



LARS-THADE ULRICHS
„EINES DER WICHTIGSTEN STÜCKE DER
PHILOSOPHISCHEN HISTORIE“

Wandlungen der Toleranzidee zwischen Reformation und
Aufklärung und ihre systematische Bedeutung

Göttingen und Bochum 2020

Inhalt

1. Einleitende Bemerkungen	1
2. Grundlegung: Die Reformation und die Toleranzidee	4
3. Erweiterung: Die Toleranzidee bei den Spiritualisten	6
4. Begründung: Die Toleranzidee in der Aufklärung (Wolff, Bayle, Locke)	12
5. Vervollkommnung: Die Toleranzidee bei Kant	19
5.1 Kants epistemologische Begründung des Toleranzpostulats	19
5.2 Kants moralphilosophische Begründung des Toleranzpostulats	21
6. Einige systematische Überlegungen zur Toleranzidee	23
6.1 Bestimmungen der Toleranz – ein Anforderungskatalog	23
6.2 Reziprozität und Universalisierung – eine Frage des Prinzips	25
6.3 Toleranz – ein System im Prozess	28
7. Schlussbemerkungen	32

Dr. Lars-Thade Ulrichs

1. Einleitende Bemerkungen

„Toleranz“ kommt bekanntlich von „tolerare“ und bedeutet: „erdulden“, „ertragen“. Für ein Verständnis der Bedeutung dieses Begriffs ist es entscheidend, was jeweils Subjekt und was Objekt der Toleranz ist. Da die Frage nach dem Subjekt schnell beantwortet ist – es ist immer der Mensch –, fragt sich, worauf sich die Toleranz bezieht. In der Antike – so erstmals bei Cicero, dann insbesondere bei Seneca – empfahl man Duldsamkeit gegenüber Schicksalsschlägen und Naturkatastrophen, vor allem aber gegen die *conditio humana* in Gestalt von Krankheit, Alter und Tod. Erst in zweiter Linie dachte man an durch Menschen verursachte Leiden wie Krieg und andere gesellschaftliche Verwerfungen. Je stärker sich jedoch der Mensch eingebunden sah in soziale Kontexte und je besser er sich gegen die „natürlichen“ Probleme abgesichert zu haben meinte, desto mehr verschob sich das Toleranzideal: duldsam hatte man nun gegenüber anderen Menschen und ihren Überzeugungen, vor allem gegenüber Orientierungssystemen mit normativem Geltungsanspruch zu sein. Toleranz wurde zu einem interpersonalen Wert und schließlich zu einer moralischen Qualität. Diese Entwicklung begann bereits zur Zeit der Spätantike und des Aufstiegs des Christentums. Von nun an wurde die Toleranzidee zu einem Mittel der Konfliktbewältigung und namentlich der Gewaltvermeidung: sie sollte verhindern, dass bei der Regelung der unvermeidlichen Streitfälle unter Menschen Gewalt angewendet wird. Stattdessen wurde die Konfliktlösung dem diskursiven Austausch überantwortet. Das aber verlangt die Formulierung von *Kriterien* und *Normen*, durch deren Beachtung eine für alle Beteiligten akzeptable Lösung des jeweiligen Konflikts gefunden werden konnte. Diese Normen und Kriterien sind jedoch ebenso dem historischen Wandel unterworfen wie die Positionen, die an ihnen gemessen werden.

Im modernen, entscheidend von der Aufklärung geprägten Sinn setzt Toleranz die Zubilligung eines *autonomen* Status an die Adresse des Tolerierten voraus. Toleranz bekommt dadurch eine neue Bedeutung und impliziert nun den *Respekt* gegenüber dem Anderen. Die dabei angesetzten Kriterien werden wesentlich von der *Vernunft* bestimmt. Das Toleranzkonzept ist damit gebunden an den Austausch von *Gründen*. Eine tolerable Position muss – zumindest teilweise – rational begründet oder durch Argumente gerechtfertigt sein. Damit ist der grundsätzliche Unterschied zwischen der alten und der modernen Toleranzidee markiert: Im ersten Fall versteht man Toleranz als „Duldung“ und die Zugeständnisse, die man aus dieser Haltung heraus macht, entsprechend als „Erlaubnisse“; im zweiten Fall begreift man sie als „Anerkennung“. Eine solche „Respekts-Toleranz“ beruht aber, wie sich zeigen wird, auf den Prinzipien der *Wechselseitigkeit* und der *Universalisierbarkeit*. Anders formuliert:

1. *Geduldet* wird in der Überzeugung, die bessere Position zu vertreten, also aus einer (vermeintlichen) Überlegenheit heraus (asymmetrische Toleranz) – verbunden mit dem (späteren) Versuch der Belehrung oder Bekehrung.

2. *Respektiert* wird in dem Bewusstsein, dass konkurrierende Überzeugungen gleich gut oder schlecht begründet sind, also aus einer Aporie oder Patt-Situation heraus (symmetrische Toleranz) – verbunden mit dem Verzicht auf Belehrung oder Bekehrung.

Abgegrenzt werden aber muss beides von der bloßen *Gleichgültigkeit*. Solch ein „Indifferentismus“ erklärt die konkurrierenden Positionen schlicht für unwichtig – eine Stellungnahme zu oder Entscheidung zwischen den Alternativen ist nicht erforderlich.

Für die – damit nur grob skizzierte – Transformierung der Toleranzidee ist die Vertiefung der Subjektivität, die berüchtigte „Verinnerlichung“, die wichtigste Voraussetzung. Ausgangsthese der folgenden Überlegungen ist es nun, dass zu diesem Bedeutungswandel des Begriffs der Toleranz die Reformation entscheidend beigetragen hat. Ihr Beitrag ist folglich in erster Linie ein *mittelbarer*:

These 1: *Nicht in ihrer größeren Duldsamkeit gegenüber anderen – religiösen oder nicht-religiösen – Überzeugungen, sondern in ihrem Beitrag zur Konstituierung des Subjekts liegt der wesentliche Beitrag der Reformation zur Formulierung der modernen Toleranzidee.*

Darum ist es nicht erstaunlich, dass sich die reformatorische Bewegung oft durch eine Praxis der Intoleranz auszeichnet. Auch für sie ist Toleranz nur eine gängige Münze der Machtpolitik: man fordert nur solange Toleranz, wie man selbst von ihr profitiert – solange man sich also in der *unterlegenen* Position befindet.

Diese These ist für den Ideenhistoriker wenig befriedigend. Die Feststellung eines *allgemeinen* Einflusses der Reformation auf die Konstituierung der modernen Toleranzidee bleibt vage und ungreifbar. Ihr sei deshalb eine zweite ideengeschichtliche These an die Seite gestellt – eine These, die sich auf die nachreformatorische Zeit bezieht und ein entscheidendes Bindeglied zwischen der frühneuzeitlichen und der aufklärerischen Toleranzidee artikuliert:

These 2: *Die „unparteiischen Ketzergeschichten“ waren die wichtigsten Toleranzschriften der frühen Neuzeit, und der in ihnen geführte Kampf gegen die Ketzerverfolgung schlägt, im Hinblick auf die Toleranzidee, den Bogen von der Reformation zur Aufklärung.*

Nun gilt zwar: in allen drei Epochen – der reformatorischen, der konfessionellen und der aufklärerischen – fordert man Toleranz auch für Häretiker. Es gilt aber zugleich, dass man „Häresie“ jeweils unterschiedlich definiert und dafür unterschiedliche Kriterien zugrunde legt: Was in der Aufklärung „Toleranz“ genannt wird, das hieß in der frühen Neuzeit – im Reformations- wie im konfessionellen Zeitalter – „Glaubens- oder Religionsfreiheit“, im protestantischen Diskurs auch „Gewissensfreiheit“. Strukturell handelt es sich um dieselbe Haltung gegenüber fremden Überzeugungen. Allerdings war der *Anwendungsbereich* in der frühen Neuzeit ein wesentlich *kleinerer*. Innerkonfessionell nannte man damals Intoleranz „Ketzerverfolgung“, außerkonfessionell „Kampf gegen die Heiden“. In der Aufklärung dagegen kämpfte man gegen „Vorurteile“ *jeder* Art, also gegen *alle* unbegründeten Urteile.

Neben dieser Ausweitung des Anwendungsbereichs der Toleranzidee ist die moderne gegenüber der frühneuzeitlichen Toleranzidee dadurch charakterisiert, dass der *Maßstab* für die Toleranzausübung ein radikal anderer ist. Das bedeutet, dass sich die *Kriterien* dafür, eine Überzeugung für gerechtfertigt zu halten, zwischen Reformation und Aufklärung entscheidend verändern. Entsprechend ist zu fragen: Worauf beruft man sich, wenn man seine Überzeugungen rechtfertigen will? Als mögliche Antworten ergeben sich:

1. auf subjektive Meinungen;
2. auf die eigenen Vorteile, Bedürfnisse und Ansprüche;
3. auf den Glauben i.S. eines Vermeinens mit Gewissheitsanspruch, ohne Beachtung rationaler Standards;
4. auf die Bibel bzw. eine andere Heilige Schrift und deren „wahren“ Schriftsinn;
5. auf den „Heiligen Geist“, d.h. auf ein „Wahrheitsgefühl“ im Sinne einer religiösen „Authentizität“;
6. auf die Vernunft und deren Gründe oder, schwächer, auf die intersubjektive Einstimmung aller Beteiligten, sofern sie vernünftig sind.

Nebenher laufen immer *pragmatische* oder *politische* Begründungen der Toleranz, d.h. die Berufung auf den wohlverstandenen Egoismus aller: man fragt, was der jeweiligen Gesellschaft oder dem Staat bzw. dem „Gemeinwohl“ jeweils am besten dient.

Betrachtet man die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Reformation und Aufklärung, kann man also, mit einer gewissen idealtypischen Verzerrung, drei Toleranzkriterien unterscheiden:

These 3: Das reformatorische Toleranzkriterium ist die Bibel (der „wahre Schriftsinn“).

These 4: Das Toleranzkriterium der nachreformatorischen Spiritualisten ist der „Heilige Geist“, verstanden als „verbum internum“ bzw. als „innerlicher Glauben“.

These 5: Das aufklärerische Toleranzkriterium ist die Vernunft, d.h. die „gute Begründung“ oder „die rationale Rechtfertigung“.

Wer oder was dem jeweiligen Kriterium standhält, muss dann toleriert werden.

Im Folgenden sollen zunächst diese drei Varianten näher untersucht werden. An diese *ideengeschichtlich* orientierte Untersuchung, schließt sich dann eine *systematisch* motivierte Analyse dessen, was, in einem vernünftigen Sinn, Toleranz heute heißen kann und inwiefern sie uns eine Handlungsorientierung geben kann.

2. Grundlegung: Die Reformation und die Toleranzidee

Die Toleranzidee, wie sie in der Reformation virulent wurde, hat sich schon wesentlich früher, nämlich im Kontext des Konflikts zwischen den Religionen bzw., innerhalb des Christentums, zwischen den verschiedenen Konfessionen entwickelt. Diese enge Bindung der Toleranz an die Religionsfreiheit lässt sich für den gesamten Zeitraum von der Spätantike über das Mittelalter bis zur Epoche der Reformation und Gegenreformation feststellen. Insofern ist die Toleranzidee weder ein Reformations- noch gar ein Aufklärungskonzept. Doch trotz aller Ansätze etwa bei Augustinus, Tertullian und Laktanz und erst recht bei Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues stellt Luther eine historische Zäsur dar. Nicht nur hat er das Wort „toleranz“ in die deutsche Sprache eingeführt – er hat der Toleranzidee mit seinem spezifischen Glaubensverständnis auch eine ganz neue Wendung gegeben. Nun war Luther – das hat bereits Lessing beanstandet – keineswegs ein glühender Verfechter der Toleranz – als Person nicht und nicht in seinen Schriften. Berüchtigt etwa sind

1. seine unduldsamen Invektiven gegen den Papst und die „Papisten“,
2. seine Verurteilung radikaler Reformatoren wie Thomas Münzer sowie der Spiritualisten wie Sebastian Franck und nicht zuletzt
3. seine Verunglimpfung der Juden.

Gewiss ist es nicht angemessen, Luthers „Intoleranz“ rückwirkend an modernen Maßstäben zu messen. Vielmehr zeichneten sich auch seine katholischen Gegenspieler und ebenso andere Reformatoren wie Zwingli oder Calvin durch eine teils weit größere Unduldsamkeit aus. Man muss aber zugleich sehen, dass Luthers Haltung bei vielen Humanisten, allen voran bei Erasmus von Rotterdam, auf Ablehnung stieß: sie galt ihnen als viel zu rabiat. Die Humanisten waren bestrebt, den Streit der Konfessionen zu schlichten und die unterschiedlichen Glaubensrichtungen zu versöhnen, um dadurch die Einheit des Christentums zu wahren bzw. wiederherzustellen. Und wenn dieses Vorhaben misslang, so lag das keineswegs nur an dem „Antichrist auf dem Bischofssitz zu Rom“ und dessen unduldsamen Anhängern unter den weltlichen und geistlichen Fürsten. Der Protest der „Protestanten“ war vielmehr oft ebenso intolerant. Es wiederholte sich damit in der Reformation genau das, was bereits im frühen Christentum zu beobachten war: man forderte Toleranz für sich und den neuen Glauben, war aber intolerant überall dort, wo der Zusammenhalt der eigenen religiösen Bewegung bedroht war; und nichts lag der reformatorischen Bewegung ferner als gegenüber nicht-christlichen oder gar atheistischen Positionen duldsam zu sein. All das geschah getreu der alten Devise jedes politischen Zynismus: so viel Toleranz wie nötig, so viel Intoleranz wie möglich.

Eines ist jedoch die von Luther und den Reformatoren geübte Praxis, ein Anderes das, was man als Kern der protestantischen Lehre betrachten kann. Die Reformation hat nämlich in mindestens 5 Hinsichten wichtige Impulse zur Formulierung der modernen Toleranzidee gegeben:

1. Nach der lutherischen Lehre tritt der Mensch in ein *unmittelbares Verhältnis zu Gott*. Solch ein unmittelbares Verhältnis erfordert jedoch eine intensive *Gewissensprüfung*, also ein *reflexives und kritisches Selbstverhältnis*, traditionell als „Verinnerlichung“ (Hegel) bezeichnet.
2. Gemäß der lutherischen *Rechtfertigungslehre* kann der Mensch nur durch Gott und damit allein durch den Glauben und nicht durch Werke und Taten erlöst werden. Wenn aber die Rechtfertigung vor Gott keine eigenständige Leistung des Menschen darstellt, dann entscheidet nur Gott über den Wert eines Menschen und seiner Lebensführung: Gemäß Matth. 7, 1 und in Erinnerung an das neutestamentarische Liebesgebot steht das Richteramt allein Gott zu; vom Menschen ist dagegen Toleranz gegenüber den Anderen in ihrer Sündhaftigkeit gefordert.
3. Entsprechend der bei Luther stark ausgeprägten *Endzeiterwartung* ist eine Entscheidung über den Wert der Menschen und ihrer Überzeugungen erst am Ende der Zeiten, im „Jüngsten Gericht“ zu gewärtigen – bis dahin haben sich die Menschen mit Duldsamkeit zu behandeln.
4. Konstituiert sich, wie das im Protestantismus der Fall ist, der Glaube vor allem über Gottes Wort, dann muss die Bibel mit philologischer Genauigkeit ausgelegt werden, soll sie ihre erlösende Kraft entfalten können. Dazu aber bedarf es der Vernunft und der Kritik. Der Glaube steht damit nicht mehr grundsätzlich im Gegensatz zur kritischen Vernünftigkeit. Allerdings ist die häufige Berufung Luthers auf „Vernunftgründe“ cum grano salis zu verstehen: die Vernunft bleibt immer dem Wort Gottes untergeordnet – sonst werde sie ebenso zur „Hure“ wie wenn ihre Reichweite über das „weltliche“ Gebiet hinaus auch auf die Sphäre des Geistlichen ausgedehnt wird.
5. Die Reformation machte – in Auslegung des Bibelworts: „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ und entsprechend in Orientierung an Luthers Lehre von den zwei Welten als den „beyden Regimentern“ – den Glauben zu einer Sache der Innerlichkeit, nachgerade zur Privatsache: er ging den weltlichen Herrscher, den Staat und das positive Recht nichts an.¹ Zugleich aber galt den Reformatoren die christliche Religion natürlich als Fundament sowohl der Moralität als auch der Sozialdisziplinierung überhaupt. Bei aller Anerkennung dieser überaus bedeutsamen Leistungen Luthers darf man jedoch nicht verkennen, dass die dabei zugrunde gelegten Kriterien für die Rechtfertigung der – religiösen – Überzeugungen und damit für die Ausübung von Toleranz denkbar weit von jenem modernen Vernunftbegriff entfernt ist, an dem der Wert oder Unwert einer Überzeugung – und immer mehr auch nicht-religiöser Überzeugungen – zur Zeit der Aufklärung gemessen wird.

¹ Auf dieser ungemein wirkungsmächtigen Unterscheidung beruhen eine Reihe von wesentlichen Differenzierungen der modernen Ideengeschichte – so etwa die Trennung von Moral und Recht, von inneren Motiven und äußeren Handlungen, wie wir sie bereits bei Pufendorf und Thomasius finden, schließlich von Moralität (Legitimität) und Legalität, wie sie von Kant vorgenommen wurde.

3. Erweiterung: Die Toleranzidee bei den Spiritualisten

Weit entfernt war Luthers Rechtfertigungs- und Toleranzkriterium jedoch auch von den Maßstäben, an denen sich die nachreformatorischen Spiritualisten orientierten. Nun war das konfessionelle Zeitalter, noch mehr als das reformatorische, eines der ideologischen Differenzierung, d.h. der Zersplitterung in eine Vielzahl von „Sekten“ – nicht nur der drei Konfessionen Katholizismus, Luthertum und Calvinismus, sondern unzähliger Untergruppierungen –, und schließlich auch der Aufspaltung des Diskurses der christlichen Metaphysik in verschiedene Disziplinen. Es stellte sich demgemäß mehr denn je die Frage, wie man mit diesen Differenzen theoretisch und praktisch umgehen sollte.

Der entscheidende Unterschied zwischen den Reformatoren und den nachreformatorischen Spiritualisten besteht nun in der Ablösung des des *Schriftprinzips* durch die Berufung auf den *Heiligen Geist* als zentraler Rechtfertigungsinstanz. Die Ablehnung des „wahren Schriftsinns“ als höchste Autorität begründete bereits Sebastian Franck mit der „Versiegelung der Bibel“, d.h. mit der *Unzugänglichkeit* des Gottesworts für den sterblichen, stets fehlbaren Menschen: die Bibel war ihm ein „verbüthschiert mit siben Sigeln verschlossen Buch“:

Derhalben wird die geschriff ein verschlossen buch genant / mitt siben sigeln / und ist die red Gottes also gestalt / das sie niemandt versteet / [...] dann die aus im geborn seind. [...] Gott helff unns allen das wir aus disem geschwürm einmal erlößt / schüler bey seinen füssen / zu einigkeit des geists kumen / unnd von Gott gelert werden.²

Franck kritisiert, dass „vil yetzt ein Abgott aus der schrift“ machten, und geht so weit, dass für ihn der Antichrist gerade dadurch zum „haupt aller ketzer“ wird, dass man sich allein an den Buchstaben der Bibel hält.³ Stattdessen solle man „Gott darumb fragen / das er uns verstendig mach und den toten buchstaben mit seinem finger lebendig in unser hertz schreib“. Nur indem der „Buchstabe“ durch den „Geist“, das äußerliche Wort durch das verbum internum ersetzt werde, könne die Uneinigkeit zugunsten einer höheren Einheit überwunden werden.⁴ Hierin sieht Franck das einzig wirksame Rezept gegen Intoleranz: wir müssten „auff uns selbs mercken / was Got in uns zu allen dingen saget / und das zeugnus unsers hertzens eben war nehmen / wider unser gewissen nichts verstehen / thun / lassen / handeln oder annemen“⁵.

² Franck, Sebastian: Chronica Zeitbuch unnd Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig M.D.XXXVI. iar verlengt ... Ulm 1536, Bl. LXXXIIIr f.

³ Franck, Chronica, Bl. XCIX I f. Mit der Kritik am reformatorischen Schriftprinzip als bloßer Autoritätshörigkeit verbindet sich bei Franck die Kritik an Luthers Rechtfertigungslehre, der er eine Vernachlässigung der Werke zugunsten des Glaubens vorwirft. Den Glauben nämlich versteht Franck als die Aktualisierung des verbum internum durch den Christus externus, und das manifestiere sich allein in der *Lebenspraxis*. Die Wiedergeburt des homo novus sei zwar eine Gnade Gottes, für sie sei aber die Zustimmung des Menschen, als seine einzige Freiheit nach dem Sündenfall, erforderlich. Man muss freilich feststellen, dass diese Kritik größtenteils auf einem Missverständnis der Lutherischen Lehre beruht.

⁴ Vgl. Franck, Chronica, Bl. III f. Der Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen „Buchstaben“ und „Geist“ ist die Lehre vom inneren und äußeren Menschen, die sich wiederum auf Luther zurückführen lässt: „Wir sindt vom fleisch und geist zusammen gesezt / ein wunderbarlich mixtur von tod und leben / [...] von zweyen gar widerwertigen naturen / zur ewigen ritterschafft: Darumb ist ein yeder mensch in ihm selbst [...] zwen menschen /ein eüsserlicher / bildtlicher / und ein inner / wäsentlicher mensch / das ist geist und fleisch / leib / und seel. [...] Nun diese zwen menschen sind ein mensch / keiner allein weder der leib on die seel / noch der geist on das fleisch / wirdt warlich ein mensch genennt.“ (Franck, Sebastian: PARADOXA DVCENTA OCTO=ginta, Das ist: Zweyhundert vnnd Achtzig || Wunderred/ gleichsam Rhäter=||schafft/ auß der H.Schrift/ so vor allem || fleisch vngläublich vnnd vnwar seind/ doch || wider der gantzen welt wahn vñ achtung/|| gewiß vnd war ... Pforzheim 1559, S. 91)

⁵ Franck, Chronica, Bl. CCIV.

Man könnte nun meinen, dass Franck damit einer radikalen Individualisierung der religiösen Wahrheit das Wort redet. Aber für Franck steht zugleich außer Frage, dass in dieser *religiösen Authentizität* das wahre Walten des *Heiligen Geistes* erkennbar werde. Gott ist die Garantieinstanz dafür, dass das „innere Wort“ zugleich auch das Wort Gottes resp. des Heiligen Geistes ist.⁶

Angesichts dieser Problemwendung verwundert es nicht, dass Luther mit Franck hart ins Gericht ging: er nannte ihn einen „lügenhafftige[n] mördergeist“, „beschissen Prophet“⁷ und „grosse Arshummel“, die uns „grossen unflat in das angesicht durch seine Bücher geklickt hat“⁸. Und er hätte wohl auch Gottfried Arnold in seine Invektive einbezogen, wenn er dessen *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* noch erlebt hätte – sieht Arnold doch den Grund dafür, dass „ein stillstand erfolget“, ebenfalls darin, „daß man die buchstabliche erkänntniß oder erkänntniß der buchstaben, an statt des geistes annimmt“⁹

Vor dem Hintergrund seines Plädoyers für den Heiligen Geist – und nicht den Buchstaben – der Schrift als Rechtfertigungsinstanz wird auch Francks Definition des Ketzers verständlich:

Der Ketzter sei „ein sonderling / eygensiniger / oder auserweler / der im ein eignen sinn der schrift erwelt / und darauf als auff Gottes sinn fust und behart / der in der kirchen von der gemeyn Gottes mit glauben und leer sich absundert / und ein eygne sundere Sect anricht.“¹⁰

Für Franck ist aber das Christentum „gar kein Sect“ mit Regeln und Gesetzen, sondern „nichts dann ein freyer aufrichtiger glaub / der durch die lieb wirckt“. Der Ketzereivorwurf identifiziere dagegen, modern gesprochen, Meinungen oder Verhaltensweisen als Normabweichungen, und die Intoleranz sei dann die Reaktion auf die festgestellte Differenz. Wo jedoch die menschliche Erkenntnis begrenzt und die Heilige Schrift entsprechend „versiegelt“ ist, da kann ein solcher Vorwurf der Häresie rechtmäßig gar nicht erhoben werden. Franck stellt fest, dass

kaum ein ketzer so böß ist / der nit neben sein irrigen stucken ein guts errhaten hab. Unnd ist in menschlichen fällen so gar nichts gewis / das es noch keiner gar errhaten hat / Und wo einer recht zutrifft / dapt er eben mit einem andern fehlgriff darneben [...]. Es mangelt und gehet uns allen noch vil ab [...]. Noch seind wir so sicher / und vermeint ein yeder / er hab es getroffen und gar errhaten [...]. Noch sprich ich / urtheilt und verdampt ye einer den andern / als ein irrigen auff dem ab weg / und will yederman meister sein / niemand züloser und schüler / sonderlich in der schul Christi.¹¹

Recht betrachtet, so Franck, müsse man sogar feststellen, „das alles ketzerey mus sein / fürnemlich die warheit / das die welt nicht versteet noch fassen mag“¹²:

Also bliben wir alle demütig und urteilt keiner so leichtlich den andern / und werff nit gleich ein yeder ein yeden umb ein yeden irrthumb also hin / so sicher als sey er gewiß / wie einem yeden sein weg gefellt und der best gedunckt / er gehe recht / und yederman soll im nach. Wir gehen fürwar hie alle auff dem eiß gar ein

⁶ So fragt Franck, indem er sich gegen die Autoritätshörigkeit gegenüber dem Bibelwort wendet: „Warumb wolt ich mich glaubens halben mit yemand balgen / der ein freye gaab Gottes ist / unnd nit yedermanns ding / sonder vom wind Gottes kompt [...]“ (Franck, Sebastian: Das verbüthschiert mit siben Sigeln verschlossen Buch. Pfortzheym 1539, Bl. 428v.)

⁷ Luther, WA 18, S. 368, 371.

⁸ Luther, WA 54, S. 32.

⁹ Arnold, Gottfried: Gottfried Arnolds Fortsetzung und Erläuterung Oder Dritter und Vierdter Theil der unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie. Bestehend in Beschreibung der noch übrigen Streitigkeiten im XVIIIden Jahrhundert: Nebst den Supplementis und Emendationibus über alle vier Theile. Franckfurt am Mayn 1729, S. 411.

¹⁰ Franck, Chronica, Bl. CClr.

¹¹ Franck, Chronica, 3. Chronik, S. II.

¹² Franck, Chronica, Bl. LXXXIir.

schlüpferigen weg.¹³

Allerdings sollte man in diesem Argument Francks gegen die Ketzerverfolgung, wonach die *Begrenztheit* der menschlichen Erkenntnis die Toleranz gegenüber allen Häretikern gebiete, keineswegs einen modernen Skeptizismus oder eine aufklärerische Vernunftkritik mutmaßen – der Hauptgrund für die epistemische Bescheidenheit liegt immer noch in der „Versiegelung der Heiligen Schrift“, deren Autorität in keiner Weise bezweifelt wird.

Laut Franck besitzt die Ketzerei zudem eine wichtige Funktion im göttlichen Heilsplan. Zunächst stellt er fest, dass Gott auch der Heiden und der Juden Gott sei und der „unpatheyisch Gott noch heüt alle zugleich hertzlich / on ansehe der person / Namen / und völcker [liebet]“.¹⁴ Entsprechend sei auch Christus der Erlöser *aller* Menschen. Alle Glaubensspaltungen und Meinungsstreitigkeiten rühren vom Menschen her. Sie beruhen aber auf der fehlenden Einsicht, dass „alle menschen ein mensch“ seien:

Unnd ob sich es gleich mit den Lendern die kleidung und Sprach verkert / so verkert sich doch nit das hertz / mut / und will. Denn das will der Türck eben in seiner kleidung / Sprach / unnd gestalt / das der Teutsch / Ungerisch / Hispanisch / und Französisch in seiner rüstung und sprach. [...] Derhalb wer ein natürlichen menschen sihet / der sihet sy all / Alle menschen / ein Mensch / Es ist alles Adam. [...] Wär nun selig werden will / der muß den menschen außziehen / auß Gott wider geboren / ein neuw mensch werden / unnd kein natürlich mensch mehr sein. [...] Die inner warheit ist bey ihn allen eins / und gleich.¹⁵

Die Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit der menschlichen Glaubensüberzeugungen ist entsprechend allein Gott vorbehalten. Nur er weiß, ob es sich bei einer von der offiziellen Kirchenmeinung abweichenden Überzeugung tatsächlich um eine ketzerische Position handelt. Ja, es sei, da auch die Unwahrheit im Auftrag Gottes verkündet werde, nicht ausgeschlossen, dass die Ketzerei eine Aufgabe in Gottes Heilsplan erfülle, indem dadurch die Wahrheit umso heller leuchte. In demselben Sinn argumentiert Gottfried Arnold: Im Geist Gottes sei „auf ewig (als in ein haupt) alles zusammen gefasset“, und indem es „durch die herwiederbringung aller dinge, als ein unergründliches meer der ewigen liebe, die Gott selber wesentlich ist, hinein gezogen“ werde, bilde sich schließlich die allgemeine Einigkeit im Glauben.¹⁶ Die Streitigkeiten der Menschen dagegen verpfuschten nur den Versöhnungsplan. Gottes Entscheidung über die Richtigkeit der religiösen Überzeugungen erfolge aber erst am Tag des Jüngsten Gerichts, bis dahin hätten wir uns alle in Urteilsenthaltung zu üben – eine Auffassung, die sich, unter Berufung auf Paulus, auch bei Sebastian Castellio findet:

Nolite ante tempus quicquam iudicare, donec veniat Dominus.¹⁷

Franck, Arnold und Castellio stimmen also in ihrer Auffassung der Häresie überein: In jeder Ketzerei stecke eine Wahrheit oder Teilwahrheit; jede habe gewisse „gute Gründe“ – zwar

¹³ Franck, *Chronica*, Bl. CLXXVIr.

¹⁴ „Also liebet der lieb unpatheyisch Gott noch heüt alle zugleich hertzlich / on ansehe der person / Namen / und völcker / die Heiden wie die Juden [...] auf das beyde / Heiden und Juden / ein volck Gottes würde. [...] Also suchet Gott auch der Heiden heil / und ist allenthalb ein Gott / gerecht in alle völcker.“ (Franck, *Paradoxa*, S. 98)

¹⁵ Franck, *Paradoxa*, S. 127.

¹⁶ Vgl. Arnold, Gottfried: *Gottfrid Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie: von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688*. Franckfurt am Mayn 1699, S. 1202.

¹⁷ Castellio, Sebastian: *DE HAERETICIS, AN SINT PERSEQVENDi, et omnino quomodo sit cum eis agendum, LVTERI et BRENTI, aliorum multorum tum ueterum tum recentiorum sententiae...* Basel 1554, S. 175.

nicht im modernen Sinn, aber im Hinblick auf Gottes Heilsplan, der verbürge, dass das, was, als Befolgung des Heiligen Geistes, religiös authentisch ist, auch seine Berechtigung habe. Hinzu komme, dass jede orthodoxe Auffassung zuvor einmal eine Ketzerei i.S. einer Abweichung von der damals gültigen Norm gewesen sei. Bei Franck ermöglicht diese Sichtweise die Bezeichnung einer Häresie als eines „Paradoxons“, und ein Paradoxon sei zwar fremdartig, erfülle aber bei der Wahrheitsfindung eine wichtige Funktion. Für Arnold ist der Ketzer gar nur mehr der Inbegriff des unter Verleumdung und Intoleranz Leidenden.¹⁸ Und beide würden gewiss der Maxime Castellios, die ein Drittes ausschließt, zustimmen:

Quisquis persecutionem patitur propter fidem, is aut recte sentit, aut errat. Si recte sentit, non debet laedi: si errat, debet ei venia dari.¹⁹

Dass es sich mit den Ketzereien so verhalte, zeige uns, so Franck und Arnold, nicht zuletzt die Beschäftigung mit der Geschichte, sofern sie „unparteiisch“ behandelt werde. In den Vorreden zu seiner *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie* legt Arnold dar, dass es seine Hauptabsicht sei, „dem friede nachzujagen, und deßwegen allem anlaß zum streiten und schul=gezäncke, so viel an mir ist, durch Gottes gnade zuvor zu kommen“²⁰. Mit dieser „unpartheyische[n] Liebe und friedens=begierde gegen iederman“ eifere er nur Gottes Liebesgebot nach. Diese Nachahmung aber sei „das amt eines redlichen Historici“, der „gegen alle indifferent“ sei.²¹ Im Grunde erfülle der Historiker damit nur seine menschliche Pflicht:

Es lieget diese pflicht, von seinem nächsten gutes zu reden, und alles zum besten zu kehren, allen und jeden menschen ob: Und ein Historicus hat noch ungleich mehr freyheit, der warheit hierin genau nachzuforschen.²²

Hierin bestehe auch der Nutzen seiner *Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie* für die Beendigung der Glaubensstreitigkeiten, wenn ihr allgemeiner Befund zunächst auch nur ein recht trostloser sei, da man im Laufe der Geschichte immer wieder vergessen habe, „daß Gott nicht die person (und also die parthey, religion oder secte) ansehe, sondern daß aus allerley volck alle gottsfürchtige und rechtthuende ihm angenehm seyn“.²³

Wie es aber der Realhistoriker vor allem mit den Handlungen und weniger mit den Ideen der geschichtlichen Akteure zu tun bekomme, so entscheide auch erst die *Lebenspraxis* über den Wert oder Unwert eines Menschen und seiner Überzeugungen. Schon laut Castellio gibt es „Haereticorum duo genera“: zum einen die Ketzer „in moribus pertinaces“, zum andern „in rebus spiritualibus et doctrina pertinaces“.²⁴ Zugespitzt lautet die Position der Spiritualisten: Aufgrund der Beschränktheit aller menschlichen Erkenntnisse kann es eine sträfliche Ketzerei auf *theoretischem* Gebiet gar nicht geben. Sie findet sich vielmehr nur dort, wo der „äußere Mensch“ dem „inneren Menschen“ oder „inneren Christus“ nicht Folge leistet, d.h. wo er keine

¹⁸ Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, S. 15r.

¹⁹ Castellio, *De haereticis*, S. 134 f.

²⁰ Arnold, Fortsetzung (Vorrede), S. I f.

²¹ Diese „Unpartheilichkey“ einer pragmatischen Geschichtsschreibung war es auch, die Thomasius an Arnold lobte und die ihn dazu veranlasste, seine *Ketzer-Historie*: „nach der heiligen Schrift [...] das beste und nützlichste buch, das man in hoc scribendi genere gehabt hat“, zu nennen.

²² Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, S. 26r.

²³ Vgl. Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Vorrede, (§) 23 f.

²⁴ Castellio, *De haereticis*, S. 21 f.

Gottes- und Nächstenliebe übt – also auf *praktischem* Gebiet. Damit ist die Ketzerei immer nur ein Geschehen *innerhalb* des Menschen, d.h. seines Selbstverhältnisses. Und sie ist nicht Sache der Überzeugungen, sondern findet sich allein in der Lebenspraxis. Vor allem besteht sie in Selbstbezogenheit und übermäßiger Eigenliebe. So betont der radikale Pietist Johann Konrad Dippel, ein Zeitgenosse Arnolds, dass der rechte Glaube überhaupt nicht in etwelchen Meinungen, sondern nur im Tun zu finden sei, das sich am Gebot der Nächstenliebe orientiert:

So ist es ja eine übernatürliche Thorheit, wann wir einen Menschen, der sonst in seinem Wandel darthut, daß Christus in ihm wohne, wegen anderer Meynung, die wir ihm doch nicht nehmen können, von der Bruder=Lieb und Gemeinschaft in Christo ausschliessen.²⁵

Mit diesem Primat des Praktischen, das dadurch regelrecht zum Wahrheitskriterium für die Theorie wird, weist der nachreformatorische Spiritualismus nicht allein auf den Pietismus und dessen „Reformation des Lebens“ voraus. Die Betonung der Bedeutung der Lebenspraxis für die Bewertung einer normativen Überzeugung findet sich später auch, zweifellos vermittelt durch die Pietisten, bei vielen Aufklärern. Ihnen allen stellt sich als Kernfrage, ob ein Mensch in seinen Überzeugungen *und* in seinen Handlungen kohärent und konsequent ist. Der wesentliche Unterschied ist freilich, dass es für die radikalen Pietisten, neben der Eigenliebe, noch einen zweiten Ketzer im Menschen gibt: die Vernunft. Dies verbindet Dippel mit einer Kritik am lutherischen Schriftprinzip:

[S]o ist ein Ketzer ein Mensch der noch von Christo und seinem Gnaden=Reich entfernt, sich eine anlogiam fidei nach der Vernunft aus dem Buchstaben der Schrift erfindet, und dieselbe ändern, als seligmachende Wahrheit will aufdringen, auch dijenige die nicht seiner Meynung seynd von seiner Secte, die er allein vor die wahre Kirche hält, ausschließet.²⁶

Der Gegensatz zwischen Spiritualismus und Aufklärung besteht demnach nicht darin, dass hier eine pragmatische Grundorientierung vorliegt, dort hingegen eine mystische, weltabgewandte Haltung eingenommen wird, als vielmehr in der Berufung zum einen auf den „Heiligen Geist“, zum andern auf die Vernunft – wie z.B. auch in einem Brief Arnolds an Pfanner vom 1.11.1700 deutlich wird:

[S]owol einer, der aus der Schrift etwas glaubt, als der, so es aus Offenbarung faßet, [müße] vom Heiligen Geist durch unaussprechliche tiefste Gewißheit darinne bestärcket und versiegelt werden, welches ohne stete praxi und Erfahrung in Tödung der Vernunft und des Eigenwillens nicht wol begriffen oder approbiret werden kan.

Diejenigen, die sich in ihrer durch echte Nächsten- und Gottesliebe ausgezeichneten Lebenspraxis als wahrhaft Gläubige erweisen, konstituieren nun in den Augen der Spiritualisten eine *unsichtbare Kirche*. Diese *ecclesia invisibilis* ist laut Franck „ein gaistlicher onichtbarer leib aller glieder Christi / aus Gott geborn / und in ainem sinn / gaist, und glauben / aber nit in einer statt / oder etwa an ainem ort eüsserlich versamlet / das man sie sehen / und mit fingern möge zeigen“.²⁷ Mitglieder dieser Kirche sind also alle, in denen das innere Wort lebendig ist:

Mir ist ein Papist / Lutheran Zwinglian / Täuffer / ja ein Türck / ein guter Bruder / der mich zu gut hat / und neben

²⁵ Dippel, Johann Konrad: Anfang, Mittel und Ende der Ortho- und Heterodoxie I, S. 429; zit. nach: Hannak, Kristine: Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit. Berlin u.a. 2013, S. 411.

²⁶ Dippel, Ortho- und Heterodoxie I, S. 426; zit. nach: Hannak, a.a.O., S. 409.

²⁷ Franck, Paradoxa (Vorrede), Bl. 5r.

jhm leiden kann / ob wir gleich nit aynerlay gesint / durchaus eben sind / biß uns Gott einmal inn seiner schul zusammen hilfft / und eins sinns macht. [...] Dise all will ich für mein brüder halten / sie lieben und tragen / ob sie gleich inn vil stucken nicht / wie ich gsint weren / O wie vil lieber brüder hab ich auff erden / dero sinn ich nit all erraychen kan und villeicht auch sie mich nit verstehen / [...] Also sey auch kayner meines glaubens meyster / und nöt mich nit das ich seins kopffes knächt sey / so sol er mein nechster / und nur ein liber bruder seyn / ob er ein Jude oder Samarita were / will ich jhm liebs unnd guts thun / sovil mir müglich. / Ich werffe kayn hin / der mich nit hinwyrrft.²⁸

Die unsichtbare Kirche ist demnach das Resultat geübter Toleranz. Die sichtbaren Kirchen und Religionen betreffen dagegen bloß Äußerlichkeiten. Gerade die Uneinigkeit der christlichen Kirchen ist für Franck ein Zeichen dafür, dass von allen sichtbaren Kirchen keine die rechte ist. Auch Gottfried Arnold schließt sich diesem Konzept der unsichtbaren Kirche an und begreift es nachgerade als eine Nachahmung des Gottesreichs auf Erden:

Das größte gebot unsers Schöpfers (welches ist die liebe gegen alle menschen) hat mich gelehret nach der unsichtbaren allgemeinen kirchen zu sehen, wie sie nach der Theologen lehre nicht an eine gewisse sichtbare societät gebunden, sondern durch die gantze welt unter allen vöckern und gemeinden verstecket, und zerstreuet ist. Diese hat mich ferner verbunden Gott um den geist der prüfung zu ersuchen, durch denselben alles nach der richtschnur des geoffenbarten wortes zu messen, das gute daraus zu fassen, vorzutragen und zu rühmen, das böse zu verwerffen.²⁹

Arnold rechnet sich damit zu den „Stillen im Lande“, die die *ecclesia invisibilis* bilden, jedoch keine „sectierer“ seien, welche neue Ordnungen und Lehren erfinden. Sie verlangten für sich nur „die wolthat der Christlichen Tolerantz und freyheit in gewissens-sachen“³⁰ und seien „Freigeister“ nur in dem Sinne, dass sie „die wahrhaffte, würlliche und reelle innerliche befreuyung von dem gesetz der sünden und des todes“ und zugleich von den Äußerlichkeiten der kirchlich institutionalisierten Religion erlangt hätten.³¹ In dem genannten Brief an Pfanner vom 1.11.1700 fasst er seine Gedanken folgendermaßen zusammen:

Die Gläubigen sind die unsichtbare Gemeine und der geheime Leib Christi in einem Geist, unter dem sichtbaren Hauffen aller Secten verstecket [...]. Die Vereinigung und Zusammenhaltung, auch Einschrenckung der verderbten Natur muß in Beweisung des Geistes und der Krafft geschehen, soll es anders eine Einigkeit des Geistes, und kein Zwang durch äußerliche Gewalt oder Herrschsucht seyn, wodurch eben das Reich Christi von dem weltlichen und Päbstlichen unterschieden ist.

So sehr das Konzept der unsichtbaren Kirche auch an Kants „Reich der Zwecke“ erinnern mag – es sollte immer beachtet werden, wie radikal verschieden die spiritualistischen und die aufklärerischen Toleranzideen waren. Das betrifft vor allem den Umstand, dass mit dem „Heiligen Geist“ und der „Vernunft“ zwei völlig unterschiedliche Rechtfertigungsinstanzen und also Toleranzkriterien identifiziert werden. Für die Spiritualisten stand darüber hinaus der Atheismus, mit dem die Aufklärer zunehmend als ernstzunehmende Alternative rechneten, überhaupt nicht zur Debatte. Noch für Reimann war der Atheismus nur die extreme Spitze

²⁸ Franck, *Verbüthschiert Buch*, Bl. 427v u. 429r. Auch Dippel sieht keinen Grund, warum nicht auch ein Heide den wahren, in der Lebenspraxis bewährten Glauben finden und in einen göttlichen Bund aufgenommen werden sollte (vgl. Dippel, *Ortho- und Heterodoxie I*, S. 428 f.)

²⁹ Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie (Vorrede)*, (§) 25. Nach der Beschreibung der großen Uneinigkeiten im Christentum stellt Arnold am Ende seiner *Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie* nochmals die Frage, „ob die gemeinen und größten hauffen oder partheyen, deren ein jeder sich rechtgläubig und in der lehre [...] vor vollkommen ausgegeben, die wahre kirche jemals wahrhafftig ausgemachet? oder ob diejenigen vor die unsichtbare rechte heilige gemeine Christi anzusehen seye, die unter allen sichtbaren secten als schaafte Christi den großen hirten alleine gehöret, respectiret und das ewige leben von ihm empfangen?“ (ebd., S. 1200)

³⁰ Arnold, Gottfried: *Erklärung/ Vom gemeinen Secten-wesen/ Kirchen- und Abendmahl-gehen; Wie auch Vom recht-Evangel. Lehr-Amt/ und recht-Christl. Freyheit ...* Leipzig 1700, S. 13 f.

³¹ Ebd., S. 43 u. 101.

der Nichtigkeit menschlicher Überzeugungen überhaupt, und er, wie viele Andere, entblödete sich nicht zu behaupten, dass es gar keine Atheisten geben könne, da doch der consensus omnium gentium zeige, dass alle Völker und Kulturen Gottheiten geglaubt hätten.³² Die möglichen Objekte der Toleranz waren für die Spiritualisten allein *religiöse* Überzeugungen; und die Toleranzforderung beschränkte sich auf die Forderung nach Religions- und, infolge der Berufung auf das verbum internum, allenfalls nach Gewissensfreiheit.

4. Begründung: Die Toleranzidee in der Aufklärung (Wolff, Bayle, Locke)

Christian Wolff, Pierre Bayle und John Locke teilten mit den radikalen Pietisten zwar die Überzeugung, dass alles zu tolerieren sei, was nicht die Grundlagen von Gesellschaft und Moral gefährdete. Auseinander gingen ihre Meinungen jedoch insofern, als Locke und die Pietisten der Auffassung waren, dass Atheismus und Katholizismus eben diese Grundlagen gefährdeten, während Wolff und Bayle vom Gegenteil überzeugt waren. Und sie meinten weiterhin: Alles, was nicht die Grundlagen von Gesellschaft und Moral gefährdete, gehe den Gesetzgeber nichts an. Glaubensfragen seien allein Angelegenheiten des Subjekts und seines Gewissens. Auch hier wird noch der Einfluss der Reformation greifbar.

So sehr aber Wolff, Bayle und Locke mit ihren Überlegungen unter dem Einfluss der Reformation standen – mit der Auffassung, dass alles zu tolerieren sei, was vor dem Gerichtshof der *Vernunft* Bestand hat, entfernten sie sich denkbar weit von den reformatorischen Vorgaben wie auch von der Berufung der Spiritualisten auf den Heiligen Geist. In den Augen v.a. Bayles und Wolffs galt das nämlich nicht nur für den Glauben, sondern auch für eine Reihe nicht-religiöser Überzeugungen und Lebensformen. Damit aber ist der entscheidende Unterschied zwischen der reformatorischen, der spiritualistischen und der aufklärerischen Toleranzidee markiert: In der Aufklärung fand eine *Ausweitung des Geltungsbereichs der Toleranzidee* statt – mit der Folge, dass sich die Debatten um Toleranz und Religionsfreiheit zunehmend trennten. Der Kampf um die Ausweitung des Geltungsbereichs der Toleranzidee und um die Neubestimmung ihrer Bezugsobjekte entbrannte konsequenterweise an der Frage, ob auch Atheisten gegenüber Toleranz zu üben ist. Wie einschneidend dieser Wandel ist, wird klar, wenn man bedenkt, dass bis dahin nicht bloß der Glaube das Paradigma für umfassende, obgleich nicht letztbegründete und auch gar nicht begründbare normative Überzeugungen war, sondern dass darüber hinaus die Meinung herrschte, dass es einen engen Nexus zwischen Moralität und Religiosität gäbe und dass das Recht und der Staat bzw. die Herrschaft überhaupt vom Gottesglauben abhingen.

Dieser Auffassung widersprach Christian Wolff in seiner Rektoratsrede *Oratio de Sinarum philosophia practica (Rede über die praktische Philosophie der Chinesen)* von 1721 entschieden. In dieser Rede hatte der Streit um die Philosophie Wolffs, der 1723 zu dessen

³² Dem widersprach bereits Amerigo Vespucci in seiner *Mundus Novus*.

Vertreibung von der Universität Halle führte, bekanntlich seinen Anlass. Ob und inwieweit hierbei auch politische, wissenschaftspolitische und auch persönliche Gründe eine Rolle spielten, soll im Folgenden ausgeklammert und stattdessen allein die problemgeschichtlichen Zusammenhänge betrachtet werden. Diese führen direkt in die aufklärerische Toleranzdebatte und damit in eine der zentralen ideengeschichtlichen Konstellationen des 18. Jahrhunderts. Brucker hatte deswegen Recht, wenn er sagte, dass aus dieser Universitätsrede

der schwehre Krieg zwischen Herrn Wolfen und seinen Gegnern erwachsen [ist], welcher fast ganz Europa aufmerksam gemacht, und an bedenklichen Umständen nicht nur in der alten Historie der Philosophen seines gleichen nicht hat. [...] Es ist auch derselbige mit so grosser Hitze von beyden Seiten geführt, über so wichtige Puncten gestritten, und mit so wunderbaren Abwechslungen des Erfolgs begleitet worden, daß er allerdings bey der Nachwelt eines der wichtigsten Stücke der philosophischen Historie seyn [wird].³³

Die Vertreibung Wolffs – wie auch seine spätere Rückholung durch Friedrich II.³⁴ – ist aus der Perspektive der Toleranzidee tatsächlich in mehrfacher Hinsicht repräsentativ. Denn in Wolffs Rektoratsrede diente die konfuzianische Tradition als Beweis für eine vernünftige Ethik, die nicht nur, unabhängig vom christlichen Glauben, über Jahrtausende eine Hochkultur geprägt hatte und deren Wert auch nicht allein in ihrer inneren Konsistenz besteht, sondern die vor allem, so Wolff, segensreiche Folgen für den Einzelnen wie für die Gesellschaft entfaltet und im „Staat der Chinesen“ für „die beste Einrichtung der Gesetze“ gesorgt habe³⁵:

Weil die alten Chinesen [...] den Schöpfer der Welt nicht kannten, hatten sie keine natürliche Religion; noch viel weniger waren ihnen irgendwelche Zeugnisse der göttlichen Offenbarung bekannt. Darum konnten sie sich nur der Kräfte der Natur – und zwar solcher, die frei von jeder Religion sind – bedienen, um die Ausübung der Tugend zu befördern.³⁶

Dass sich die Chinesen „dieser Kräfte aber höchst erfolgreich bedienen“ und „sich durch die Berühmtheit ihrer Tugend und Klugheit auszeichneten“³⁷, das zeigen laut Wolff die chinesische Geschichte und der chinesische Staat aufs Klarste.

Wolff entwickelt im Ausgang von der chinesischen Philosophie und Staatstheorie also ein *pragmatisch-staatstheoretisches* Argument, das – negativ und damit vorsichtig formuliert – in Bezug auf das Toleranzpostulat lautet:

Argument 1:

Alles ist zu tolerieren, was nicht die Grundlagen von Gesellschaft und Moral gefährdet.

Auch der Atheismus gefährdet nicht die Grundlagen von Gesellschaft und Moral.

*Also ist der Atheismus zu tolerieren.*³⁸

³³ Johann Jakob Brucker, Bilder-sal heutiges Tages lebender und durch Gelahrtheit berühmter Schriftsteller, 1741, Nr. 8, S. 3 f.

³⁴ Auch die Begründung Friedrichs II. für Wolffs Rückholung bediente sich eines staatstheoretischen Arguments: „Die Religionen Müsen alle Tolleriret werden und Mus der fiscal nuhr das auge darauf haben, das keine der andern abbruch Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden!“ (Friedrich II. von Preußen, Rand-Verfügung des Königs zum Immediat-Bericht des Geistlichen Departements. Berlin 1740 Mai 22: Katholische Schulen und Proselytenmacherei) Vgl. auch Friedrichs Bemerkung: „Die Toleranz in jeder Gesellschaft muß jedem Bürger die Freiheit sichern, zu glauben, was er will. Aber sie darf nicht so weit gehen, daß sie die Frechheit und Zügellosigkeit junger Hitzköpfe gutheißt, die etwas vom Volke Verehrtes dreist beschimpfen.“

³⁵ Vgl. Wolff, Christian: Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Lateinisch – deutsch. Übers., eingel. und hrsg. von Michael Albrecht. Hamburg 1985, S. 13.

³⁶ Wolff, Oratio, S. 27.

³⁷ Wolff, Oratio, S. 33.

³⁸ Für „Atheismus“ lässt sich in diesem Argument auch allgemein „nicht-religiöse Überzeugungen“ einsetzen.

Dahinter steht eine Überzeugung, die man beim vorgeblichen „Rationalisten“ Wolff vielleicht nicht erwartet: Er hielt dafür, dass es auch in der praktischen Philosophie eine Art von experimentellem Verfahren gebe, wonach die positiven Konsequenzen eines (sozial)ethischen Modells in der historischen Wirklichkeit dessen „Richtigkeit“ beweisen. Entsprechend galt ihm die geschichtsmächtige Praxis der konfuzianischen Sittlichkeit und Staatsverfassung als empirischer Beweis für die Richtigkeit der zugrundeliegenden Theorie.³⁹

Dieses Argument hielten Wolffs pietistische Gegner für falsch. Sie taten dies nicht etwa, weil sie die chinesische Philosophie nicht für atheistisch hielten. Vielmehr beschuldigten sie sogar Wolff selbst des Atheismus. Auch lag es nicht daran, dass sie sich nicht der Existenz und des Geltungsanspruchs von Orientierungssystemen *ohne* Gottesglauben bewusst gewesen wären – schließlich wussten sie aufgrund ihrer Missionsarbeit genau, dass außerhalb Europas solche Systeme existierten. Wolffs pietistische Gegner waren aber der Meinung, dass es einen unlöslichen Begründungszusammenhang von christlichem Glauben und Moralität gab, und sahen deshalb durch Wolffs Eintreten für die „gottlose“ chinesische Ethik den gesamten sozialen Zusammenhalt bedroht. Und eben weil sie meinten, dass der Atheismus die Grundlagen von Gesellschaft und Moral gefährdete, intrigierten sie gegen Wolff und erreichten bei Friedrich Wilhelm I., dass er sein Amt aufgeben und Preußen unter Androhung des Todes durch den Strang verlassen musste. Diese Kritik an Wolff wird noch in Joachim Langes Eingabe an den preußischen König von 1736 deutlich. Darin stellt er fest, dass laut Wolff 1. alle Chinesen Atheisten und 2. sie dennoch tugendhaft sind – auf der Basis seiner Überzeugung, dass der Atheismus alle Tugend unmöglich macht, ein klarer „Widerspruch“.⁴⁰ Die Angelegenheit war den Halleschen Pietisten deshalb ein besonderes Anliegen, weil sie, gemäß dem Selbstverständnis des Pietismus als einer „Reformation des Lebens“, den Anspruch erhoben, nicht bloß den Glauben, sondern vor allem die Alltagspraxis zu reformieren. Weil ihnen der Glaube keine Sache nur der Innerlichkeit war, stellte sich ihnen das Problem der Toleranz mit großer Dringlichkeit. Es stellte sich ihnen jedoch vor allem *innerkonfessionell*. Es ging um das angemessene Verhältnis zur lutherischen Orthodoxie: Konnte und sollte das pietistische Reformwerk innerhalb der lutherischen Kirche realisiert werden? oder war das nur mehr außerhalb ihrer in einer separatistischen Neugründung möglich? Toleranz gegenüber nicht-christlichen oder gar atheistischen Positionen lag dagegen außerhalb des pietistischen Vorstellungsvermögens. Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, dass August Hermann Francke Wolffs Vertreibung als „Walten der Vorsehung“ verstand, als Gottes Erhörung seines Gebetes, die Gläubigen „von dieser großen Macht der Finsternis“ zu erlösen.⁴¹ Und auch Wolff verblieb insofern in diesem Argumentationshorizont, als er sich in einem Brief an Francke von 1721 mit einer Berufung auf die lutherische Lehre

³⁹ Vgl. Wolff, Oratio, S. 23 f.

⁴⁰ Wolff, Oratio, Einleitung, S. LXX; vgl. Wolffs Werke (WW) I, Bd. 21.4, 2. H., S. 344 f.

⁴¹ Wolff, Oratio, Einleitung, S. LII.

rechtfertigte, d.h. auf das,

was die reine lutherische Kirche zu allen Zeiten vor richtig gehalten, als z.E. daß die Actiones eine Moralitatem intrinsecam haben, daß der Wille nach nichts strebe, als nach dem Guten, obzwar nach dem Maaße seiner Erkenntniß, daß die Besserung vom Verstande und nicht vom Willen anzufangen, daß ein Gesetz der Natur wäre, auch wenn es möglich wäre, daß kein Gott wäre und was dergleichen mehr ist.⁴²

Hier wird deutlich, dass Wolff neben dem pragmatischen Argument noch ein weiteres hatte, das sich auf die Vernünftigkeit einer normativen Position bezog. Bereits in der *Deutschen Ethik* von 1720, §§ 21 ff. hatte Wolff dargelegt, dass es zum moralischen Handeln keiner Religion bedarf, sondern nur der Vernunft als „Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur“. Diese „Gesetze der Natur“ sind dabei mit den „Gesetzen der Vernunft“ identisch. Folglich könnten auch Atheisten moralisch richtig handeln: „so brauchet ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetze, sondern vermittelt seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze“ (§ 23). Durch eine solche vernünftige moralische Autonomie werde „er Gott ähnlich“ (§ 38). Demnach gilt:

Argument 2:

Alles ist zu tolerieren, was gute (vernünftige) Gründe für die eigene Position vorzubringen vermag.

Auch der Atheismus hat gute (vernünftige) Gründe für seine Position.

*Also ist der Atheismus zu tolerieren.*⁴³

Hierbei handelt es sich um ein epistemologisches, näherhin ein rationalistisches Argument, das die Akzeptanz einer Position allein von ihrer Rationalität abhängig macht.

Schließlich gibt es bei Wolff im Ansatz noch ein weiteres, nämlich ein *moralphilosophisches* Argument:

Argument 3:

Alles ist zu tolerieren, was der Moralität (den moralischen Normen und Handlungen) förderlich ist.

Auch der Atheismus kann der Moralität förderlich sein.

*Also ist der Atheismus zu tolerieren.*⁴⁴

Was die drei Argumente Wolffs näher bedeuten und in welchem Verhältnis sie zueinanderstehen, wird deutlicher, wenn man sich Pierre Bayle zuwendet. Vielleicht ein wenig verblüfft stellt man nämlich fest, dass man bei Bayle bereits ganz ähnliche Auffassungen wie bei Wolff findet. In seinem *Philosophischen Commentar über die Worte Christi „Nöthige sie herein zu kommen“* (*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer“*) von 1687 fordert er Gewissensfreiheit auch für Atheisten. Wie später Wolff war Bayle der Überzeugung, dass man auch dann einen sittlich einwandfreien Lebenswandel führen und das Recht achten konnte, wenn man an *keinen* Gott glaubte. Wenn das aber der Fall war, musste man auch den Atheisten gegenüber Toleranz üben. Er benutzte also

⁴² Wuttke. In: WW I, Bd. 10, S. 22.

⁴³ Auch hier lassen sich für „Atheismus“ wiederum „nicht-religiöse Überzeugungen“ im Allgemeinen einsetzen.

⁴⁴ Für „Atheismus“ setze erneut „nicht-religiöse Überzeugungen“ im Allgemeinen. Dabei heißt bei Wolff „der Moralität förderlich sein“ so viel wie: der Vervollkommnung des Menschen dienen.

gleichfalls das pragmatische *Argument 1* und löste die sozialen, rechtlichen und moralischen Normen von der Religion. Bayles und Wolffs gemeinsames Anliegen war es somit zu zeigen, dass auch Menschen ohne (Gottes-)Glauben zu moralischem Handeln und zur Beachtung von rechtlichen und gesellschaftlichen Normen in der Lage waren: Die Moral bedurfte zu ihrer Begründung nicht notwendig der (christlichen) Religion.

Das epistemologische *Argument 2* betonte Bayle sogar stärker noch als Wolff, indem er dafürhielt, dass „ein jeder Lehrsatz, der nicht in dem höchsten Parlamente der Vernunft und des Lichts der Natur, gleichsam untersiegelt, bestätigt und protocollirt worden ist, nur eine wankende und wie Glas zerbrechliche Autorität haben könne“ und dass entsprechend „der natürliche und rechtmäßige Weg, eine Religion einzupflanzen, dieser sey, den Verstand durch gute Unterweisung aufzuklären und den Willen durch die Liebe zu reinigen“.⁴⁵ Bayle stützt dieses Argument, im Unterschied zu Wolff, durch eine skeptizistische Überlegung:

In dem Zustande aber, in welchem wir uns befinden, ist es unmöglich, mit Gewißheit zu erkennen, ob die Wahrheit, die uns so vorkommt, [...] auch die wirkliche Wahrheit sey. Denn wir können es nicht weiter bringen, als zu einer völligen Überzeugung, daß wir die wirkliche Wahrheit besitzen; daß wir uns nicht betrügen; und daß die andern irren: lauter zweydeutige Merkmale der Wahrheit, welche sich auch bey den Heiden und den verderbtesten Ketzern finden. Wir können also nicht durch ein einziges sicheres Merkmal dasjenige, was wirklich Wahrheit ist, wenn wir es dafür halten, von demjenigen unterscheiden, was nicht Wahrheit ist, wenn wir es dafür halten.⁴⁶

Toleranz ist für Bayle allerdings nicht nur ein Gebot der Vernunft, sondern auch ein moralisches Prinzip. Hierbei greift er auf reformatorisches Gedankengut zurück, insofern er sich auf das *Gewissen* als diejenige Instanz beruft, die für religiöse und überhaupt für normativ orientierende Überzeugungen allein zuständig ist, da „das Gewissen, in Absicht auf jeden Menschen, die Stimme und das Gesetz Gottes sey“ (Bd. 1, S. 303) und dass es „keine andern Merkmale von der Rechtgläubigkeit als die innere Empfindung, und die Überzeugung des Gewissens“ (Bd. 2, S. 265) gebe:

Ich mache den Schluß, daß, obgleich Gott alles gethan hat, uns theils durch das Licht der Natur, theils durch sein Wort allgemeine Regeln zu geben, dennoch ein jeder eine besondere Regel, nemlich das Gewissen nöthig habe, um dadurch diejenigen von der Unwahrheit zu überführen, die ausserdem sagen könnten, es sey nichts gewiß [...].(Bd. 2, S. 291 f.)

Eine ähnliche Auffassung findet sich auch in Wolffs *Deutscher Ethik*. Allerdings versucht er der mit der Appellation an das Gewissen verbundenen Gefahr des religiösen (und moralischen) Subjektivismus dadurch zu steuern, dass er das Gewissen – als das „Urtheil von unsern Handlungen, ob sie gut oder böse sind“ (§ 73) – mit der *Vernunft* identifiziert: „Der Mensch hat ein Gewissen, weil er Vernunft hat.“ (§ 90) Danach sind die Gesetze des Gewissens gleich den Gesetzen der Natur, weil sie Gesetze der Vernunft sind (§ 137). Man mag diese Identifikation von Gewissen und Vernunft als einen Taschenspielertrick ansehen –

⁴⁵ Bayle, Pierre: Œuvres diverses. Erg.-Bd.: Tractat von der allgemeinen Toleranz oder Philosophischer Commentar über die Worte Christi Nöthige sie herein zu kommen. Aus dem Franz. übers. von Daniel Semerau. Nachdr. der Ausg. Wittenberg, 1771. Hildesheim 2010. Erg.bd. 1, S. 205 u. 224. S. 155 heißt es in diesem Sinn: „Es kommt zwischen ihnen [den Papisten] und uns darauf an, daß man wissen will, ob die römische Kirche die wahre sey? Die gesunde Vernunft fordert, daß wir durch Gründe, und nicht durch unser eigenes Vorgeben [...], sondern durch Grundsätze, die ihnen und uns gemein sind, beweisen, sie sey es.“

⁴⁶ Ebd., Erg.-Bd. 2, S. 257 f.

einem kruden religiösen Authentizismus, wonach man sich zur Rechtfertigung des Glaubens allein auf eine subjektive Instanz berufen müsse, verbaut sie allemal den Weg.

Der Gesetzgeber hat nun laut Bayle keinerlei Recht, in diesen Innenbereich der tiefsten normativen Überzeugungen einzugreifen:

„Menschen, die in eine Gesellschaft zusammen getreten und einig worden sind, ihre Freyheit den Händen eines Fürsten anzuvertrauen, sind niemals gesonnen gewesen, ihm dadurch ein Recht über ihre Gewissen zu geben. (Bd. 1, S. 304)⁴⁷

Mit Hilfe dieser Überlegungen stärkt Bayle wiederum das pragmatische Argument für die Toleranz. Intoleranz und Einschränkung der Religionsfreiheit sind nämlich nur erlaubt, wenn eine Religion „die öffentliche Ruhe durch solche Lehren stören würde“, „welche die Gesetze der Gesellschaft zu untergraben, und die Bande der öffentlichen Sicherheit zu zerreißen“ versuchen, nicht aber bezüglich der Glaubensinhalte.⁴⁸ Dies gelte ebenso für protestantische Länder, wenn sie auch gegenüber den Katholiken eine besondere Strenge walten lassen dürften, da diese davon überzeugt seien, dass ihre Religion die einzig wahre und alleinseligmachende sei.⁴⁹ Denn man müsse, so Bayle, immer folgendem „Princip“ genügen:

Eine Parthey, die, wenn sie die stärkste wäre, die andere nicht dulden, sondern ihre Gewissen zwingen würde, muß nicht geduldet werden: dieses aber ist die Gesinnung der römischen Kirche: folglich muß sie nicht geduldet werden. (Bd. 2, S. 113)

Dieses Argument findet sich auch bei Locke. Im Grunde verweist es aber nur auf die *Grenzen* der Toleranz, wonach man nur denen gegenüber tolerant sein müsse, die nicht ihrerseits intolerant sind. Das angesprochene „Princip“ ist also das der *Wechselseitigkeit*. Auf der Basis dieser Reflexionen und dieses Prinzips tritt Bayle schließlich für die Pluralität religiöser Überzeugungen ein und leitet daraus sogar einen besonderen gesellschaftlichen Nutzen ab:

Es ist, sagt man, keine gefährlichere Pest in einem Staate, als die Mehrheit der Religionen: weil dadurch Nachbar und Nachbar, Vater und Kinder, Mann und Weib, Fürst und Unterthan, uneinig werden. Ich antworte: weit gefehlt, daß dieses wider mich seyn sollte; daß es vielmehr ein starker Beweis für die Toleranz ist. Denn wenn die Mehrheit der Religionen einem Staate schädlich ist, so kommt es einzig und allein daher, weil die eine die andere nicht dulden, sondern sie durch Verfolgungen verschlingen will. [...] Alles was dabey [aber] statt haben könnte, würde eine anständige Eifersucht seyn, wer sich wohl am meisten in der Gottseligkeit, guten Sitten und Wissenschaft vor andern hervortäte. [...] Eine so schöne Eifersucht aber würde nothwendig die Ursache von unendlich vielem Gutem seyn.⁵⁰

Wolff und Bayle sind mit ihrem Eintreten für die Tolerierung nicht-religiöser Überzeugungen und Lebensformen zwar wichtige Vorläufer der modernen Toleranzidee, aber auch Außenseiter der damaligen aufklärerischen Debatten.⁵¹ Das kann man etwa an John Lockes

⁴⁷ Darauf gründet Bayle seine harsche Forderung: „Weg also mit den boshaften, oder auch dummen Theologen, welche sagen, die Könige könnten ihren Unterthanen befehlen, diese oder jene Religion zu haben. Alles was sie können, ist dieses, daß sie befehlen, eine Religion zu prüfen und zu untersuchen.“ (Bd. 1, S. 313)

⁴⁸ Vgl. Bayle, Pierre: *Œuvres diverses*, Erg.-Bd. 2, S. 102 f.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 103 f.

⁵⁰ Ebd., S. 126 f. Bayle gibt dafür anschließend eine metaphysische Legitimation: „daß alle Religionen in der Welt, so wunderlich und verschieden sie auch sind, nicht übel mit der unendlichen Größe des allerhöchsten und vollkommensten Wesens übereinkommen, als dessen Wille gewesen ist, von der ganzen Natur auf verschiedene Art nach dem Charakter des Unendlichen geprediget zu werden. Nein, ich will lieber sagen, daß es sehr schön seyn würde, wenn sich alle Menschen, oder wenigstens alle Christen, zu einem und eben demselben Glauben bekenneten. Da aber dieses mehr zu wünschen, als zu hoffen ist, und die Verschiedenheit der Meinungen ein unzertrennliches Erbtheil des Menschen zu seyn scheint, so lange er einen so eingeschränkten Verstand und ein so unordentliches Herz hat, als er wirklich hat: so muß man dieses Übel bis auf die kleinste Unordnung, die nur möglich ist, vermindern; und diese besteht ohne Zweifel darin, daß einer den andern dulde“ (ebd., S. 141 f.).

⁵¹ Selbst Voltaire behandelte in seiner Schrift *Traité sur la tolérance* (*Abhandlung über den Toleranzgedanken*) von

Argumentation erkennen. Im Unterschied zu Wolff und Bayle plädiert er für die *Intoleranz* gegenüber Atheisten und Katholiken. Aber er tut dies – das ist wichtig – ebenfalls aufgrund von *pragmatischen* Überlegungen, d.h. aus Gründen der Staatsräson. Nachdem er festgestellt hat, dass Toleranz „the chief characteristic mark of the true church“ sei⁵², bestimmt er die Aufgabe des Staats in seinem *Letter concerning Toleration*⁵³ von 1689 wie folgt:

For the political society is instituted for no other end, but only to secure every man's possession of the things of this life. The care of each man's soul and of the things of heaven, which neither does belong to the commonwealth nor can be subjected to it, is left entirely to every man's self.⁵⁴

Insofern die Katholiken nun aber, so Locke, mit dem Papst zu Rom einem *fremden* Fürsten verpflichtet sind, den sie für die auch politisch *höhere* Instanz erklären, kann ihnen gegenüber von landesfürstlicher und damit staatlicher Seite nur eingeschränkt Toleranz geübt werden⁵⁵:

That Church can have no right to be tolerated by the magistrate which is constituted upon such a bottom that all those who enter into it do thereby ipso facto deliver themselves up to the protection and service of another prince. For by this means the magistrate would give way to the settling of a foreign jurisdiction in his own country and suffer his own people to be listed, as it were, for soldiers against his own Government. (S. 92 f.)

Erst recht gilt das für Atheisten: Da Locke, anders als Bayle und Wolff, der Überzeugung war, dass Recht und Moral entscheidend vom Glauben an Gott abhängig sind, sah er das gesellschaftliche Zusammenleben durch die „Gottesleugner“ massiv gefährdet:

Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. [...] The taking away of God, though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration. As for other practical opinions, though not absolutely free from all error, if they do not tend to establish domination over others, or civil impunity to the Church in which they are taught, there can be no reason why they should not be tolerated. (S. 94 f.)

Somit plädierte Locke zwar für die Duldung unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse, jedoch ausdrücklich *nicht* des Atheismus und nur *eingeschränkt* des Katholizismus.

Mit ihrer Berufung auf das Konzept des Gewissens und mit ihren darauf sich gründenden pragmatischen, staatstheoretischen und moralphilosophischen Überlegungen standen Wolff, Bayle und auch Locke zweifellos unter dem Einfluss der Reformation. Mit ihrer Auffassung, dass alles zu tolerieren sei, was vernünftige Gründe für die eigene Position vorzubringen vermöge, gingen sie jedoch weit über die Toleranzbegriffe sowohl der Reformatoren als auch der Spiritualisten hinaus. Dieses Kriterium nämlich galt in ihren Augen nicht nur für den

1763 das Toleranzideal nur im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der christlichen Religion. Darin machte er sich zum Fürsprecher einer uneingeschränkten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Und auch die radikalen Aufklärer Holbach, Helvetius und Diderot nahmen zwar ganz oder teilweise eine dezidiert außer- oder sogar antichristliche Position ein, verließen aber mit ihrer Toleranzforderung nicht den religiösen Kontext.

⁵² Locke, *A Letter concerning Toleration*, S. 2.

⁵³ John Locke konzipierte 1687 in englischer Sprache einen Aufsatz, der 1689 anonym in Latein unter dem Titel *Epistola de tolerantia* erschien. Diesem folgten zwei weitere in englischer Sprache *A Second Letter Concerning Toleration* (1690) und *A Third Letter Concerning Toleration* (1692).

⁵⁴ Locke, *Toleration*, S. 86 f. Vgl. dazu ebd. S. 12: „The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing their own civil interests. / Civil interests I call life, liberty, health, and indolence of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like. / It is the duty of the civil magistrate, by the impartial execution of equal laws, to secure unto all the people in general, and to every one of his subjects in particular, the just possession of these things belonging to this life. [...] Now that the whole jurisdiction of the magistrate reaches only to these civil concerns; and that all civil power, right, and dominion, is bounded and confined to the only care of promoting these things; and that it neither can nor ought in any manner to be extended to the salvation of souls [...]“

⁵⁵ Wie schon bei vielen vor ihm und noch bei vielen nach ihm (z.B. bei Pufendorf) stellte sich die Frage nach der religiösen Toleranz bei Locke also im Zusammenhang der Diskussion um eine Trennung von Staat und Kirche.

(christlichen) Glauben, sondern auch für eine Reihe von nicht-religiösen Überzeugungen und Lebensformen. Somit fand in der Aufklärung – dies sei nochmals betont – eine Ausweitung des Geltungsbereichs der Toleranzidee statt.

5. Vervollkommnung: Die Toleranzidee bei Kant

Die maßgebliche Leistung der Aufklärung im Hinblick auf die Toleranzidee besteht demnach in der Erweiterung ihres Adressatenkreises. Waren es zuvor nur die *Andersgläubigen*, sind es nun auch die *Andersdenkenden*, die in den Genuss der Toleranz kommen: Die Toleranzforderung wird von nun an für *alle* Überzeugungen, Lebensformen und Kulturen erhoben, die einer umfassenden Orientierung und Identitätsstiftung dienen. Sie beanspruchte also fortan überall dort Geltung, wo es um die *normative* Regelung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens ging. Das ist auch der Tatsache geschuldet, dass die Aufklärer zum einen durch Forschungsexpeditionen und Missionsunternehmen, zum andern durch eine intensiviertere historische Forschung zunehmend mit ganz anders gearteten Kulturen als der christlichen bekannt wurden. Immer dringlicher stellte sich die Frage, welche Haltung man diesen Auffassungen gegenüber einnehmen sollte. So trugen die Kenntnis außereuropäischer Kulturen und die Bekanntschaft mit vergangenen geschichtlichen Formationen entscheidend dazu bei, dass sich das Toleranzideal im 18. Jahrhundert vom Streit der Konfessionen und aus dem religiösen Kontext insgesamt löste. Gerade dadurch stand man aber stärker denn je vor der Notwendigkeit, die Pluralität der normativen Orientierungssysteme zu bewältigen und die Toleranzidee anders zu begründen als religiös oder pragmatisch.

Insofern ist es gerechtfertigt, das Zeitalter der Aufklärung als die Geburtsstunde der *modernen* Toleranzidee zu bezeichnen. Allerdings darf man dabei nicht übersehen, dass auch zur Zeit der Aufklärung das Toleranzgebot oft noch im religiösen Kontext stand. Das gilt gerade für die deutsche Aufklärung, die zumeist einen *gemäßigten* Charakter trug. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, dass die prominenteste Formulierung der Toleranzidee in der deutschen Literatur – die Ringparabel in Lessings *Nathan* – das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam thematisierte. Ihre systematisch anspruchsvollste Formulierung fand sie hingegen in der Philosophie Immanuel Kants.

5.1 Kants epistemologische Begründung des Toleranzpostulats

Das zentrale Verdienst der Aufklärung war, wie gesehen, die *rationale Begründung* der Toleranzidee. Was aber bei Locke, Bayle, Wolff u.a. nur angelegt war, fand, wie in manch Anderem, erst bei Kant seine Vollendung. Allerdings hat Kant den Begriff der Toleranz, verstanden als bloße *Duldung*, abgelehnt, da er ihn für den Ausdruck eines bloßen Patriarchalismus hielt.⁵⁶ Gleichwohl kann man seinen Ansatz *dann* als eine Begründung der

⁵⁶ Goethe zeigt dasselbe Verständnis des Begriffs der Toleranz als bloßer Duldung, der man auch bei Kant

Toleranz auffassen, wenn man sie i.S. des *Respekts* gegenüber fremden Positionen interpretiert. Unter dieser Voraussetzung wird Kants Argumentation für das Konzept der *rechtlichen Anerkennung* sowie für das der *moralischen Achtung* der Sache nach zu einer Begründung der Toleranzidee. Zwar lässt sich nicht endgültig entscheiden, ob aus Kantischer Perspektive die Forderung nach Toleranz als *Moral-* oder nur als *Rechtsprinzip* zu verstehen wäre; allemal aber kann man sagen, dass die Idee einer als Anerkennung verstandenen Toleranz an *zwei* fundamentale Prinzipien gebunden ist: zum einen an das – spätestens seit Hobbes etablierte – *Prinzip der Wechselseitigkeit*, zum andern an den Austausch von Gründen und damit an das *Prinzip der Universalisierbarkeit*.

Unter Zugrundelegung dieser beiden Prinzipien stellt sich der Sachverhalt so dar, dass der Toleranz immer *eine kritische, rationale Auseinandersetzung* vorangehen muss. Diese Auseinandersetzung mit andersartigen Positionen ist jedoch keine *hinreichende* Bedingung für die Einstellung der Toleranz. Das Ergebnis solch einer kritischen Prüfung wird oft sogar negativ sein, d.h. in der Widerlegung der fremden Position bestehen. Gleichwohl ist die rationale Auseinandersetzung eine *notwendige* Voraussetzung für die Toleranz, da ohne sie bestenfalls Duldung, aber nie Anerkennung des Fremden resultiert. Nicht zuletzt deshalb ist für Kant erst das Zeitalter der Aufklärung, als eines der Kritik und Vernunft, das Zeitalter echter Toleranz. Denn echte Toleranz kann für Kant nur in der Respektierung der fremden Position bestehen. Ein *vernünftiges* Verhältnis zu den eigenen wie den fremden Überzeugungs- und Orientierungssystemen nimmt man jedoch laut Kant erst dann ein, wenn man sowohl ihre *Begründungsbedürftigkeit* als auch ihre *Unbegründbarkeit* erkennt. Man hat einzusehen, dass es *notwendig* ist, alles zu begründen, und zugleich, dass nichts oder wenig *hinreichend* begründet werden kann. Das ist das *Paradox der Vernunft*: Sie erkennt sowohl die ungeheure Kraft als auch die unüberwindlichen Grenzen aller Begründungsverfahren. Anders gesagt: Mag es auch keine endgültig befriedigende Begründung für unsere Überzeugungen – gerade wenn sie einen normativen Gehalt haben – geben, so haben wir doch zur Auffindung und zum Austausch von Gründen keine Alternative. Im Zentrum der Kantischen Toleranzkonzeption steht demnach eine *doppelte rekursive Erkenntnis* der *Vernunft*: die Erkenntnis zugleich der eigenen *Unersetzlichkeit* und der eigenen *Unzulänglichkeit*. Insofern liefert Kants Vernunftkritik die entscheidende *epistemologische* Begründung für das Postulat der Toleranz. Für ihn ist die Vernunft von anderen kognitiven Fähigkeiten dadurch unterschieden, dass sie *selbstreflexiv* ist: sie weiß gleicherweise um ihre eigene Unverzichtbarkeit und Begrenztheit. Mit solch einer selbstreflexiven Vernünftigkeit erhebt der tolerante Mensch Anspruch auf eine höhere Rationalität, als sie je in Überzeugungen mit absolutem Geltungsanspruch erreicht werden könnte. Diese Paradoxie hat Kant – das ist, trotz aller skeptizistischen Vorgänger⁵⁷, seine

begegnet: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ (Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Nr. 875)

⁵⁷ Diese sind natürlich Legion. Neben den bereits Genannten ist auch Mendelssohn zu nennen, der am 25.12.1770

epochale Leistung – der Vernunft eingeschrieben.⁵⁸

Vor dem Hintergrund dieses selbstreflexiven Vernunftbegriffs wird deutlich, dass Toleranz in *erster* Linie kein *Ergebniswert*, sondern ein *Vollzugswert* ist: Als Vollzugswert leitet sie die gesamte kritische Diskussion und ist, indem sie alle Alternativen zum Dialog zulässt, die Ermöglichungsbedingung einer vernünftigen Entscheidung. Als Ergebniswert dient die Toleranz entweder (im Falle der Entscheidung) ihrer eigenen Aufhebung oder (im Falle der Unentscheidbarkeit) der Anerkennung der gegnerischen Position. Toleranz *muss* also auf dem Weg der Wahrheitssuche geübt werden, und Toleranz *kann* am Ende der Wahrheitssuche notwendig sein. Man kann es so zuspitzen: Insofern das Ziel jeder kritischen Diskussion die Entscheidung zugunsten einer der konfligierenden Auffassungen ist, der Weg dorthin aber die Toleranz notwendig macht, ist das Ziel der Diskussion und damit der Zweck der Toleranz die Herstellung einer Situation, in der Toleranz nicht mehr notwendig ist – dies aber aus vernünftigen Gründen. Das kann man als die *Dialektik der Toleranz* bezeichnen.

5.2 Kants moralphilosophische Begründung des Toleranzpostulats

Kant liefert jedoch neben dieser epistemologischen in nuce auch eine *moralphilosophische* Begründung des Toleranzpostulats, indem er die Prinzipien der Reziprozität und der Universalisierung als essentielle Elemente gerade des Austauschs von *moralischen* Gründen identifiziert. Wenn man nicht dem Buchstaben, aber dem Geist der Kantischen Philosophie folgt, lässt sich sagen: Toleranz basiert einerseits auf dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie er mit dem kategorischen Imperativ erhoben wird, und andererseits auf dem Prinzip der Wechselseitigkeit, wie es in der goldenen Regel ausgedrückt ist. Kant hat sich zwar das Verhältnis dieser beiden Prinzipien nie hinreichend klargemacht. Man kann jedoch behaupten, dass die *Allgemeingültigkeit*, wie sie der *kategorische Imperativ* zum Ausdruck bringt, im Grunde die sich in der *goldenen Regel* artikulierende *Reziprozität* ist, sofern sie *iteriert* und *vernünftig reflektiert* wird. Genauer ließe sich sagen: Der kategorische Imperativ erscheint aus der Perspektive der *Motivation* notwendig als goldene Regel. Umgekehrt verwandelt sich die goldene Regel, wenn man sie *geltungstheoretisch* betrachtet, in den kategorischen Imperativ. Was heißt das? Kurz und ungenügend skizziert: Die goldene Regel stellt eine direkte motivationale Verbindung zwischen der passiven und der aktiven Seite einer Handlung dar und knüpft das moralische Verhalten an eine egoistische Motivation; sie ist also ein motivationstheoretisch formuliertes Moralprinzip. Der kategorische Imperativ ist dagegen ein geltungstheoretisch formuliertes Moralprinzip: er klammert die Frage der Motivation aus. Auf

an Kant schrieb: „Wer selbst erfahren hat, wie schwer es ist, die Wahrheit zu finden und sich davon zu überzeugen, daß man sie gefunden habe, der ist allezeit geneigter, gegen diejenigen tolerant zu sein, die anders denken.“

⁵⁸ Die *Vernunft* unterscheidet sich folglich von der *Rationalität* nicht durch ihre implizite Moralität, durch ihr Verpflichtetsein auf ein moralisches Gesetz, wie manche Kant-Stellen in der *Kritik der praktischen Vernunft* nahelegen, sondern, wie in der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich wird, durch ihre *Selbstreflexivität*: durch den Umstand, dass die Vernunft sich selbst zugleich ihrer Unersetzlichkeit und ihrer Unzulänglichkeit bewusst ist.

die Frage „warum soll ich mich überhaupt moralisch verhalten?“, Kantisch formuliert: „warum soll ich den kategorischen Imperativ (als Universalisierungstest) überhaupt anwenden?“ muss ich deshalb auf die goldene Regel und das Reziprozitätsprinzip, damit aber auf den rationalen oder kooperativen Egoismus rekurren. Unbeschadet dessen bleibt der kategorische Imperativ als Prinzip in seiner „Reinheit“ bestehen: in ihm wird nicht nach der Motivation, sondern allein nach der allgemeinen Geltung meiner moralischen Grundsätze gefragt.

Man kann vor diesem Hintergrund sogar dafürhalten, dass mit der goldenen Regel und dem kategorischen Imperativ nur zwei Aspekte desselben Phänomens der moralischen Reziprozität angesprochen wären, dessen Spektrum von der egoistisch motivierten Kooperation über die wechselseitige Achtung und Anerkennung bis hin zur (das Reziprozitätsprinzip bereits aufhebenden) bedingungslosen Menschenliebe reicht. Und dieses Phänomen könnte man als den Respekt vor fremden Überzeugungen und Einstellungen und deren Vertretern bezeichnen. Das Prinzip der Wechselseitigkeit ist nämlich – in seiner einfachsten Form der Zubilligung derselben Rechte und Freiheiten, die ich für mich selbst in Anspruch nehme, an die Adresse des Anderen (aber nur insofern der Andere mir seinerseits diese Rechte und Freiheiten zugesteht) – zunächst immer bezogen auf einzelne *Handlungen* bzw. auf Typen von Handlungen, aus denen sich die *Kooperation* konstituiert. Die Anerkennung dagegen bezieht sich stets auf ganze *Personen*. Solange es sich um *konkrete* Personen handelt, spricht man⁵⁹ von Achtung. Geht es dagegen um Personen *überhaupt*, unabhängig von ihren individuellen Eigentümlichkeiten, begründet die Anerkennung das Rechtsverhältnis, in dem sich die Menschen wechselseitig ihre Freiheit garantieren. Im Rechtsverhältnis findet somit zwar bereits eine Universalisierung statt, sie erfolgt aber noch auf der Basis des Prinzips der Wechselseitigkeit. Das Prinzip der Wechselseitigkeit nimmt somit die Gestalt des Prinzips der allgemeinen Geltung an, sobald sich die Anerkennung auf jede *beliebige* Person bzw. alle Menschen bezieht (insofern sie mich ihrerseits als Person anerkennen). Wird auch noch der Wechselbezug selbst aufgehoben, dann liegt bedingungslose Menschenliebe vor.

Um aus dem Prinzip der Wechselseitigkeit das Prinzip der allgemeinen Geltung, aus der goldenen Regel den kategorischen Imperativ zu entwickeln und dadurch ein solches „Stufenmodell der Moralität“ zu etablieren, bedarf es aber der (praktischen) Vernunft, die eine Reduktion der moralischen Regeln auf einen bestimmten Personenkreis oder gar auf bestimmte Handlungstypen für unbegründet erklärt. Und da die Vernunft selbstreferent ist und sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit bewusst ist, erleichtert eine so verstandene Vernünftigkeit die Anerkennung anderer Überzeugungen und derer, die sie besitzen: die moralphilosophische wird also durch die epistemologische Begründung der Moralität unterstützt. Laut Kant wird im moralischen Verhältnis das Prinzip der Wechselseitigkeit sogar

⁵⁹ Nicht so Kant: bei ihm geht die Achtung auf *alle* Personen in ihrer Gesamtheit und ihrem abstrakten Personsein.

suspendiert, insofern bei der Anwendung des kategorischen Imperativs auf meine Handlungsmaxime nicht mehr nach einer möglichen Gegenleistung, sondern nur mehr danach gefragt wird, ob eine Welt, in der sich alle nach der zu prüfenden Maxime verhalten, wünschenswert oder auch nur möglich wäre. Dass das Reziprozitätsprinzip in dieser Operation *implizit* jedoch noch immer zugrunde gelegt wird, war der Kern der Kritik Schopenhauers u.a. am Konzept des kategorischen Imperativs, wonach dieser heimlich ebenfalls aus dem Egoismus begründet ist. Wie immer man diese Kritik auch bewertet, klar ist jedenfalls, dass die Frage nach der Motivation der Anwendung des kategorischen Imperativs legitim ist und dass das Verhältnis des Rechts- qua Reziprozitätsprinzips zum Moral- qua Universalisierungsprinzip als der offene Problembestand der praktischen Philosophie Kants angesehen werden kann. Und damit ist auch, wie wir im Folgenden sehen werden, die Frage nach Status und Struktur der Toleranz berührt.

6. Einige systematische Überlegungen zur Toleranzidee

Das Toleranzkonzept liegt zu diesem im Anschluss an Kant skizzierten Stufenmodell quer. Man kann aber behaupten, dass die Toleranz insofern im Zentrum solch eines Stufenmodells steht, als in ihr sowohl das Prinzip der Wechselseitigkeit wie das Prinzip der Universalisierung eine wichtige Rolle spielen. Danach wären, in der Kantischen Begrifflichkeit, in der Toleranz das Rechtsverhältnis und das moralische Verhältnis vereint: das erste zeigte sich darin, dass die Grenzen der Toleranz in der Intoleranz des Anderen bestehen, das zweite darin, dass die Toleranzforderung jeden auf die Begründung und damit auf die Universalisierung der eigenen Positionen verpflichtet. Damit hätte man sich freilich von Kants Intentionen beträchtlich entfernt. Im Folgenden soll dennoch geprüft werden, ob man das Toleranzkonzept nicht in einer Weise systematisch fruchtbar machen kann, die zwar nicht dem Buchstaben der Kantischen Philosophie entspricht, aber noch immer ihrem Geist verpflichtet ist.

6.1 Bestimmungen der Toleranz – ein Anforderungskatalog

Auf der Basis der vorangegangenen ideengeschichtlichen Untersuchung lassen sich zunächst folgende *zentrale Bestimmungsmerkmale der Toleranz* angeben:

1. Toleranz wird in einem Konflikt nötig, in dem die Positionen weder vollständig zustimmungsfähig noch vollständig abzulehnen sind.
2. Sie kann sowohl pragmatisch und epistemologisch als auch moralphilosophisch begründet werden.
3. Sie ist immer bezogen auf umfassende Orientierungssysteme von gesellschaftlicher und sogar existentieller Relevanz.
4. Sie bezieht sich auf normative Konzepte und steht somit unter der Präsupposition der Freiheit. Dabei setzt sie insbesondere den Glauben an die Veränderbarkeit und sogar an

die Perfektibilität des Menschen voraus.

5. Sie gründet sich auf rationale Begründungen, und sie verlangt nach rationalen Begründungen (Unersetzlichkeit der Vernunft).
6. Sie ist Ausdruck der Unmöglichkeit einer Letztbegründung (Unzulänglichkeit der Vernunft).
7. Sie ist zugleich ein Vollzugswert (als allgemeine Voraussetzung für eine erfolgreiche Lösungssuche) und ein Ergebniswert (als Resultat einer vergeblichen Lösungssuche).
8. Sie beruht auf den Prinzipien der Wechselseitigkeit und der Universalisierung.
9. Sie ist zugleich eine kognitive und affektive Einstellung und fordert den ganzen Menschen.

Bereits einer ideengeschichtlichen Untersuchung ist es dabei auffällig, dass zusammen mit der Bestimmung der Toleranz immer auch ihre *Grenzen* bestimmt wurden. So war es schon zur Zeit der Reformation eine verbreitete Auffassung, dass Toleranz weder im Bereich der *Adiaphora* noch gegenüber der Faktizität des menschlichen Lebens erforderlich ist. In der nachreformatorischen Zeit war es, wie schon in der Reformation, Konsens, dass sich Toleranz nur auf religiöse Überzeugungen bezog: der Atheismus war von der Duldung ausgenommen. In der Aufklärung – und vollends in der Kantischen Philosophie – gelangte man schließlich zu der Überzeugung, dass die Toleranz ihre Grenze in der Intoleranz des Anderen findet: Überall dort, wo man sich dem Austausch von Gründen verweigert, die Prinzipien der Wechselseitigkeit und Universalisierung missachtet und damit die Voraussetzungen der Lösungssuche wie der Toleranz selbst zerstört, wo man sich also der doppelten selbstreflexiven Einsicht der Vernunft in ihre Unersetzlichkeit und Unzulänglichkeit verschließt und stattdessen repressive Mittel einsetzt, ist Toleranz fehl am Platz.⁶⁰

In Orientierung an den genannten Bestimmungsmerkmalen der Toleranz lassen sich somit folgende *Grenzziehungen der Toleranz* vornehmen:

1. Die Toleranz ist nicht in Bezug auf alltägliche Nebensächlichkeiten gefordert; diesen muss vielmehr mit *Gleichgültigkeit* begegnet werden.
2. Alles bloß Faktische kann und muss nicht *toleriert*, sondern schlimmstenfalls *ertragen* werden. Es gibt keine Toleranz gegenüber natürlichen Phänomenen.
3. Einem das Prinzip der Wechselseitigkeit missachtenden und bis zum performativen Selbstwiderspruch gehenden Egoismus ist keine Toleranz entgegenzubringen.
4. Die Toleranz findet ihre Grenze in der Intoleranz des Anderen, vor allem dort, wo sich jemand dem Geschäft des Gebens und Nehmens von Gründen verweigert.
5. Keine Toleranz ist zu zeigen gegen alle Versuche, den freien Dialog zu stören und damit die diskursiven Voraussetzungen für jede Lösungssuche und die Ausübung von Toleranz zu zerstören oder aber sich einem kommunikativ und mit rationalen Mitteln erzielten Resultat zu verweigern.

⁶⁰ Die aufklärerische Haltung ist somit etwas Anderes als Skeptizismus. Der Skeptizismus sieht nur die Unbegründbarkeit aller Überzeugungen und zieht sich in die Urteilsenthaltung zurück. Sie ist aber auch etwas Anderes als Rationalismus, der nur die Begründungsnotwendigkeit aller Überzeugungen sieht und alles verwirft, was sich seinen Verfahren nicht fügt.

6. *Entschiedene* Problemsituationen – wie selten derlei Entscheidungen auch sein mögen – bedürfen keiner Toleranz gegenüber alternativen Positionen mehr.
7. Es gibt in jeder Gesellschaft „höchste“ Normen, deren Gültigkeit niemals in Frage gestellt werden kann und deren Missachtung entsprechend nicht toleriert werden darf, obwohl sie ebenfalls keine Letztbegründung haben. Als höchste Normen können in der europäischen Tradition das Tötungsverbot oder die Unantastbarkeit der menschlichen Würde gelten.
8. Toleranz ist dort fehl am Platz, wo der Mensch auf Teilvermögen reduziert wird.
9. Eine „natürliche“ Grenze findet die Toleranz am Handlungs- oder Entscheidungsdruck, der eine endlose Diskussion unmöglich macht.

Diese Grenzziehungen der Toleranz machen deutlich, dass die Grenzen der Toleranz immer in eins mit der Toleranz selbst definiert wurden und werden müssen.⁶¹ Ob und inwieweit das Toleranzkonzept aber die zentrale Rolle in unserem Selbst- und Gesellschaftsverständnis spielen kann, die ihm häufig zugeschrieben wird, ist entscheidend davon abhängig, ob und inwieweit es gelingt, dessen pragmatische in ein – vernünftiges – Verhältnis zur epistemologischen und diese wiederum in ein – gleichfalls vernünftiges – Verhältnis zur moralphilosophischen Begründung zu bringen. Insbesondere fragt sich: sind die Prinzipien der Wechselseitigkeit und Universalisierung mit der doppelten selbstreflexiven Einsicht der Vernunft in ihre Unersetzlichkeit und Unzulänglichkeit zu vereinbaren?

Die mit dieser Frage sich stellende Aufgabe ließe sich, mit Hilfe des rekursiven Vernunftbegriffs, auch so formulieren: Vor dem Hintergrund der *Unzulänglichkeit* aller Begründungen für unsere eigenen Überzeugungen ist es vernünftig, allen anderen Überzeugungen dieselben *Rechte* zuzubilligen wie unseren eigenen. Angesichts der *Unersetzlichkeit* von Begründungen ist es vernünftig, allen anderen Überzeugungen dieselben *Pflichten* abzuverlangen, sich nämlich auf die Angabe von Gründen zu verpflichten. Durch diese Zuschreibung von epistemischen Rechten und Pflichten wird die Grenze der Toleranz in der Intoleranz des Anderen gezogen. Es kann keine *unbegrenzte* Toleranz geben – das widerspricht vielleicht nicht ihrem Begriff, wohl aber der Möglichkeit ihrer Realisierung.

6.2 Reziprozität und Universalisierung – eine Frage des Prinzips

Man kann, wie im Zusammenhang mit Kant skizziert, die Toleranz als ein Konzept auffassen, in dem die – für *jede* Moralphilosophie maßgeblichen – Prinzipien der Wechselseitigkeit und der Universalisierung zwar nicht synthetisiert, aber doch von zentraler Bedeutung sind. Dabei entwickelt sich das Prinzip der Universalisierung insofern schrittweise aus dem Prinzip der Reziprozität, als letzteres wiederholt – und zwar in selbstreflexiver Weise – angewendet wird.

⁶¹ Dass die Grenzziehungen der Toleranz, die sich teilweise überschneiden und die auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sich zu den Bestimmungsmerkmalen der Toleranz zwar nicht in ein ein-eindeutiges Entsprechungsverhältnis bringen, wohl aber in Bezug setzen lassen, macht genau dies deutlich. Dass die Grenzen der Toleranz immer in eins mit der Toleranz selbst definiert werden müssen, sieht man aber bereits an der kürzesten Bestimmung der Grenzen der Toleranz: Die Toleranz findet ihre Grenze in der Intoleranz des Anderen.

Die *Allgemeingültigkeit* der Moralität, wie sie vor allem im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt, ist somit nichts Anderes als die sich in der *goldenen Regel* artikulierende *Reziprozität*, sofern sie *iteriert* und *bewusst reflektiert*, d.h. *selbstreflexiv* unter Einschluss des Akteurs angewendet wird. Für diese Iterierung des Reziprozitätsprinzips bedarf es jedoch keiner diskursiven Meisterleistung von hohen Abstraktionsgraden, sondern nur der unermüdlchen Wiederholung der intuitiven Leistung der Empathie sowie der daraus erwachsenden Einsicht, dass *jede* andere Person ein eigenständiges moralisches Subjekt ist, das Berücksichtigung und Rücksichtnahme verdient. Das damit Gemeinte ist aber, soll es im Hinblick auf das Toleranzkonzept, verständlich werden, genauer zu explizieren.

Das Do-ut-des-Prinzip, das jeder (außermoralischen) *Kooperation* zugrunde liegt, besagt: ich gebe nur unter der *Bedingung*, dass Du (später) auch gibst. Meine Leistung ist a priori an die Gegenleistung gebunden und durch diese motiviert. Die Leistung wird entweder gar nicht erbracht oder sofort zurückgenommen, wenn die Gegenleistung ausbleibt: der Egoismus liegt jeder Aktion *voraus*. Beim *Anerkennungsverhältnis* dagegen *konstituiert* sich der Grad des Ego- bzw. Altruismus erst im Zuge des Anerkennungsprozesses, also *nachdem* das Verhältnis der beteiligten Personen bestimmt und austariert ist. Im Fall der *goldenen Regel* fasst man sogar a priori den Vorsatz, auf jede Schädigung zu verzichten bzw. das Wohl des Anderen zu befördern, unabhängig von dessen Vor- oder Gegenleistung. Die goldene Regel schaut also *zunächst* gar nicht auf das Verhalten des Anderen, sondern auf das agierende Subjekt selbst – und zwar unter der Präsupposition der eigenen Passivität, indem ich auf das reflektiere, was mir widerführe, wenn ich selbst der Adressat dieser Handlung wäre. Erst *danach* richte ich meine Aktivität gegenüber dem Anderen aus und tue ihm entsprechend. Dafür muss ich dem Anderen allerdings zuvor den Status eines moralischen Individuums zugeschrieben haben. Die goldene Regel setzt also eine Verallgemeinerung bereits voraus, wenn dies auch nicht durch Anwendung des abstrakten Universalisierungsprinzips geschehen muss, sondern durch eine iterierte Identifikation mit konkreten Anderen erfolgen kann. Bei der Anwendung der goldenen Regel befinde ich mich darüber hinaus immer zugleich auf *meiner* und auf der Seite des *Anderen*: ich bin der Andere als ich selbst, d.h. ich blicke aus der Perspektive des *Anderen* auf die Welt, aber mit den *eigenen* Augen, also unter der Voraussetzung der eigenen affektiven, epistemischen und moralischen Konstitution.

Der *kategorische Imperativ* expliziert nun das Universalisierungsprinzip, das in der goldenen Regel nur *implizit* angewendet wird: er ist ein Aufruf zur Reflexion auf die allgemeine *Gültigkeit* einer Maxime und beantwortet damit die Geltungsfrage. Der kategorische Imperativ stellt gleichsam die goldene Regel ohne Bezug auf konkrete Personen, d.h. entkoppelt von tatsächlichen interpersonalen Beziehungen und bezogen auf ein allgemeines Gesetz dar. Er *tilgt* also das Prinzip der Wechselseitigkeit und *kaschiert* damit die egoistische Motivation zugunsten des Universalisierungsprinzips. Fragt man aber nach der *Motivation* des

kategorischen Imperativs ist man wieder aufs Reziprozitätsprinzip und damit auf den Egoismus verwiesen. Mit dem kategorischen Imperativ wird zwar der *Anspruch* erhoben, ein Moralprinzip zu formulieren, das von aller egoistischen Motivation frei ist. Doch auch an den kategorischen Imperativ lässt sich *berechtigt* die Frage stellen, warum ich ihn *überhaupt* als Prüfinstanz auf meine Maximen anwenden sollte. Für die Beantwortung dieser Frage habe ich aber an das Eigenwohl zu appellieren, sei dieses auch noch so vermittelt.

Demnach sind kategorischer Imperativ und goldene Regel *gleichermaßen* universelle Grundsätze oder Meta-Regeln, also konsequente Anwendungen des Universalisierungsprinzips, und sie sind *gleichermaßen* am Reziprozitätsprinzip orientiert und insofern egoistisch motiviert – beides nur in unterschiedlichem Explikationsgrad: Während die goldene Regel der perfekte normative Ausdruck des Reziprozitätsprinzips ist, stellt der kategorische Imperativ den perfekten normativen Ausdruck des Universalisierungsprinzips dar, wobei aber das jeweils andere Prinzip in *beiden* Meta-Regeln *implizit* mit beachtet wird. Auf der Grundlage dieser Überlegungen lässt sich jenes *Stufenmodell der Moralität* näher charakterisieren, das bereits im Anschluss an Kant skizziert wurde:

1. Das Reziprozitätsprinzip – in seiner *einfachsten* Form der Zubilligung derselben Rechte und Freiheiten, die ich für mich selbst in Anspruch nehme, an die Adresse des Anderen (aber nur insofern und in dem Maße der Andere *mir* diese Rechte und Freiheiten zugesteht) – bezieht sich immer auf *einzelne Handlungen*, bestenfalls auf einen *Habitus* i.S. einer Tendenz zu einem bestimmten Typus von Handlungen. Es ist die Basis jeder normalen *Kooperation*, die deshalb aber noch keinen *moralischen* Charakter trägt.
2. Die Anerkennung dagegen ist stets auf *ganze Personen* bezogen. Solange es sich um *konkrete* Personen handelt, spricht man von *Achtung*. Die *rechtliche* Anerkennung menschlicher Subjekte beruht dabei auf denjenigen *allgemeinen* Eigenschaften, die allen Subjekten gleichermaßen zugesprochen werden. Dagegen beruht die *moralische* Anerkennung zusätzlich auf den *spezifischen* Eigenschaften und Fähigkeiten menschlicher Subjekte und deren konkreten Lebensformen.
3. Aus dem Prinzip der Wechselseitigkeit wird das Prinzip der *allgemeinen Geltung*, sobald sich die Anerkennung auf *jede beliebige* Person bzw. *alle* Menschen bezieht. Um aus dem Reziprozitätsprinzip das Universalisierungsprinzip bzw. aus der goldenen Regel den kategorischen Imperativ zu entwickeln, bedarf es der *Vernunft*, die eine Beschränkung der moralischen Regeln auf einen bestimmten Personenkreis für unbegründet erklärt.
4. Wird der Wechselbezug *in Gänze* aufgehoben, dann liegt eine *bedingungslose Menschenliebe* vor, die an Heiligkeit grenzt und oft im Martyrium endet. Der Inbegriff und das Muster dieser Menschenliebe ist im okzidentalen Kulturkreis Jesus Christus. In der bedingungslosen Menschenliebe wird also das Reziprozitätsprinzip aufgehoben. Daraus ergibt sich eine Universalität, die sich nicht mehr als rational oder klug bezeichnen lässt.

In diesem „moralischen Prozess“ findet also, neben einer permanenten Erweiterung des Adressatenkreises des (moralischen) Handelns und einer zunehmenden Verallgemeinerung der Bezugsgrößen der moralischen Regelungen, eine allmähliche „Verfeinerung“ des Reziprozitätsprinzips statt, insofern der egoistische Vorteil, den die Akteure aus dieser Wechselbeziehung gewinnen, immer abstrakter und mittelbarer wird.

6.3 Toleranz – ein System im Prozess

Wie ist nun die Toleranz in diesem „Stufenmodell der Moralität“ zu verorten? Die Toleranz ist sicher keine letzte Synthese und Quintessenz der moralischen Entwicklung. Vielmehr stellt sie nur eine, wenn auch wesentliche, Zwischenstufe zur echten Moralität dar, die sich zum einen auf dem Reziprozitäts-, zum andern auf dem Universalisierungsprinzip gründet. Beide Prinzipien sind allerdings in der Toleranz in nuce bereits enthalten. Zwar basiert sie auf der Anerkennung als dem Inbegriff der Wechselseitigkeit, aber im Fall der Toleranz wird das Reziprozitätsprinzip immer aus der Perspektive des Subjekts angewendet.⁶² Dessen Beachtung ist insofern keineswegs selbstlos, sondern ein Klugheitsgebot, das auf das Do-ut-des-Prinzip verweist. Daraus folgt, dass Toleranz nur solange gezeigt werden muss und darf, wie der Tolerierte auch *seinerseits* toleriert, d.h. insofern das Prinzip der Wechselseitigkeit – gerade im Hinblick auf das Geben und Nehmen von Gründen – von ihm strikt beachtet wird. Somit gilt: die Toleranz findet ihre Grenze immer an der Intoleranz der Anderen. Auf dem Universalisierungsprinzip wiederum gründet die Toleranz insofern, als grundsätzlich *alle* Personen, solange sie sich an bestimmte Normen halten, Anspruch auf Toleriertwerden haben. Diese bestimmten Normen bestehen aber maßgeblich darin, dass man sich auf die Angabe von Gründen für seine Position verpflichtet und damit um die Allgemeingültigkeit seiner Position wenigstens bemüht.

Nun kann man zwar sagen, dass die Toleranz eine *allgemeine* Reaktion auf die Faktizität der Existenz beschreibe. Dann hätte man aber einen weitgefassten Begriff von Toleranz, wie er in der Antike üblich war, und verstünde darunter das Ertragen jeder erdenklichen Negativität. In dieser (ursprünglichen) Bedeutung stellt die Toleranz eine angemessene Reaktion auf die Negativität *überhaupt* dar – im Sinne etwa des *Erduldens* unserer An- und Hinfälligkeit sowie der Sinnlosigkeit der Existenz. Hier wird die Toleranz dagegen als eine *interpersonale* Kategorie verstanden, die immer auf andere Personen bzw. auf deren Positionen bezogen ist.⁶³ Danach begegnet man mit der *Toleranz*, d.h. mit einer limitierten Akzeptanz fremder

⁶² Die Anerkennung – und erst recht die goldene Regel und der kategorische Imperativ – steht moralisch höher als die Toleranz, da sie den Anderen nicht nur in seiner Negativität, also als etwas umfassend zu Respektierendes, nicht als etwas bloß zu Duldendes wahrnimmt, dem man zum Teil gleichgültig gegenübersteht.

⁶³ Man könnte auch sagen: Auf die *eigenen* Überzeugungen und Einstellungen geht die *Ironie*, auf diejenigen *Anderer* die *Toleranz*. Beides ist Ausdruck derselben Insuffizienz: sie sind jeweils die einzig vernünftigen Haltungen angesichts unserer Unzulänglichkeit. Zwar zieht daraus die Toleranz eher die praktische, die Ironie die theoretische Konsequenz; die *wesentliche* Differenz liegt aber darin, dass die Ironie vor allem im Selbst-, die Toleranz dagegen im Fremdbezug steht: mit der ersten gewinnen wir ein freies Selbstverhältnis, mit der zweiten gestalten wir unser Verhältnis zu anderen Personen. Die Ironie ist somit das nach innen gerichtete Seitenstück zur Toleranz.

Überzeugungen trotz deren unzureichender Begründung, der *Insuffizienz* der Anderen und wird zugleich dem Umstand gerecht, dass die eigenen Positionen ebenso unzulänglich sind. Die begrenzte Akzeptanz speist sich also aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit *aller* Begründungsversuche, auch der *eigenen*. Man respektiert eine andere Position, weil man weiß, dass *keine* zureichend begründet werden kann. Die Insuffizienz wird dadurch gleichsam sublimiert. Das bedeutet: man macht das Beste aus der Unzulänglichkeit – der eigenen wie der des Anderen. Toleranz bedeutet *nicht* die uneingeschränkte Akzeptanz und folglich den Beitritt zur Position des Anderen – man hält die eigene Position noch immer für die bessere, erkennt aber, dass man auch sie nicht hinreichend begründen kann.⁶⁴ Gleichwohl verlangt man ein unablässiges *Streben* nach besserer und sogar zureichender Begründung und zugleich die Beachtung der Reziprozität: ich toleriere nur dann deine (unzulängliche) Position, wenn du auch meine (gleichfalls unzulängliche) Position tolerierst. Die angemessene Reaktion auf die Insuffizienz ist deshalb die Ausbildung der *Vernunft* als derjenigen selbstreflexiven Instanz, die zugleich von ihrer Unzulänglichkeit und ihrer Unersetzlichkeit weiß. Die Forderung der Toleranz ist nur deren äußerlicher Ausdruck. Ein vernünftiges Verhältnis zu den eigenen wie den fremden Positionen nimmt man dann ein, wenn man eingesehen hat, dass es zwar *notwendig* ist, alles zu begründen, aber nichts oder wenig *hinreichend* begründet werden kann.⁶⁵ Mag es aber auch keine finale Begründung geben – der Austausch von Gründen bleibt der einzige Weg, einen gewaltsamen Streit zu vermeiden und den Diskurs als Mittel der Konfliktlösung zu etablieren.⁶⁶ Die Toleranz findet also ihre Grenze dort, wo jemand zwar für seine Positionen alle Rechte beansprucht, sich aber der korrespondierenden Pflicht des Gebens und Nehmens von Gründen verweigert.

Was ist nun aber Gegenstand der Toleranz und was nicht? In *moralischer* Hinsicht ist entscheidend, dass sich die Toleranz nur auf *ethische Werte*, nicht jedoch auf *moralische Normen*, zumindest nicht auf *grundsätzliche*, bezieht. Die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral⁶⁷ lässt sich so treffen, dass sich die Ethik mit dem Menschen als *Subjekt*, die Moral dagegen mit dem Menschen als *Person* beschäftigt: die Ethik modelliert mein Selbstverhältnis, die Moral mein Verhältnis zu Anderen. Während die Moral auf den Prinzipien der Reziprozität

⁶⁴ Allgemein formuliert: *Respektieren* soll man jeden, der sich redlich um die Begründung der eigenen Position bemüht und der vor allem auch andere Positionen respektiert. *Akzeptieren* kann man hingegen nur diejenigen Positionen, die sich im Zuge eines Reflexions- und Begründungsprozesses als die *besseren* herausgestellt haben.

⁶⁵ Es gibt also eine einfache Antwort auf die Frage, was die *Vernunft* von der *Rationalität* unterscheidet: es ist ihre *Selbstreflexivität*. Vernünftigkeit ist immer, gleichursprünglich, Selbstbestimmung *und* Bestimmung ihrer eigenen Grenzen. Die Rationalität ist dagegen von der Unendlichkeit ihres Vermögens überzeugt: sie kennt keine Grenzen, leidet insofern unter Begründbarkeitswahn. *Praktisch* ist sie dabei in einem ganz anderen Sinn als die Vernunft: sie ist immer auf die *Anwendung* ihrer Resultate ausgerichtet: sie ist reine Zweck- oder vielmehr, da eine grundlegende Reflexion auf den Zweck nicht stattfindet, Mittelrationalität, kurzum: *instrumentell*. Hat der Mensch dagegen die selbstreflexive Vernunft erlangt, die zugleich um die Begründungsbedürftigkeit und Unbegründbarkeit aller Positionen weiß, kann er Anspruch auf eine „höhere“ Rationalität erheben – eben auf Vernünftigkeit.

⁶⁶ Toleranz zu üben ist im Übrigen nur dann eine moralische Leistung, wenn sie mit einem *Machtverzicht* verbunden ist. In einer Position der Schwäche ist die Toleranz dagegen billig, mehr noch: Ausdruck von intellektueller und moralischer Faulheit. Erst wenn ich meine Position mit einer anderen als einer vernünftigen Kraft durchsetzen könnte, es aber nicht tue, wird meine Toleranz zu einem *Verdienst*.

⁶⁷ Die beiden Begriffe sind eigentlich unpassend, aber der Sache nach ist die Unterscheidung berechtigt.

und der Universalisierung beruht, ist die Ethik eudaimonologisch orientiert und fragt danach, in welches Verhältnis ich zu mir selbst eintreten muss, um ein glückliches oder gelingendes Leben zu führen. Sie untersucht damit auch, welches Selbstverhältnis Voraussetzung für mich als moralische Person ist. Insofern ist die Ethik grundlegender als die Moral. Zugleich ist das moralische Verhalten aber eine wesentlich ernstere Sache und dem ethischen klar übergeordnet, da man *ethisches* Verhalten nur gegenüber *Subjekten* zu zeigen hat, während man *moralisch* gegenüber allen *Personen*, ja sogar gegenüber allen *schmerzempfindlichen* Wesen, also auch gegenüber Tieren sein muss.

Die fundamentalen moralischen Normen und die Prinzipien der Reziprozität und der Universalisierung konstituieren nun den *Rahmen* der Toleranz – sie sind deshalb *keine* möglichen Gegenstände der Toleranz: die ersten definieren die *Bezugsobjekte*, die zweiten den *Geltungsbereich*, beide zusammen die *Grenzen* der Toleranz: sie werden nicht toleriert und damit ins Belieben der Subjekte gestellt, sondern sind für *alle* verbindlich und *begründen* ihrerseits die Toleranz.⁶⁸ Das Reziprozitätsprinzip besagt, dass ich nur solange zur Toleranz verpflichtet bin, als der Andere sich mir gegenüber zur Toleranz verpflichtet, bestimmt also die Grenzen meiner Toleranz in der Intoleranz des Anderen. Das Universalisierungsprinzip (und das verweist auf unsere *epistemische* Insuffizienz) verpflichtet jeden Teilnehmer einer Auseinandersetzung darauf, mit allen legitimen Mitteln nach der Begründung und damit nach der Allgemeingültigkeit seiner Position zu streben (und gibt ihm umgekehrt, nach dem Reziprozitätsprinzip, das Recht, von jedem Anderen dasselbe zu verlangen) und zieht die Grenzen der Toleranz in der theoretischen oder praktischen *Entscheidung* – dort also, wo die allgemeine Gültigkeit einer Norm oder einer Aussage erwiesen ist. Einer *toleranten* Haltung hat folglich eine *kritische, rationale Prüfung* voranzugehen – jedoch eine solche, *die nicht abschließend entschieden werden konnte*. Denn was entschieden wurde, erfordert keine Toleranz mehr: Entweder ist die gegnerische Position argumentativ erledigt oder die eigene als haltlos entlarvt. Ist solch eine Entscheidung gefallen, bedarf es keiner Toleranz mehr. Im Prozess der Entscheidungsfindung ist sie hingegen unerlässlich, weil nur unter der Bedingung der Toleranz gewährleistet ist, dass keine Position ausgeschlossen wird, die sich als Kandidat für die beste Lösung herausstellen könnte.

Toleranz ist also Ausdruck der Anstrengung aller Erkenntniskräfte sowohl wie der Resignation angesichts der Beschränktheit dieser Erkenntniskräfte – und vielleicht sogar einer gewissen intellektuellen wie moralischen Bequemlichkeit. Sie ist aber alles Andere als ein Konzept, das dem Laissez-faire Vorschub leistet: sie hat dort nichts zu suchen, wo die in Rede stehenden Probleme mit allen verfügbaren vernünftigen Mitteln *entschieden werden können oder müssen*

⁶⁸ Wenn etwas zum Gegenstand der Toleranz wird, ist es immer in der Gefahr, zur Handelsware eines subjektiven Beliebens zu werden. Deshalb sind schon aus pragmatischen Gründen gewisse Normen und Prinzipien (diejenigen nämlich, die die Bedingungen der Möglichkeit einer Debatte und also der Toleranz festlegen), von der Toleranz ausgenommen. Sobald etwas zum Kandidaten für eine ethische Debatte oder für eine existentielle Kommunikation erklärt wird, ist es der Gefahr der Relativierung und also des Verlusts der allgemeinen Geltung ausgesetzt.

– entweder *theoretisch*, weil eine Meinung als die richtige erwiesen und mit zureichenden Gründen und nach allen empirischen Evidenzen als *Wissen* etabliert werden kann, oder aber *praktisch*, weil aufgrund der Dringlichkeit oder Wichtigkeit der Angelegenheit, also aufgrund des *pragmatischen Drucks* eine Entscheidung für *eine* Option herbeigeführt werden muss. Im ersten Fall stehen die Positionen nicht mehr zur Disposition des Toleriertwerdens, da es für Wissen und wahres Dafürhalten stärkere Kriterien und Prüfmöglichkeiten gibt.⁶⁹ Im zweiten Fall wird der aufgrund unserer Insuffizienz unendliche Begründungsprozess abgebrochen, um dilemmatische Situationen und die entsprechende Handlungslähmung zu vermeiden: es wird, zur Gefahrenabwehr, eine „Ausstiegsklausel“ aus der Debatte und damit aus der Toleranz wirksam: Die getroffene Entscheidung mag vielleicht nicht gut begründet sein – sie *nicht* zu treffen, wäre aber noch weit schlechter.⁷⁰

Die Toleranz ist also nur ein *transitorisches* Konzept mit dem letzten Zweck einer *Selbstaufhebung*: es bleibt die Hoffnung, dass man sie eines Tages nicht mehr braucht: dass sie sich selbst überflüssig macht – dadurch, dass sich alle Meinung in Wissen und die Ethik in Moral auflöst. Das ist natürlich eine unerreichbare Utopie. Worauf diese Utopie aber hinweist, ist, dass sich die Grenzen der Toleranz im epistemischen oder moralischen Prozess ständig *verändern*. Glaubt man an den Erkenntnis- und sogar an den moralischen Fortschritt, kann man sagen: es gibt immer *weniger*, das zu dulden ist; ist man dagegen Fortschrittsskeptiker: es ist immer *Anderes*, was in den Genuss der Toleranz kommt. Die Toleranz findet also nicht nur ihre Grenze an der Intoleranz des Anderen, sondern auch an den Grenzen zum Wissbaren und Begründbaren: sie ist immer auf das Gebiet des bloßen Vermeintens beschränkt. Das Erste zeigt, dass das Toleranzkonzept auf dem Prinzip der Wechselseitigkeit beruht; das Zweite, dass es vom Prinzip der Universalisierung abhängig ist – und zwar in dem Sinne, dass es nur solange Gültigkeit beanspruchen kann, als einer Erkenntnis oder einer moralischen Norm keine allgemeine Geltung verschafft worden ist. Das bedeutet: wir haben zwar *immer* tolerant zu sein, aber gegenüber je *anderen* Positionen. Da wir epistemisch und moralisch *grundsätzlich* begrenzt sind, wird die Toleranz nie überflüssig, aber ihre Grenzen verändern sich fortwährend.⁷¹

Allemaal handelt es sich bei der Toleranz aber um eine transitorische *Anerkennung*. Anerkennung des Anderen bedeutet, das Anrecht dieses Anderen auf dieselben Rechte und

⁶⁹ Umgekehrt werden die widerlegten, als falsch erwiesenen Position nicht toleriert, sondern schlicht abgelehnt.

⁷⁰ Die Ausstiegsklausel unter pragmatischem Druck besagt: Der Abbruch einer Debatte ist dann erlaubt (und sogar geboten), wenn ihre Fortsetzung eine substantielle Gefahr für alle oder einen Teil der Beteiligten heraufbeschwört, wenn also der Aufschub einer Entscheidung negativere Folgen hat als die zum Zeitpunkt des Abbruchs als beste erscheinende, wenn auch nicht hinreichend bewiesene Option.

⁷¹ So kann man heute nicht mehr gegenüber dem geozentrischen Weltbild, dem Kreationismus oder der Hexenverfolgung tolerant sein, weil es für die heliozentrische Kosmologie, die Evolutionstheorie und den Leib-Seele-Monismus (in einer spezifischen Form) zureichende Gründe gibt. Leuten, die derlei Positionen heute noch vertreten, hat man keine Toleranz zu zeigen, sondern intellektuelle und sogar, wenn sie gewalttätig werden, physische Härte. Dasselbe gilt für Verschwörungstheoretiker: was sich da tummelt, ist einerseits zwar hochkomisch, andererseits aber brandgefährlich. Derlei darf keine öffentliche Bühne, nicht einmal Aufmerksamkeit erhalten.

Ressourcen zu akzeptieren, die man für sich selbst in Anspruch nimmt. Anerkennung sucht man nun in dreierlei Hinsicht: man will als (praktisches) *Subjekt* (in seinen Bedürfnissen und Ansprüchen) anerkannt, als *Person* (als „Zweck an sich selbst“, dem seine Handlungen zugeschrieben werden können, und damit als Mitglied der Sozietät) respektiert und schließlich als *Individuum* (in seiner Originalität, mit seinen besonderen Fähigkeiten und seinem eigentümlichen Wert) geschätzt werden. Als *Subjekt* will man als natürliches Wesen in seiner Bedürfnisstruktur berücksichtigt werden – und doch teilt man diese Natürlichkeit mit allen anderen natürlichen Wesen. Als *Person* ist man zwar nur einer unter vielen, ein Glied in einem System von gleichrangigen Personen, mit denselben sozialen und moralischen Qualitäten, will aber trotzdem in seiner Würde als verantwortlicher Kooperationspartner behandelt werden. Aber erst im *Individuum* kommen die konkreten, spezifischen Eigentümlichkeiten ins Spiel, für die wir Wertschätzung beanspruchen. Diese drei Aspekte sind zu vermitteln, wenn man Anspruch auf Toleranz erheben, mehr noch: wenn man ein gutes Leben führen will.

7. Schlussbemerkungen

Die ideengeschichtliche Untersuchung hat gezeigt, dass sich Reformatoren, Spiritualisten und Aufklärer mit der Diagnose, dass die Grenzen der Toleranz immer zugleich mit der Toleranz selbst definiert werden müssen, gleichermaßen einverstanden erklären können. Weit auseinander gehen ihre Auffassungen freilich zum einen im Hinblick auf die Instanz, die eine Überzeugung rechtfertigt und damit tolerabel macht – das reformatorische Schriftprinzip wird zunächst durch das spiritualistische Authentizitätskriterium des „Heiligen Geistes“ sowie durch die Bewährung in der Lebenspraxis und dann durch den aufklärerischen Maßstab der kritischen Vernunft als höchste Autorität abgelöst. Zum andern unterscheiden sich die drei Diskurse hinsichtlich des Geltungsbereichs der Toleranz: Während in der Reformation nur das geduldet wird, was sich an der Heiligen Schrift bewährt, und in der nachreformatorischen Zeit all das, was sich als authentischer Glaube erweist und den Gläubigen zu einem Mitglied in der unsichtbaren Kirche macht, wird in der Aufklärung für alles Toleranz gefordert, was sich vernünftig begründen lässt. Mit dieser Erweiterung des Anwendungsbereichs der Toleranz geht zur Zeit der Aufklärung eine Reflexion nicht allein auf den Gegenstand der Toleranz, sondern, in demselben Zug, auch auf die rationale Legitimität solch eines Geltungsanspruchs einher. In diesem Reflexionsprozess ergibt sich sowohl, dass es zur Angabe von rationalen Gründen keine Alternative gibt, als auch, dass hinreichende oder sogar Letztbegründungen nie zu erreichen sind. Ohne diese doppelte Selbstreflexion der Vernunft gibt es keine echte Toleranz. Damit wendet man sich auch gegen jeden Versuch einer pragmatischen oder utilitaristischen Rechtfertigung der Toleranz und führt den Nachweis, dass dergleichen bloß eine minderwertige Form: eine „billige Toleranz“ begründet. Da nun die drei wichtigsten Begründungsstrategien hinsichtlich der Toleranzidee – die pragmatische, die

epistemologische sowie die moralische – bei Wolff, mehr oder weniger, angelegt sind, kann man den Streit um die Philosophie Wolffs anlässlich seiner Rektoratsrede in der Tat als „eines der wichtigsten Stücke der philosophischen Historie“ bezeichnen. Das gilt auch dann, wenn man sieht, dass seit der Aufklärung die Möglichkeit der Toleranz an Voraussetzungen gebunden ist, die von Wolff nicht mit der gebotenen Gründlichkeit expliziert wurden: an die Vernünftigkeit, an deren Unersetzlichkeit und Unzulänglichkeit sowie an deren „Perfektibilität“ und an unsere Freiheit im Allgemeinen.⁷²

Dass aber erst recht das Toleranzkonzept selbst eines der wichtigsten Stücke nicht nur der philosophischen, sondern der Historie überhaupt ist, zeigt ihre *systematische* Untersuchung, die zwar von Wolff und insbesondere von Kant ihren Ausgang nimmt, deren Ansätze aber zu überschreiten versucht. Dabei erweist sich, dass das Toleranzkonzept zwar mit der höchsten Moralität die Prinzipien der Wechselseitigkeit und Universalisierung teilt, diese aber nicht hinlänglich vermittelt und deshalb nur ein transitorisches Konzept ist, das im Grunde auf seine eigene Aufhebung zielt. Dadurch, dass das Toleranzkonzept somit zwar von hoher Komplexität ist, aber nicht den Anspruch auf eine zureichende Begründung dieser Komplexität erhebt und seine Komponenten nur unzureichend integriert⁷³, ist es zwar theoretisch unzulänglich, aber als Alltagsmoral besonders gut für die Existenzbewältigung geeignet: ihre Schwäche erweist sich praktisch als Stärke. Diese unzureichende Vermittlung der Prinzipien der Wechselseitigkeit und Universalisierung teilt das Toleranzkonzept freilich in letzter Instanz mit der Kantischen Moralkonzeption und vielleicht mit allen systematischen Bemühungen der praktischen Philosophie. Insofern gereicht dies ihm nicht zum systematischen Nachteil.

Die Toleranz ist vor allem deshalb leicht handhabbar, weil sie der natürlichen Gleichgültigkeit und dem ebenso natürlichen Hang zur Faulheit entgegenkommt. Wenn dem nicht so wäre, könnte man mit dem Toleranzkonzept kaum die Herzen gewinnen. So aber packt man die Menschen an ihrer schwächsten Stelle: bei ihrer moralischen Trägheit. Zudem verleugnet die Toleranz nicht die egoistische Motivation des Menschen und wird auch insofern seiner natürlichen Egozentrik besser gerecht, als ihr Ausgangspunkt nicht der Andere mit seinen Positionen und Präferenzen ist: *ich selbst* in der Schwäche meiner Überzeugungen und Einstellungen stehe im Zentrum dieses Konzepts – also nicht der Tolerierte, sondern der Tolerierende, der an seinen Positionen trotz der Unzulänglichkeit ihrer Begründung festhält

⁷² Ob jedoch zur Steigerung dieser Gründlichkeit die Anerkennungstheorien der nachkantischen Philosophie einen weiteren Beitrag leisten können, kann hier nicht mehr geprüft werden. Bei Fichte ist der systematische Ort der Anerkennung zunächst nur die Rechtsphilosophie: in der Anerkennung artikuliert sich das Rechtsprinzip als Prinzip der Wechselseitigkeit; sie bleibt der Moralität qua Autonomie äußerlich: sie schaut nur auf die äußeren Handlungen. Gleichwohl ist das Anerkennungstheorem auch schon für Fichte das zentrale Glied in einer Theorie der praktischen Subjektivität. Daran schließt Hegel an. Bei Hegel spielt Anerkennung aber eine noch gewichtigere Rolle: sie ist der Kernbegriff der Subjektivitätstheorie überhaupt, insofern es keine Aufklärung über die Verfassung von Subjektivität geben kann, ohne dass zugleich die Intersubjektivität aufgeklärt wird. Für Hegel ist die Anerkennung deshalb keineswegs eine Schwundstufe der Moralität. Im Gegenteil, während der Moral etwas unaufhebbar Subjektives anhaftet, eröffnet erst die wechselseitige Anerkennung das Reich der objektiven Sittlichkeit.

⁷³ Das gilt nicht nur für das Reziprozitäts- und Universalisierungsprinzip, sondern auch für die Gleichgültigkeits- und Respektkomponente.

und dem Anderen und dessen Überzeugungen zwar mit Respekt, aber im Wissen auch um deren Unzulänglichkeit begegnet. Überhaupt kann dieser epistemische Realismus, der unbestechlich mit unserer Insuffizienz rechnet, als eine besondere Stärke des Toleranzkonzepts gelten. Schließlich ist ihr großer Anwendungsbereich ein Vorzug der Toleranz, da sie sich sowohl auf ethische Werte und Lebensformen als auch auf ideologische Positionen bezieht. Die *moralische* Normativität und das *Wissen* sind dagegen *keine* Gegenstände der Toleranz: für alles, was theoretisch oder praktisch *entschieden* werden kann, gibt es stärkere Kriterien. Vor allem aber muss die Klarheit ihres Hauptkriteriums – nämlich jener Wechselseitigkeit, wonach ihre Grenze in der Intoleranz des Anderen besteht, das höchste Gütesiegel der Toleranz. Aus all diesen Gründen ist die Toleranz eine wichtige Gelenkstelle im moralischen Prozess, wenn auch vielleicht nicht dessen Höhepunkt.

Allemaal aber ist die Toleranz, indem sie unserer intellektuellen und moralischen *Insuffizienz* begegnet, wonach wir nicht dazu in der Lage sind, eine endgültige Entscheidung zwischen verschiedenen theoretischen und praktischen Positionen zu fällen, Ausdruck einer erfolgreichen Selbstreflexion und insofern ein Arbeitsnachweis der Vernunft. Denn in der Toleranz zeigt man jenes Selbstbewusstsein, das allein die Vernunft konstituieren kann: das Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit und zugleich der eigenen Unersetzlichkeit. Die Toleranzethik ist somit die praktische Umsetzung des Paradoxes der Vernunft. Mag es sich hierbei auch nicht um eine „reine“ Konzeption handeln, die höchsten Ansprüchen genügt – sie scheint doch das Einzige zu sein, was im heftigen Drange des sozialen Treibens überhaupt funktioniert. Toleranz ist jedoch kein depravierter Modus „echter“ Moralität. Vielmehr ist sie die höchste zivilisatorische Tugend, mit der man die wichtigste Lektion des Lebens gelernt hat: alles, was mir widerfahren kann, kann jedem Anderen in gleicher Weise geschehen.

Die epochale Leistung der Aufklärung besteht dabei weder darin, dass erst sie den Menschen rational und kritisch-reflexiv gemacht hätten, noch gar darin, dass erst sie die Toleranz erfunden hätte, als vielmehr darin, dass durch sie der Mensch auf eine *selbstreflexive* Weise vernünftig geworden ist. Dazu aber haben sowohl die Reformation als auch der Spiritualismus entscheidende Impulse gegeben. Gerade sie haben maßgeblich dazu beigetragen, dass aus dem animal rationalis das Vernunftwesen Mensch wurde und sich die Toleranz qua *Duldung* zur Toleranz qua *Anerkennung* weiterentwickelte. Noch mehr als die *Ideen-* zeigt dabei die *Realgeschichte*, unter welcher großen Mühen und Verwerfungen das Konzept der Toleranz errungen worden ist, und wieviel mit seiner Verabschiedung verloren ginge. Denn erst unsere Geschichte lässt die berühmte Aussage Castellios „Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere“⁷⁴ in ihrer ganzen Wahrheit hervortreten.

⁷⁴ Castellio, Sebastian: Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse. 1562, fol.E1vo.