

KARL-JOSEF SCHIPPERGES · AACHEN

TOLERANZ UND LIBERALE GESELLSCHAFT

*Vom rechten Maß zwischen liberalistischer Indifferenz
und fundamentalistischer Intoleranz*

Liberalismus, Pluralismus, Toleranz

«Der heutige Mensch glaubt nichts mehr wirklich und kann darum alles glauben. Die extreme Glaubensspaltung (im Religiösen, Politischen, Wirtschaftlichen, Sozialen und Philosophischen) ist, trotz verzweifelter Gegenversuche, das Signum unserer Zeit».¹

Diese Situation ist nicht neu. Sie hat eine lange Vorgeschichte. Von Renaissance und Humanismus über Aufklärung, Revolution und Liberalismus zieht sich wie ein roter Faden das Thema der Emanzipation, der Autonomie, der Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung durch die Geschichte der Neuzeit. Die Theonomie des Mittelalters wird ersetzt durch die Autonomie der Neuzeit, der Autonomie des Menschen, der die eigene Vernunft «als letzte Wahrheits- und Sittlichkeitsnorm» allein anerkennt.² Freiheit, Aufklärung, Fortschritt, Selbstbewusstsein und Selbstsicherheit sind die Kennzeichen der «offenen Gesellschaft»,³ in der wir heute leben.

Die Sicherheit der Wahrheit wird bereits erschüttert durch die Konfessionsbildung im 16. Jahrhundert, dann aber auch durch die Entdeckungen der Naturwissenschaften – besonders durch Kopernikus und Galilei – und schließlich durch die Geschichts- und Sozialwissenschaften.⁴ Der Mensch, das ist das Ergebnis, ist nicht der Mittelpunkt der Welt, seine Erkenntnisse sind nicht eindeutig wahr, sondern wandelbar, abhängig von der jeweiligen historischen Situation. Das historische Denken, der Historismus, führt in den «haltlosen Abgrund des Relativismus», der zwar alle Weltanschauungen versteht, aber keine mehr hat.⁵ In der Aufklärung, die allein den obersten Richterstuhl der menschlichen Vernunft anerkennt, führt dieser Relativismus zur Auflockerung des dogmatischen Denkens,

KARL-JOSEF SCHIPPERGES, Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955; bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er an einem Gymnasium und am Historischen Institut der Technischen Hochschule Aachen.

zur Freigeisterei und zur Toleranz im Sinne Lessings, für den Toleranz nur eine «Kompromissformel»⁶ ist. Wer an dem Glauben an den einen Gott festhält, muss – nach Hume – anderen Religionen gegenüber als intolerant gelten⁷. Das Ergebnis ist Agnostizismus und Indifferenz in religiösen Fragen, denn jeder kann und soll nach seiner Fassung selig werden. «Als Kern der Religion verbleibt hier im Endeffekt nur noch die Moral».⁸ Man versteht das Jahrhundert der Glaubenskriege nicht mehr, in dem die Konfession ein Bekenntnis zu einer Wahrheit war, für die man bereit war, in den Tod zu gehen. Aus ihrer Selbstgewissheit heraus wird die Vernunft gegenüber dem Glauben intolerant. Für Goethe muss Toleranz «zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen».⁹

Diese religiöse Indifferenz führt sodann im Zeitalter des Liberalismus zum Pluralismus der Meinungen, der Lebensstile und der Wertsysteme. Moral ist kein gemeinsam verbindliches Gut mehr, sie ist individualisiert, je nach Bedürfnis zusammengebaut. Der Maßstab für gut und böse liegt im Individuum. Der unersättliche Appetit auf Freiheit empfindet jede Einschränkung als Willkür und als Tyrannei.¹⁰ Alles ist erlaubt, alles ist möglich, alles wird geduldet. Die Toleranz ist grenzenlos geworden im Zeitalter der postmodernen Beliebigkeit.

Die Suche nach neuen Sicherheiten

Inzwischen ist aber die Neuzeit – wie Guardini bereits 1950 prognostizierte – an ihr Ende gelangt.¹¹ Die beiden Weltkriege sowie die industrielle und technische Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, wie unsicher der Boden ist, auf dem wir stehen. Die Aufklärung und ihre rationale Selbstsicherheit ist endgültig zu Ende. Wir sind an der Grenze unserer Sicherheit, aber noch nicht an der Grenze des Machbaren angekommen.¹² Der Fortschritt der Naturwissenschaften ist weder aufzuhalten noch zu kontrollieren. Zudem wissen wir, dass die negativen Folgen für das ökologische System nicht mehr zu übersehen sind. Die von der Informatik beherrschte Welt ist unübersichtlich und komplex geworden.

Diese Grenzerfahrung, auf dem Hintergrund eines ausufernden Pluralismus der Meinungen und der Werte, führt schließlich zu Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Auf dem Supermarkt der Meinungen und Überzeugungen, wo das Angebot übergroß ist, wird die «Konfession zur Präferenz», «zu einer Meinung unter Meinungen»¹³. Das Ergebnis kann dann wohl, an der Oberfläche, ein befreiendes Gefühl angesichts der unendlichen Wahlmöglichkeiten sein. Im Grunde aber bleibt das Gefühl der Angst. «Die Unendlichkeit des Möglichen ängstigt, weil sich in ihr das Individuum nicht richtig entscheiden kann.»¹⁴

So fordert die liberale Gesellschaft mit ihrem pluralem Angebot und mit ihrer grenzenlosen Toleranz die Intoleranz geradezu heraus. Wenn die Unsicherheit zu groß wird, sucht der Mensch nach neuen Sicherheiten und festen Wertstrukturen. Der «total tolerante Mensch» ist «ipso facto jemand, für den es Wahrheit nicht gibt, ja, der letztlich vielleicht selbst ein nihil, ein Nichts, ist. Und das ist der Boden, auf dem Fanatiker gedeihen.»¹⁵ Ein konsequenter Relativismus hat zur Folge, dass eine allgemeine Verständigung darüber, was richtig und zu tun ist, unmöglich wird. Willkür und Beliebigkeit sind die Folgen, aber auch Konflikte werden unvermeidlich. Extremer Relativismus und Pluralismus erzeugen Unsicherheit und führen in eine Identitätskrise.

Sicherheit kippt somit um in Unsicherheit, pluralistische Liberalität schlägt um in Fundamentalismus¹⁶ und in die Sucht nach irrationalen Experimenten, wie dies in der Anziehungskraft des modernen Sektenwesens zum Ausdruck kommt. Der mündige Bürger und der aufgeklärte Rationalist, der stolz ist auf seine Freiheit, verlangt nach autoritärer Führung, weil er unsicher geworden ist.

Der Fundamentalismus als Abwehrmechanismus gegen die Identitätskrise ist ein typisches Phänomen der Moderne und hat viele Gesichter, nicht nur das des Islams. Wo allgemeine Sinnleere herrscht, kann vor allem der Totalitarismus in der Gestalt von «politischen Religionen»¹⁷ dem Menschen ein geschlossenes Weltbild anbieten, wie dies im Kommunismus, im Faschismus und im Nationalsozialismus geschehen ist. Mit manichäischem Gehabe wurde die Welt eingeteilt in Faschisten und Antifaschisten, wobei alles verteufelt wurde, was der eigenen Ideologie nicht entsprach.¹⁸ Die Trennung von Religion und Politik, die seit dem 16. Jahrhundert die Geschichte der Neuzeit geprägt hat, wird hier – in säkularisierter Form – wieder aufgehoben, so dass mit Fug und Recht von einer politischen Religion gesprochen werden kann.

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Ende des West-Ost-Konfliktes ist aus der bipolaren eine multipolare und multikulturelle Weltstruktur geworden. In der Folge sind auf dem Boden und im Einflussbereich der ehemaligen Sowjetunion, aber auch anderswo in der Welt, nicht zufällig die verschiedensten Formen von Nationalismen, Regionalismen und ethnischen Gruppen entstanden, die die bisherigen ideologischen durch ethnische und kulturelle Konfliktherde ersetzen.¹⁹ Hinzu kommt, dass diese neuen politischen Bewegungen, im Protest gegen die zunehmende globale Einheitskultur, aus Angst vor dem Verlust ihrer Identität, in der eigenen Tradition Schutz und Halt suchen. Verstärkt wird diese Entwicklung durch die neue, weltweite Migrationsbewegung, die eine multikulturelle Gesellschaft zu schaffen im Begriffe ist, wobei die unterschiedlichsten Kulturen aufeinandertreffen, was mancherorts als Bedro-

hung empfunden wird. Regionale politische Konflikte werden zudem noch verschärft durch religiöse – teilweise fundamentalistische – Motive, wie dies etwa in Nordirland, im ehemaligen Jugoslawien, in Algerien und im Vorderen Orient der Fall ist.

Das Ergebnis ist eine fundamentalistische Intoleranz und ein religiös-politischer Fanatismus, die wesentliche Werte unserer Kultur in Frage stellen. Der säkularisierten Gesellschaft gelingt es nicht, die Religion zu verbannen. Sie zeigt sich heute in einer radikalisierten Form, die eine reale Bedrohung darstellt. Die Religion, einst *instrumentum regni*, ist nun wiederum zum *instrumentum politicum* geworden.

Intoleranz in der liberalen Gesellschaft

Aber auch die liberale Gesellschaft des Westens ist nicht so tolerant wie auf den ersten Blick erscheinen mag. Eine besonders gefährliche, wenn auch versteckte Form von Intoleranz wird sichtbar in der Gestalt der «Tyrannei der Mehrheit», auf die Tocqueville bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hingewiesen hat. Obwohl die moderne Demokratie weder psychischen noch moralischen Druck kennt und jeder Bürger seine Wahl frei treffen kann, ist der Druck der öffentlichen und der durch die Medien veröffentlichten Meinung so groß, dass nur wenige freie Geister es sich erlauben, eine eigene Meinung zu vertreten, ohne Angst zu haben, als Sonderling verschrien zu werden.²⁰

Neben der Tyrannei der Mehrheit gibt es aber auch eine Tyrannei der Minderheit, die nicht weniger einflussreich und gefährlich ist. Es sind dies «intensive Minderheiten», die sich aktiv engagieren, entscheidenden Einfluss gewinnen und die schweigende Mehrheit zu verdrängen vermögen.²¹

Eine ebenso große Gefahr für die moderne Demokratie ist die wachsende Indifferenz in der Massengesellschaft, auf die Tocqueville ebenfalls bereits aufmerksam gemacht hat, indem er Individualismus und pragmatischen Materialismus als die Krankheiten des demokratischen Zeitalters prognostiziert hat. Das soziale Beziehungsgeflecht löst sich auf, die Mobilität nimmt zu, die soziale Kontrolle greift nicht mehr. In einer solchen atomisierten und anonymen Gesellschaft zieht sich jeder ins seine Häuslichkeit zurück und genießt die Genüsse des Augenblicks.²² Verloren geht dabei der Bürgersinn und das Interesse für das Ganze der Gesellschaft, Kompromissbereitschaft und Toleranz werden bedroht. Man denkt exklusiv und entrüstet sich über Andersdenkende. Selbstverantwortung wird abgelehnt. Die Gesellschaft und das System sind schuld an den Missständen, die beklagt werden.²³

In einer so verstandenen liberalen Gesellschaft, in der es keine gemeinsamen, von allen akzeptierten Grundwerte mehr gibt, in der alles subjektiv, ohne Anspruch auf Gültigkeit, beurteilt wird, da führt Freiheit zur

Permissivität, und Emanzipation wird verstanden als Recht auf Selbstverwirklichung im Sinne von Durchsetzung der eigenen Interessen, auch der Gruppeninteressen. Die Ellenbogengesellschaft triumphiert.

Die Folgen sind dann aber auch, dass der Respekt vor dem Mitmenschen abnimmt. Aus einer mangelnden Sensibilität, Konsens- und Dialogbereitschaft wird schließlich Dialogverweigerung. Es entsteht ein Klima von Aggressivität und Gewalt, das inzwischen nicht mehr zu übersehen ist. Es beginnt mit Unduldsamkeit im Generationenkonflikt, mit Intoleranz gegenüber Minderheiten, mit Kinderfeindlichkeit und mit Kritik an den Kirchen. Und es endet mit einem aggressiven Moralismus derer, die allein die gerechte Sache zu vertreten meinen. Hierher gehört dann auch das moderne Phänomen der «political correctness», eine Bewegung, der es zunächst nur um den Abbau von Diskriminierung – vor allem von Minderheiten – geht, die dann aber mit Tabuisierung gewisser Themen und entsprechender Sprachregelung, praktisch eine Zensur und damit ein Klima der Intoleranz erzeugt.

In all diesen Fällen haben wir es zu tun mit einer mangelnden Fähigkeit und Bereitschaft, sich hineinzusetzen in die Situation seiner Mitmenschen. Die Ursachen liegen in einem ausufernden Pluralismus und Relativismus. Wenn alle Werte gleichwertig werden, sind sie auch bald gleichgültig. Dies aber bedeutet eine ernste Gefahr für das demokratische System. Wenn nichts absolut wahr ist, wenn alle Werte nur kulturell bedingt sind und sich im Laufe der Geschichte wandeln, dann muss dies auch gelten für die demokratischen Werte von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, für das Mehrheitsprinzip, für die Menschenrechte und für den Respekt vor Minderheiten. Wenn alles zur Disposition gestellt werden kann, dann führt der konsequente Relativismus zur Zerstörung der demokratischen Prinzipien.²⁴

Die Frage, wie zwischen absolutistischem Wahrheitsanspruch und relativistischer Indifferenz ein vernünftiger und akzeptabler Weg der Toleranz gefunden werden kann, erscheint somit lebensnotwendig auch für den Fortbestand der Demokratie, in der einerseits Kompromissbereitschaft, Mitleid und Mitgefühl, zumal gegenüber Minderheiten zunehmen und die Todesstrafe abgeschafft wird,²⁵ in der andererseits aber auch Fanatismus und Brutalität zunehmen. Die pluralistische Demokratie verteidigt das Prinzip der Toleranz und produziert zugleich rivalisierende Fanatismen.²⁶

Religiöse und politische Toleranz

Auf der Suche nach Lösungsperspektiven ist zunächst prinzipiell zu unterscheiden zwischen religiöser und gesellschaftlich-politischer Toleranz. Jede religiöse Überzeugung beinhaltet einen unverzichtbaren Wahrheitsan-

spruch. Toleranz kann unter dieser Voraussetzung nur bedeuten, dem Andersgläubigen mit Respekt zu begegnen, ihn zu dulden und zu ertragen um der – trotz aller Unterschiede – immer vorhandenen Gemeinsamkeiten willen. Einen solchen Wahrheitsanspruch kann es in der Wissenschaft und im gesellschaftlich-politischen Leben nicht geben. Dort besitzt niemand die Wahrheit, der man sich nur durch ständiges Suchen nähern kann. Dort kann die Meinung des Anderen nur akzeptiert, respektiert, diskutiert oder mit logischen Argumenten bestritten werden. Dort erhält der Pluralismus auch eine andere Bedeutung. Während der religiös-weltanschauliche Pluralismus für das vor der Entscheidung stehende Individuum zu Unsicherheit und Orientierungslosigkeit führt, also eine Gefahr darstellt, ist der politische Pluralismus unvermeidlich und gehört zum Wesen jeder liberalen Demokratie, stellt also einen positiven Wert dar. Dort herrschen offene Diskussion und eine echte «Streitkultur».

Die Kardinaltugend der Temperantia

Die klassische Staatsphilosophie kennt – seit Platon und Aristoteles – die vier Kardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Mäßigung. Toleranz, die einen echten moralischen Wert darstellt, gehört in diesem System zur Tugend der Temperantia. Sie verkörpert die Tugend des Maßes. Sie ist also weit mehr als ein liberalistisches Geltenlassen von allem und jedem.

Toleranz ist eine Tugend, denn sie ist ein «Sieg über die Leidenschaften»²⁷ und gehört somit zur Tugend der Selbstbeherrschung. Es ist eine Haltung, die in der Mitte liegt zwischen Indifferenz und starrem Dogmatismus. Damit wird jeder ethische Rigorismus ausgeschlossen und erst recht jeder ideologische Fanatismus, der von Natur aus exklusiv ist und – wie aus der Politik moderner Ideologien abzulesen ist – höchstens aus taktischen Gründen einen provisorischen Kompromiss akzeptiert.²⁸ Toleranz aber ist ein Wesenselement und eine tragende Säule des demokratischen Systems. Sowohl Intoleranz als auch Indifferenz gefährden das Gefüge der liberalen Gesellschaft.

Neben der Toleranz gehört zu den wesentlichen Werten der demokratischen Gesellschaft auch die Freiheit. Der zunehmende Pluralismus hat zur Folge auch eine Zunahme der freien Meinungsäußerung, die prinzipiell alles in Frage stellen kann. Wenn dies aber konsequent geschieht, führt dies zu einem Chaos von sich widersprechenden Meinungen, zum Angriff auch auf die Freiheit des Anderen und damit zum Zusammenbruch des Systems. Deshalb erfordert die Freiheit ihre «eigene Disziplin», sie verlangt «Zurückhaltung, Toleranz und Geduld».²⁹ Toleranz und Freiheit können nicht grenzenlos sein.

In der demokratischen Gesellschaft ist Toleranz «die Kardinaltugend»³⁰ und der Prüfstein für alle anderen demokratischen Werte. Denn in der Demokratie gilt das Prinzip der Gleichheit, das sich auf alle Lebensstile und auf alle Werte ausdehnt. Niemand kann seine eigene Moralvorstellung für alle verbindlich durchsetzen, man kann niemandem vorschreiben, wie er zu leben hat und wie er sein Glück verwirklichen will. Unter diesen Voraussetzungen ist die Toleranz die «zentrale Tugend»³¹, die Tugend des Maßes, die eine zügellose Auseinandersetzung und damit die Anarchie verhindert.

Toleranz ist somit alles andere als eine «lässige Toleranz», wie sie sich in der postmodernen Beliebigkeit durchzusetzen scheint. «Von ihrem Ursprung her» muss sie vielmehr «als Kraftakt und nicht als Kompromissformel»³² im Sinne Lessings und der Aufklärung verstanden werden. Zu diesem «Kraftakt» gehört vor allem eine mit der Toleranz eng zusammenhängende Sekundärtugend: der Respekt, der sich vor allem in der Duldung von Minderheiten zeigt.

Die Duldung der Minderheit ist in der modernen Demokratie selbstverständliche Praxis. Im parlamentarischen System gilt das Mehrheitsprinzip. Dies ist aber nur ein formales Prinzip, es berührt nicht die materialen Werte. Aus pragmatischen Gründen entscheidet die Mehrheit, aber sie respektiert die Meinung der Minderheit, so wie die Minderheit die Entscheidung der Mehrheit akzeptiert, auch wenn sie inhaltlich mit ihr nicht einverstanden ist.³³ Voraussetzung ist freilich, dass beide Seiten vernünftige und sinnvolle Lösungen vorschlagen, dass also nicht das Recht auf der einen und das Unrecht auf der anderen Seite steht.

Der Schutz der Minderheit ist aber nicht nur im parlamentarischen System von Bedeutung. Die historische Erfahrung lehrt, dass Mehrheiten immer zu Intoleranz und Tyrannei neigen und Minderheiten ein Recht auf Respektierung ihres Standpunktes und auf Toleranz anmelden. Haben diese dann aber einmal ein gewisses politisches Gewicht erlangt, verlangen sie volle Anerkennung und neigen dazu, ihre Vorschläge als allgemein verbindlich durchzusetzen.³⁴

Daher gehört der verfassungsmäßig abgesicherte Schutz von Minderheiten, vor allem der Minderheiten, die als religiöse oder ethnische Kleingruppen nie eine Chance haben, die Mehrheit zu erlangen, zu den Grundprinzipien der Demokratie.³⁵ Toleranz, Zusammenarbeit und gegenseitiger Respekt sind selbstverständliche Voraussetzungen dafür, dass ein gemeinsames Leben in einer pluralistischen Gesellschaft gelingt.³⁶

Dialogbereitschaft

Zu den Grundvoraussetzungen gesellschaftlichen und politischen Lebens in der pluralistischen Gesellschaft gehört sodann eine weitere Sekundär-

tugend, die aus der Toleranz erwächst, die Dialogbereitschaft. Gerade das politische Leben sollte lehren, dass niemand die volle Wahrheit besitzt, dass jede Wahrheit «unvollkommen» ist und dass es auch immer einen «Wahrheitssplitter im Irrtum» gibt. Wahrheit ist im Menschen immer begrenzt anwesend. Davon lebt menschliche Toleranz.³⁷

Die Wirklichkeit sieht freilich oft ganz anders aus. Vor allem in der politischen Diskussion – auch der parlamentarischen Demokratie – geht es doch meist darum, den eigenen, ideologisch gefestigten Standpunkt durchzusetzen und den Gegner zu besiegen. Auf der Strecke bleibt dabei die Gesprächsbereitschaft, das aufmerksame Zuhören, die Fähigkeit, die Position und die Argumente des Gegners zu verstehen und zu respektieren, ohne dabei wesentliche Elemente der eigenen Identität zu verlieren. Vergessen wird dabei, dass im demokratischen System die Opposition ein konstitutives Element darstellt und nicht etwa ein lästiger Gegner ist oder gar ein Feind.³⁸

Hier werden notwendige demokratische Werte sichtbar, die eng mit der Toleranz zusammenhängen und die für das Gelingen der Demokratie von fundamentaler Bedeutung sind: die Partizipation im Sinne einer engagierten Teilnahme, die Kompassion, die mit dem Anderen fühlt und leidet, sowie die Kommunikation, die bereit ist zum Dialog und zum Konsens, ohne die eine pluralistische Demokratie nicht funktionieren kann. In der Diskussion entfaltet sich zwar eine Überzeugungskraft, die aber nicht darauf zielt, den Gegner niederzukämpfen, sondern die eine maßvolle, auf Konsens bedachte Veränderung anstrebt. Ein politisches System, in dem nur rationalistisches Kalkül, individualistisches oder gar ideologisches Wunschenken herrscht, kann nicht lange überleben.³⁹

Auf dem Hintergrund einer solchen Partizipations- und Kommunikationsfähigkeit muss der Wille stehen, den Partner zu verstehen, «das Anderssein des anderen auf sich zu nehmen»⁴⁰, sich hineinzusetzen in die fremde Situation, sich an ihre Stelle zu setzen, um sie sich anzueignen. Notwendig ist also die Fähigkeit der Empathie, der mitfühlenden und einfühlenden Leidenschaft.

Freilich hat auch das Verstehen seine Grenzen, niemand vermag sich vollständig in die Lage seines Mitmenschen zu versetzen, weil jeder seinen eigenen Standpunkt und seine eigene Geschichte hat. Es gibt immer «ein letztes Nichtverstehenkönnen ... der Mentalität eines anderen... eine letzte Fremdheit, die ... nur in Liebe, in Geduld, also in Toleranz hingenommen werden kann. Denn eigentlich verstehen kann man nur das, was man als das eigene sich selber aneignen kann.»⁴¹

Daher hat die christliche Tugend der Demut auch im politischen Raum ihren Platz. Ohne sie «kann die Demokratie die Toleranz, die sie fordert, kaum aufrechterhalten».⁴² Denn Demut fordert auf zur Selbst-

kritik, zum Abbau von Vorurteilen und Feindbildern, zur Einsicht, dass auch der politische Gegner nicht nur das Recht hat, seine Meinung zu äußern, sondern dass er überhaupt Recht haben kann, dem man sich zu beugen hat, dass man also darauf verzichtet, dem Anderen partout seine eigene Meinung aufzuzwingen.

Kompromissbereitschaft

Damit gelangt ein zentraler Punkt der demokratischen Kultur ins Blickfeld: die grundsätzliche Bereitschaft zu einer friedlichen Konfliktlösung, also der Kompromiss, der nicht nur ein taktisches Nachgeben sein will, sondern von der Einsicht getragen ist, dass auch die Position des Gegners – wenigstens in einigen Teilen – akzeptable Lösungsvorschläge enthält.

Nicht jeder Kompromiss ist ein «fauler Kompromiss», eine «opportunistische Anpassung»⁴³, ein taktisches Nachgeben, das nur eine falsche Harmonie schafft. In der römischen Rechtssprache bedeutet *com-pro-mittere*, sich das gegenseitige Versprechen geben, die Entscheidung einem Schiedsrichter zu überlassen. Für beide Parteien handelt es sich also um einen «beiderseitigen Teilverzicht» und um eine «Verständigung auf das jeweils Mögliche». Somit zeigt der Kompromiss «einen hohen positiven Wert», «eine hohe sittliche Leistung», die dem faulen Kompromiss eben nicht eigen ist, da dieser «gerade durch den Mangel an sittlicher und politischer Anstrengung» gekennzeichnet ist.⁴⁴

In der modernen pluralistischen Gesellschaft ist der Kompromiss nicht nur eine Notwendigkeit, sondern eine «Tugend»⁴⁵ ein «Wert» und nicht nur ein «notwendiges Übel», er ist «die eigentliche Alternative zu Diktatur und Gewaltdenken»⁴⁶, die gerade nicht bereit sind, den Standpunkt des Gegners zu respektieren und die jede Diskussion ablehnen.

Aber der Kompromiss ist nicht nur ein politischer, sondern auch ein sittlicher Wert. Er hat etwas zu tun mit der Empathie, die ein Mit-Leiden und Mit-Fühlen erfordert. Im Kompromiss zeigt sich der «Respekt und die Achtung für den Andersdenkenden»⁴⁷, ein «Geist der Zusammenarbeit, Gegenseitigkeit und des gemeinsamen Ringens», vor allem aber auch die «Achtung vor der Mannigfaltigkeit der menschlichen Gewissen, Wahrnehmungen und Absichten».⁴⁸ Denn der Pluralismus erfasst nicht nur die Plurität der politischen Standpunkte und Meinungen, sondern auch die der philosophischen Weltbilder und Weltanschauungen. Unter diesen Voraussetzungen sind Kompromiss und Toleranz notwendige Instrumente zur Regelung der Konflikte zwischen den verschiedenen Interessen und Auffassungen. Sie setzen voraus die Tugend des Maßes, die jeden Hege-monialanspruch ausschließt.⁴⁹ Gewiss wird damit der Konkurrenzkampf nicht beseitigt, weder in der Wirtschaft noch in der Politik oder im

gesellschaftlichen Leben. Aber er darf nicht rücksichtslos geführt werden, sondern muss gezügelt werden durch Kompromissbereitschaft und im Geist der Toleranz.⁵⁰ Nur so kann der innere Friede in einer Gesellschaft gesichert werden.

Gemeinwohl

Voraussetzung für die Realisierung dieser sozialen Regeln ist allerdings «die gemeinsame Sorge um das Gemeinwohl»⁵¹, ein Begriff, der jahrhundertlang die christliche Sozialphilosophie geprägt hat, der aber im Zeitalter des Liberalismus und des Individualismus kaum noch zur Kenntnis genommen wird und im Streit der Interessen – auch der Gruppeninteressen – nicht mehr zu existieren scheint. Auch in der soziologischen Diskussion spielt er kaum noch eine Rolle.

Und dennoch kann auch die pluralistische Gesellschaft nicht nur von Konflikten leben. Auch in ihr gibt es eine gemeinsame Basis der Interessen, Ziele und Überzeugungen. Sie kann auf die Dauer nicht bestehen ohne das Wissen um gemeinsame Werte und ohne ein prinzipielles Suchen nach dem allen Gemeinsamen. Jenseits aller Gegensätze und Konflikte muss es eine gemeinsame Basis geben, müssen gemeinsame Grundwerte vorhanden sein, um die es sich lohnt, ein gemeinsames Leben zu führen.

In der politischen Philosophie der Gegenwart wird daher wieder mit allem Ernst darauf hingewiesen, dass ethische Maßstäbe gerade für die pluralistische Gesellschaft unverzichtbar sind, wenn nicht «alles der Beliebigkeit einer Pluralität» verfallen soll. Zu den gemeinsamen Grundwerten gehören «die Würde der Person, der Schutz des Lebens, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden», dann aber auch der «Respekt für Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie... der jeweils anderen Individuen und Gruppen» sowie «eine prinzipielle Solidarität füreinander und gegenüber der ihnen gemeinsamen Ordnung».⁵²

Diese ethischen Werte, die als ein gemeinsames Orientierungskonzept auch in der Verfassung verankert sein müssen, sind nur zu realisieren unter der Voraussetzung der Toleranz im strikten Wortsinn, der Bereitschaft, Positionen und Meinungen, die nicht die eigenen sind, zu dulden und zu ertragen um des inneren Friedens willen, der Bereitschaft auch zur Diskussion über die ehrliche Suche nach dem Gemeinsamen.

Damit wird aber auch die Grenze der Toleranz sichtbar. Sie liegt da, wo das Gemeinsame aufhört. Ein geordnetes Leben in einer Gesellschaft ist nur dann möglich, wenn gewisse Grundwahrheiten von niemandem in Frage gestellt werden. Notwendig ist ein gemeinsamer kompromissfähiger Handlungsspielraum und ein Konsens in den grundlegenden ethischen

Werten. Wir können in einer politischen Gesellschaft nicht leben ohne eine gemeinsame Verständigung darüber, was zu tun ist, was moralisch anständig, was gerecht ist und was wir einander schuldig sind.⁵³

Grenzen der Toleranz

Es gehört also zur grundlegenden Voraussetzung jeder menschlichen Gemeinschaft, dass nicht alles geduldet werden darf. Grenzenlose Toleranz führt zu «Agnostizismus, Relativismus, Indifferentismus und Liberalismus»⁵⁴, die in letzter Konsequenz zur Zerstörung jeder menschlichen Gesellschaft führen muss, denn dann muss auch der Kriminelle geduldet werden und der Terrorist, dessen erklärtes Ziel die Zerstörung der Gesellschaft ist. Es gibt also eine Grenze der Toleranz wie es eine Grenze der Freiheit gibt.

Auf das Paradox der Freiheit hat bereits Platon hingewiesen: «Denn die allzu große Freiheit schlägt offenbar in nichts anderes um als in allzu große Knechtschaft.»⁵⁵ Und Karl Popper, der diesen Gedanken Platons zitiert, bemerkt dazu: «Uneingeschränkte Freiheit hat das Gegenteil der Freiheit zur Folge, denn ohne Schutz und ohne Einschränkungen durch das Gesetz muss die Freiheit zu einer Tyrannei der Starken über die Schwachen führen».⁵⁶

Wie es nun aber ein Paradox der Freiheit gibt, so gibt es auch – so Popper – ein Paradox der Toleranz. «Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz». Die Toleranz muss gegen die Vertreter der Intoleranz verteidigt werden. Es muss ein Recht und eine Pflicht geben, «die Unduldsamen nicht zu dulden», denn die Intoleranz stellt sich «außerhalb des Gesetzes». Aufforderung zur Intoleranz sollte daher behandelt werden «wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels».⁵⁷

Nach den Erfahrungen mit den totalitären Systemen im 20. Jahrhundert und mit dem Scheitern der Weimarer Demokratie in Deutschland ist es besonders notwendig, auf eine solche Argumentation aufmerksam zu machen. Es muss eine Grenze der Freiheit und der Toleranz geben: «sie liegt im Gedanken einer Wechselseitigkeit der politischen Toleranz, die den Feinden der freiheitlichen Demokratie nicht das Recht gibt, diese selbst unter Benützung demokratischer Freiheiten «pseudolegal» zu beseitigen.»⁵⁸

Der Staat als Hüter der Toleranz

Hier nun aber ist der Staat als Hüter der Toleranz gefordert. Er ist nicht wertneutral, denn er hat Werte zu schützen. Und er ist auch nicht weltanschaulich neutral, denn er ist selbst das Ergebnis einer Weltanschau-

ung. Jedes politische System ist eine Weltanschauung ins Politische übersetzt. Jede Politik wird von einer Idee getragen, und jede Idee wird politisch, sobald sie versucht, in die Gesellschaft einzudringen und diese zu formen. Dies gilt ganz besonders von der Demokratie, einer Weltanschauung, die von einem bestimmten Menschenbild getragen wird und bestimmte Werte in der Politik umsetzen will.

Nun ist die moderne Gesellschaft gewiss geprägt von einem Pluralismus der Meinungen und der Weltanschauungen, und es ist gewiss auch die Aufgabe der Politik, diesen internen Pluralismus zu schützen. Aber die Politik selbst, die konkret in einem Staat gemacht wird, lässt sich nicht pluralisieren. Sie ist weder der gemeinsame Nenner noch ein Glied in der Kette dieses Pluralismus. Auch der demokratische Staat besitzt ein Machtmonopol und ist insofern monarchisch zu nennen, als er keine Konkurrenzmacht neben sich dulden kann. Er ist für die öffentliche Ordnung verantwortlich und hat dafür zu sorgen, dass die verschiedenen Interessengruppen in Frieden und Eintracht miteinander leben. Er ist nicht einfach Vermittler, sondern Souverän. Wenn der Konflikt zwischen den Interessengruppen so stark wird, dass die öffentliche Ordnung gestört ist, hat er das Recht und die Pflicht, eine Wahl zu treffen, Partei zu ergreifen, einzugreifen, abzulehnen, zu verbieten und sich zu verteidigen. Denn eine Regierung ist wieder eine Akademie noch ein Laboratorium.⁵⁹

Hier hat das Wort von der «streitbaren Demokratie» seine Berechtigung.⁶⁰ Gewiss hat der Staat den Pluralismus zu schützen, aber auch der Pluralismus stößt an eine Grenze, er darf die Fundamente der Gesellschaft, das menschliche Zusammenleben, die staatliche Ordnung und die Einheit des Staates nicht gefährden. Vor allem aber darf der Staat durch Extremismus jeglicher Art nicht gefährdet werden, denn der Extremismus vertritt eine in sich intolerante Position und stellt sich damit «außerhalb des Gesetzes»⁶¹, ohne das keine menschliche Gesellschaft leben kann.

Der Staat kann also nicht alles dulden. Er kann nicht tolerieren, wie dies in der Vergangenheit geschehen ist, dass ein «politischer Extremismus das pluralistische System selbst in Frage stellt»⁶², indem er durch Parteiverbote totalitäre Ansprüche stellt und damit die Grundlage der Demokratie vernichtet.

Aber auch in der Gegenwart gibt es radikale Bewegungen, die prinzipiell intolerant sind und damit die pluralistische Gesellschaftsordnung gefährden. Dies gilt vor allem für den religiösen Fanatismus und den Fundamentalismus bestimmter Sekten. Grundlage für ein friedliches Zusammenleben muss auch hier eine «Sozialverträglichkeit aller Religionen» sein, das heißt der Staat kann das nicht dulden, was «rechtlich nicht anerkannt werden kann».⁶³ Und auch das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit «*Dignitatis humanae*» erkennt der weltlichen Gesellschaft das

Recht zu, «sich gegen Missbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können».⁶⁴

Die Demokratie als Idee und als politisches System hat also das Recht und die Pflicht, will sie nicht an ihrem eigenen Untergang mitwirken, sich zu wehren gegen jede Art von Extremismus und Radikalismus. Sie hat das Recht, Toleranz denen zu verweigern, die selbst «Anhänger intoleranter Ideologien und Freunde der Diktatur» sind. «Die betont antitotalitäre Wehrhaftfähigkeit unseres Rechtsstaates» muss somit «das ständig auszugleichende rechte Maß «suchen» zwischen Diktatur und Anarchie, zwischen Herrschaft und Freiheit».⁶⁵ Hier zeigt sich wieder die Toleranz als Tugend des rechten Maßes, der rechten Mitte zwischen den Extremen. Sie hat nichts zu tun mit einer bequemen Toleranz, die alles gelten lässt, die die Unterschiede von Gut und Böse verwischt und letztlich in Indifferenz endet.

Es bleibt dann freilich die Frage, mit welchen Mitteln intolerante Positionen bekämpft werden können und sollen. Prinzipiell gründet Toleranz auf Öffentlichkeit, und eine kritische Konfrontation der Ideen und Meinungen sollte, im Dienste der Wahrheit, in aller Öffentlichkeit stattfinden.⁶⁶ Infolgedessen wäre es unklug, intolerante Positionen in jedem Falle gewaltsam zu unterdrücken. Man sollte also zunächst versuchen, ihnen durch rationale Argumente zu begegnen und sie durch eine kritische öffentliche Meinung in Schranken zu halten.⁶⁷

Dagegen muss aber auch betont werden, dass der Rückgriff auf eine vernünftige Diskussion nicht alle Probleme löst. Die Vernunft ist nicht – wie die Aufklärung geglaubt hat – als oberste Richterin eine neutrale Instanz. Es gibt kein Urteil, das nicht bestritten⁶⁸ und von allen anerkannt wird, weil unser Wissen ein perspektivisches Wissen ist und von jedem Standpunkt aus auch andere, rationale Argumente gefunden und vorgebracht werden.⁶⁹ Und schließlich muss auch noch gesehen werden, dass die Vertreter einer intoleranten Weltanschauung nicht bereit sind, eine «rationale Diskussion» zu führen.⁷⁰ In dieser Situation hat die streitbare Demokratie das Recht und die Pflicht, auch mit Gewalt die Intoleranz zu bekämpfen, weil sie das Recht hat, die Grundwerte, auf der jede politische Ordnung ruht, zu verteidigen.

Toleranz und multikulturelle Gesellschaft

Die Toleranz wird auch in Zukunft eine notwendige politische und soziale Tugend bleiben angesichts der komplexen Probleme und der Konfliktherde, vor der die moderne multikulturelle Gesellschaft steht. Ursache für diese Problematik ist einerseits eine weltweite Migrationsbewegung, die die verschiedensten politischen, sozialen und ökonomischen Ursachen hat,

andererseits aber auch, und davon nicht zu trennen, die Globalisierung der modernen Welt, die «mannigfachen weltweiten Verflechtungen»⁷¹, in denen wir leben, – eine Entwicklung, die von den verschiedenen Kulturen und Religionen mit Sorge verfolgt wird aus Angst vor Synkretismus und Verlust der eigenen kulturellen oder religiösen Identität.

Angesichts dieser Tatsache entsteht die Frage, ob ein «Weltethos» verwirklicht werden kann, wie dies von Hans Küng projiziert wird, oder ob es auch in Zukunft mehrere ethische und religiöse Weltentwürfe geben wird, die miteinander konkurrieren.⁷² Und damit zusammen hängt die Frage, ob es eine universale Verständigung darüber gibt, was Menschenrechte sind. Ihre Ursprünge liegen zweifellos in der griechisch-römischen Stoa und im Christentum. Sie werden in der europäischen Aufklärung formuliert. Sie gehören also eindeutig zum europäischen Kulturkreis. Ganz anders dagegen denkt die islamische und die asiatische Welt. Dort fehlen der biblische Personalismus und die Würde des Individuums, obwohl auch dort humanistische Werte existieren.⁷³ – Die Frage ist also, ob es allgemeine Menschenrechte mit einer «kulturbedingten Variationsbreite»⁷⁴ gibt, oder ob die Wesensunterschiede so groß sind, dass sie Gemeinsamkeiten kaum zulassen,⁷⁵ ob es schließlich nicht nur einen ethischen, sondern auch einen religiösen und kulturellen Pluralismus gibt, der unüberwindlich ist.

Die gegenwärtige Weltlage scheint dies zu bestätigen. Vieles deutet darauf hin, dass die Konfliktherde zwischen den Weltkulturen wachsen. Die überall zu beobachtenden Spannungen zwischen den Konfessionen und Religionen sind nicht so sehr bedingt durch dogmatische Fragen, als vielmehr durch die Unterschiede der kulturellen und ethnischen Traditionen.

Eine multikulturelle Gesellschaft, in der mehrere Kulturen friedlich miteinander leben, bringt – wenn sie überhaupt realisierbar ist – gewiss viele Möglichkeiten gegenseitiger Befruchtung und Bereicherung mit sich. Und dennoch muss vor allzu idealistischen Hoffnungen und Erwartungen gewarnt werden. «Multi-Ethnizität und Multi-Kulturalität sind bei ihren ersten Auftauchen rauhe und schneidene Kakophonien.»⁷⁶ Erst unter bestimmten Voraussetzungen scheinen sie realisierbar zu sein.

In der USA scheint das Modell einer multikulturellen Gesellschaft Wirklichkeit geworden zu sein, denn diese Gesellschaft ist «ein die ganze Welt umfassendes Mosaik». Voraussetzung für das Gelingen eines solchen Modells ist allerdings eine breite gemeinsame Basis, «eine gemeinsame Sprache und ein gemeinsamer Glaube an die Verfassung». Dies ist «die Grundlage, auf der der kulturelle Konsens» beruht, sie allein kann «kulturelle Vielfalt mit gesellschaftlicher Toleranz» verbinden.⁷⁷ Und dennoch ist auch diese Gesellschaft nicht frei von Spannungen. Vor allem das Phäno-

mene der rassistischen Intoleranz zeigt, dass der Integrationsprozess noch nicht abgeschlossen ist.

Im europäischen Raum ist eine multikulturelle Gesellschaft vorstellbar und im Rahmen der westeuropäischen wirtschaftlichen und politischen Gemeinschaft größtenteils auch bereits verwirklicht, weil hier eine wichtige Voraussetzung erfüllt ist, nämlich die Verwandtschaft der Kulturen. Die europäischen Völker verbindet eine gemeinsame Tradition mit der griechisch-römischen Antike, mit dem Judentum und dem Christentum. Sie haben eine gemeinsame kulturelle und religiöse Wurzel. Diese gemeinsame Basis behält ihre Tragfähigkeit auch noch in der modernen säkularisierten Gesellschaft. Und dennoch entstehen auch hier neue Nationalismen und Regionalismen, die um ihre Identität fürchten und ein Klima der Intoleranz erzeugen.

Zum eigentlichen Problem wird die multikulturelle Gesellschaft aber erst dann, wenn – bedingt durch die modernen Migrationsbewegungen – viele Menschen, die nicht von der gemeinsamen abendländischen Kultur geprägt sind, in den europäischen Staaten Einlass begehren. In dieser Situation fehlt als Voraussetzung die gemeinsame Basis. Diese Menschen stehen dann vor der Alternative, ihre kulturelle Identität, auch in der zweiten und dritten Generation, zu verteidigen und sich in eine Getto-Gesellschaft zurückzuziehen. In diesem Falle sind Spannungen und Konflikte, die zu Intoleranz führen, nicht auszuschließen. – Die andere Alternative besteht darin, dass ein langer Adaptations- und Integrationsprozess zu Assimilation in die europäische Kultur führt, was dann aber auch den Verlust der eigenen Identität zur Folge hat – es sei denn, dass durch die Vermischung der verschiedenen Kulturelemente eine neue kulturelle Gemeinschaft entsteht, wie dies in den USA, aber auch anderswo im Laufe der Geschichte, geschehen ist.⁷⁸

Die gegenwärtige Situation in Europa zeigt, dass eine multikulturelle Gesellschaft, deren Umriss sich bereits abzeichnen, viel Sprengstoff enthält und die Probleme weder durch administrative Maßnahmen noch durch Aufrufe zur Toleranz zu bewältigen sind. Eine Lösung scheint nur dann möglich, wenn in einer Gesellschaft eine dominante, prägende Kultur als Normalität gilt. Dies bedeutet aber nicht, dass andere Subkulturen, die durch Einwanderung entstehen, ausgeschlossen werden. Toleranz «erfordert, dass eine Lebensordnung den Primat hat und bevorzugt wird, und dass diese Normalkultur die abweichenden Kulturen duldet und ihnen Lebensmöglichkeiten einräumt», freilich unter der Voraussetzung, dass auch die Subkulturen tolerant sind und nicht mit Gewalt ihre politischen und ideologischen Ziele durchsetzen und damit die Gesellschaft insgesamt gefährden. Eine multikulturelle Gesellschaft, in der alle Kulturen friedlich und problemlos nebeneinander leben, ist, nach allen bisherigen Erfah-

rungen, eine Illusion. «Bei gleicher Gültigkeit aller Lebensordnungen und -deutungen in einer Gesellschaft herrscht nicht Toleranz, sondern Gleichgültigkeit in kulturellen Fragen.»⁷⁹ Gleichgültigkeit und Beliebigkeit aber vermögen die Probleme höchstens zu verdrängen, nicht zu lösen.

Der Prozess der weltweiten Verflechtung und Vernetzung ist kaum aufzuhalten. Die Grenzen zwischen den Staaten und den Kulturen fallen, die Mobilität wächst und erfordert eine immer größere Flexibilität. Alles deutet darauf hin, dass Konflikte und Konfrontationen wachsen. Es muss befürchtet werden, dass fundamentalistische Bewegungen auf politischer, religiöser und kultureller Ebene zunehmen werden.

Und dennoch muss es eine Lösung geben. Die Begegnung mit dem Anderen muss nicht zu einer militanten Auseinandersetzung führen. Sie kann auch eine Chance der Annäherung und des Verstehens sein, die zu einem besseren Verständnis für die fremde Welt führt, zum Abbau von Klischees, Ressentiments und Vorurteilen. Auch wenn die Meinung des Anderen nicht akzeptiert werden kann, so kann doch die Person respektiert und toleriert werden. Aus der Konfrontation kann eine «Konzilation» werden, aus dem Gegeneinander ein versöhnendes und verbindendes Miteinander.

Eine solche Begegnung bedeutet nicht den Verlust der eigenen Identität. Die eigene Kultur prägt dauerhaft den Charakter eines Volkes. Aber der Kontakt mit der fremden Kultur öffnet die Augen, erweitert den Horizont und kann schließlich zur Bereicherung der eigenen Kultur beitragen.

Selbst dann, wenn die Wesensunterschiede zwischen den Kulturen so groß sind, dass sie Gemeinsamkeiten kaum zulassen, bleibt doch immer als gemeinsame Basis das Humanum. Der Mensch als *animal sociale* ist von seiner Wesensstruktur her Mitmensch und ist – heute mehr denn je – auf die solidarische Hilfe der Anderen angewiesen. In einer Welt, die immer mehr zusammenwächst, ist Toleranz als Tugend des Maßes, der Versöhnung und des Ausgleichs eine notwendige Tugend.

ANMERKUNGEN

¹ Fritz Heinemann, Schicksal und Aufgabe der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert. In: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. 2. Aufl. Stuttgart 1963, S. 265.

² Theodor Steinbüchel, Christliches Mittelalter. 2. Aufl. Darmstadt 1968, S. 127.

³ Vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. 3. Aufl. Bern und München 1973.

⁴ Vgl. dazu Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. 2. Aufl. Freiburg 1991, S. 56–58.

- ⁵ Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. 4. Aufl. München 1965, S. 577.
- ⁶ Eugen Biser, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*. Graz, Wien, Köln 1991, S. 78.
- ⁷ Meinecke, a.a.O., S. 205 f.
- ⁸ Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien, Köln 1986, S. 87.
- ⁹ Goethe, *Maximen und Reflexionen*. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe Bd. XII. 4. Aufl. 1960, S. 385.
- ¹⁰ Allan Bloom, *L'Ame désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*. Paris 1987, p. 26 sq.
- ¹¹ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*. 1. Aufl. Basel 1950. 3. Aufl. der Werkausgabe. Mainz und Paderborn 1995.
- ¹² Vgl. dazu Hans-Joachim Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg, Basel, Wien 1994, S. 26.
- ¹³ Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt/M. 1994, S. 183.
- ¹⁴ Peter Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*. 2. Aufl. München 1988, S. 63.
- ¹⁵ Berger, *Sehnsucht nach Sinn*. A.a.O., S. 76.
- ¹⁶ Zum Fundamentalismus als einem Phänomen der modernen Welt vgl. Gottfried Küenzlen, *Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne? In: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Hrsg. Hans-Joachim Höhn. Frankfurt/M. 1996, S. 51–77. Vgl. auch Thomas Rentsch, *Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik*. In: Höhn, ebd., S. 235: «Der Fundamentalismus ist ein modernes Phänomen politischer Instrumentalisierung von religiösen Sinntraditionen.» Dagegen: Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg 1989.
- ¹⁷ Vgl. dazu Hans Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*. Freiburg 1995.
- ¹⁸ Vgl. dazu François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX. siècle*. Paris 1995, pp. 405–415.
- ¹⁹ Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München und Wien 1996, S. 20, 35, 216 und *passim*.
- ²⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. Bd. 1, 1835 Bd. 2, 1840. In: *Oeuvres complètes*, hrsg. J.-P. Mayer, Paris 1961, T. I,1, pp.261–288. Vgl. auch Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*. Paris 1989, p. 38.
- ²¹ Vgl. dazu Giovanni Sartori, *Demokratietheorie*. Darmstadt 1997, S. 226. Sartori weist etwa darauf hin, dass bei Studentenrevolutionen «5–10% der Studenten alles lenkten und ihren Willen bekamen». Ebd.
- ²² Tocqueville, a.a.O., T. I,2, p. 269.
- ²³ Jean Baechler, *Démocraties*. Paris 1885, p. 161.
- ²⁴ Vgl. Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier Homme*. Paris 1992, p. 372 sq.
- ²⁵ Ebd., pp. 253 und 279.
- ²⁶ Baechler, a.a.O., p. 414 sq.
- ²⁷ Ebd. p. 124. Zu den Tugenden in der Demokratie vgl. ebd., pp. 175–297. Vgl. auch Montesquieu: *Das Prinzip der Demokratie ist die Tugend. De l'esprit des lois*, III,3. In: *Oeuvres complètes*. Ed. R. Caillois, Paris 1951, T. II, p. 251.
- ²⁸ Baechler, a.a.O., p. 209.
- ²⁹ Michael Novak, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurt/Main 1992, S. 72.
- ³⁰ Fukuyama, a.a.O. p. 249.
- ³¹ Ebd., p. 344.
- ³² Biser, a.a.O., S. 35 und S. 78.
- ³³ Vgl. dazu Sartori, a.a.O. S. 40–43, wo er von einer «beschränkten» – im Gegensatz zu einer «absoluten» Mehrheitsherrschaft spricht.
- ³⁴ Novak, a.a.O., S. 218. Vgl. auch Bertrand de Jouvenel, *Reine Theorie der Politik*. Neuwied und Berlin 1967, S. 145.

- ³⁵ Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1982, S. 336.
- ³⁶ Novak, a.a.O., S. 177.
- ³⁷ Jörg Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*. Frankfurt/M. 1996, S. 66.
- ³⁸ Baechler, a.a.O., p. 124.
- ³⁹ Fukuyama, a.a.O., p. 249 und Anm. 4 (p. 415).
- ⁴⁰ Biser, a.a.O., S. 245.
- ⁴¹ Karl Rahner, *Toleranz in der Kirche*. Freiburg 1977, S. 19.
- ⁴² Reinhold Niebuhr, *Demokratie, Säkularismus und Christentum*. In: *Kirche und moderne Demokratie*. Hrsg. von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland. Darmstadt 1973, S. 138.
- ⁴³ Franz Furger, *Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*. Düsseldorf 1994, S. 302.
- ⁴⁴ Bernhard Sutor, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre*. Paderborn 1991, S. 54.
- ⁴⁵ Berger, *Sehnsucht nach Sinn*. A.a.O. S. 195.
- ⁴⁶ Karl Dietrich Bracher, *Die totalitäre Erfahrung*. München 1987, S. 266.
- ⁴⁷ Bracher, *Ideologien*, a.a.O., S. 338.
- ⁴⁸ Novak, a.a.O., S. 73.
- ⁴⁹ Vgl. dazu Furger, a.a.O., S. 30 und 147.
- ⁵⁰ Vgl. dazu Baechler, a.a.O., p. 160.
- ⁵¹ Furger, a.a.O., S. 228.
- ⁵² Alexander Schwan, *Die philosophische Begründbarkeit freiheitlicher Politik*. In: *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Hrsg. von Volker Gerhardt, Stuttgart 1990, S. 22 f. Vgl. auch: Amitai Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*. 2. Aufl. Frankfurt /Main 1997, S. 67-70.
- ⁵³ Vgl. Bertrand de Jouvenel, *De la Souveraineté. A la recherche du bien politique*. Paris 1955, p. 343.
- ⁵⁴ Wolfgang Speyer, *Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche*. In: *Broer/Schlüter, Christentum und Toleranz*. Darmstadt 1996, S. 84.
- ⁵⁵ Platon, *Der Staat*, 564 A. Ed. Lambert Schneider, Heidelberg o.J. Bd. II, S. 320. Zitiert bei Popper, a.a.O., I, 359.
- ⁵⁶ Popper, ebd., II, 58.
- ⁵⁷ Popper, ebd., I, 359.
- ⁵⁸ Bracher, *Ideologien*, a.a.O., S. 337.
- ⁵⁹ Vgl. Julien Freund, *L'essence du politique*. 3. Aufl. Paris 1981, p. 214 sq.
- ⁶⁰ Von der «*militant democracy*» sprach Karl Loewenstein schon 1936. Vgl. dazu Bracher, *Erfahrungen*, a.a.O., S. 171.
- ⁶¹ Popper, a.a.O., I, 359.
- ⁶² Bracher, *Ideologien*, a.a.O., S. 338.
- ⁶³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit*. In: *Heinrich Lutz, Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, S. 414.
- ⁶⁴ Zweites Vaticanum. Konstitution XVI: *Die Erklärung über die Religionsfreiheit «Dignitatis humanae»*. Nr. 7. Vgl. dazu die wohl nicht zutreffende Bemerkung von Böckenförde, *das Konzil habe diese Frage «unerörtert gelassen»*. A.a.O., S. 414.
- ⁶⁵ Bracher, *Erfahrungen*, a.a.O., S. 223 und S. 258.
- ⁶⁶ Vgl. dazu Freund, a.a.O., p. 213.
- ⁶⁷ Popper, a.a.O., I, 359.
- ⁶⁸ Vgl. dazu Freund, a.a.O., p. 213.
- ⁶⁹ Vgl. dazu Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*. 5. Aufl. Frankfurt/Main 1969, S. 227 ff., vor allem S. 234. Vgl. auch Karl Gabriel, *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*. In: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Hrsg. Hans-Joachim Höhn, Frankfurt/Main 1996 S. 34. Und: Splett, a.a.O., S. 188.
- ⁷⁰ Popper, a.a.O., I, 359.

⁷¹ Hermann Schrödter, Religion-Menschenrechte-Weltethos. Ein philosophischer Versuch über den Weg zur «einen Welt». In: Krise der Immanenz, hrsg. von H.-J. Höhn, a.a.O., S. 280.

⁷² Vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos. 1. Aufl. München 1990. Dagegen spricht Hans Maier von «unterschiedlichen Kulturtraditionen und religiösen Überlieferungen», so dass ein Weltethos als «ein Allgemeines...noch aussteht». Hans Maier, Wie universal sind die Menschenrechte? Freiburg 1997, S. 50f.

⁷³ Vgl. dazu Koslowski, a.a.O., S. 157-160, sowie Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt 1994, S. 148-152 und Hans Maier, a.a.O., passim.

⁷⁴ Furger, a.a.O., S. 46.

⁷⁵ Es gibt sicherlich eine den meisten Hochkulturen gemeinsame «dünne minimalistische Moral», die der «gemeinsamen conditio humana» entspringt. «Im Interesse der kulturellen Koexistenz» sollte man versuchen, die «Verschiedenheiten zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen». Huntington, a.a.O., S. 525 f.

⁷⁶ Giacomo Marramao, Die Säkularisierung der westlichen Welt. Frankfurt/Main 1996 S. 133.

⁷⁷ Zbigniew Brzezinski, Macht und Moral. Neue Werte für die Weltpolitik. Hamburg 1994, S. 137. Freilich gibt es auch Stimmen, die im Multikulturalismus eine Gefahr für die gemeinsame amerikanische Kultur sehen. Vgl. Huntington, a.a.O. S. 502-504.

⁷⁸ Vgl. etwa das Zusammenwachsen von keltischen, römischen und germanischen Kulturelementen in Gallien vom 3. bis zum 7. Jahrhundert. Vgl. auch die Beispiele Schweiz, Kanada, Australien und Neuseeland. Dazu Hummel, a.a.O., S. 138 f.

⁷⁹ Koslowski, a.a.O., S. 155.