

Toleranz – Schlüssel zum interkulturellen Dialog oder Synonym für Verlogenheit?

Thomas Mohrs

Selbstkritische Vorbemerkung

Die Arbeit an diesem Beitrag und das Bemühen, die im Titel gestellte Frage ehrlich und philosophisch redlich zu beantworten, gingen einher mit einem mitunter geradezu atemberaubenden Wirbel der Gedanken, einem Wechselbad der Gefühle und einem ständigen Schwanken zwischen den gefundenen (ausnahmslos unbefriedigenden) Antworten. So kollidierte etwa die Antwort, die sich die liberale „Gesinnung“ *wünschte*, permanent mit der Wahrnehmung der Wirklichkeit, die möglichst nüchtern und realistisch sein wollte. Das Bestreben nach begrifflicher Klarheit und Eindeutigkeit scheiterte an der Faktizität des „Pluriversums“ der möglichen Bedeutungen ein und desselben Begriffs. Die These, mit der sowohl die liberale, aufklärerisch-idealistische Seele als auch die realistische Wirklichkeitswahrnehmung noch am ehesten „leben“, mit der sie sich sozusagen gegenseitig tolerieren können, lautet schließlich: Toleranz *könnte* als praktische moralische Tugend und Geisteshaltung (vielleicht) der Schlüssel zu einem gelingenden, konstruktiven interkulturellen Dialog sein, aber der Begriff der Toleranz *ist* zumal im interkulturellen Kontext (in aller Regel) eher ein Synonym für Verlogenheit.

Diese These ist begründungsbedürftig. Mein Versuch der Begründung läuft in vier Schritten über einige kurze Reflexionen zur (schillernden) Bedeutung des Toleranzbegriffes, knappe ideengeschichtliche Erläuterungen sowie anschließend eine etwas ausführlichere (möglicherweise redundante) Reflexion zur „Dialektik“ des Begriffes bzw. seiner selbstwidersprüchlichen Verwendung im Rahmen eines normativen Kulturrelativismus und einem abschließenden Plädoyer für (globale) Gerechtigkeit und Solidarität als Nährboden (womöglich sogar als *conditio sine qua non*) praktizierter echter Toleranz.

I. Zum Begriff der Toleranz

„»Toleranz«“ ist einer jener Begriffe, die im Alltag nahezu selbstverständlich gebraucht werden, deren Bedeutung aber umso diffuser wird, je mehr man sich um seine Klärung bemüht“ (Forst, 2000, 119). Und das liegt nicht zuletzt daran, dass dem Begriff unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben werden: „Für die einen besteht Toleranz etwa in einer Haltung des wechselseitigen Respekts, für die anderen in einer pragmatisch oder strategisch motivierten Duldung von Überzeugungen oder Praktiken, die man zugleich für falsch und beherrschbar hält. Einige wiederum sehen in ihr eine Haltung des Skeptizismus oder der Indifferenz, und andere eine Form der Solidarität mit dem Anderen oder Fremden“ (Forst, 2000, 119). Die Vielfalt der Verständnisse und Bewertungen des Begriffes „Toleranz“ ist nach Rainer Forst derart verwirrend, dass es nur schwer möglich ist, eine „Basisdefinition“ zu formulieren, mit der die zentralen Charakteristika des Begriffes der Toleranz unter Menschen erfasst werden

können. Forst selbst schlägt die folgenden 6 „Wesens“merkmale der Toleranz vor (vgl. Forst, 2000, 9):

1. Es sind die tolerierenden und tolerierten Subjekte und deren Beziehungen zueinander zu beachten. Wird Toleranz von Individuen, Gruppen oder Institutionen ausgeübt; bezieht sie sich auf Überzeugungen, Werte, Lehren, Handlungen oder Praktiken; handelt es sich um die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, Angehörigen verschiedener Religionen, Staatsbürgern oder »Weltbürgern«?
2. Toleranz schließt die Haltungen von Indifferenz und Bejahung aus. Zu ihr gehört stets eine normative Verurteilung und Ablehnung der tolerierten Überzeugungen oder Praktiken. (Ablehnungskomponente)
3. Dieser Ablehnung steht eine qualifizierte Akzeptanz der besagten Überzeugungen oder Praktiken gegenüber. Diese hebt zwar die negative Bewertung nicht auf, führt aber Gründe an, wieso das Objekt der Toleranz dennoch geduldet und respektiert werden kann. (Akzeptanzkomponente)
4. Toleranz hat eine Grenze, an der die Gründe der Ablehnung die Gründe der Anerkennung überwiegen. Hier schlägt die Toleranz notwendig in Intoleranz um.
5. Die Ausübung der Toleranz darf nicht erzwungen sein, sondern muss freiwillig geschehen.
6. Toleranz kann sowohl eine politisch-rechtliche Praxis bezeichnen als auch eine individuelle Haltung und Tugend, wobei das eine vom anderen relativ unabhängig ist.

Darüber hinaus kann man mit Iring Fetscher zumal im Hinblick auf die Toleranz als individueller Haltung und Tugend feststellen, dass „Toleranz ... ein angemessenes Selbstbewußtsein [sic!] und Selbstwertgefühl voraus[setzt]“ (Fetscher, 1990, 8). Und ebenso argumentiert der Psychoanalytiker Alexander Mitscherlich: „Toleranz setzt also individuellen Mut voraus und damit eine relative Ichstärke, die es erlaubt, sich angesichts der Gefahrensignale besonnen zu verhalten“ (Mitscherlich, 1993, 15). Und bei diesen „Gefahrensignalen“ handelt es sich vor allem um fremde, andersartige Verhaltensmuster und Lebensweisen, die das je eigene Identitätsbewusstsein mit seiner Weltbildgewissheit stören und verunsichern. Somit kann Toleranz definiert werden als die „Fähigkeit von Individuen, Gruppen, Organisationen, neuartige, andersartige, fremdartige, entgegengesetzte Auffassungen (→ Einstellungen, Werte, Verhaltensweisen) zur Kenntnis zu nehmen und zu respektieren“ (Kahl, 1990, 597).

I.1. Paradoxien des Toleranzbegriffs

In begrifflicher Hinsicht ist es noch wichtig, auf zwei Paradoxien des Toleranzbegriffes aufmerksam zu machen:

1. Im Hinblick auf die Ablehnungskomponente stellt sich die Frage, inwiefern es moralisch richtig oder gar geboten sein kann, etwas zu erdulden oder gar zu respektieren, was man für (moralisch) falsch und schlecht hält?

2. Im Hinblick auf die Grenze der Toleranz ist zu fragen, ob das Konzept der Toleranz nicht inkonsistent ist. Denn die Paradoxie (Dialektik) der Toleranz besteht darin, dass sie dann, wenn sie den Anspruch erhebt, nur das tolerieren zu können, was nicht intolerant ist, ihrerseits intolerant ist. Jeder Fanatiker, welche Ideologie auch immer er vertritt, kann geltend machen, dass er in dem Sinne tolerant ist, dass er alles toleriert, was *im Rahmen* seiner Ideologie tolerabel ist. Dass der „Rahmen“ dessen, was toleriert werden kann, bei einem liberalen weltlichen Humanisten größer sein mag als bei einem religiösen Fundamentalisten, ändert nichts an der strukturellen Problematik, ist eine Frage der Quantität, nicht der Qualität.

Verschiedene Autoren versuchen, diesem Problem zu entgehen, indem sie argumentieren, dass nicht die Intoleranz, sondern der Fanatismus den „kontradiktorischen Gegensatz zur T[oleranz] bildet, während Intoleranz in einem dialektischen Widerspruchsverhältnis zu T[oleranz] steht: Aus T[oleranz] selbst entspringt Intoleranz gegenüber dem Fanatismus“ (Kahl, 1990, 597). Doch damit ist natürlich das Problem allenfalls verschoben, da selbstverständlich auch Toleranz fanatisch vertreten und gefordert werden kann, man also ohne weiteres zum fanatischen Antifanatiker werden und eine „Tyrannei der Toleranz“ errichten kann.

Und schließlich stellt sich im Hinblick auf die Frage nach der Grenze der Toleranz die Frage, wer und anhand welcher Kriterien oder Maßstäbe entscheiden kann, wann jeweils die Grenze der Toleranz erreicht ist.

II. Zur Geschichte der Toleranz

Der Begriff „Toleranz“¹ – der sich etymologisch vom lateinischen „tolerare“ = erdulden, ertragen herleitet – fand insbesondere ab dem 16. Jh. Eingang in die europäische politisch-philosophische Diskussion. Hintergrund waren die innerhalb des Christentums aufbrechenden konfessionellen Konflikte, sodass man sagen kann, dass in der interkonfessionellen Duldsamkeit zwischen den christlichen Konfessionen die historische Kernbedeutung der Toleranz liegt. Dabei stand – neben einer Reihe anderer, philosophisch-rationaler Argumente – insbesondere ein politisch-pragmatischer Gedanke im Vordergrund: Wie kann ein friedliches Zusammenleben zwischen Angehörigen verschiedener Glaubensrichtungen als Grundlage sozialer und wirtschaftlicher Prosperität ermöglicht werden? Insofern kann der Gedanke der Toleranz und die damit einhergehende Änderung des Moralverständnisses im soziobiologischen Sinne als evolutiver soziokultureller Anpassungsprozess an neue Bedingungen und den durch sie erzeugten selektiven Druck interpretiert werden.

Während der Aufklärung und den aus ihr resultierenden sozialen und politischen Entwicklungen hin zu freiheitlich-pluralistischen Demokratien hat sich die Bedeutung des Begriffs „Toleranz“ erheblich erweitert und bezieht sich inzwischen ganz allgemein auf das Dulden, Ertragen oder Respektieren von Überzeugungen und Lebensweisen, die von den je eigenen Überzeugungen und Lebensweisen abweichen.

Zentrale Argumente für die Toleranz – etwa bei John Locke, Jean Bodin oder Pierre Bayle –, die vor allem mit dem Problem zu Rande kommen mussten, dass die christliche Lehre die Pflicht zur Sorge um das ewige Seelenheil der Menschen umfasst, lauteten etwa, dass er-

zwungener Glaube überhaupt kein echter Glaube sei, sondern allenfalls Heuchelei. Erzwungener Glaube sei zudem mit der von Gott verliehenen menschlichen Willens- und Gewissensfreiheit unvereinbar und stelle somit eine Beleidigung Gottes dar. Letztendlich stehe es ohnehin nur Gott selbst zu, darüber zu entscheiden, wer ein Ketzer ist und wer nicht. Derartige Argumentationen laufen natürlich konsequenterweise auf ein den Übergang zur Neuzeit markierendes Phänomen hinaus, nämlich die formale Trennung zwischen kirchlicher Autorität und individueller Religiosität einerseits und die strikte Trennung von kirchlicher und weltlicher Autorität andererseits.

Ein weiteres zentrales Argument für die Toleranz wurde – vor allem in Ausgang von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und ihrer Zerstörung der klassischen Metaphysik – aus der Einsicht in die Grenzen der menschlichen Vernunft abgeleitet. Wenn es nicht möglich ist, Fragen der Metaphysik wie etwa die nach der Existenz eines Gottes und „der“ wahren Religion mit letztgültiger Beweiskraft zu beantworten, dann sind umgekehrt alle Versuche als illegitim zurückzuweisen, die genau diesen Anspruch erheben und versuchen, ihren monistischen Wahrheits- und Geltungsanspruch zwangsweise zu universalisieren.

Und ein weiteres – gleichsam proto-soziobiologisches – Argument in der Freiheitsphilosophie John Stuart Mills lautet, dass nicht nur wahre, sondern auch (anscheinend) falsche Meinungen in der öffentlichen Diskussion positive Lernprozesse auslösen können, und zwar dadurch, dass sich im Zuge der öffentlichem Widerlegung, der Falsifikation bzw. negativen Selektion falscher Meinungen notwendig die besten, die wahren Meinungen durchsetzen und erhalten müssten – auch Popper hatte seine ideengeschichtlichen Vorläufer.

III. Die „Dialektik“ des Toleranzbegriffs am Beispiel des Kulturrelativismus

Im Hinblick auf die philosophische Hintergrundfrage nach der Begründbarkeit (oder eben Nicht-Begründbarkeit) einer interkulturellen Ethik, eines „Weltethos“ (Küng, 1996), möchte ich im Folgenden einige Überlegungen zur Dialektik der Toleranz am Beispiel des modernen Kulturrelativismus präsentieren.

So berechtigt die Kritik an monistisch-intoleranten Moral- und Weltbilduniversalisierungen nach dem Muster missionarischer Kreuzzüge, „klassischer“ Imperialpolitik oder aktueller religiös motivierter Fundamentalismen auch sein mag, kann und darf doch umgekehrt aus dieser Kritik nicht ohne weiteres der „Schluss“ eines *radikalen* „moralischen und kulturellen Relativismus“ (Huntington, 1997⁶, 525) abgeleitet werden.² Ganz im Gegenteil ist die Alternative des *Kulturrelativismus* für die Idee einer interkulturellen Ethik nicht minder problematisch und letztlich inakzeptabel – jedenfalls dann, wenn dieser Relativismus in einem strikten normativen Sinne vertreten und gleichsam zu einer sozio-kulturellen Variante des „Solipsismus“ radikalisiert wird.³

In diesem Zusammenhang kann man gleichwohl die für alle bereits stattfindenden und weiter zu intensivierenden interkulturellen Dialoge überaus wichtige These formulieren: Nicht weniger als in intersubjektiven Verstehens- und Anerkennungsprozessen und -verhältnissen ist im interkulturellen Dialog der Solipsismus niemals vollständig zu überwinden, da jeder Diskurs Teilnehmer schließlich und endlich gar nicht anders *kann*, als vor dem Hintergrund *seines* je-

weiligen Weltbildes und *seiner* jeweiligen Hintergrunderwartungen in den Dialog einzutreten, die *für ihn* jeweils die (normalerweise) nicht mehr eigens reflektierte Grundlage für sein Urteilen über wahr und falsch, Gut und Böse, vernünftig und unvernünftig usw. sind. Auch ein im europäischen Kulturkreis geborener und aufgewachsener, im Sinne Wittgensteins „abgerichteteter“, erzogener, ausgebildeter, gebildeter und über die Problematik ethnozentristischer Denkmuster bestens informierter Intellektueller *kann* demnach der Gefahr des „eurozentristischen“ Denkens, Wahrnehmens und Urteilens nicht (vollständig) entgehen. Und auch in einer noch so sehr um Selbstreflektiertheit bemühten philosophischen Arbeit kann man nicht über den eigenen Schatten springen, da auch der Philosoph unweigerlich immer schon *sein* „Weltbild“ samt den darin implementierten „Weltbildsätzen“ als den Grundlagen für das jeweilige Urteilen über wahr und falsch, Gut und Böse, vernünftig und unvernünftig usw. mit- und einbringt.⁴

Ähnlich argumentiert auch der Ulmer Philosoph Michael Kober, „dass jede Form des Kommunizieren-Wollens mit Mitgliedern der eigenen oder auch einer fremden Kultur das Anlegen der eigenen Rationalitätsnormen voraussetzt. Mit anderen Worten: Nur durch das Heranziehen des eigenen Handlungsverständnisses samt der darin enthaltenen Normen kognitiver oder moralischer (einschließlich juristischer und religiöser) Rationalität kann ein Versuch, jemand anderen zu verstehen, gelingen“ (Kober, 2000, 13; vgl. Gesang, 1998, 68 f.). Genau deswegen ist „Verstehen“ auch immer und unweigerlich ein „imperialistischer Akt“, weil man nicht anders *kann* als das zu Verstehende unter die eigenen, kulturell geprägten Bedingungen des Wahrnehmens und Verstehens zu bringen – ansonsten ist „verstehen“ nicht möglich.

Nach Franz Wimmer ist es nun das zentrale Anliegen der „interkulturellen Philosophie“, den Sachverhalt bewusst zu machen, „daß [sic!] es nicht eine und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und daß [sic!] jede davon kultürlich ist, keine darunter natürlich“ (Wimmer, 2000, 32). Und Wimmer sieht dieses Bewusstmachungsprojekt seitens der interkulturellen Philosophie sozusagen als „win-win“-Unternehmen, von dem sowohl die Philosophie als auch die interkulturelle Verständigung profitieren können.

Problematisch wird Wimmers Verständnis der interkulturellen Philosophie freilich dann, wenn er es einerseits als ihr programmatisches Element bezeichnet, „die ‚Stimmen der anderen‘ zu Gehör zu bringen“, gleichzeitig aber hinsichtlich der Methoden der interkulturellen Philosophie ausführt, dazu gehörten „jedenfalls die Klärung von Begriffen, die Entwicklung einer angemessenen Terminologie und die Untersuchung von stillschweigenden oder auch expliziten Voraussetzungen von Urteilen“ (ebd., 34). Denn abgesehen davon, dass derartige „Voraussetzungen von Urteilen“ *unweigerlich* vorliegen, stellt sich die Frage, auf welcher begrifflichen und/oder „logischen“ Grundlage denn die „Klärung der Begriffe“ erfolgen soll, welche Kriterien dafür angegeben werden können, eine Terminologie als „angemessen“ einzustufen und welche Maßstäbe einer legitimen und korrekten „Untersuchung“ zu nennen sind, die *nicht* ihrerseits „kultürlich“ wären – einschließlich des normativen Kerngedankens, dass die „Stimmen der anderen“ zu Gehör gebracht werden *sollen*. Das Begründungstrilemma interkulturellen Philosophierens dürfte hier auf der Hand liegen – sofern man nicht auch dieses Trilemma samt seiner zugrundeliegenden Logik für „kultürlich“ und damit (zumindest auch) relativ erklären will.

Ähnliches gilt für etliche Thesen im Modell der interkulturellen Philosophie nach Ram Adhar Mall. Denn wenn Mall geltend macht, dass sich jeder, der „Wahrheit durch die eigene Tradition und die eigene Tradition durch die Wahrheit exklusivistisch definiert“, einer „*petitio principii*“ schuldig mache und „eine interkulturelle Verständigung gefährde“ oder umgekehrt für die von ihm als interkulturalitäts-tauglich propagierte „analogische Hermeneutik“ und das dazu gehörige „hermeneutische Subjekt“ geltend macht, es werde „immer von dem Bewußtsein [sic!] begleitet, daß [sic!] ein jedes konkretes Subjekt hätte auch ein anderes sein können“, dann muss er sich die Frage gefallen lassen, inwiefern *diese* Thesen nicht ihrerseits „exklusivistisch“ sind.⁵

Und wenn die interkulturelle Philosophie nach Mall „die mächtige Tendenz einiger Philosophien, Kulturen, Religionen und politischen Weltanschauungen [abwehrt], sich zu globalisieren“ (Mall, 2000, 54, 56 und 58), dann ist zu fragen, inwiefern *dieser* universale Anspruch im Unterschied zu den anderen, „dogmatischen“ bzw. „fundamentalistischen“, gerechtfertigt sein sollte. Denn das generelle Bestreiten der Legitimität universeller ethischer, religiöser, politischer und weltanschaulicher Urteile impliziert nun einmal ebenso wie die umgekehrte These, dass Maßstäbe und moralische Regeln subjektiv sind bzw. nur relativ in ihren jeweiligen Kontexten gelten, einen universellen Gültigkeitsanspruch (vgl. Salehi, 2002, 167 f.) – und damit unweigerlich den performativen Selbstwiderspruch.

In dieselbe Falle tappt auch Ulrich Beck, wenn er geltend macht, das „Zeitalter des ‚eigenen Lebens‘ [könne] nicht mehr durch vorgegebene Normen, Werte, Hierarchien definiert und integriert“, sondern „[müsse] vielmehr durch *politische und kulturelle Freiheit*, also durch Nicht-Integration definiert werden“ (Beck, 2001, 6) – denn ganz offensichtlich ist genau *dies* die fundamentale *vorgegebene Norm* des „Zeitalters des ‚eigenen Lebens‘“, für die das Prinzip der Nicht-Integration gerade *nicht* gelten kann.

Es ist daher auch nicht das eigentliche „Problem aller Relativisten“, dass sie vollständig auf jede Theorie verzichten müß(t)en, wenn „alle Theorien gleichermaßen historisch bedingt sind“ (Albrow, 1998, 187), sondern das eigentliche, „zeitlose“ Problem der Relativisten (oder genereller: des konsequenten Skeptizismus) besteht darin, dass sie *selbst* eine Theorie vertreten, die aber *per definitionem* als historisch kontingent betrachtet werden muss. Die postmoderne Universal-Kritik an den „Großen Erzählungen“ ist nichts weiter als die „Große Erzählung“ der Postmoderne – und damit nicht nur kontingent, sondern zutiefst selbstwidersprüchlich. Und im Konflikt der Erzählungen streiten Konstrukte mit Konstrukten unter Verwendung konstruierter Maßstäbe.

Diesen Gedanken kann (oder muss?) man nun freilich bis zu der verrückt anmutenden Überlegung zuspitzen, dass genau dies auch für die These von der Unhintergebarkeit des Weltbild-Solipsismus selbst gelten muss, man sich also durchaus ihrer Richtigkeit *im Rahmen* des eigenen Weltbildes „gewiss“ sein, keineswegs aber (letzt-)begründet sagen kann, dass diese These „wahr“ ist im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit (oder eben allenfalls mit der gleichen Berechtigung, mit der dies ein *anderer* Weltbild-Monist tut). Vielmehr muss auch der Weltbild-Relativist (ebenso wie der Konstruktivist) gelten lassen, dass sein Weltbild-Relativismus Weltbild-relativ ist – und die Frage muss völlig offen bleiben, ob der Relativismus (*als* Form des Monismus) dadurch widerlegt oder bestätigt wird. Oder noch radikaler formuliert: Auch der (dem europäisch-amerikanischen Kulturkreis entstammende) radikalste

Kritiker des „Europäismus“ muss sich die Frage gefallen lassen, ob und inwiefern nicht gerade sein Antieuropäismus radikal eurozentrisch ist. Und es ist ebenso bemerkenswert wie erstaunlich, dass *dieser* Reflexionsschritt von Vertretern eines solchen kulturellrelativistischen Ansatzes wie etwa Matthias Kross (2000, 43-49) nicht mehr nachvollzogen wird und ihm die merkwürdige Paradoxie in seiner zentralen These offensichtlich nicht auffällt: „Jede Evidenz – und damit auch jede Evidenz eines Ethischen – ruht ... letztlich auf einer Grundlage, die selbst nicht begründet werden kann“ (ebd., 50). Also auch *diese* nicht. Und sie ist genau dann falsch, wenn sie wahr ist.⁶

Doch genau diesen (in sich widersprüchlichen) Sachverhalt von der Unhintergebarkeit des je eigenen Weltbild-, „Solipsismus“ reflektieren heißt eben nicht, dass interkulturelles Verstehen wegen der Inkompatibilität der Weltbilder und Hintergrunderwartungen unmöglich ist. Es heißt aber, dass man vor dem Hintergrund seines Weltbildes und seiner Hintergrunderwartungen seine Meinung zu einem bestimmten interkulturellen bzw. globalen Problem oder einer Fragestellung vortragen kann *im Bewusstsein*, dass diese Meinung unausweichlich „perspektivisch“ und „relativ“ ist, also weder per se besser noch per se schlechter als und auch nicht per se gleichwertig eine/r andere/n, abweichende/n Meinung. Es heißt reflektieren, dass „meine“ Überzeugung von dem, was „vernünftig“ ist und von „jedem normal denkenden Menschen“ ohne weiteres nachvollziehbar, vom Gegenüber eben nicht zwingend als „vernünftig“ aufgefasst werden muss und er sich im Gegenteil, gerade *als* „normal denkender Mensch“, über „meine“ Meinung nur wundern kann⁷, was freilich wiederum – auch wenn diese Feststellung allmählich penetrant werden mag – auch für *diese* Meinung gilt. Dies stets zu reflektieren, *kann* dazu motivieren und auch befähigen, andere Perspektiven (natürlich wiederum nur *aus* der eigenen Perspektive) zur Kenntnis zu nehmen und sich von diesen in der eigenen (und natürlich wieder nur innerhalb der eigenen) Position bereichern, korrigieren, ergänzen, befruchten, kritisieren zu lassen – und umgekehrt.⁸

Aus dieser (paradoxe Weise Weltbild-relativen) Einsicht in die unausweichliche Weltbild-Relativität *folgt* aber keineswegs notwendig jenes „postmoderne“ Verständnis von Toleranz⁹, dessen zentrale Forderung darin besteht, „dass uns fremde Kulturen aufgrund der ihnen eigenen Integrität keinesfalls von uns in ihren moralischen Ansichten kritisiert oder gar verurteilt werden dürfen“.¹⁰ Interkultureller Dialog ist sinnvoll nur möglich, wenn unterschiedliche Vorstellungen auch kontrovers diskutiert werden können und es die Möglichkeit gibt, andere zu überzeugen oder sich von anderen überzeugen zu lassen. Iring Fetscher stellt daher m. E. völlig zu Recht fest, dass „Toleranz ... – richtig verstanden – nicht Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen [bedeutet], sondern **Anerkennung** von dessen Anderssein und seines Rechtes auf solches Anderssein“ (Fetscher, 1990, 81; Hervorhebung T. M.). In diesem Sinne hatte freilich bereits Goethe gefordert, „»Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß [sic!] zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen«“ (Goethe, zitiert in Fetscher, 1990, 11).

Und das bedeutet auch aus einer die Weltbild-Relativität kultureller Muster und Wertüberzeugungen anerkennenden (westlichen) Perspektive, dass „das Steinigen von Ehebrecherinnen in Saudi-Arabien, der Verkauf von Sklaven im Sudan oder das Foltern von politischen Gefangenen in zahlreichen Diktaturen“ gerade *nicht* „hilflos achselzuckend hingenommen“ werden muss (vgl. Kober, 2000, 12 f.; entspr. Kross, 2000, 50 f.; Salehi, 2002, 171 ff.¹¹).

Toleranz lässt wechselseitige Kritik durchaus zu und ist folglich in erster Linie eine *praktische* Tugend, deren „Qualität“ danach zu beurteilen ist, wie man *praktisch* miteinander umgeht – vor allem aber, wie man *praktisch* mit abweichenden Überzeugungen, Vorstellungen, Weltbildern umgeht, die den eigenen radikal entgegenstehen mögen.¹² Daher ist auch die These Salehis zu kritisieren, wonach der ethische Relativismus eher mit einem universalen Toleranzbegriff vereinbar sei als jeglicher ethischer Absolutismus, da es „für den ethischen Absolutisten nur eine einzige moralische Wahrheit gibt“ und er daher „andere moralische Positionen nicht akzeptieren [kann]“ (Salehi, 2002, 177). Denn es mag stimmen, dass der moralische Absolutist abweichende Überzeugungen nicht als der eigenen gleichwertig oder gleich gültig anerkennen kann, aber dies schließt keineswegs aus, dass er sie toleriert, duldet, lebensweltlich erträgt. Und umgekehrt kann man argumentieren, dass es nur eine einzige moralische Position gibt, gegenüber der vom moralischen Relativisten Toleranz gefordert ist – nämlich die des moralischen Absolutisten.

Und selbst dann, wenn sich „wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander ausöhnen können“ und „jeder den Andern für einen Narren und Ketzer [erklärt]“ (Wittgenstein, ÜG, Nr. 611), muss es bei der verbalen *Erklärung* bleiben. Alexander Wendt hat demzufolge Recht mit seiner Einschätzung, der „Schlüssel dazu, wie Staaten mit der Spannung zwischen Ängsten vor Einverleibung und den wachsenden Anreizen für kollektive Identifikationen umgehen, lieg[e] ... darin, wie sie einander in ihrem sich wandelnden Interaktionskontext behandeln“ (Wendt, 1998, 396) – und dies ist eben primär eine Frage der *praktischen* internationalen und inter-kulturellen Toleranz.

Letztendlich (und dies halte ich für eine überaus wichtige Überlegung) gilt aber auch hinsichtlich der Forderung nach Toleranz und Liberalismus, dass sie dann, wenn sie mit einem normativen Absolutheitsanspruch einhergeht, sehr wohl ihrerseits Gefahr läuft, in ihrem Kampf gegen „Ignoranz, Vorurteile und partikulare Interessen“ in „absolute Herrschaft“ umzuschlagen.¹³ Und im Hinblick auf die mögliche „Tyrannei der Toleranz“ gilt es auch das Problem zu reflektieren, dass es gerade die *dogmatische* Toleranz-Forderung ist, die den radikalen Individualismus ermöglicht, begünstigt und stützt, der von kommunitaristischen Autorinnen und Autoren als das „Grundübel“ der modernen liberal-demokratischen Gesellschaften bezeichnet wird. Dementsprechend macht George Soros berechtigterweise geltend: „Auch Toleranz kann bis ins Extrem betrieben werden“ (Soros, 2000, 136). Diese philosophische Problematik kann man auf die Spitze treiben:

„The tolerant person recognizes that individuals must be free to think and decide for themselves ... at least as long as they do not violate others' right of autonomy.“ (Dagger, 1997, 196)

Denn die Paradoxie liegt eben darin, dass mit dieser Toleranz-Definition das Recht derer verletzt ist, die die Rechte anderer nicht tolerieren wollen. Dagegen einzuwenden, dass das Toleranzgebot selbstverständlich nur gegenüber denjenigen gelte, die die Rechte und Ansichten anderer zu tolerieren bereit sind, Toleranz also nur gegenüber Toleranten zu üben sei, würde die (dialektische) Intoleranz einer so verstandenen Toleranz nur umso deutlicher machen.¹⁴ Stephen Macedo diskutiert dieses grundlegende Problem am Beispiel des Liberalismus-

Begriffs und kommt zu dem sehr wohl paradox klingenden, gleichwohl aber konsequenten Ergebnis:

„Liberal 'neutrality' stands for mutual respect among people committed at base to values that are by no means neutral“. (Macedo, 1990, 261)

Jedenfalls bleibt nach alledem – ausdrücklich *gegen* die Ideologie (bzw. die „große Erzählung“) des Kulturrelativismus – festzustellen: Selbstverständlich kann keine Rede davon sein, dass „man Handlungsweisen, Gebräuche oder Ansichten fremder Kulturen ... nicht bewerten oder kritisieren [kann]“¹⁵ – aber ebenso selbstverständlich ist, dass die (moralische) Bewertung und Kritik der Handlungsweisen, Gebräuche und Ansichten anderer Kulturen immer nur vor dem Hintergrund des jeweils eigenen Weltbildes, der eigenen Rationalitäts-„settings“ bzw. „einer tatsächlich gelebten moralischen Lebensform“ (Lütterfelds, 2001a, 40, 53; vgl. ders., 2001b, 28 f.; Putnam, 1996, 96 f.¹⁶) erfolgen kann. Von wo aus denn sonst?

„Toleranz“ im interkulturellen Dialog ist also durchaus kein Synonym für Relativismus und Beliebigkeit, sondern bedeutet allenfalls, „die *unvermeidbare* kritische, eigenzentrische Bewertung und Beurteilung kulturell fremder moralischer Sprachspiele anhand der eigenen moralischen Maßstäbe [zu] relativieren“ (Lütterfelds, 2001a, 54; vgl. Kersting, 2000, 106 f.) – was freilich wegen der immanenten Spannung oder paradoxalen Struktur dieses Toleranz-Begriffes zweifelsohne einen enorm hohen Anspruch an die Selbstreflexivität des moralischen Urteilens darstellt, dem folglich auch nur Menschen entsprechen können, deren Reflexionsvermögen entsprechend ausgebildet bzw. geschult und gebildet ist (vgl. Lütterfelds, 2001a, 55) – eines der schlagkräftigsten Argumente, wie ich meine, für „mehr Philosophie“ in der schulischen Ausbildung und staatsbürgerlichen (bzw. politischen) Erziehung, der Demokratieverziehung und der Bildung für zivilgesellschaftliches Engagement auf allen Ebenen des Bildungssystems.

Und schließlich gilt es gerade vor dem Hintergrund der postmodernen Kritik der „großen Erzählungen“ und der „Tatsache der Globalisierung“ zu bedenken: Selbst wenn man die Richtigkeit der extremen These unterstellt, dass „Moral“ *bisher* kulturrelativ war, so „folgt“ daraus in keiner Weise, dass sie es notwendig bleiben muss und beispielsweise „die Möglichkeit universeller Rechte“ (Bretherton, 1998, 270) kategorisch zu verneinen ist.¹⁷ Dies wäre (bzw. ist) nichts weiter als ein naturalistischer Kurzschluss (vgl. Mohrs, 1995, 108 ff.). Und diesen Kurzschluss vermeiden heißt zu akzeptieren: Wenn die (im evolutionären Sinne verstandenen) Bedingungen den (normativen) Relativismus *maladaptiv* werden lassen, weil sie zunehmend global sind, dann steht auch die „Moral“ unter einem selektiven Globalisierungsdruck und „die kollektiven Akteure [müssen sich] ungeachtet ihrer verschiedenen kulturellen Traditionen wohl oder übel auf Normen des Zusammenlebens einigen“ (Habermas, 1998b, 191) – *wenn* der „Clash of Civilizations“ und die mit diesem höchstwahrscheinlich einhergehenden Menschheitskatastrophen vermieden werden sollen.

Philosophisch – bzw. „begrifflich“ – gesehen ist freilich auch diese Argumentation letztlich wiederum unbefriedigend. Und zwar deshalb, weil man auch hinsichtlich der Bereitschaft wie auch dem Appell, andere Kulturen im geschilderten Sinne tolerieren und verstehen zu wollen, andere Kulturen im philosophisch-idealistischen Sinne *anzuerkennen* und auch hinsichtlich der normativen Einforderung ihrer Bereitschaft zur eigenen Selbst-Relativierung, dem Ver-

zucht auf „kulturessentialistische Exklusivitätsansprüche“ (Bielefeldt, 1998, 145), ihrer „Besserung“ und qualitativen Weiterentwicklung, geltend machen kann (könnte?), dass es sich hierbei um *typische* Merkmale der westlichen Kultur handelt, die nicht ohne weiteres universalisierbar sind (vgl. Lütterfelds, 2001a, 54 ff.; Gesang, 1998, 67 f.). Auch die Aufforderung zur Selbst-Relativierung ist zu relativieren bzw. nur als kultur-relativ gültig zu betrachten, ebenso wie jede andere relativistische *und* nicht-relativistische Position. Ist damit die relativistische Position als performativ selbstwidersprüchlich abzulehnen? Oder bestätigt sich ihre Wahrheit – „dialektisch“ – gerade durch diesen bzw. in diesem Widerspruch? Aber läuft dieses „dialektische“ Argument nicht auf eine reichlich offensichtliche Selbstimmunisierung hinaus? (Und zwar nicht nur auf eine Immunisierung gegenüber jeder beliebigen externen Kritik, sondern auch auf eine – psychologisch durchaus verständlichen – Selbst-Immunisierung gegen die unerträgliche „Krankheit“ des Philosophierens, deren gravierendstes Symptom in der permanenten Ruhelosigkeit, Getriebenheit und intellektuellen „Obdachlosigkeit“¹⁸ der Philosophin und des Philosophen besteht, die/der sich eben deshalb das „Ruhekissen“¹⁹ der sich selbst vollbringenden Skepsis „verordnet“?)

Ich breche diese regressive Argumentation an dieser Stelle (endgültig) ab! Denn irgendwann gerät offensichtlich jede philosophische Begründung in derartige Dilemmata, und spätestens dann, wenn sich – frei nach Wittgenstein – der „Spaten ... zurückbiegt“, wenn die begrifflich-dialektische Arbeit *in praktischer Hinsicht* zur völligen Selbstlähmung zu führen droht, dürfte es *in eben dieser Hinsicht* und wegen der unausweichlichen Notwendigkeit des „Irgendwie“-Handeln-Müssens²⁰ aus pragmatischen Gründen nicht nur legitim, sondern schlicht *geboten* sein, auf der Basis bestimmter – zwar vielleicht niemals letzt- aber immerhin nach bestem Wissen und Gewissen wohlbegründeter – Grundüberzeugungen aktiv in den interkulturellen Dialog einzutreten – eingedenk der Unausweichlichkeit des „Münchhausen-Trilemmas“ ebenso wie der existenzphilosophischen Grundeinsicht, dass sich notwendig *schuldig* macht, wer handelnd in die Welt eingreift (vgl. Arendt, 1987⁵, 228 f.; ebs. Jaspers, 1994, 196 ff.²¹). Diesem Schuldigmachen entgeht jedenfalls auch derjenige nicht, der die begrifflich-dialektische Arbeit eines radikalisierten Skeptizismus „konsequent“ fortsetzt, denn auch das Verharren im autistischen „Nirgendwo“ der skeptischen Selbstlähmung *ist* eine Form des Verhaltens und des Handelns, weshalb auch für den Skeptiker gilt, „daß [sic!] er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte; daß [sic!], wie verhängnisvoll und unerwartet sich das, was er tat, auch auswirken mag, er niemals imstande sein wird, es wieder rückgängig zu machen“ (Arendt, 1987⁵, 228 f.). Wir *leben* nun einmal nicht im „Begriff“!

IV. (Globale) Gerechtigkeit und Solidarität als Nährboden der Toleranz

Abschließend sei im Hinblick auf das Leitthema der Toleranz mit Iring Fetscher nochmals betont: „Toleranz verlangt nicht die Duldung menschenunwürdiger Verhältnisse und inhumaner, menschenverachtender Herrschaft. Die Kritik solcher Verhältnisse ist mit Toleranz sehr wohl vereinbar. Ohne sie wird Toleranz zur sträflichen Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal von Mitmenschen“ (Fetscher, 1990, 86). „Wenn dagegen unter »reiner Toleranz« die Duldung der bestehenden extremen Ungleichheiten der Lebenschancen und die Stabilität

der existierenden Machtverhältnisse durch – irgendwie befriedigte oder durch Manipulation beeinflusste [sic!] – Mehrheiten verstanden wird, verwandelt sie sich in etwas, das Herbert Marcuse »repressive Toleranz« genannt hat“ (Fetscher, 1990, 15, vgl. ebd., 82 f.). Mit anderen Worten: Die „Tyrannei der Toleranz“ kann ohne weiteres zum Machtinstrument einer Interessengruppe werden, die unter dem Deckmantel der „Toleranz“ ihre eigenen Privilegien schützen und bewahren will.

Eben deswegen halte ich im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines globalen Ethos einen weiteren Gedanken Fetschers für äußerst wichtig: „Soll die Entstehung fanatischer Haltungen verhindert werden, dann genügt es nicht, Demagogen zu kritisieren und zu bekämpfen, es müssen auch die sozialen Verhältnisse verbessert werden, die die Grundlage extremer Frustrationen und verunsichernder Not sind“ (Fetscher, 1990, 85). Denn es scheint eine durchaus belastbare anthropologische These zu sein, dass Menschen dazu neigen, sich die Moral zu leisten, die sie sich *leisten* können: „Erst kommt das Fressen und dann die Moral“. Sind die Menschen ökonomisch und sozial gut gestellt und ist ihr *status quo* nicht (tatsächlich oder scheinbar) bedroht, sind sie im Allgemeinen viel eher bereit, andere in ihrer Andersheit zu tolerieren. Je schlechter aber ihr sozialer Status ist oder zu werden droht und je unsicherer damit ihre (personale wie auch kollektive) Identität, desto höher wird die Wahrscheinlichkeit der Intoleranz und der Bereitschaft zu aggressivem Verhalten gegenüber der äußeren „Bedrohung“. Oder noch knapper formuliert: Es fällt schwer, tolerant zu sein, wenn das eigene Leben unerträglich ist.

Mit anderen Worten: Wer eine tolerante Welt will, in der eine Atmosphäre der wechselseitigen Anerkennung und des Respekts herrscht, der muss sich auch dafür einsetzen, dass die Ursachen von Intoleranz und Fanatismus bekämpft werden. Und da eine der wesentlichsten Ursachen für Intoleranz und fanatischen Hass soziale und ökonomische Ungerechtigkeit ist, gilt dies in besonderem Maße für die Beziehungen zwischen den Völkern und Kulturen. Irving Fetscher argumentiert daher m. E. völlig zu Recht, dass sich aggressiver Nationalismus, Chauvinismus und Fanatismus nur überwinden lassen, „wenn das Wohlstandsgefälle zwischen den Völkern abgebaut wird. Toleranz der Völker der Dritten Welt gegenüber denjenigen der Metropolen kann nur dann erwartet werden, wenn energische Anstrengungen unternommen werden, um jenes Wohlstandsgefälle zu überwinden. Dabei spielt es keine Rolle, wer an der noch immer wachsenden Diskrepanz zwischen den armen und den reichen Regionen der Erde »schuld« ist. Nur ein energischer internationaler »Lastenausgleich« kann die Gefahr eines tödlichen Konflikts bannen. Hier ist mehr als Toleranz von den wohlhabenden Völkern gefordert – nämlich **Solidarität**“ (Fetscher, 1990, 91; Hervorhebung T. M.).

Doch mit dem bloßen Aussprechen eines solchen Satzes wird zugleich deutlich, wie illusorisch bzw. im Wortsinne „utopisch“ der Gedanke an eine tolerante Welt heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts, noch immer ist. Toleranz *könnte* der Schlüssel für einen gelingenden interkulturellen Dialog sei; aber da sie selbst nur die Folge einer sozial und ökonomisch gerechteren Welt sein kann, die ihrerseits vor allem von einem entsprechenden Bewusstsein ihrer Notwendigkeit in den reichen Ländern der Erde abhängt, ist klar, dass der Weg zu einer Welt der Toleranz und Anerkennung noch sehr weit ist, und dass umgekehrt der Begriff und die Forderung nach der Toleranz in aller Regel faktisch nichts weiter ist als ein Synonym für Verlogenheit – und zwar nicht zuletzt deshalb, weil man zumal in den reichen Ländern der Erde

zwar „Toleranz“ gegenüber anderen und sich selbst fordert, damit aber eigentlich nur meint, dass man in fremden Kulturen nichts ändern will oder muss und sich die Kritik anderer Kulturen an den eigenen Praktiken verbietet.

Literatur:

- Albrow, Martin, Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter, Frankfurt/Main 1998.
- Arendt, Hannah, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München Zürich 1987⁵.
- Auernheimer, Georg, Einführung in die interkulturelle Erziehung, Darmstadt 1990.
- Beck, Ulrich (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt/Main 1998.
- Beck, Ulrich (Hg.), Kinder der Freiheit, Frankfurt/Main 1998⁴.
- Beck, Ulrich, Das Zeitalter des „eigenen Lebens“. Individualisierung als „paradoxe Sozialstruktur“ und andere offene Fragen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 29/2001 (13.7.01), 3-6.
- Bielefeldt, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.
- Breidenbach, Joana; Zukrigl, Ina, Widersprüche der kulturellen Globalisierung: Strategien und Praktiken, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 12/2002 (22.03.2002), 19-25.
- Bretherton, Charlotte, Allgemeine Menschenrechte, in: Beck (1998), 256-292.
- Brocker, Manfred; Nau, H. H. (Hg.), Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997.
- Brown, Chris, Global Ethics and the 'Clash of Civilisations'. Cosmopolitanism, Communitarianism and International Multiculturalism, in: Bartosch/Wagner (1998), 9-19.
- Cobabus, Norbert, Die vielen Gesichter von Moral und Ethik. Eine kulturphilosophische Studie, Frankfurt/Main 2000.
- Dagger, Richard, Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism, Oxford 1997.
- Deloch, Heinke, Verstehen fremder Kulturen. Die Relevanz des Spätwerks Ludwig Wittgensteins für die Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1997.
- Erpenbeck, John, Interkulturalität, sozialer und individueller Wertewandel, in: Mall/Schneider (1994), 233-250.
- Etzioni, Amitai, Cross-Cultural Judgements, in: Herzog (1999), 79-95.
- Fetscher, Iring, Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie, Stuttgart 1990.
- Forst, Rainer (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/Main New York 2000.
- Forst, Rainer, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: Forst (2000), 119-143.
- Gesang, Berward, Universalismus auf partikulärer Grundlage? Über die Reichweite von allgemeinen Kriterien des guten Handelns in relativistischen Ethiktheorien, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 52 (1998), Heft 1, 64-83.
- Görgens, Sigrid; Scheunpflug, Annette; Stojanov, Krassimir (Hg.), Universalistische Moral und weltbürgerliche Erziehung. Die Herausforderung der Globalisierung im Horizont der modernen Evolutionsforschung, Frankfurt/Main 2001.

- Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/Main 1999².
- Habermas, Jürgen, Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt/Main 1998.
- Habermas, Jürgen, Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: Habermas (1998), 91-169. (= Habermas, 1998a)
- Habermas, Jürgen, Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: Habermas (1998), 170-194. (= Habermas, 1998b)
- Hegasy, Sonja, Zum Verhältnis von Wissenschaft, Technologie und Globalisierung in der arabischen Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 18/2002 (03.05.2002), 26-32.
- Hempelmann, Heinzpeter, Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, Wuppertal / Zürich 1995.
- Herzog, Roman, Preventing the Clash of Civilizations. A Peace Strategy for the Twenty-First Century, ed. by Henrik Schmiegelow, with comments by Amitai Etzioni, Hans Küng, Bassam Tibi, and Maskazu Yamazaki, New York 1999.
- Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München Wien 1997⁶.
- Huntington, Samuel P., Die blutigen Grenzen des Islam. „Im 21. Jahrhundert hat die Ära der muslimischen Kriege begonnen.“ Samuel Huntington im Gespräch mit der ZEIT, in: DIE ZEIT, Nr. 37 (05.09.2002), 15.
- Jaspers, Karl, Philosophie II. Existenzerhellung, München Zürich (Lizenzausgabe) 1994.
- Kahl, Joachim, „Toleranz“, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Bd. 4, Hamburg 1990, 597-599.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (= KdrV), Band 2, in: Immanuel Kant, Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Frankfurt/Main 1978².
- Kersting, Wolfgang, Global Human Rights, Peace, and Cultural Difference. Huntington and the Political Philosophy of International Relations, in: Lutz (2000), 87-116.
- Klein, Ansgar (Hg.), Grundwerte in der Demokratie, Bonn 1995.
- Kober, Michael, Was es heißt, einen Anderen zu verstehen, in: Lütterfelds/Mohrs (2000), 12-35.
- Kross, Matthias, „Die Welt ist an sich weder gut noch böse.“ Ethik und Rhetorik bei Wittgenstein, in: Lütterfelds/Mohrs (2000), 36-51.
- Küng, Hans: Projekt Weltethos, 13te Auflage, München (Piper) 1996.
- Kumar, Brij Nino; Steinmann, Horst (Hg.), Ethics in International Management, Berlin New York 1998.
- Lütterfelds, Wilhelm; Mohrs, Thomas (Hg.), Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion, Würzburg 2000.
- Lütterfelds, Wilhelm; Salehi, Djavid (Hg.), „Wir können uns nicht in sie finden“. Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation, Frankfurt/Main u. a. 2001.
- Lütterfelds, Wilhelm, Interkulturelles Verstehen in Wittgensteins Konzept von Sprachspiel, Weltbild und Lebensform, in: Lütterfelds, Wilhelm; Raatzsch, Richard; Roser, Andreas (Hg.), Wittgenstein-Jahrbuch 2000, Frankfurt/Main 2001, 9-33.
- Lütterfelds, Wilhelm, Die Begründungsneutralität des moralischen Sprachspiels und ihre Folgen für die weltbürgerliche Erziehung. Warum kann es keine naturalistische Begründung

- einer weltbürgerlichen Moral geben?, in: Görgens/Scheunpflug/Stojanov (2001), 34-58. (= Lütterfelds, 2001a)
- Lütterfelds, Wilhelm, Interkulturelles Verstehen in Wittgensteins Konzept von Sprachspiel, Weltbild und Lebensform, in: Lütterfelds, Wilhelm; Raatzsch, Richard; Roser, Andreas (Hg.), Wittgenstein-Jahrbuch 2000, Frankfurt/Main 2001, 9-33. (= Lütterfelds, 2001b)
- Lutz, Dieter (Hg.), Globalisierung und nationale Souveränität. Festschrift für Wilfried Röhrich, Baden-Baden 2000.
- Macedo, Stephen, Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism, Oxford 1990.
- Mall, Ram A., Schneider, Notker (Hg.), Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Amsterdam 1996.
- Mall, Ram A., Interkulturelle Philosophie und Wittgensteins Thesen von der Kontextualität und der Familienähnlichkeit, in: Lütterfelds/Mohrs (2000), 52-68.
- Mitscherlich, Alexander, Toleranz. Überprüfung eines Begriffs, in: ders., Toleranz — Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, Frankfurt/Main 1993, 7-34.
- Mohrs, Thomas, Vom Weltstaat. Hobbes' Sozialphilosophie – Soziobiologie – Realpolitik, Berlin 1995.
- Nieke, Wolfgang, Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag, Opladen 1995.
- Ostertag, Margit, Kommunikative Pädagogik und multikulturelle Gesellschaft. Eine Studie zur systematischen Begründung Interkultureller Pädagogik durch eine kommunikative Bildungstheorie, Opladen 2001.
- Oz, Amos, Wie man einen Fanatiker kuriert, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 16, 19./20.01.2002, 16.
- Pieper, Annemarie, Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München 1985.
- Putnam, Hilary, Must We Choose between Patriotism and Universal Reason?, in: Cohen (1996), 91-97.
- Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1991⁶.
- Reese-Schäfer, Walter, Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt/Main / New York 1994.
- Salehi, Djavid, Kritik des Ethischen Relativismus, Marburg 1999.
- Salehi, Djavid, Ethischer Relativismus, Frankfurt/Main 2002.
- Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Mit einer Einleitung von Malte Hosenfelder, Frankfurt/Main 1993².
- Shue, Henry, Menschenrechte und kulturelle Differenz, in: Gosepath/Lohmann (1998), 343-377.
- Soros, George, Die Krise des globalen Kapitalismus. Offene Gesellschaft in Gefahr, Berlin 2000.
- Sutor, Bernhard, Leben aus dem Freiheits- und Gemeinsinn. Der stetig neu zu findende demokratische Grundkonsens, in: Klein (1995), 26-29.
- Thurnherr, Urs, „Dieses Sofa ist hässlich!“ – Über den Zusammenhang zwischen Toleranz und Höflichkeit, in: Lütterfelds/Salehi (2001), 147-171. (= Thurnherr, 2001a)
- Thurnherr, Urs, Vernetzte Ethik. Zur Moral und Ethik von Lebensformen, Freiburg/München 2001. (= Thurnherr, 2001b)

- Weber-Schäfer, Peter, „Eurozentrismus“ contra „Universalismus“. Über die Möglichkeit, nicht-europäische Kulturen zu verstehen, in: Brocker/Nau (1997), 241-255.
- Wendt, Alexander, Der Internationalstaat: Identität und Strukturwandel in der internationalen Politik, in: Beck (1998⁴), 381-410.
- Wimmer, Franz M., Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte. Wien 1997.
- Wimmer, Franz M., Interkulturelle Philosophie, in: Information Philosophie, Heft 1 (2000), 32-39.
- Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen (= PU), in: ders., Werkausgabe Band 1, Frankfurt/Main 1984, 225-580.
- Wittgenstein, Ludwig, Über Gewißheit (= ÜG), in: ders., Werkausgabe Band 8, Frankfurt/Main 1989, 113-257.
- Zukrigl, Ina, Kulturelle Vielfalt und Identität in einer globalisierten Welt, in: Wagner (2001), 50-61.

¹ Vgl. zum Folgenden Forst, 2000, 10 ff.

² Zur These, dass die kulturelle Kontextabhängigkeit menschlicher Wahrnehmungs- und Urteilkriterien *keinen* Kulturrelativismus implizieren muss, vgl. Deloch, 1997, Kap. 5, 107-157; vgl. entspr. Erpenbeck, 1994, 236 ff.; ebs. Nieke, 1995, 68 ff., 105-155; Wimmer, 1997, 125 ff.; Weber-Schäfer, 1997, 244 ff.; Shue, 1998, 351 ff., 368 ff.

Aus der (erfrischend pragmatischen) Perspektive interkultureller Pädagogik argumentiert entsprechend Auernheimer (1990, 192 f.), radikale kulturrelativistische Positionen seien einfach deshalb nicht vertretbar, „weil sie sich angesichts der pädagogischen Aufgabe, die Heranwachsenden für das Leben heute und morgen zu qualifizieren, gar nicht aufrechterhalten ließen“.

Zu einer dezidierten Kritik des kulturellen und ethischen Relativismus vgl. aber auch Etzioni, 1999, 79 f., der hier darauf aufmerksam macht, „that relativism is a position that has played an important historical role [...]. Historically there was good reason to be troubled by the tendency of Western people to view other societies as ‚primitive‘, ‚barbarian‘, or inferior and to seek to impose their values on other cultures and people“.

³ Das charakteristische Merkmal des normativen ethischen Relativismus besteht in der These, dass in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Wertvorstellungen und moralische Normen nicht nur für wahr *gehalten* werden, sondern dass tatsächlich in verschiedenen Kulturen Unterschiedliches wahr *ist* (vgl. Salehi, 2002, 160 ff.).

⁴ Vgl. entspr. Auernheimer, 1999, 36: „Jede schöpferische Idee, alle Selbstreflexion und Selbstdefinition, jede Kritik, jeder Versuch der Emanzipation und natürliche jede Verständigung ist auf das verfügbare kulturelle Repertoire angewiesen. Reformer und Revolutionäre haben bisher noch stets aus ihrer jeweiligen kulturellen Tradition heraus argumentiert“. Nieke (1995, 93-96, 200 f.) spricht im Rahmen der Formulierung eines Ziel-Katalogs für die interkulturelle Erziehung und Bildung bedeutungsgleich vom „*unvermeidlichen Ethnozentrismus*“ und plädiert für einen „aufgeklärte[n] Ethnozentrismus“ als „durchaus schwierig zu erreichende und auszuhaltende Voraussetzung für [alle] weiteren Zielsetzungen Interkultureller Erziehung und Bildung“. Jene Haltung des „aufgeklärten Ethnozentrismus“ ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie sich „nicht der Illusion hin[gibt], ganz vorurteilsfrei die Orientierungs-, Deutungs- und Wertungsmuster einer anderen Lebenswelt, einer anderen Kultur verstehen und akzeptieren zu können; das ist stets nur aus dem Blickwinkel der eigenen Kultur möglich“ (ebd., 95; vgl. Ostertag, 2001, 81-89). Dementsprechend weist Chris Brown (1998, 15) auch durchaus zurecht darauf hin, „[that] Communitarianism in all its forms is, at root, as much a product of the European Enlightenment as cosmopolitanism“.

⁵ Man könnte diese Kritik sogar ohne weiteres noch dahingehend zuspitzen, dass jene „hermeneutischen Subjekte“, die Malls „analoge Hermeneutik“ nicht nur verstehen, sondern auch im Sinne einer bestimmten Lebenseinstellung oder Lebenshaltung praktisch verkörpern sollen (vgl. dazu Mall, 2000, 66 ff.), auch

in ihren je eigenen Kulturkreisen zahlenmäßig äußerst kleine, also äußerst exklusive Minderheiten bilden – denen nach wie vor jeweils die große Mehrheit derjenigen gegenübersteht, die die jeweils eigene Kultur gegenüber den anderen Kulturen „natürlich“ als überlegen, besser, fortgeschrittener, höherentwickelter usw. ansehen.

⁶ Zur differenzierten Kritik des ethischen Relativismus vgl. Weber-Schäfer, 1997 sowie die Studie von Salehi, 1999. Auch Salehi gelangt in seiner „Kritik des ethischen Relativismus“ zum abschließenden Ergebnis, dass „der Versuch des Ethischen Relativismus [als gescheitert] betrachtet werden [muss], ihrem eigenen Standpunkt eine konsistente positive Theorie zugrunde zu legen. Der Ethische Relativismus stellt selbst als relativistische Ethik keine philosophisch und praktisch überzeugende Moralkonzeption dar“ (Salehi, 1999, 114; vgl. entspr. Pieper, 1985, 36 f.; Bretherton, 1998, 264 ff.; Gesang, 1998, 64 ff., 78 ff.).

⁷ An einem drastischen Beispiel verdeutlicht: Die Bilder von feiernden und jubelnden Menschen in der arabischen Welt nach den Terroranschlägen auf Amerika im Herbst 2001, zählten (unabhängig von nachträglichen Zweifeln an ihrer Authentizität) zu den unverständlichsten, zutiefst irritierenden Eindrücken dieser Tage. Wie *kann* man solche unmenschliche (eigentlich sind es ja *spezifisch* menschliche), verabscheuungswürdige Taten feiern und bejubeln, wenn man nicht selbst verabscheuungswürdiger Unmensch ist? Aber so einfach kann es eben nicht sein – und es ist zumindest ein *möglicher* Erklärungsansatz, dass diese Menschen feierten, weil *aus ihrer Perspektive* ein großer Schlag gegen ein verabscheuungswürdiges System gelungen war, gegen dessen führenden Staat, unter dessen imperialer Politik das eigene Volk seit Generationen größtes Unrecht zu erleiden hatte und das ihnen vor allem das Gefühl vermittelte, von den Prozessen der Globalisierung (und seinen „Segnungen“) ausgeschlossen zu sein (Hegasy, 2002, 26, 31 f.). Die „Denkungsart“ ist die gleiche. Dies festzustellen hat *nichts* mit „Antiamerikanismus“ zu tun und ist erst recht in keiner Weise als Versuch misszuverstehen, die Terroranschläge „objektiv“ rechtfertigen zu wollen. Selbst Samuel Huntington, der für seine These von den „blutigen Grenzen des Islam“ vielfach und heftig kritisiert wurde, führt zu dieser These näher aus, dass der Islam nach seiner Einschätzung keineswegs „grundsätzlich blutrünstig wäre“. Vielmehr spielten dabei Faktoren eine Rolle wie „das historische Gefühl unter Muslimen, vor allem unter Arabern, dass sie vom Westen unterjocht und ausgebeutet worden seien“ (Huntington, 2002, 15).

⁸ In diesem Sinne fordert Heiner Bielefeldt (1998, 129) einen Geist der selbstkritischen Offenheit als „Voraussetzung für ein ernsthaftes Menschenrechtsgespräch mit Menschen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen, die ihre eigenen – vielleicht ähnlichen, vielleicht aber auch ganz anderen – Lebenserfahrungen im Umgang mit der Moderne einbringen können.“ Und Urs Thurnherr plädiert in seiner „Vernetzten Ethik“ entsprechend für eine Haltung, der es weniger darum geht, „dem anderen Gesprächspartner einen Fehler im Denken nachzuweisen“, als vielmehr darum zu sehen, „dass dessen Betrachtungsweise für ihn ebenso authentisch und wirklich ist wie die meinige für mich, auch wenn mir der Zugang zu seinem Gesichtspunkt verwehrt bleibt“ (Thurnherr, 2001b, 28).

⁹ Denn die Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität des eigenen Weltbildes *kann* natürlich auch zu einer radikal ethnozentristischen Haltung führen; jedenfalls „folgt“ der tolerante Liberalismus keineswegs aus der philosophischen Reflexion, und zwar weder logisch noch empirisch-faktisch (vgl. Salehi, 2002, 175 f.).

¹⁰ Vgl. zu diesem Argument Kumar/Steinmann, 1998, 19 f. Hier wird das relativistische Argument gegen das „US-Model Business Principles“ geltend gemacht, das 1995 vom „United States Department of Commerce“ publiziert wurde und in dem amerikanische Unternehmen aufgefordert werden, „to actively participate in the world-wide implementation of these principles“ (ebd., 16). Doch die „philosophical fundamental question“ im Hinblick auf dieses Projekt – so Kumar/Steinmann – sei eben die „of the possibility of *justifying universalistic positions* in principle“ (ebd., 19). Sei diese Möglichkeit prinzipiell zurückzuweisen – das Kernargument des normativen kulturellen und ethischen Relativismus –, so sei das genannte US-Projekt „simply ... the expression of a pure use of power“ (ebd.).

¹¹ Aus der Perspektive eines „internationalistisch“ geöffneten Kommunitarismus kritisiert Martha Nussbaum den postmodernen Relativismus entsprechend mit der auf Aristoteles zurückgehenden These von den „menschlichen Grundfunktion als »dichte, vage Theorie des Guten«, da umgekehrt der Relativismus „uns zur Bewegungslosigkeit und Untätigkeit in Fragen der Entwicklung verdammen würde“ (Nussbaum, zitiert nach Reese-Schäfer, 1994, 109 ff. bzw. 117).

¹² Insofern ist Manfred Hättichs Differenzierung zwischen Verfahrens-, Ordnungs- und Wertekonsens nach wie vor sinnvoll und hilfreich, der zufolge eine freiheitlich verfasste Gesellschaft in erster Linie einen Bedarf an Verfahrens- und Ordnungskonsens hat, gerade *weil* sich in ihr ein Konsens über Werte nur schwer realisieren lässt (vgl. Sutor, 1995, 27 f.).

¹³ Zur aktuellen Diskussion um die „umstrittene[] Tugend“ der Toleranz siehe die Beiträge in Forst, 2000; zur These, dass sich auch im Toleranzpostulat das „Paradox von Universalität und Pluralismus der Mo-

ral“ wiederholt, vgl. Lütterfelds, 2001a, 54 ff.; ähnlich Gesang, 1998, 67 f.; zur Kritik an einer „gewalttätigen Toleranz“ vgl. Hempelmann, 1995, 34 ff.

¹⁴ Konkretisiert sei dies an einem Argument des Menschenrechtstheoretikers Heiner Bielefeldt (1998, 146): „Die liberalen Prinzipien politischer Gerechtigkeit bringen nämlich einen *eigenständigen normativen Anspruch* zum Ausdruck, der mit autoritären Ideologien oder konservativen Wertorientierungen in der Gesellschaft durchaus konflikthaft zusammenstoßen kann und in diesem Fall *Vorrang* beansprucht“ – also sind diese Prinzipien, nüchtern betrachtet, im Konfliktfall *autoritär*.

Thurnherr (2001a, 151) sieht eine Lösungsmöglichkeit dieses Problems darin, nicht den Begriff der Intoleranz, sondern den des Fanatismus als konträr zum Begriff der Toleranz zu setzen. Doch es erscheint fraglich, ob dies wirklich eine Lösung oder nur eine Problemverschiebung ist, da auch das Gebot der Toleranz ohne weiteres fanatisch beachtet und eingefordert werden kann – man kann ohne weiteres zu einem „antifanatischen Fanatiker“ werden (Oz, 2002, 16).

Salehi (2002, 176) räumt zwar ein, dass ein „eingeschränkter bzw. unter Vorbehalt gestellter Toleranzbegriff“ gegenüber „intoleranten Wertsystemen“ seinerseits intolerant ist; er hält jedoch das pragmatische Argument für entscheidend, dass ein solcher eingeschränkter Toleranzbegriff trotz seiner Selbstwidersprüchlichkeit „gegenüber einem absoluten Toleranzgebot als das kleinere Übel betrachtet werden [muss]“.

¹⁵ Kober, 2000, 22 – wobei Kober diese These des Kulturrelativismus freilich ausdrücklich zurückweist.

¹⁶ Thesen wie die von Breidenbach/Zukrigl (2002, 20; vgl. Zukrigl, 2001, 51), wonach es ein „wesentliches Ziel“ der Ethnologie sein müsse, „fremde Verhaltensweisen und Weltbilder aus sich selbst heraus anzusehen und anderen zugänglich zu machen“, klingen vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zwar durchaus sympathisch, sind aber letztlich unhaltbar.

¹⁷ Wenn demnach Cobabus (2000, 215) feststellt, die „in den philosophischen Diskussionen heute immer noch vielfach aufgestellte Behauptung, dass es kulturübergreifende allgemeingültige moralische oder ethische Grundsätze und Grundformen gäbe, die durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch für alle Menschen Geltung hätten, [ließe] sich aufgrund der empirisch untersuchten, wissenschaftlich erforschten Gegebenheiten [sic!] und der dabei zutage geförderten Ergebnisse einfach nicht aufrechterhalten“, so ist zu erwidern, dass selbst dann, wenn man dieser These zustimmt, daraus noch immer nicht der Schluss gezogen werden kann, eine kulturen-übergreifende, interkulturelle Ethik sei unmöglich. Cobabus selbst räumt immerhin ein, dass es auf der Ebene der „Moralformen ... eine [bedingte] Übereinstimmung oder eine Ähnlichkeit bezogen auf jene ihrer sozial-integrativen Merkmale [gebe], die noch relativ stark von der biotischen Ebene geprägt sind“ (ebd., 214). Doch wieso sollten die von allen – wenn gleich sozusagen im Sinne einer „negativen“ Allgemeinheit – geteilten vitalen Interessen im Verein mit der Einsicht in die Möglichkeit der „Herstellung einer gemeinsamen Primärpraxis“ und der Einsicht (Wittgensteins), dass Pluralität und Relativität der Lebensformen sowie Kontextabhängigkeit von (nicht zuletzt ethischen und moralischen) Kriterien *keinen* strikten Relativismus implizieren (Deloch, 1997, 152 ff.), nicht eine ausreichend breite und stabile Basis zur Ausbildung eines gemeinsamen „minimalen“ Ethos liefern? Dafür, dass diese Möglichkeit zumindest nicht kategorisch ausgeschlossen werden darf, spricht auch Cobabus' eigenes evolutionistisches Argument, wonach wir alleine deshalb nicht in der Lage sind, „alle Aspekte, die mit den Moralformen und Ethiken verbunden sind, präzise zu beschreiben und zu interpretieren [...], weil sie der prozessualen Dynamik und der systemischen Komplexität mit sich verändernden Kausalitätsgefügen unterliegen, die nun einmal für das gesamte evolutive Geschehen prägend sind“ (ebd., 281).

¹⁸ Nicht von ungefähr bezeichnete bereits Kant (KdrV, 13, A X) die Skeptiker als „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen“.

¹⁹ Denn so sehr man dem Urteil Kants zustimmen mag, wonach „der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst [ist]“ (KdrV, 652, B 797), so sehr sollte man – ebenfalls mit Kant – die Gefahr nicht aus den Augen verlieren, dass die Skepsis selbst in gleicher Weise zum „Ruheplatz für die menschliche Vernunft“ werden kann (vgl. Kant, KdrV, 646, B 789; allerdings weist Kant hier nochmals darauf hin, dass die Skepsis gleichwohl kein „Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt“ sein kann).

²⁰ Bereits für Sextus Empiricus, demzufolge die Skeptiker sich dadurch auszeichnen, dass sie „nicht dogmatisieren“ und auch ihre eigenen skeptischen Prinzipien wie das „Schlagwort »Um nichts eher«“ in ihre skeptische Betrachtung mit einbeziehen, sodass es „deswegen zusammen mit den anderen Dingen sich selbst ausschaltet“, ist klar, dass auch die Skeptiker ein „Kriterium des Handelns [brauchen], an das wir uns im Leben halten, wenn wir das eine tun und das andere lassen [...], da wir gänzlich untätig nicht sein können“ (Sextus Empiricus, 1993², Aph 6, 7, 10).

²¹ Zur Spaten-Metapher vgl. Wittgenstein, 1984, PU, § 217. Und auch Wittgenstein neigt dazu, „auf dem harten Felsen angelangt“, auf den man am Ende aller philosophischen Begründungsbemühungen doch letztendlich stößt, ganz lapidar zu sagen: „So handle ich eben“ (ders., ebd.; zur Interpretation vgl. Kross,

2000, 45 ff., wobei Kross schließlich zu dem Ergebnis gelangt, dass „an dieser Stelle“ das „Feld des Philosophischen“ zu verlassen ist und wir „die Arena der Politik und ihrer Spielregeln – also das Feld der Macht – betreten [müssen]“, ebd., 49. Was freilich im Rahmen der Argumentation *dieser* Arbeit nicht bedeuten kann, dass die „Spielregeln“ sich mit dem Betreten der „Arena der Politik“ derart ändern, dass die „Spielregeln“ der Philosophie grundsätzlich hinfällig werden!).