Was Toleranz ist, was sie nicht ist und wie man sie nicht rechtfertigen kann: Eine Replik auf Lohmar

Peter Königs

This is the post-print version of Peter Königs, 2013, „Was Toleranz ist, was sie nicht ist und wie man sie nicht rechtfertigen kann: Eine Replik auf Lohmar“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* (67, 3), pp. 473-490, **available at** http://www.ingentaconnect.com/contentone/klos/zphf/2013/00000067/00000003/art00006

Zusammenfassung

Toleranz wird für gewöhnlich als eine Einstellung definiert, die sich aus Akzeptanz und Ablehnung gegenüber der tolerierten Praxis zusammensetzt. In einem Aufsatz in dieser Zeitschrift hat Achim Lohmar dieses klassische Verständnis von Toleranz angegriffen und einen alternativen Toleranzbegriff stark gemacht. Ich werde argumentieren, dass Lohmars Analyse von Toleranz verfehlt ist, und zeigen, wie sich der klassische Toleranzbegriff gegen Lohmars Kritik verteidigen lässt. Dennoch ist Lohmars Kritik nicht uninteressant. Denn obwohl Lohmars *begriffliche* Kritik unzutreffend ist, lässt sich auf Lohmars Kritik aufbauend ein *inhaltliches* Argument gegen die derzeit prominenteste Rechtfertigung von Toleranz formulieren, das Rawls'sche Argument von vernünftiger Meinungsverschiedenheit. Abschließend argumentiere ich gegen Lohmar, dass der personale Toleranzbegriff vom politischen nicht kategorial verschieden ist.

abstract

Toleration is usually defined as an attitude that combines acceptance and rejection of the tolerated practice. In an essay published in this journal, Achim Lohmar criticises this standard account of toleration and puts forward an alternative conceptualisation of toleration. I will argue that Lohmar's analysis of toleration is flawed, and I will show how the classical account can be defended against Lohmar's criticism. However, Lohmar's critique is not without interest. For although his *conceptual* critique is misguided, we can draw on his critique to develop a *substantial* argument against what is currently the most prominent defence of liberal toleration, the Rawlsian argument from reasonable disagreement. I will conclude by arguing that, *pace* Lohmar, the personal and the political notion of toleration are not categorically distinct.

Einleitung

Toleranz ist eine kuriose Praxis. Einerseits ist unstrittig, dass Toleranz eine Tugend ist. Wer würde sich gegen Toleranz oder Vielfalt aussprechen? Andererseits scheint Toleranz Unmögliches von uns zu verlangen: Nach einer gängigen Definition bedeutet Toleranz, genau das zu dulden, was man als ethisch falsch erachtet. Auf den ersten Blick ist völlig unklar, warum eine solch paradoxe und geradezu unverantwortliche Verhaltensweise nicht nur gestattet sein sollte, sondern sogar eine Tugend.

Wer Toleranz als Tugend ausweisen möchte, muss also, so scheint es, darlegen, warum es entgegen allem Anschein eine Tugend sein kann, sich mit dem ethisch Falschen zu arrangieren. In einem Aufsatz in dieser Zeitschrift hat Achim Lohmar jedoch argumentiert, dass dieser Sichtweise ein irriger Toleranzbegriff zugrunde liegt.[1] In Wirklichkeit stellt Toleranz an uns nicht die paradoxe Forderung, das ethisch Falsche zu dulden, sondern die deutlich konziliantere Forderung, nachsichtig gegenüber Menschen zu sein, die sich ohne eigenes Verschulden ethisch vergangen haben.

Im Folgenden möchte ich dieser Auffassung widersprechen. Lohmars alternativer Toleranzbegriff ist verfehlt. Ich werde argumentieren, dass Lohmars Definition von Toleranz unangemessen ist und am Kern dessen, was Toleranz ausmacht, vorbeigeht. Anschließend zeige ich, wie sich der klassische Toleranzbegriff gegenüber Lohmars Kritik verteidigen lässt. Dennoch ist Lohmars Kritik an der Standardauffassung nicht völlig aus der Luft gegriffen. Zwar ist seine *begriffliche* Kritik verfehlt. Dennoch lässt sich – auf Lohmars Überlegungen aufbauend – ein *inhaltliches* Argument gegen die Rawls'sche Rechtfertigung von Toleranz formulieren. Abschließend argumentiere ich gegen Lohmar, dass der personale Toleranzbegriff vom politischen nicht kategorial verschieden ist.

Lohmars Alternativvorschlag zum klassischen Toleranzbegriff

Es ist üblich, Toleranz als eine Praxis zu beschreiben, die zwei gegensätzliche Komponenten in sich vereint. Zum einen besteht Toleranz natürlich wesentlich aus einer Akzeptanzkomponente: Etwas zu tolerieren, bedeutet in erster Linie, etwas zu dulden, sich mit etwas zu arrangieren, es zu akzeptieren. Zum anderen enthält Toleranz eine Ablehnungskomponente: Tolerieren können wir rein begrifflich nur etwas, das wir ethisch ablehnen oder missbilligen. Es ergibt keinen Sinn, davon zu sprechen, etwa Gastfreundschaft oder Franzosen zu tolerieren, da wir ihr und ihnen gegenüber positiv gesonnen sind.[2]

---

[1] Lohmar 2010.
[2] King 1976, 44–51.

Der hieraus folgende widersprüchliche oder paradoxe Charakter von Toleranz ist in der Literatur gemeinhin anerkannt und wird als *das* Problem der Toleranz wahrgenommen.[3] Lohmars Abkehr von der Standardauffassung ist insofern doppelt beachtlich: Erstens wendet er sich vom praktisch ausnahmslos anerkannten Toleranz-Paradigma ab. Zweitens kann er auf diesem Wege Toleranz als Tugend retten, ohne die Paradoxie der Toleranz lösen zu müssen. Lohmar behauptet, dass Toleranz im Sinne der Standarddefinition „entweder irrational oder begrifflich unmöglich" ist.[4] Insofern könnte die eleganteste, und vielleicht einzige, Lösung tatsächlich darin bestehen, den Begriff der Toleranz anders zu analysieren und Toleranz so vom ihrem angeblich paradoxen Charakter zu befreien. Wie nun sieht Lohmars alternative Konzeptualisierung von Toleranz aus?

Lohmar wendet sich von der Vorstellung ab, dass die Akzeptanz- und die Ablehnungsmomente auf ein und dasselbe Objekt gerichtet sein müssen. Der klassische Toleranzbegriff sieht vor, dass die tolerante Person die Verhaltensweise duldet (akzeptiert), die sie ethisch missbilligt (ablehnt). Das Objekt der Akzeptanz ist also mit dem der Ablehnung identisch, und hieraus entspringt die Paradoxie. Lohmar hält nun zwar an der Vorstellung fest, dass sich unsere Ablehnung auf eine Verhaltensweise richtet, die wir ethisch verdammen. Er geht jedoch, anders als es die Standarddefinition vorsieht, davon aus, dass unsere Akzeptanz sich nicht auf die missbilligte Verhaltensweise richtet, sondern auf den Akteur, d.h. den Urheber der Verhaltensweise.

Bevor ich zur Akzeptanzkomponente komme, zunächst einige Worte zur Ablehnungskomponente. Hier bewegt sich Lohmar im Rahmen der Standardauffassung und macht zwei, wie mir scheint, völlig zutreffende und erhellende Feststellungen: Die in Toleranz enthaltene Abneigung muss notwendigerweise auch ein konatives Moment enthalten: Wer etwas moralisch missbilligt, aber nicht die geringste Neigung hat, gegen die missbilligte Verhaltensweise vorzugehen, legt in seiner Untätigkeit nicht Toleranz, sondern Indifferenz[5] an den Tag. Außerdem muss die in Toleranz enthaltene Abneigung ethischer Natur sein. Wir können nicht gegenüber Hässlichem oder Ekligem tolerant sein, sondern nur gegenüber ethisch Verwerflichem.[6] Von Toleranz gegenüber Hässlichem oder Ekligem kann man bestenfalls scherzhaft oder in einem übertragenen Sinne sprechen. Es klänge schon komisch zu sagen: „Die Stadt, in der ich lebe, ist fürchterlich hässlich, aber das kann ich tolerieren." Oder: „Das Mensaessen schmeckt ekelig, aber ich bin da tolerant." Man könnte hier vielleicht von einer hohen Ekeltoleranz sprechen, so wie man auch von Laktosetoleranz oder

[3] Siehe z. B. Forst 2003, 30–42; Galeotti 2001; Horton 1996; McKinnon 2006, Kapitel 1 und 2; Scanlon 2003; Williams 1996.
[4] Lohmar 2010, 18.
[5] Mit Indifferenz meint Lohmar motivationalen Amoralismus, also die Abwesenheit jeglicher Handlungsdisposition, gegen ein Verhalten vorzugehen, das man ablehnt. Eine andere Form der Indifferenz läge vor, wenn man das Verhalten anderer erst gar nicht bewerten würde – und aus diesem Grunde nicht gegen es vorgehen würde. Auch diese Art der Indifferenz wäre natürlich keine genuine Toleranz.
[6] Lohmar 2010, 21.

Fehlertoleranz spricht. Der Begriff der Toleranz hat hier allerdings eine andere als die für uns interessante Bedeutung.

Diesen zwei Feststellungen, die sich rein begrifflich aus dem Konzept der Toleranz ergeben, kann auch der Vertreter des klassischen Toleranzbegriffes zustimmen. Kontrovers ist erst Lohmars Bestimmung der Akzeptanzkomponente. Die Akzeptanzkomponente muss natürlich in der Zügelung des konativen Moments der Ablehnungskomponente bestehen. Gemäß dem paradigmatischen Toleranzbegriff richtet sich auch die Akzeptanzkomponente auf die missbilligten Praktiken selbst. Wer tolerant ist, duldet demnach zum Beispiel religiöse Riten, die er für lästerlich hält, oder Sexualpraktiken, die ihm moralisch anstößig vorkommen. Lohmar zufolge ist diese Vorstellung deshalb verfehlt, weil sich die Akzeptanzkomponente in Wirklichkeit nicht auf die missbilligte Verhaltensweise selbst richtet, sondern auf ihren Urheber. Wir lehnen bestimmte Praktiken ab, tolerieren aber die Personen, die sie ausüben.

Diese positive Toleranzkomponente gegenüber der Person sieht nun ihrerseits zwei Verhaltensweisen vor:

1) Sanktionierende Maßnahmen gegenüber der Person werden als ungerechtfertigt abgelehnt.

2) Trotz der moralischen Aversion gegen das *Verhalten* werden der *Person* keine Vorwürfe gemacht.[7]

Intolerantes Verhalten zeichnet sich entsprechend dadurch aus, dass die Person sanktioniert wird und ihr moralische Vorwürfe gemacht werden.

Mit der Betonung der Tadelnswürdigkeit schwenkt der Fokus von der missbilligten Handlung an sich auf die Umstände, unter denen sie ausgeführt wird. Ob Toleranz angemessen ist oder nicht, hängt demnach wesentlich von der „motivationalen und kognitiven Lage *der handelnden Person*“[8] ab. Wer sich ohne eigenes Verschulden moralisch vergeht, einem Irrglauben erliegt oder dergleichen mehr, ist moralisch ohne Tadel, auch wenn seine Verhaltensweisen selbst abzulehnen sind. In einem solchen Fall also soll man gegenüber dem Missetäter tolerant sein und Nachsicht zeigen. Toleranz setzt demnach wesentlich die Fähigkeit voraus, den Unterschied zwischen „*sich fehlerhaft verhalten* und *sich auf eine tadelnswerte Weise verhalten*“[9] zu erkennen. Zum einen also ist man ohne Tadel, wenn man kognitiv überfordert war, etwa weil man in einem falschen Glauben erzogen wurde oder weil die gegebene Situation schwer zu bewerten ist.[10] Zum anderen ist man dann ohne Tadel, wenn

[7] Lohmar 2010, 28.
[8] Lohmar 2010, 26; Hervorhebung im Original.
[9] Lohmar 2010, 30, Hervorhebung im Original.
[10] Lohmar 2010, 26–27.

man motivational überfordert ist. Darunter könnte man sich etwa die Vergehen eines Drogenabhängigen oder Zwangsgestörten vorstellen.[11]

Wichtig ist der Zusammenhang zwischen Sanktionen und Tadel. Lohmar geht davon aus, dass es die Tadelnswürdigkeit einer Person ist, die Sanktionen rechtfertigen, zumindest solche Sanktionen, die im Toleranzkontext relevant sind. Aus einem von Lohmars Beispielen geht dieser Zusammenhang besonders deutlich hervor. Wer Tiere quält, verstößt gegen die Moral. Wer sich aber aufgrund systematischer Täuschung im Glauben befindet, dass Tiere kein Schmerzempfinden haben, hat keinen Tadel verdient. Hingegen: Wer sie quält, obwohl er weiß, dass sie schmerzempfindlich sind, „hat einen maliziösen Charakter, und eben das ist es, was moralisch Sanktionen angemessen macht."[12] Die Sanktionen, von denen bei Lohmar die Rede ist, sind also Sanktionen für tadelnswertes Verhalten. Die tolerante Person verzichtet also auf Sanktionen, weil sie einsieht, dass Tadel unangebracht ist.

Auf diese Weise findet Lohmar eine Möglichkeit, Toleranz zu rechtfertigen und als Tugend auszuweisen, ohne erklären zu müssen, warum man ausgerechnet solche Verhaltensweisen dulden sollte, die man für verwerflich hält. Dies verlangt Toleranz von uns nämlich gar nicht. Vielmehr bedeutet Toleranz, Nachsicht zu haben mit solchen Personen, die sich ohne eigene Schuld moralisch falsch verhalten.

Das Problem an Lohmars Toleranzbegriff

Lohmar gelingt es, die hartnäckige Paradoxie der Toleranz zu lösen, oder vielmehr: sie aufzulösen. Sie verschwindet dadurch, dass das Objekt der Akzeptanz nicht mehr mit dem der Ablehnung zusammenfällt. Hierin besteht meines Erachtens jedoch auch die Crux an Lohmars Ansatz. Sobald Akzeptanz und Ablehnung sich auf zwei verschiedene Objekte beziehen, haben wir es nämlich gar nicht mehr mit Toleranz zu tun.

Mein Einwand gegen Lohmar gründet auf der Tatsache, dass sein Toleranzbegriff – gerade weil er auf *Personen* abzielt – die Unterdrückung von Meinungen und Verhaltensweisen zulässt. Um tolerant zu sein, genügt es Lohmar zufolge, auf Tadel und Sanktionen zu verzichten. Es wird jedoch nicht verlangt, die missbilligten Meinungen und Verhaltensweisen zu dulden. Das ergibt sich logischerweise daraus, dass das Objekt der Akzeptanz von dem der Ablehnung getrennt wird. Toleranz impliziert nun zwar noch die ethische Ablehnung von Überzeugungen und Verhaltensweisen, aber nicht mehr deren Akzeptanz. Und diese Asymmetrie gestattet die

[11] Diese Beispiele stammen von mir, nicht von Lohmar. Lohmars eigenes Beispiel ist meines Erachtens nicht überzeugend; siehe Lohmar 2010, 27–28.
[12] Lohmar 2010, 27.

Unterdrückung der abgelehnten Überzeugungen und Verhaltensweisen, denn deren Unterdrückung ist mit Verzicht auf Tadel und Sanktionen ohne weiteres vereinbar.

Diese Problematik wurde von Elisabetta Galeotti folgendermaßen auf den Punkt gebracht worden:

If persons rather than their ideas and behaviour are tolerated, this implies that the latter are not tolerated. Hence, such disliked ideas and behaviour should be censored and suppressed, even though one may be prepared to accept the 'sinner', so to speak. (This, incidentally, corresponds to the position that the Catholic Church holds about homosexuals: homosexuality is regarded as a sin and a moral wrong, and as such execrated, but homosexuals, as all other sinners, are welcome in the Church's fold with open arms.)[13]

Das Beispiel der katholischen Kirche ist treffend. Die Bereitschaft zu vergeben ist eine typische christliche Tugend, und Lohmar ist hier mit Jesus völlig auf einer Linie: Übeltätern bzw. Sündern ist zu vergeben, „denn sie wissen nicht, was sie tun". Die Tugend der Vergebung garantiert jedoch keineswegs Toleranz. Denn die Bereitschaft, ein Vergehen zu vergeben, ist durchaus mit dem Bestreben vereinbar, die beanstandete Praxis zu unterbinden oder zu unterdrücken. Entscheidend ist nämlich, dass solche Unterdrückungsmaßnamen nicht unbedingt mit Tadel einhergehen müssen. So kann man ohne weiteres – um im Bilde zu bleiben – dem homosexuellen Sünder vergeben, aber dennoch für ein gesetzliches Verbot homosexueller Praktiken eintreten. Eine solche Einstellung lässt sich meines Erachtens jedoch kaum als Toleranz bezeichnen.

An dieser Stelle möchte ich einem möglichen Missverständnis vorbeugen. Lohmar sieht die Akzeptanzkomponente im Verzicht auf Strafe und Tadel gegenüber der Person. Das staatliche Verbot einer Praxis würde nun aber durchaus Sanktionen nach sich ziehen. Daher könnte man meinen obigen Einwand für verfehlt halten. Schließlich würde ja ein gesetzliches Verbot, bzw. dessen Durchsetzung, mit Sanktionen einhergehen. Und daher läge in diesem Fall – entgegen meiner Behauptung – auch nach Lohmars Toleranzbegriff keine Toleranz vor.

Diesem Einwand liegt jedoch eine Vermengung zweier verschiedener Sanktionsarten zugrunde. Wie oben bereits dargelegt, ist bei Lohmar die Sanktionskomponente eng mit dem Aspekt des Tadelns verbunden. Die fraglichen Sanktionen versteht Lohmar also als retributive Sanktionen. Sie werden nicht zweckrational begründet, sondern damit, dass sie der „maliziöse" Übeltäter schlechterdings *verdient*, so wie er auch Tadel verdient. Daraus folgt jedoch, dass paternalistische Sanktionen durchaus mit Lohmars Toleranzbegriff vereinbar sind. Paternalistische Strafen werden auferlegt, um Menschen durch Gewalt zum (angeblich) richtigen Leben zu zwingen. So könnte man etwa bestimmte Sexualpraktiken unter Strafe stellen mit der Erklärung, dass diese nun mal mit ethisch wertvoller Lebensführung unvereinbar seien. Man könnte also, ohne als intolerant zu gelten, eine

[13] Galeotti 2001, 277.

bestimmte Konzeption des Guten oktroyieren. Lohmars Toleranzbegriff mag retributive Strafen ausschließen; paternalistische Sanktionen lässt er jedoch zu.[14]

Es steht Lohmar auch nicht offen, seinen Toleranzbegriff so zu erweitern, dass er neben Tadel *alle* Formen der Sanktionierung ausschließt. Das wäre nicht nur *ad hoc*. Es wäre vor allem unvereinbar mit Lohmars Abkehr von der Standardauffassung. Während Lohmars Toleranzbegriff auf die Toleranz der Person abhebt, zielt der klassische Toleranzbegriff auf die Toleranz von Praktiken ab. Und dem entsprechen die zwei unterschiedlichen Sanktionsformen: Retribution ist eine personenbezogene Form der Bestrafung, da sie die Schuldhaftigkeit und Tadelnswürdigkeit der Person in Betracht zieht. Paternalistische Strafen hingegen sind praxisbezogen: Hier werden bestimmte Praktiken weitgehend ungeachtet von persönlicher Schuldhaftigkeit unter Strafe gestellt.[15] Da Lohmar jedoch nicht die Tolerierung von Praktiken anstrebt, hat er gegen Paternalismus nichts in der Hand.

Lohmar scheint mir also die Grundidee der Toleranz zu verfehlen, weil er – negativ betrachtet – den wesentlichen Kern dessen, was Toleranz voraussetzt, nicht erfasst: Seine Vorstellung von Toleranz ist mit Paternalismus und Unterdrückung vereinbar. Eine solche Analyse des Toleranzbegriffes muss als revisionistisch zurückgewiesen werden. Aber auch das, was sein Toleranzbegriff positiv bietet, ist nicht unproblematisch. Toleranz besteht ihm zufolge wesentlich darin, dass die tolerante Person ihre „moralische Aversion gegen das Verhalten der anderen Person […] so unter Kontrolle hat, dass sie dieser Person keinen Vorwurf macht oder ihr keinen Vorwurf machen würde, hätte sie die Gelegenheit dazu."[16] Indem Lohmar den Fokus auf Tadelnswürdigkeit legt, stellt sich eine Reihe problematischer Fragen, die mit dem Konzept moralischer Verantwortung verbunden sind. Gibt es überhaupt so etwas wie moralische Verantwortung?[17] Welche Rolle spielt der freie Wille? Und wie weit reicht *moral luck*?[18] Das muss freilich nicht gegen Lohmars Toleranzbegriff sprechen, lässt ihn jedoch problematisch erscheinen. Sollte man zum Beispiel zu den zahlreichen Skeptikern bezüglich

---

[14] Paternalistische Strafen sind eine Sonderform von konsequentialistischen Strafen. Sie sind insofern paternalistisch, als sie auf die Unterdrückung von bestimmten Konzeptionen des Guten abzielen. Sie unterscheiden sich somit von Strafen, die regelrechte Verbrechen (z. B. Mord und Totschlag) verhindern sollen. Im Toleranz-Kontext sind letztere Strafformen irrelevant, da niemand die Toleranz von Mord und Totschlag fordert. Das ist der Grund, warum ich als Alternative zu retributiven Strafen nur paternalistische Strafen anführe.
Ob es sich jedoch bei nicht-retributiven Sanktionen überhaupt um Strafen im strikten Sinne handelt, ist fraglich. Seit Joel Feinbergs einflussreichem Aufsatz über die expressive Funktion von Strafe (1965), ist es ein Gemeinplatz in der Strafphilosophie, dass Strafe *per definitionem* Missbilligung des Täters zum Ausdruck bringt. Dies ist bei nicht-retributiven, rein konsequentialistischen Strafen natürlich nicht der Fall. Es handelt sich hierbei jedoch bloß um eine terminologische Feinheit, die in unserem Rahmen kein inhaltliches Problem darstellt.

[15] Man bedenke etwa das Konzept der *strict liability*, das im angelsächsischen Raum auch im Strafrecht Anwendung findet. Im deutschen Rechtssystem gilt hingegen der Grundsatz: Keine Strafe ohne Schuld. Somit enthält jede deutsche Strafe wenigstens ein Quentchen Retribution.

[16] Lohmar 2010, 28.

[17] Siehe etwa die kritische Position von Galen Strawson (1994).

[18] Zu *moral luck*, siehe Nagel 1979. Eine besonders radikale und weitreichende Interpretation der *moral luck*-Problematik wird von Michael Zimmerman vertreten; siehe Zimmerman 2011, 121–150.

moralischer Verantwortung zählen, müsste man geradezu allumfassende Toleranz predigen und praktizieren. Andersherum gilt: Sobald sich einer Person, deren Verhalten man ablehnt, schuldhafte Fahrlässigkeit nachweisen lässt, verwirkt diese ihren Anspruch auf Toleranz. Wer die Reichweite menschlicher Verantwortlichkeit optimistisch veranschlagt, kann in Toleranz demnach nur sehr selten eine Tugend erkennen. Lohmars Toleranzbegriff führt also zur unbequemen Situation, dass sich Toleranz und moralische Verantwortung in einem Nullsummenspiel gegenseitig den Platz streitig machen.[19] Und gerade dadurch, dass Toleranz nur gegenüber dem unvollständig verantwortlichen Akteur angemessen ist, hat Toleranz stets etwas Gnädiges und Mitleidiges: „Der Arme hat es ja nicht besser wissen können." oder: „Die Arme war ja motivational überfordert." Toleranz kennzeichnet also nicht ein symmetrisches Verhältnis zwischen Gleichen, sondern die asymmetrische Haltung des Wissenden gegenüber dem Verblendeten und Schwachen. Gewiss: Das *muss* nicht zwingend gegen Lohmars Toleranzbegriff sprechen. Auch wenn wir den klassischen Toleranzbegriff zugrunde legen, *kann* Toleranz als eine herablassende, eben bloß duldende Einstellung verstanden werden. Sie muss es jedoch nicht. Kantianern wie Forst und Rawls gelingt es, Toleranz als eine Beziehung zwischen Menschen auf gleicher Augenhöhe zu konzeptualisieren.[20] Dies könnte man für einen Vorzug des klassischen Toleranzbegriffs gegenüber dem Lohmars halten.

Zurück zur Paradoxie der Toleranz

Da sich Lohmars alternatives Toleranzkonzept als unplausibel erweist, muss meines Erachtens am klassischen Toleranzparadigma festgehalten werden. Toleranztheoretiker werden also auch weiterhin nach Lösungen suchen müssen, wie sich die Paradoxie der Toleranz entschärfen lässt. Diese unbequeme Konsequenz darf kein Grund sein, auf unzutreffende Begriffsanalysen auszuweichen, auch wenn die Verlockung groß ist.

Lohmar hält Toleranz im klassischen Sinne für irrational oder begrifflich unmöglich. Im Folgenden möchte ich erörtern, inwiefern diese Kritik zutreffend ist. Ich werde zunächst zeigen, dass Lohmars Kritik auf einer zu einfachen Auslegung des von Rainer Forst vorgeschlagenen Toleranzkonzeptes beruht. Dennoch möchte ich an Lohmars Kritik anknüpfen. Anschließend werde ich nämlich argumentieren, dass die derzeit prominenteste Rechtfertigung von Toleranz, der Rawls'sche Ansatz, tatsächlich an der Paradoxie der Toleranz scheitert, wenn auch auf etwas andere Weise, als Lohmar meint.

[19] Dieses Spannungsverhältnis wird nur dadurch leicht entspannt, dass Lohmar auch moralische Dilemmasituationen als solche Situationen anführt, in denen wir gegenüber dem Akteur mit Nachsicht reagieren sollen. Dem Akteur können keine Vorwürfe gemacht werden, obwohl er – das ist anzunehmen – für die Wahl in Dilemma-Situationen moralisch verantwortlich ist.
[20] Hierzu etwa Forst 2003, 45–46.

Lohmar stößt sich an der Tatsache, dass nach der Standardauffassung Akzeptanz- und Ablehnungskomponente auf denselben Gegenstand gerichtet sind, nämlich auf die Praxis, die man ablehnt. Lohmar nennt als Beispiel das Schächten von Tieren. Es müssen also zugleich negative Gründe (für die Ablehnung der Praxis des Schächtens) als auch positive Gründe (für ihre Akzeptanz) vorliegen. Und damit Toleranz schließlich zustande kommt, müssen natürlich die positiven Gründe überwiegen.[21] Hier nun sieht Lohmar die Problematik:

Es mag nun Gründe geben, die dafür sprechen, und es mag auch Gründe geben, die dagegen sprechen. Aber das schließt nicht ein, dass wir das Schächten von Tieren sowohl für akzeptabel halten als auch ablehnen. […] Ob wir diese Praxis schließlich ablehnen oder akzeptieren, hängt alleine davon ab, welche Gründe (nach unserem Urteil) stärker wiegen. Und wenn nun die positiven Gründe die negativen überwiegen oder sogar, wie Forst sagt, *übertrumpfen*, dann kommen wir natürlich zu einem unzweideutig positiven Verdikt: Wir urteilen, dass das Schächten von Tieren eine akzeptierbare Praxis ist. Und das schließt ein, dass wir diese Praxis *nicht* ablehnen: Wir lehnen sie nicht ab, obwohl es auch Gründe gibt, die gegen sie sprechen. Forsts Versuch einer Lösung der so genannten Paradoxie der Toleranz beruht also auf der falschen Prämisse, dass Ablehnung gegeben ist, wenn negative Gründe gegeben sind. Beseitigen wir aber diesen Irrtum, beseitigen wir auch die Ablehnungskomponente.[22]

Hier täuscht sich Lohmar meines Erachtens. Die Kombination aus Ablehnungs- und Akzeptanzkomponente ist zwar, wie ich später zeigen werde, in der Tat äußerst problematisch. Aber Lohmars Darstellung des Problems ist verfehlt. Sie beruht meines Erachtens auf einer Äquivokation. Wir müssen nämlich zwei Arten der Ablehnung bzw. Akzeptanz einer Praxis unterscheiden:

Zum einen kann Ablehnung die Bedeutung von ethischer Missbilligung haben. Wenn ich eine Praxis in diesem Sinne ablehne, verurteile ich sie als unethisch. Sie zu akzeptieren, heißt dementsprechend, sie nicht zu verdammen, ihr gegenüber also indifferent zu sein oder sie ethisch gutzuheißen.

Zum anderen kann Ablehnung die Bedeutung von Verweigern oder nicht-Duldung haben. Wer in diesem Sinne eine Praxis ablehnt, möchte sie unterbunden sehen. Wer sie hingegen akzeptiert, ist bereit, sie zu dulden.

Lohmar hat natürlich Recht, dass wir eine Praxis nicht „sowohl für akzeptabel halten als auch ablehnen“ können, sofern ‚akzeptabel’ das Gegenteil von ‚abzulehnen’ bedeutet. Wenn wir *beide* Begriffe gemäß der zweiten Bedeutung von Ablehnung interpretierten, hieße das schließlich, dass wir eine Praxis sowohl dulden als auch nicht dulden sollten. Wenn hierin die paradoxe Forderung von Toleranz bestünde, sollten wir Toleranz tatsächlich als begrifflich unmöglich verwerfen. Die Gründe,

[21] Siehe Forst 2003, 34.
[22] Lohmar 2010, 19, Hervorhebung im Original.

die für bzw. gegen eine Duldung sprechen, müssen gegeneinander abgewogen werden, und wir müssen dann, wie Lohmar sagt, zu einem unzweideutigen Verdikt kommen. Entweder wir dulden das Schächten von Tieren, oder eben nicht. Duldung ist eine alles-oder-nichts-Frage. Lohmar bemerkt zu Recht, dass dann das für Toleranz charakteristische Spannungsverhältnis von Akzeptanz *und* Ablehnung verloren ginge.

Entscheidend ist jedoch, dass Akzeptanz und Ablehnung widerspruchsfrei miteinander kombinierbar sind, wenn wir Ablehnung im ersten, Akzeptanz jedoch im zweiten der beiden genannten Sinne verstehen. Toleranz setzt zum einen voraus, dass wir die fragliche Praxis ablehnen. Hiermit ist Ablehnung im ersten der beiden Sinne gemeint. Wir müssen die Praxis also ethisch missbilligen. Zum anderen verlangt Toleranz von uns, dass wir die Praxis akzeptieren. Hiermit ist Akzeptanz im zweiten der beiden Sinne gemeint. Das heißt, wir müssen bereit sein, sie zu dulden, anstatt sie zu unterbinden. Wir müssen die Praxis also akzeptieren (im Sinne von dulden), obwohl wir sie ablehnen (im Sinne von missbilligen).

Mit anderen Worten: Wir akzeptieren, dass die Handlung ausgeführt wird, insofern wir nicht der Meinung sind, dass sie unterbunden gehört. Gleichzeitig lehnen wir ab, dass die Handlung ausgeführt wird, insofern wir es für falsch halten, dass die Person diese Handlung ausführt.

Auf diese Weise also kann die Akzeptanz einer Praxis widerspruchsfrei mit deren Ablehnung einhergehen. Genau das ist es doch auch, was wir unter Toleranz verstehen: Wir halten eine bestimmte Praxis für falsch, ringen uns aber trotzdem dazu durch, sie zu dulden. Die Frage, ob eine Praxis ethisch ist, ist eine andere als die, ob man sie dulden sollte.

Lohmar könnte diese Lösung nun aus dem Grund ablehnen, dass für ihn „die in der Einstellung der Toleranz *eingeschlossene* ‚Ablehnung' eines Verhaltens wesentlich konativer Natur ist."[23] Allein Ablehnung im Sinne von Missbilligung wäre dann vielleicht nicht genug. Dies ist jedoch kein entscheidender Einwand, da Missbilligung in der Regel ein konatives Moment beinhaltet. Beim toleranten Verhalten wird es nur nicht handlungswirksam oder führt zumindest nicht zur Unterbindung der Handlung.

Am Beispiel von Toleranz aus pragmatischem Kalkül lassen sich diese etwas abstrakten Ausführungen gut veranschaulichen: Oft haben wir Klugheitsgründe, uns mit Praktiken abzufinden, die wir eigentlich moralisch ablehnen. Vielleicht tolerieren wir sie ja aus Angst vor einem gewaltsamen Konflikt. Wenn wir in einer solchen Situation ungeliebte Praktiken dulden, verschwindet die Ablehnungskomponente keineswegs. Die tolerierten Praktiken lehnen wir natürlich weiterhin als unethisch ab. Wir zügeln lediglich unseren Drang, diese Praktiken zu unterbinden, weil andere praktische (hier: prudentielle) Gründe überwiegen. Das gleichzeitige Auftreten von Akzeptanz und

[23] Lohmar 2010, 20–21, Hervorhebung im Original.

Ablehnung ist, wie man leicht sieht, alles andere als irrational oder begrifflich unmöglich.[24] Das bedeutet freilich nicht, dass *jede* Toleranztheorie Akzeptanz- und Ablehnungskomponente auf schlüssige und widerspruchsfreie Weise zu kombinieren weiß. Beim Austarieren dieser beiden Komponenten muss einiges beachtet werden:

Eine Schwierigkeit besteht darin, Toleranz so zu rechtfertigen, dass auch die Ablehnungskomponente erhalten bleibt. Gerade Toleranzansätze, die auf Wertepluralismus basieren, sind dem Einwand ausgesetzt, dass die für Toleranz notwendige Ablehnungskomponente verloren geht.[25] Andererseits darf auch die Akzeptanzkomponente nicht zu schwach ausfallen. Die in Toleranz enthaltene Akzeptanz sollte vorzugsweise grundsätzlicher Art sein. Viele Verteidigungen von Toleranz können hingegen nur mit hypothetischer Gültigkeit aufwarten. Das gilt natürlich besonders für das oben genannte rein pragmatische Toleranzverständnis. Hier ist Toleranz an das kontingente Vorliegen prudentieller Akzeptanzgründe geknüpft. Dies gilt in ähnlichem Maße auch für John Lockes Toleranzdoktrin. Locke argumentiert in seinem *Letter concerning toleration*, dass authentischer Glaube nur von Innen kommen kann und deshalb äußere Staatsgewalt zur Verbreitung des ‚wahren' Glaubens ungeeignet ist.[26] Hier ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Locke den möglichen Einfluss von Staatsgewalt auf den Glauben der Bürger falsch einschätzt und dies seiner Toleranzlehre dem Boden entzieht.[27] Auch John Stuart Mills Idee, dass Meinungsvielfalt als epistemologisches Hilfswerkzeug zur Erkenntnis der Wahrheit dienen kann, ist kein grundsätzliches Toleranzargument. Toleranz wird hier nur als Mittel zum Zweck verstanden.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die große Popularität des Rawls'schen Toleranzansatzes. Dieser Ansatz ist unter anderem von Thomas Nagel, Rawls selbst, Charles Larmore, Colin Bird, Gerald Gaus, Rainer Forst und Jonathan Quong vorgetragen worden.[28] Er zeichnet sich dadurch aus, dass er eine starke Ablehnungskomponente mit grundsätzlicher, nicht bloß hypothetischer, Akzeptanz verknüpft. Auf diese Weise ergibt sich eine besonders anspruchsvolle und belastbare Toleranzkonzeption.

Im Folgenden möchte ich darlegen, warum dieser Balanceakt misslingt. Während Lohmars allgemeine Kritik am klassischen Toleranzbegriff meines Erachtens verfehlt ist, trifft sie – wie ich zeigen werde – auf den Rawls'schen Toleranzansatz durchaus zu.

---

[24] Es könnten natürlich auch moralische (statt prudentieller) Gründe überwiegen. Ich könnte mich zu Toleranz durchringen, weil ich es (aus welchem Grund auch immer) für unmoralisch halte, Menschen mit Gewalt zu ihrem Glück zu zwingen. Aber die bloße Tatsache, dass ich Gewaltanwendung in diesem Fall ablehne, bedeutet natürlich nicht, dass ich die fragliche Praxis nicht mehr für unethisch halte. Ich würde mir schließlich weiterhin wünschen, dass die fragliche Person freiwillig einen anderen Weg einschlägt.

[25] Joseph Raz, der gegenwärtig prominenteste Vertreter dieses Ansatzes, muss deshalb auch bestreiten, „that only the wrongful or bad can be tolerated" (Raz 1986, 402).

[26] Locke 1996.

[27] Zunächst von Lockes Zeitgenossen Jonas Proast (1960), später von Jeremy Waldron (1988).

[28] Nagel 1987; Rawls 2005; Larmore 1994; Bird 1996; Gaus 1996; Forst 2003; Quong 2011.

Der Rawls'sche Ansatz geht zunächst von einer allgemeinen moralischen Prämisse bezüglich legitimer politischer Gewalt aus. Staatliche Gewalt muss mit Gründen gerechtfertigt werden, „[that] everyone may reasonably be expected to endorse."[29] Oder mit Forst gesprochen: Die Gründe dürfen "nicht reziprok und allgemein zurückweisbar" sein.[30] Eine weitere Prämisse spezifiziert nun, welche Gründe in die politische Arena zugelassen werden und welche nicht. Diese zweite Prämisse ist epistemologischer Art: Bestimmte Streitfragen sind so komplex und vertrackt, dass man sie vernünftigerweise unterschiedlich beantworten kann. Rawls nennt die kognitiven Beschränkungen des menschlichen Urteilens, die so genannten Bürden der Vernunft, als Ursache vernünftiger Meinungsverschiedenheit. Die argumentative Last im Rawls'schen Toleranzargument ruht jedoch allein auf dem Konzept der vernünftigen Meinungsverschiedenheit, das wir aus Einsicht in die Bürden der Vernunft, aber auch aus anderen Gründen anerkennen können.[31] Diese beiden Prämissen zusammen ergeben nun liberale Toleranz. Eine für richtig gehaltene Konzeption des Guten A darf nicht per Staatsgewalt oktroyiert werden, weil man vernünftigerweise eine andere Konzeption des Guten B für korrekt halten kann. Die Begründung also, dass A nun mal die ‚wahre' Konzeption des Guten ist und B falsch, kann vernünftigerweise zurückgewiesen werden.

Das Konzept der vernünftigen Meinungsverschiedenheit spielt die zentrale Rolle bei der Verknüpfung von Akzeptanz- und Ablehnungskomponente. Die tolerierten Praktiken können so nämlich zugleich als falsch und als vernünftig erachtet werden. Da man sie als falsch evaluiert, liegt die Ablehnungskomponente vor. Da man sie aber auch als vernünftig evaluiert, hat man einen praktischen Grund, sie zu akzeptieren.

An dieser Stelle ist es hilfreich, an Lohmars Kritik anzuknüpfen. Wie ich gezeigt habe, krankt Lohmars Kritik der Standardauffassung daran, dass sie verkennt, dass die Ablehnung im Sinne von Missbilligung zu verstehen ist, die Akzeptanz hingegen im Sinne von Duldung. Nur deshalb ist es möglich, Ablehnung und Akzeptanz widerspruchsfrei zu kombinieren. Interessant ist nun jedoch, dass beim Rawls'schen Ansatz diese kategoriale Verschiedenheit zwischen Ablehnung und Akzeptanz nicht eindeutig gegeben ist. Zwar besteht die Ablehnung natürlich weiterhin in Missbilligung (wir halten die tolerierten Praktiken für falsch oder unethisch) und die Akzeptanz in der Duldung dieser Praktiken. Die Akzeptanz beruht jedoch auf epistemischen Erwägungen, die auch für die Ablehnung relevant sind. Sowohl für die Akzeptanz als auch für die Abwägung spielt die epistemische Plausibilität der Konzeption des Guten eine Rolle. Wir lehnen eine Konzeption des Guten ab, weil wir sie für falsch halten. Es sprechen also epistemische Gründe gegen diese Konzeption des Guten. Gleichzeitig dulden wir sie jedoch, weil wir sie als vernünftig erachten. Und dieser Vernunftbegriff ist

[29] Rawls 2005, 241.
[30] Forst 2003, 393.
[31] Hierzu Quong 2011, 245–246.

seinerseits wiederum wesentlich epistemisch: Rawls schreibt sehr explizit, dass vernünftige Meinungsverschiedenheit eben nicht auf irrationale Denkfehler, Vorurteile oder Voreingenommenheit zurückzuführen ist.[32] Rawls muss also so verstanden werden, dass die vielfältigen Meinungen alle bestimmte epistemische Rationalitätsanforderungen erfüllen. Somit beruht nicht nur die Ablehnungs-, sondern auch die Akzeptanzkomponente auf epistemischen Erwägungen bezüglich der Plausibilität der fraglichen Konzeption des Guten.

Diese Besonderheit des Rawls'schen Ansatzes wird deutlich, wenn man ihn mit anderen Toleranzkonzeptionen kontrastiert, etwa mit der Lockes: Bei Locke ist die Ablehnung durch völlig andere Erwägungen motiviert als die Akzeptanz. Die Ablehnung besteht natürlich auch bei Locke darin, dass man eine bestimmte Konfession für falsch hält. Für die Akzeptanz hingegen sprechen Gründe der Praktikabilität, nämlich dass Staatsgewalt zu Konversionszwecken einfach ungeeignet ist.[33]

Dadurch, dass im Rawls'schen Ansatz die epistemische Rationalität einer Konzeption des Guten sowohl für die Ablehnung als auch für die Akzeptanz maßgeblich ist, weist Lohmars Kritik zumindest in die richtige Richtung. Denn wenn die epistemische Rationalität in der Akzeptanz- *und* der Ablehnungskomponente auftaucht, liegt es nahe, direkt zu einem unzweideutigen epistemischen Verdikt zu kommen, also das Konzept der vernünftigen Meinungsverschiedenheit zu verwerfen. Diesen Einwand möchte ich im Folgenden näher ausführen. Ob das Konzept der vernünftigen Meinungsverschiedenheit konsistent ist, hängt dabei davon ab, wie vernünftige Meinungsverschiedenheit verstanden wird. Ich werde nun zwei verschiedene Interpretationen diskutieren und argumentieren, dass keine dieser Varianten überzeugend ist.

Nach einer naheliegenden Lesart bedeutet vernünftige Meinungsverschiedenheit, dass die verschiedenen Meinungen *gleichermaßen* gerechtfertigt sind. Vernünftige Bürger anerkennen also, dass für die verschiedenen Konzeptionen des Guten gleich gute Gründe sprechen. Dann scheint es auch der Fall, dass Menschen, die einer anderen Konzeption des Guten anhängen als man selbst, dies vernünftigerweise tun. Diese Interpretation ist jedoch aus zwei Gründen problematisch. Erstens schreibt Rawls nirgends, dass andere Meinungen als *genauso* vernünftig anerkannt werden müssen. Es wird lediglich verlangt, dass sie als vernünftig betrachtet werden. Vernünftige Meinungsverschiedenheit scheint also nicht vorauszusetzen, dass den diversen Meinungen derselbe epistemische Status beigemessen wird.[34] Über diesen ersten Einwand lässt sich jedoch hinwegschauen, da er nur exegetischer Art ist. Wichtiger ist der zweite Einwand: Es scheint einfach nicht vernünftig, unskeptisch an der eigenen Überzeugung festzuhalten, wenn man andere Urteile als

[32] Rawls 2005, 55, 58.
[33] Locke 1996.
[34] Darauf weißt Quong hin (2011, 249–250).

genauso gerechtfertigt anerkennt. Wenn eine gegebene Evidenzmenge von verschiedenen als vernünftig anerkannten Beurteilern unterschiedlich eingeschätzt wird, gibt es keinen Grund, das eigene Urteil für das korrekte zu halten und alle anderen für falsch. Richard Feldman hat dies (ohne dabei an Rawls zu denken) folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

[O]ne has one's own evidence supporting a proposition, knows that another person has comparable evidence supporting a competing proposition, and has no reason to think that one's own reason is the non-defective one. To think otherwise requires thinking something like this: 'You have an insight according to which ~P is true. I have one according to which P is true. It's reasonable for me to believe P in light of all this because *my* insight supports P.' This is tenacious and stubborn, but not reasonable.[35]

Dieser Überlegung liegt eine äußerst plausible Annahme bezüglich epistemischer Rechtfertigung zugrunde, die Feldman die „Uniqueness Thesis" nennt.[36] Sie besagt, dass eine bestimmte Evidenzmenge nur *eine* doxastische Einstellung ihr gegenüber rechtfertigt. Wenn also mehrere Einstellungen gleichermaßen vernünftig scheinen, aber nur eine korrekt sein kann, wäre es tatsächlich starrsinnig, ausgerechnet die eigene für die korrekte zu halten. Ich stimme mit Feldman und einigen anderen[37] überein, dass in einer solchen Situation also eine skeptische Haltung angebracht ist. Wenn ich keinen Grund habe, eine vernünftige Bewertung der Evidenz einer anderen vorzuziehen, sollte ich mich meines Urteils enthalten.

Diesem Einwand, so scheint es, kann man entgehen, wenn man einen großzügigeren Begriff vernünftiger Meinungsverschiedenheit zugrunde legt. Dies bringt uns zur zweiten möglichen Lesart. Jonathan Quong hat erwidert, dass es nicht darum geht, ob andere Konzeptionen des Guten objektiv genauso gut gerechtfertigt sind. Vielmehr genügt es, wenn sie subjektiv aus guten Gründen für wahr gehalten werden: „*Given your vantage point*, your views are reasonable. But if I am certain that my own vantage point is superior to yours, then the fact your views are reasonable is no reason for me to doubt the truth of my own opposing belief."[38] Ich kann fremde Konzeptionen des Guten also gleichzeitig für falsch und für vollständig vernünftig halten, weil diese aus anderen Blickwinkeln durchaus rational sein können. Um dies an Quongs eigenem Beispiel zu illustrieren: Auch wenn man selbst Abtreibung für moralisch zulässig hält, kann man einsehen, dass jemand, der katholisch erzogen wurde, völlig vernünftig ist, wenn er Abtreibung ablehnt.[39] Und da die fremde Konzeption des Guten nur für *subjektiv* vernünftig gehalten wird, scheint Feldmans skeptisches Argument nicht

[35] Feldman 2006, 223–224; siehe auch Feldman 2011.
[36] Feldman 2011, 148. David Christensen spricht von "Rational Uniqueness" (Christensen 2007). Hierzu auch White 2005.
[37] z. B. Christensen 2007; Elga 2007; Kornblith 2010. Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Barry (1995, 171) und McCabe (2010, 80–89).
[38] Quong 2011, 247; Hervorhebung hinzugefügt.
[39] Ebd.

zu greifen. Wenn ich die Ausgangsperspektive der fremden Konzeption des Guten für minderwertig halte, gibt mir die subjektive Vernünftigkeit dieser Konzeption des Guten keinen Grund, an meiner eigenen zu zweifeln.

Dieser Rettungsversuch ist meines Erachtens jedoch zum Scheitern verurteilt. Erstens birgt dieser Ansatz die Gefahr des Relativismus. Denn was rechtfertigbar ist und was nicht, hängt nunmehr davon ab, was aus verschiedenen kontingenten Perspektiven vernünftigerweise geglaubt werden kann. Und es fehlt ein unabhängiger Grund, warum nicht auch besonders krude „vantage points" zulassen werden sollten.[40] Schwerwiegender ist hingegen ein zweiter Einwand: Es ist einfach nicht vernünftig, angesichts offener Meinungsverschiedenheit am eigenen „vantage point" unkritisch festzuhalten. Falls ich keinen guten Grund habe, meinen eigenen Blickwinkel anderen vorzuziehen, ist es für mich auch nicht vernünftig, die Überzeugungen, die sich aus meinem Blickwinkel ableiten lassen, für die einzig korrekten zu halten. Natürlich könnte ich durchaus Gründe habe, den eigenen Blickwinkel gegenüber anderen Blickwinkeln für überlegen zu halten. Dann jedoch hätten *alle* Parteien diesen Grund, und daher könnte auch keine *vernünftige* Meinungsverschiedenheit erwachsen. Feldmans Argument wiederholt sich also auf höherer Ebene, da die „Uniqueness Thesis" auch auf die Bewertung der vorgelagerten Blickwinkel zutrifft. Dies wird von Feldman folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

The problem is that once these starting points are brought out into the open, they are every bit as open to rational scrutiny as anything else is. Once one sees that there are alternatives to a starting point one has previously preferred, either one has a reason to continue with that preference or one does not. If one does, then that reason can be voiced and its merits assessed. And the result of that assessment will be that one side in a disagreement withstands scrutiny or that suspension of judgment is called for.[41]

Entweder also lässt sich genau ein Ausgangspunkt als eindeutig überlegen ausweisen. Dann wäre es unvernünftig, von einem anderen Ausgangspunkt zu starten. Oder aber mehrere Ausgangspunkte sind gleichgut gerechtfertigt. Dann hätten wir keinen Grund mehr, am eigenen Blickwinkel festzuhalten, und Feldmans skeptisches Argument würde erneut greifen.

Aus diesen Überlegungen folgt, dass das Konzept der vernünftigen Meinungsverschiedenheit zur Rechtfertigung von Toleranz ungeeignet ist. Die „Uniqueness Thesis" legt nahe, dass letztlich nur *eine* doxastische Einstellung gegenüber einer gegebenen Evidenzmenge vernünftig ist. Dies entspricht Lohmars Behauptung, dass wir zu einem einheitlichen Verdikt kommen müssen. Falls unklar ist, welche Einstellung die korrekte ist, sollten alle Parteien auf ein und dieselbe skeptische Haltung

[40] Hierzu auch McCabe 2010, 80–89.
[41] Feldman 2006, 226.

konvergieren. Dadurch kollabiert das für Toleranz essentielle Spannungsverhältnis zwischen Akzeptanz und Ablehnung. Es lässt sich kein Szenario mehr konstruieren, in dem ich meine eigene Sicht für zweifellos korrekt halten kann und Fremdmeinungen dennoch für vernünftig. Das Konzept der vernünftigen Meinungsverschiedenheit ist also ungeeignet, Toleranz gemäß der Standardauffassung zu rechtfertigen.

Erwähnenswert ist übrigens, dass dieselbe Kritik auf Brian Barrys Ansatz zutrifft, der auf moderatem Skeptizismus statt vernünftiger Meinungsverschiedenheit beruht. Barry behauptet, dass "no conception of the good can justifiably be held with a degree of certainty that warrants its imposition on those who reject it."[42] Aber auch wenn moderater Skeptizismus angebracht ist, müssten wir zu einem einheitlichen Verdikt kommen. Entweder es ist rational, die fragliche Konzeption des Guten trotz moderater Zweifel zu wählen, oder eben nicht. Und wenn es rational ist, eine – nämlich die zumindest plausibelste – Konzeption des Guten zu wählen, ist dies für *alle* rational. Warum sollte jemand vernünftigerweise ablehnen können, die plausibelste Konzeption des Guten zu wählen?

Um diesen Abschnitt zu resümieren: Der Rawls'sche Ansatz ist (wie auch Barrys) zum Scheitern verurteilt. Während Lohmars Kritik am klassischen Toleranz*begriff* verfehlt ist, trifft sie auf die Rawls'sche *Verteidigung* von Toleranz durchaus zu. Diese Differenzierung darf jedoch nicht übergangen werden. Denn auch wenn die Rawls'sche Toleranzverteidigung erfolglos ist, folgt daraus natürlich nicht, dass der klassische Toleranz*begriff* aufgegeben werden muss.

Toleranz als persönliche Tugend

Bis hierhin habe ich eine wichtige von Lohmar vorgenommene Unterscheidung außer Acht gelassen. Lohmar differenziert nämlich zwischen Toleranz als Merkmal eines politischen Regimes und Toleranz als persönlicher Eigenschaft, und er behauptet: „Was hier Toleranz des Staates oder der wohlgeordneten Gesellschaft genannt wird, hat begrifflich nichts mit irgendeiner personalen Einstellung zu tun, sondern ist alleine eine Sache der Rechtsinstitutionen (und damit der Rechtspolitik und der politischen Entscheidung)."[43] Da Lohmars alternativer Toleranzbegriff personale, nicht politische Toleranz erfassen soll, könnte man meine Replik auf Lohmar, die zwischen diesen zwei Toleranzausprägungen nicht unterscheidet, für verfehlt halten. Diesen Einwand möchte ich nun abschließend mit einigen knappen Reflexionen zu personaler Toleranz entkräften.

[42] Barry 1995, 169.
[43] Lohmar 2010, 9.

Die Vorstellung, dass personale Toleranz von politischer Toleranz grundsätzlich verschieden ist, mag weit verbreitet sein, ist meines Erachtens jedoch irrig. Es stimmt zwar, dass wir nicht nur von Toleranz als Eigenschaft staatlicher Institutionen sprechen, sondern auch von toleranten Menschen. Personale Toleranz ist jedoch in letzter Konsequenz auf politische Toleranz rückbezogen.

Das Problem besteht meines Erachtens darin, dass sich in liberalen Gesellschaften, in denen Toleranz zum Glück hoch geschätzt wird, eine inflationäre Verwendung des Vorwurfes der Intoleranz beobachten lässt. Zu häufig wird Intoleranz mit Borniertheit, Dogmatismus, Anmaßung oder Verbissenheit verwechselt. Dies sind in der Tat genuin persönliche Untugenden. Es handelt sich bei ihnen jedoch nicht um Ausprägungen von Intoleranz.

Auch hier ist es instruktiv, das Beispiel „Religion" heranzuziehen, da religiöse Menschen diesem falschen Intoleranzvorwurf besonders oft ausgesetzt sind. Als intolerant gilt häufig, wer Homosexualität für eine Sünde hält und zu keuschem Verhalten aufruft, wer die Überzeugung hat, dass andere Religionen schlechterdings falsch sind und kein Heil bringen („nulla salus extra ecclesia"), oder wer zu missionieren versucht. Der Vorwurf personaler Intoleranz ist in solchen Fällen jedoch verfehlt. Es ist ganz offensichtlich kein begrifflicher Widerspruch, Homosexualität buchstäblich zu verteufeln, sie aber dennoch zu tolerieren. Homophobie ist dann vielleicht borniert und reaktionär, aber nicht intolerant. Ebenso kann man andere Religionen tolerieren, die man für falsch und verderblich hält. Wer alle Religionen außer der eigenen für falsch und verderblich hält, mag dogmatisch und anmaßend sein, ist aber nicht notwendigerweise intolerant. Und wer unnachgiebig, aber friedlich versucht, andere Menschen vom ‚wahren' Glauben zu überzeugen, ist womöglich nervig und verbissen, aber nicht intolerant.[44]

Das muss freilich nicht bedeuten, dass Borniertheit und Dogmatismus, Anmaßung und Verbissenheit[45] nicht oft mit Intoleranz einhergehen. Damit diese Untugenden zu Intoleranz führen, ist jedoch ein weiterer Schritt nötig: Intolerant ist man erst, wenn man sich dafür einsetzt, dass die für falsch erachteten Praktiken mit staatlicher Gewalt unterdrückt werden. Ablehnung von Homosexualität wird dann zur Intoleranz, wenn man sich für die gesetzliche Diskriminierung, schlimmstenfalls sogar für die Strafbarkeit[46], von Homosexualität ausspricht. Und Dogmatismus wird dann zu Intoleranz, wenn versucht wird, den ‚wahren' Glauben zur Staatsreligion zu erheben.

Diese Unterscheidung vorzunehmen, ist äußert wichtig, da man sonst den Kern dessen, was Toleranz ausmacht, verfehlt. Wie Forst zu Recht hervorhebt, setzt die Tugend der Toleranz die Fähigkeit voraus, ein inneres Spannungsverhältnis auszuhalten, das heißt die „Fähigkeit zu einem

[44] Ein weiteres Beispiel wäre Abschätzigkeit gegenüber Andersgläubigen. Auch hier gilt: Ich kann ihnen gegenüber eine abschätzige Haltung einnehmen, sie aber dennoch tolerieren.
[45] Bemerkenswert ist, dass einige dieser Untugenden in anderen Kontexten positiv bewertet werden. Sie heißen dann Prinzipientreue, Unbeirrbarkeit, Durchsetzungswille, Beharrlichkeit, usw.
[46] Wie dies etwa der katholische Volkswartbund im Zusammenhang des erst 1994 gestrichenen § 175 StGB tat.

differenzierten Ja und Nein.“[47] Wer bereits Borniertheit, Dogmatismus oder Missionswille als Intoleranz verbucht, verwechselt Toleranz mit Verständigkeit, Skeptizismus oder Tatenlosigkeit. Die ‚Nein’-Komponente ginge verloren. Nur wer ablehnt, kann tolerant sein. Wer bereits jede Form der Ablehnung an sich als intolerant zurückweist, schüttet das Kind mit dem Bade aus.

Aus diesen Überlegungen geht hervor, dass personale Toleranz eben nicht von politischer Toleranz distinkt ist, sondern untrennbar mit ihr verknüpft. Personale Toleranz wird nur deshalb fälschlicherweise für eine Einstellung *sui generis* gehalten, weil andere, unpolitische Untugenden oft fälschlicherweise als Formen von Intoleranz gesehen werden. Sie erscheint also nur dann als eine von politischer Toleranz verschiedene Haltung, wenn der (In-)Toleranz-Begriff unzulässig ausgeweitet wird.

Meine Kritik an Lohmar bleibt also intakt – unabhängig davon, ob wir eine personale oder politische Perspektive auf Toleranz einnehmen.

[47] Forst 2003, 660

Bibliography

Barry, Brian 1995: *A treatise on social justice Volume II: Justice as impartiality*, Oxford.

Bird, Colin 1996: Mutual Respect and Neutral Justification, in: *Ethics* 107, 62–96.

Christensen, David 2007: Epistemology of Disagreement: The Good News, in: *Philosophical Review* 116, 187–217.

Elga, Adam 2007: Reflection and Disagreement, in: *Nous* 41, 478–502.

Feinberg, Joel 1965: The Expressive Function of Punishment, in: *The Monist* 49, 397–423.

Feldman, Richard 2006: Epistemological puzzles about disagreement, in: S. Hetherington (Hg.): *Epistemological Futures*, Oxford, 216–236.

Feldman, Richard 2011: Reasonable Religious Disagreement, in: A. I. Goldman, D. Whitcomb (Hgs.): *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford/New York, 137–157.

Forst, Rainer 2003: *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main.

Gaus, Gerald F. 1996: *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York/Oxford.

Galeotti, Anna Elisabetta 2001: Do we need toleration as a moral virtue?, in: *Res Publica* 7, 273–292.

Horton, John P. 1996: Toleration as a Virtue, in: D. Heyd (Hg.): *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, NJ, 28–43.

King, Preston 1976: *Toleration*, New York.

Kornblith, Hilary 2010: Belief in the Face of Controversy, in: R. Feldman, T. A. Warfield (Hgs.): *Disagreement*, Oxford, 29–52.

Larmore, Charles 1994: Pluralism and Reasonable Disagreement, in: *Social Philosophy and Policy* 11, 61–79.

Locke, John 1996: *Ein Brief über Toleranz: English-deutsch* (Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von J. Ebbinghaus) Hamburg.

Lohmar, Achim 2010: Was ist eigentlich Toleranz, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64, 8–32.

McCabe, David 2010: *Modus Vivendi Liberalism: Theory and Practice*, Cambridge.

McKinnon, Catriona 2006: *Toleration: A Critical Introduction*, London/New York.

Nagel, Thomas 1979: Moral Luck, in: T. Nagel (Hg.): *Mortal Questions*, Cambridge, 24–38.

Nagel, Thomas 1987: Moral Conflict and Political Legitimacy, in: *Philosophy and Public Affairs* 16, 215–240.

Proast, Jonas 1690: *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, Oxford.

Quong, Jonathan 2011: *Liberalism without Perfection*, Oxford.

Rawls, John 2005: *Political Liberalism*, New York.

Raz, Joseph 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford.

Scanlon, T. M. 2003: The Difficulty of Tolerance, in: T. M. Scanlon (Hg.): *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge/New York, 187–201.

Strawson, Galen 1994: The impossibility of moral responsibility, in: *Philosophical Studies* 75, 5-24.

Waldron, Jeremy 1988: Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution, in: S. Mendus (Hg.): *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, 61–87.

White, Roger 2005: Epistemic Permissiveness, in: *Philosophical Perspectives* 19, 445-459.

Williams, Bernard 1996: Toleration: An Impossible Virtue?, in: D. Heyd (Hg.): *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, NJ, 18–27.

Zimmerman, Michael J. 2011: *The Immorality of Punishment*, Peterborough, Ontario.