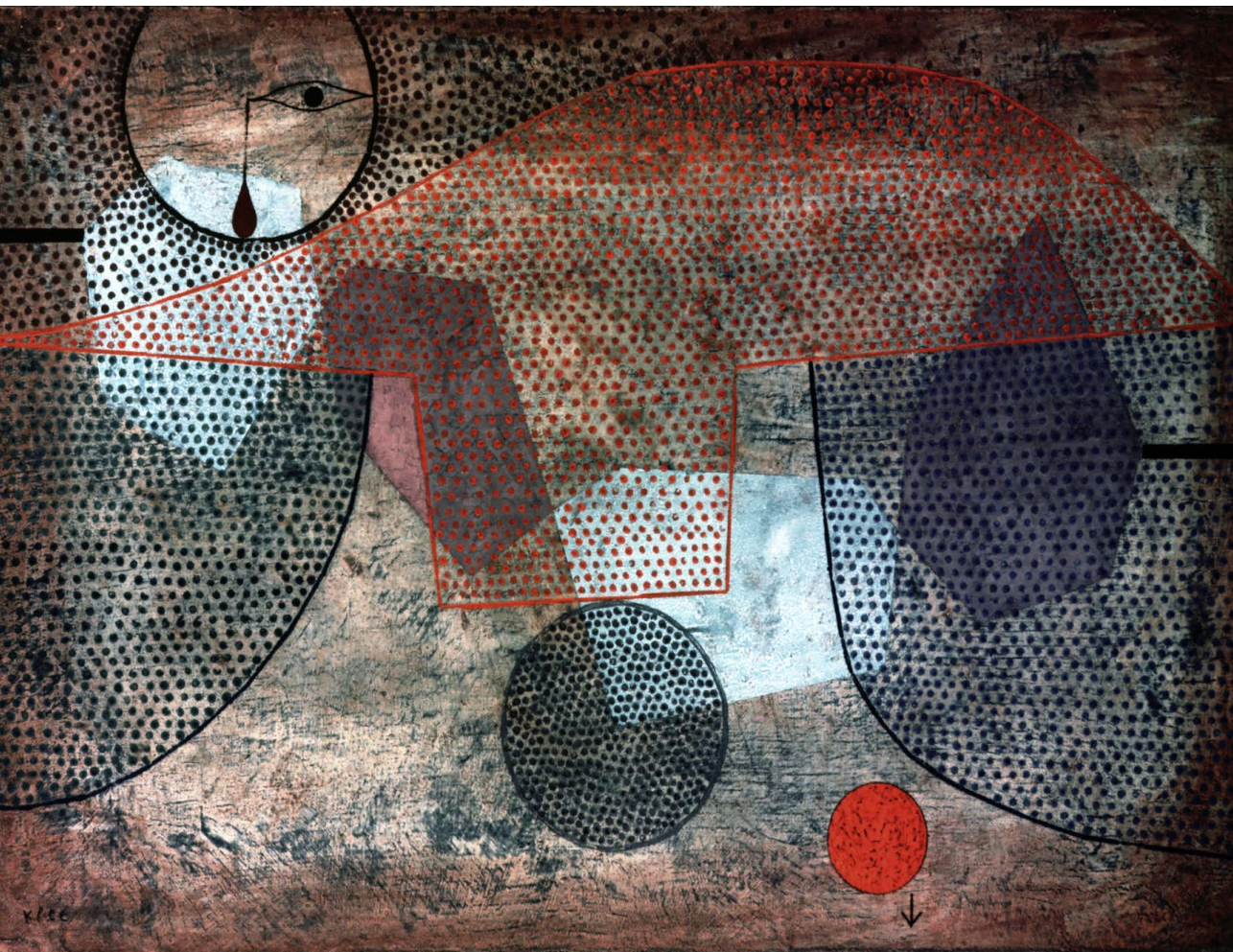


Anja Pistor-Hatam, Frederike Stucke (Hg.)

Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz

Unterschiedliche disziplinäre
Perspektiven



Anja Pistor-Hatam, Frederike Stucke (Hg.)

Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz

Unterschiedliche disziplinäre
Perspektiven

Herausgeberinnen

Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam

Professorin für Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschichtsschreibung, moderne iranische Geistesgeschichte und Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran.

Dr. Frederike Stucke

Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialpsychologie und Politische Psychologie am Institut für Psychologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Sie arbeitet an der Kieler Forschungsstelle Toleranz (KFT) und ist im sozialpsychologischen Teilprojekt ›Dynamiken, Erfahrungen und Ergebnisse von Toleranz und Intoleranz‹ angestellt. Neben der Toleranzforschung untersucht sie Fragen zu Emotionen, insbesondere im Intergruppenkontext.

Der Sammelband basiert auf der Ringvorlesung ›Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz: Unterschiedliche disziplinäre Perspektiven‹ (Kiel, 15.4.2024–8.7.2024): <https://doi.org/10.25798/dgck-nd59>

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Open Access



Das Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Die elektronische Ausgabe des Werks ist auf dem Open-Access-Publikationsserver MACAU der Universitätsbibliothek Kiel (<https://macau.uni-kiel.de>) frei verfügbar: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3>

Universitätsverlag Kiel | Kiel University Publishing, 2025

Universitätsbibliothek Kiel

Leibnizstr. 9

24118 Kiel

Deutschland

verlag@ub.uni-kiel.de, www.universitaetsverlag.uni-kiel.de

Satz und Umschlaggestaltung: Wiebke Buckow

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt

Titelbild: Paul Klee, Sonnenuntergang (1930). Berlin, private Sammlung. Foto unbekannt (1956). Fotokonvolut: Konzett und Huber Verlag. **Gemeinfrei** via Bildarchiv Foto Marburg, Bilddatei-Nr. [fmc663725](https://nbn-resolving.org/fmc663725).

ISBN (Print): 978-3-910591-48-6

eISBN (PDF): 978-3-910591-49-3



Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Inhalt

Dirk Westerkamp

Schwierige Anerkennung 7

Geleitwort zum Sammelband *Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz*

Anja Pistor-Hatam, Frederike Stucke

Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz 13

Unterschiedliche disziplinäre Perspektiven

Bernd Simon, Frederike Stucke

»Toleranz, wie hast du's mit der Gerechtigkeit und der Macht?« 19

Sieben Thesen aus sozialpsychologischer Perspektive

Sophia Schimmelpfennig, Christoph Reinert, Claudia Buengeler

Eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität 35

Die Rolle von Toleranz für die Effektivität diverser Teams

Frederike Loch

Universalitätsanspruch respektbasierter Toleranz 51

Überlegungen zu den Toleranzansätzen von Rainer Forst und Bernd Simon

V. P. J. Arponen

Philosophie und Interdisziplinarität der Toleranz 69

Sonja Klimek, Laura-Sophie Stolzenberg

Was ist eigentlich ein Ketzer – und wie soll man mit ihm umgehen? 83

Sebastian Castellios Schrift gegen die Ketzerverfolgung (1554)

als Beispiel für die Wurzeln moderner Toleranz in der Frühen Neuzeit

Hartmut Rosenau, Liv Steinebach, Kinga Zeller

Toleranzpotenziale Protestantischer Theologie 107

Erste Erkundungen zwischen Theologie und Sozialpsychologie

Salomé Michel

Unsichtbare Frontlinien 125

Religiöse Minderheiten und das Streben nach Toleranz im Iran-Irak-Krieg

Anja Pistor-Hatam

Kollektive Identitäten im modernen Iran 149

Die Verfassungsrevolution (1906–1911) als historischer
Kristallisationspunkt von Kategorisierung, Radikalisierung und Toleranz

Stephanie Zehnle

(Un)Heilige Klänge 165

Lärmtoleranz und Religion in der Kolonialgeschichte

Victor Nakou

Bedingte Toleranz und koloniale Kontrolle 185

Die Grenzen der Religionsfreiheit in der Côte d'Ivoire unter
französischer Herrschaft: Fallstudie von Islam und Harrismus

Dirk Westerkamp

Schwierige Anerkennung

Geleitwort zum Sammelband *Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz*

Toleranz, schreibt Voltaire, »ist ein Vorrecht des Menschen«.¹ Wir finden Toleranz nicht in der Natur vor. Ihre Ausübung gehört in die Welt des Menschen, die wir Kultur nennen. Voltaire sagt damit auch, dass wir das menschliche Privileg der Toleranz nicht wie ein Recht einfordern können. Die Ausübung von Toleranz ist nichts Einklagbares oder Berechenbares, sondern eine auf freiem Entschluss beruhende Praxis. Deshalb können wir weder uns noch andere zur Toleranz zwingen, so geboten sie auch sein mag. Toleranz wird empfangen; oder sie wird gewährt. Weder besteht ein Recht auf Toleranz noch gibt es einen Zwang zu ihr. Und dennoch, sagt Voltaire, hat die Toleranz etwas Zwingendes, Notwendiges, Gebietendes. Sie ist ein praktisches Gebot der Klugheit, was sich vor allem angesichts der geschichtlichen Verwüstungen und Gräueltaten zeige, die im Namen der Religion, des Fanatismus, der Intoleranz begangen wurden.

Der Radikalaufklärer und Religionskritiker Voltaire denkt vor allem an konfessionelle Intoleranz. Gewiss hat er das Edikt von Nantes (1598) im Ohr. Diesem Edikt ist das Paradox eines Tolerierungszwangs eingeschrieben: Gewährt wird den Hugenotten tatsächlich das *Recht* auf Duldung ihrer Religionsausübung. Voltaire sieht zugleich die Ambivalenz eines jeden Toleranzgebots. Denn erst die absoluten Wahrheitsansprüche monotheistischer Religiosität haben geschichtlich zu einer ungekannten Intoleranz geführt; zugleich aber kann das Unwahre auch nicht einfach tolerant oder indifferent hingenommen werden. Es gibt keine lässige Toleranz, geschweige denn Akzeptanz der Unwahrheit, der Lüge und des Schlechten. Physische und metaphysische Übel müssen wir hinnehmen; moralische Übel aber sind nicht zu tolerieren. Der schwierige Spagat besteht in der Unterscheidung dessen, was noch tolerabel ist und was nicht; ab wann wird Toleranz repressiv, ab wann begünstigt sie sogar selbst die aggressive Intoleranz der Gegenseite? Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz – das Thema dieses Buchs – fallen schon für Voltaire zusammen. Zu den Bedingungen der Möglichkeit von Toleranz gehört vor allem die tiefe Einsicht in die Versehrtheit, Irrtumsanfälligkeit und Schwachheit der Menschen. Insbesondere die lange Geschichte der Religionskriege und ihrer moralischen Übel mache uns

1 Voltaire: »Dictionnaire philosophique« (1769), S. 362: »apanage de l'humanité«.

»abermals klar, dass wir uns wechselseitig tolerieren müssen, denn wir alle sind schwach, inkonsequent, der Veränderung und dem Irrtum unterworfen.«²

Der zwanglose Zwang des Toleranzgebots beruht auf der wechselseitigen Anerkennung der eigenen Grenzen; das schließt aber auch die Grenzen der eigenen Toleranzfähigkeit ein. Genau an dieser systematischen Stelle kommt der Ansatz der Kieler ›Forschungsgruppe Toleranz‹ ins Spiel. Denn das ihren Forschungen zugrunde gelegte ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ geht gerade nicht vom Ideal einer wohlwollenden Indifferenz aus. Betont werden, im Gegenteil, die erheblichen Schwierigkeiten und Zumutungen von Toleranz. Toleranz kann sich erst über einen »garstigen breiten Graben« (Lessing) der Ablehnung herstellen. Gelingende Toleranz muss stets einbekennen und anerkennen, dass es das Tolerierte eigentlich ablehnt und es nur über eine Metareflexion widerwillig anzuerkennen bereit ist. Was der Sache nach rundheraus abgelehnt wird, kann unter Umständen aus Vernunftgründen, wie widerwillig auch immer, respektiert werden. Bei solchen Ambivalenzen sprechen wir von Toleranz. Die ›Kieler Schule‹ der Toleranzforschung, die sowohl in der von Bernd Simon geleiteten ›Kieler Forschungsstelle Toleranz‹ (KFT) als auch in der DFG-Forschungsgruppe 5472 um Anja Pistor-Hatam und Bernd Simon betrieben wird, konzentriert sich auf dieses ebenso anspruchsvolle wie dialektische Theorie-Modell einer respektvollen Ablehnung. Was auf den ersten Blick paradoxal erscheinen mag, erweist sich auf den zweiten Blick als überaus fruchtbar sowohl für die historische wie empirische Forschung zum Problem der Toleranz.

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ verbindet elaborierte sozialpsychologische Theoriebildung mit konkreter empirischer Forschung. Es präzisiert zugleich in erheblichem Maße die oft vage Terminologie.³ Zumal im heutigen Alltagsgebrauch hat sich der Begriff der Toleranz zum Teil so verschliffen, dass er alles meinen kann: von der Duldung als Ertragen bis zur wohlwollenden Indifferenz, für die alles irgendwie ›okay‹ ist. Das in diesem Sammelband erprobte Toleranzkonzept bringt dagegen die *Differenz* in den Toleranzbegriff zurück, wischt das Unangenehme der Auseinandersetzungen, die Toleranz erfordern, nicht einfach beiseite und eröffnet doch gerade die Perspektive auf einen friedvollen Ausgleich durch wechselseitigen Respekt.

Mit dem Definiens der ›Anerkennung‹ im Definiendum ›Toleranz‹ kommt freilich ein weiterer schwieriger Begriff ins terminologische Spiel. Anerkennung ist ein komplexes sozialphilosophisches Konzept, das in den letzten Jahren vor allem von der Dritten Generation der Kritischen Theorie im Anschluss an Hegel ausgearbeitet worden ist.⁴ Die drei wesentlichen, von Axel Honneth bestimmten Anerkennungsformen der affektiven Anerkennung als Liebe, der kognitiven

2 Voltaire: »Dictionnaire philosophique«, S. 368: »Mais il est plus clair encore que nous devons nous tolérer mutuellement, parce que nous sommes tous faibles, inconséquents, sujet à la mutibilité, à l'erreur.«

3 Seit der Aufklärung, wo Toleranz noch schlicht die bloße Duldung des Andersartigen im Sinne seiner Nichtauslöschung meinte, hat der Begriff der Toleranz eine wechselvolle Entwicklung durchlaufen. Schon Theophil Lessing, Großvater des Voltaire-Zeitgenossen Gotthold Ephraim Lessing, bemerkt in seiner Dissertation *De religionum tolerantia* (Helmstedt 1669), Toleranz könne Abwarten (*expectatio*) heißen, aber auch Hinnehmen (*constantia*), Billigen (*approbatio*), zuletzt das Ertragen von Übeln (*patientia malorum*). Unter letzteres fasst Lessing vor allem das Ertragen von Andersgläubigen, die man eben nicht mit Feuer und Schwert verfolgen dürfe, aber auch nicht mögen müsse (cf. Lessing: »De religionum tolerantia«).

4 Cf. Honneth: »Kampf um Anerkennung«.

Anerkennung als Recht und der sozialen Anerkennung als solidarische Freiheit sind auch für die Möglichkeiten und Schwierigkeiten von Toleranz relevant. Denn ›Kämpfe‹ um Anerkennung – und mit ihnen Intoleranzpotentiale – entstehen stets dort, wo die Deutung der den Anerkennungsformen zugrundeliegenden Wertvorstellungen in Frage steht, dort also, wo sich keine wechselseitige Anerkennung herbeiführen lässt. Damit wird Anerkennung als ein Verhältnis des reziproken Respekts und der Toleranz sogleich zur ›politischen Tugend‹. Habermas misst dem Respekt beträchtlichen Stellenwert bei für die Bereitschaft, sich in den politischen Diskurs einzumischen; diese Einmischung wiederum beruht auf der unhintergehbaren Bereitschaft zur wechselseitigen »Perspektivübernahme«.⁵

In ähnlicher Weise wenden auch das Team um Bernd Simon und Anja Pistor-Hatam eine eigene Anerkennungstheorie als ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ auf historische und empirische Gegenstände an. Beschrieben, erläutert und erklärt werden Anerkennungsverhältnisse im Rekurs auf den Begriff des Respekts.⁶ Ausgegangen wird von drei unterschiedlichen Respekts- und Anerkennungsverhältnissen:⁷ der Gleichheitsanerkennung, der Bedürfnisanerkennung und der Leistungsanerkennung. Die in diesen theoretischen Rahmen situierten empirischen Studien Simons und seiner Kollegen Schaefer et alii erhärten die Hypothese, dass z. B. Minoritäten Respekt eher als »equality recognition« begreifen, während für Majoritäten die »need recognition« (und interessanterweise weniger die »achievement recognition«) wichtiger ist. Überhaupt wirkt der von Simon et alii festgestellte allgemein nachrangige Charakter der »achievement recognition« insbesondere innerhalb unserer Gesellschaften, in denen Konkurrenz, Karriere und Meriten hochgehalten werden, durchaus überraschend. Das Beispiel mag zeigen, welche sozialpsychologische und semantische Differenzierung die Konzepte von Respekt und Anerkennung gewinnen – und so auch für benachbarte Disziplinen höchst anschlussfähig sein dürften.

Vor diesem Theoriehorizont versammelt der vorliegende Band Arbeiten zur historischen, religiösen und literarischen Perspektivierung ausgewählter Fragen und Probleme von Toleranz. Er erprobt die Anschlussfähigkeit des Modells in unterschiedlichen Fachgebieten. Die Frage der interkulturellen und interreligiösen Auseinandersetzung bildet einen der roten Fäden: Toleranz und Ketzertum, Toleranz und Macht, Toleranz und Radikalität, Toleranz und Devianz. Das alles sind, im besten Sinne, Voltaire-Themen.

Im Namen der Philosophischen Fakultät danke ich als deren derzeitiger Dekan den Organisatorinnen und Organisatoren der diesem Band vorausgegangenen Ringvorlesung ebenso herzlich wie allen Vortragenden für ihre Beiträge und dem Herausgeberteam für seine Editionsarbeiten. Die Philosophische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel darf sich glücklich schätzen, mit der ›Forschungsgruppe Toleranz‹ einen kapitalen Beitrag zur interdisziplinären Verbundforschung leisten. Mehr denn je sehen wir, dass mit wissenschaftlicher Aufklärung nicht nur ein Forschungsfortschritt, sondern auch ein sozialpolitischer Transfer geleistet wird.

⁵ Habermas: »Ein neuer Strukturwandel«, S. 83–85.

⁶ Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 729–742.

⁷ Schaefer et al.: »The Meaning of Respect«, S. 536–552.

Wo Unversöhnlichkeiten zunehmen, wo identitäres Denken erstarrt, wo politischer Obskurantismus grassiert, dort ist eine Toleranzforschung, die um die Schwierigkeiten und Abgründe von Anerkennung weiß und die Differenzen nicht unter den Teppich kehrt, um dennoch an das Klugheitsgebot des Respekts zu mahnen, in der Tat bitter nötig. Toleranz, glaubte Voltaire, ist eine kulturelle Errungenschaft des Menschen. Wir finden sie nicht in der Natur. Ihr Klugheitszwang aber macht aus der Toleranz nicht nur einen kulturellen Imperativ. In Anbetracht der natürlichen Begrenztheit des Menschen wird Toleranz nachgerade zu einem Naturgesetz: »Vergeben wir uns wechselseitig unsere Schwächen – das ist das erste Gesetz der Natur.«⁸

Abstract

The foreword to the anthology *Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz* (The Difficulty and Possibility of Tolerance) introduces key questions explored in the collection. It reflects on tolerance as a cultural practice beyond enforceable rights, emphasizing its ambivalence between rejection and recognition. At the core is the ›disapproval-respect model of tolerance‹ developed by the Kiel research group, which understands tolerance as a reflective engagement with difference. The book unites historical, religious, and literary perspectives, presenting tolerance as a demanding yet indispensable foundation of social coexistence.

Literaturverzeichnis

Habermas, Jürgen: Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin 2022.

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung, Frankfurt a. M. 1992.

Lessing, Theophil: De religionum tolerantia (1669), hrsg. von G. Gawlick und W. Milde, Göttingen 1991.

Schaefer, Christoph Daniel; Zitzmann, Steffen; Loreth, Lukas, Pfaffrath, Julian; Grabow, Hilmar; Simon, Bernd: The Meaning of Respect under Varying Context Conditions, in: Journal of Social and Poli-

tical Psychology 9 (2021), S. 536–552, <https://doi.org/10.5964/jssp.7313>.

Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.

Voltaire: Dictionnaire philosophique (1769), Paris 1964.

8 Voltaire: »Dictionnaire philosophique«, S. 362–363: »Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature.«

Autor

Prof. Dr. Dirk Westerkamp

Dekan der Philosophischen Fakultät; Professor für Theoretische Philosophie am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Forschungsschwerpunkte: Sprachphilosophie Wahrheitstheorie, Ästhetik, Deutscher Idealismus.

E-Mail: westerkamp@philsem.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Anja Pistor-Hatam, Frederike Stucke

Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz

Unterschiedliche disziplinäre Perspektiven

Mit dem vorliegenden Sammelband werden erste Ergebnisse von Forschungsprojekten der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten ›Forschungsgruppe Toleranz‹ einem größeren Publikum vorgestellt. Nach einer Ringvorlesung im Sommersemester 2024, deren Beiträge in die in diesem Band versammelten Artikel einfließen, stellt diese Publikation einen weiteren Schritt im Rahmen unserer Öffentlichkeitsarbeit dar.

Im Mittelpunkt der Teilprojekte unserer Forschungsgruppe, die im November 2023 ihre Arbeit aufnahm, steht das von Bernd Simon entwickelte ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹. Im Sinne dieses Modells wird Toleranz als durch Respekt gezähmte Ablehnung verstanden, bzw. als durch Ablehnung belasteter Respekt. Respekt bedeutet die Anerkennung Anderer als Gleiche. Was in der Theorie womöglich sehr abstrakt klingt, wird in den einzelnen Beiträgen dieses Sammelbandes konkreter, denn die beteiligten Wissenschaftler*innen überprüfen in ihren jeweiligen Projekten das Modell auf seine Tauglichkeit für oder Übertragbarkeit auf ihr jeweiliges Fachgebiet.

Bernd Simon und Frederike Stucke formulieren in ihrem Beitrag *Toleranz, wie hast du's mit der Gerechtigkeit und der Macht?* sieben Thesen aus sozialpsychologischer Perspektive und zeigen, wie Toleranz als Ausdruck und Stütze von Gerechtigkeit wirken kann. Ausgehend von ihrer integrativen Funktion im Zusammenspiel von Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation wird sie als angemessene Reaktion auf identitätspolitische Forderungen beschrieben und zugleich als förderlicher Einfluss im Umgang mit Verteilungsgerechtigkeit verstanden. Die Autor*innen betonen, dass Toleranz dabei nicht als Machtinstrument der Mehrheit fungiert, sondern auf einen fairen Ausgleich zwischen Toleranten und Empfänger*innen von Toleranz zielt. Ihre Stärke liegt nach Ansicht der Autor*innen zudem in der Möglichkeit zur respektbasierten Kritik sowohl konservativer als auch progressiver Machtkonstellationen. Schließlich argumentieren sie, dass Toleranz – verstanden als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche – nicht nur gesellschaftlichen Zusammenhalt stärkt, sondern auch kollektive Innovationsfähigkeit fördert.

In ihrem Beitrag *Eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität – Die Rolle von Toleranz für die Effektivität diverser Teams* thematisieren Sophia Schimmelpfennig, Christoph Reinert und Claudia Buengeler die zentrale Bedeutung von Toleranz für erfolgreiche Zusammenarbeit in diversen Teams. Teamdiversität gilt zwar als Schlüssel für Innovation und Unternehmenserfolg,

kann jedoch auch soziale Spannungen und Subgruppierungen fördern. Die Autor*innen verknüpfen das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ mit Erkenntnissen der Diversitätsforschung und entwickeln eine toleranzzentrierte Perspektive zur Verbesserung der Zusammenarbeit in diversen Teams. Anstatt auf die Wertschätzung von Unterschieden zu setzen, fördert dieser Ansatz die Gleichheitsanerkennung aller Teammitglieder durch eine gemeinsame, übergeordnete Teamidentität. So lassen sich negative Effekte sozialer Subgruppierungen reduzieren – selbst wenn Ablehnung aufgrund diversitätskonstituierender Merkmale fortbesteht. Abschließend erläutern die Autor*innen, wie sich dieser Ansatz in Diversity-Management-Strategien integrieren lässt, um Potenziale optimal zu nutzen und Herausforderungen zu meistern. Dadurch bietet die Perspektive einen praxisnahen Weg zur Förderung konstruktiver Zusammenarbeit.

Während sich die übrigen geisteswissenschaftlichen Beiträge vor allem konkreten historischen, theologischen und/oder literaturwissenschaftlichen Fallbeispielen widmen, konzentriert sich Frederike Loch in ihrem Artikel zum *Universalitätsanspruch respektbasierter Toleranz* auf die Frage, ob der Anspruch auf Universalität der Toleranzkonzeptionen von Rainer Forst und Bernd Simon näherer Betrachtung standhält. Obwohl die sehr unterschiedlichen Toleranzkonzeptionen beider Autoren eindeutige weltanschauliche Anleihen aufweisen, beanspruchen sie gleichzeitig universelle Gültigkeit und praktische Anwendbarkeit. In das Zentrum seiner Konzeption stellt Forst das Recht auf gegenseitige und allgemeine Rechtfertigung. Somit beruft er sich auf einen moralischen Universalitätsanspruch im Kantischen Sinne. Simon hingegen geht davon aus, sein Toleranzmodell sei unabhängig von weltanschaulichem oder kulturellem Kontext, da die zugrundeliegenden Selbstkategorisierungsprozesse bei allen Menschen gleich seien. Die Autorin kommt zu dem Ergebnis, dass Forsts Universalitätsanspruch an der mangelnden Begründbarkeit des Rechts auf Rechtfertigung scheitere. In Hinblick auf Simons Ansatz hänge die Tragfähigkeit seines Universalitätsanspruchs von der Interpretation seines Respektbegriffs ab.

Vesa Arponen reflektiert Toleranz in seinem Beitrag *Philosophie und Interdisziplinarität der Toleranz* auf einer theoretischen Ebene, die sich einer interdisziplinären philosophischen Methodologie bedient. In der Philosophie wird Toleranz i. d. R. als normatives oder moralisches Ideal bzw. prinzipielle Haltung gegenüber denjenigen Rechten verstanden, die andere Menschen auf freie Meinungsäußerung oder Glaubensfreiheit beanspruchen. Während in den meisten Forschungsprojekten diese Rechte bzw. die Frage von Toleranz nach dem ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ untersucht werden, widmet sich Vesa Arponens Beitrag deren reflektierender Beobachtung. Beobachtet wird, zu welchen Ergebnissen die deskriptiven Ansätze kommen und wie sich diese zur eher präskriptiven fachwissenschaftlichen Literatur der Philosophie verhalten.

Sonja Klimek und Laura-Sophie Stolzenberg überprüfen in ihrem literarhistorischen Beitrag die Übertragbarkeit des ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ auf vormoderne Zeiten anhand der im 16. Jahrhundert drängenden Frage, wie mit religiösen ›Abweichlern‹ (›Ketzer‹) umzugehen und was ein ›Ketzer‹ überhaupt sei. Auf der Grundlage der 1554 erschienenen Anthologie *Von Ketzeren. Ob man auch die verfolgen/oder wie man mit jnen handeln solle* von Sebastian Castellio (1515–1563), die sich gegen die Verfolgung und insbesondere die Tötung von Andersgläubigen ausspricht und dafür u. a. das biblische Unkraut-Weizen-Gleichnis heranzieht, diskutieren

die Autorinnen vorrangig, was bei Castellios Toleranz-Verständnis an die Stelle des ›Respekts‹ gemäß dem Modell tritt. Sie schlussfolgern, dass der frühneuzeitliche Autor zwar religiöse Duldung im Sinne eines moralisch richtigen Handelns fordere. Doch statt mit einer Anerkennung Andersgläubiger als ›andersartige Gleiche‹ begründe Castellio sein Plädoyer gegen die Ketzertötung vielmehr mit einem epistemologischen und eschatologischen Vorbehalt, der ihn letztlich die Tolerierung von ›Ketzer(n)‹, nicht jedoch eine dem Modell entsprechende umfassende Toleranz fordern lasse.

Der Beitrag von Kinga Zeller, Liv Steinebach und Hartmut Rosenau vereint drei Forschungsprojekte, die unter Zuhilfenahme des Modells der Frage nachgehen, welche Ressourcen die protestantische Theologie zum Thema Toleranz anbietet. Gemeinhin wird davon ausgegangen, dass religiöse Menschen nur ungern eine ihrer religiösen Identität übergeordnete Gruppenidentität annehmen. Das Problem liegt in einem absoluten Wahrheitsanspruch, der zumindest den monotheistischen Religionen eigen ist, und der bei den jeweiligen Anhänger*innen zu einer grundlegenden Trennung der eigenen Glaubensgemeinschaft von anders- sowie nicht-gläubigen Gruppen führt. Dass diese Trennung aus theologischen Gründen keinesfalls zwingend ist, sondern gläubige Menschen vielmehr gute Gründe haben, sich als Teil einer umfassenden, übergeordneten Gruppe zu verstehen, zeigt der Beitrag exemplarisch aus protestantisch-theologischer Perspektive. Eine solche übergeordnete Gruppenidentität kann sich hinsichtlich der Gleichheitsanerkennung auf schöpfungstheologische Motive stützen. Entsprechend können die Liebesgebote, denen ebenfalls Momente der Gleichheitsanerkennung innewohnen, entsprechend als Aufforderung zur Zählung von Ablehnung verstanden werden.

Während des Krieges, den der Irak gegen Iran vom Zaun brach, als sich das Land nach der Revolution von 1979 gerade neu zu konsolidieren begann, wurden nicht nur Angehörige der soziokulturellen schiitischen Mehrheit, sondern auch solche von sog. religiösen Minderheiten zum Kriegsdienst herangezogen. Salomé Michel kommt infolge ihrer Untersuchung *Religiöse Minderheiten und ihr Streben nach Toleranz im Iran-Irak Krieg* zu folgendem Ergebnis: Obwohl die iranische Nation als übergeordnete Eigengruppe auch nicht-muslimische Minderheiten einschloss, folgte daraus keine Gleichheitsanerkennung. Eine starke Eigengruppen-Projektion der schiitischen Mehrheit ebenso wie die von den religiösen Minderheiten anerkannte höhere Prototypikalität dieser Mehrheit verhinderte die Gleichheitsanerkennung. An diesem Ergebnis ändere auch die Tatsache nichts, dass es in einzelnen Fällen während des Krieges unter Soldaten zu Toleranz im Sinne des Modells kam, denn Inklusion in die Nation oder die Armee ohne gleichzeitige Gleichheitsanerkennung schränkte die Entfaltung von Toleranz ein.

Um sog. religiöse Minderheiten und die Frage ihrer In- bzw. Exklusion geht es auch in dem Beitrag von Anja Pistor-Hatam zu *Kollektiven Identitäten im modernen Iran*, dessen Augenmerk sich auf die Zeit der iranischen Verfassungsrevolution (1906–1911) richtet. Trotz der Kategorisierung in Eigengruppe (schiitische soziokulturelle Mehrheit) und Fremdgruppen (hier *Bābīs* und *Bahāʿīs*) und trotz zahlreicher Verfolgungen, Vertreibungen von und Massakern an Angehörigen dieser beiden Neuen Religiösen Bewegungen, kam es auf einer übergeordneten Ebene (in diesem Fall der Eigengruppe der Konstitutionalisten) doch zu Momenten der Toleranz durch Gleichheits-

anerkennung. Einige schiitische Rechtsgelehrte überwandten ihre Ablehnung vermeintlicher oder tatsächlicher ›Apostaten‹ durch den Respekt für den Konstitutionalisten. Allerdings handelte es sich nicht immer um Toleranz, sondern manchmal wohl eher um eine zeitweilige Tolerierung, d. h. eine Verhaltensweise, die einzig auf Zurückhaltung oder sogar Gleichgültigkeit beruhte. Oder aber es ging um die schlichte Ausnutzung eines abgelehnten Anderen, den man nur als Mittel zum politischen Zweck tolerierte.

Stephanie Zehnle geht in ihrem Beitrag *(Un)heilige[n] Klängen* nach und untersucht den Zusammenhang von »Lärmtoleranz und Religion in der Kolonialgeschichte« Konflikte, die durch unterschiedliche Vorstellungen und Traditionen von Glockengeläut und Trommelklängen hervorgerufen wurden. Am Beispiel von Sierra Leone zeigt sie, unter welchen Bedingungen Lärmtoleranz bzw. -intoleranz entstand. Obwohl die britische Kolonialregierung den moralischen Anspruch auf religiöse Toleranz erhob, gelang es ihr nur bedingt, diese auch durchzusetzen. Am Ende führten vor allem die Konkurrenz zwischen den verschiedenen Glaubenssystemen (christliche Missionar*innen auf der einen und indigene Vertreter*innen traditioneller Religionen auf der anderen Seite) ebenso wie kolonialistischer Rassismus und Ignoranz zu einer Verstärkung der Intoleranz.

Im Kapitel *Bedingte Toleranz und koloniale Kontrolle* untersucht Viktor Nakou die ambivalente religiöse Politik der französischen Kolonialverwaltung in der Elfenbeinküste. Zwar proklamierte die Kolonialverwaltung Toleranz, doch war diese stets an koloniale Interessen und Machtstrukturen gebunden. Der Autor nutzt das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹, um die Kluft zwischen dem idealisierten Prinzip der Religionsfreiheit und der tatsächlichen kolonialen Praxis von Überwachung, Kontrolle und selektiver Duldung aufzuzeigen. Am Beispiel des Islams und des Harrismus wird deutlich, wie religiöse Ausdrucksformen ausschließlich in einem engen, utilitaristischen Rahmen zugelassen wurden. Während der Islam als strukturiert, aber fremd misstrauisch beäugt und eingeschränkt wurde, wurde der Harrismus phasenweise strategisch genutzt – jedoch ohne echte Anerkennung. Diese Formen kolonialer Toleranz erscheinen als asymmetrisch, konditional und respektfern. Die historische Analyse bietet wichtige Einsichten in die Wurzeln heutiger religiöser Ungleichheiten und Spannungen und lädt dazu ein, postkoloniale Konzeptionen von Pluralismus und Gleichheit neu zu überdenken.

Abstract

This foreword introduces a volume presenting research from the DFG-funded Research Unit ›Tolerance‹. Drawing on Bernd Simon's ›disapproval-respect model‹, the interdisciplinary contributions explore the concept of tolerance across fields such as psychology, philosophy, theology, history, and literature as well as Islamic and Iranian Studies.

Herausgeberinnen

Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam

Professorin für Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschichtsschreibung, moderne iranische Geistesgeschichte und Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran.

E-Mail: pistor-hatam@islam.uni-kiel.de

Dr. Frederike Stucke

Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialpsychologie und Politische Psychologie am Institut für Psychologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Sie arbeitet an der Kieler Forschungsstelle Toleranz (KFT) und ist im sozialpsychologischen Teilprojekt ›Dynamiken, Erfahrungen und Ergebnisse von Toleranz und Intoleranz‹ angestellt. Neben der Toleranzforschung untersucht sie Fragen zu Emotionen, insbesondere im Intergruppenkontext.

E-Mail: stucke@psychologie.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

»Toleranz, wie hast du's mit der Gerechtigkeit und der Macht?«

Sieben Thesen aus sozialpsychologischer Perspektive

Begriffliche Grundlagen

Toleranz für andere bedeutet nicht, diese zu mögen. Gegenseitige Toleranz verlangt nicht, dass wir einander mögen oder gar lieb haben. Ebenso wenig bedeutet Toleranz Großzügigkeit, die man nach Gutsherrenart gewährt und genauso willkürlich wieder entziehen kann. Diese negative Charakterisierung erlaubt uns allerdings, zwei zentrale Komponenten von Toleranz zu identifizieren oder genauer: zwei zentrale Komponenten einer tragfähigen Konzeption von Toleranz (Forst, 2003). So kann man sinnvollerweise nur das tolerieren, was man ablehnt. Nicht Sympathie oder Zuneigung, sondern Ablehnung ist also eine zentrale Komponente von Toleranz. Gleichzeitig bedarf es eines wirksamen Gegengewichts zur Ablehnung, damit Toleranz möglich wird, und zwar als Pflicht und nicht als ein Akt der Willkür. Als zweite zentrale Komponente kommt damit Respekt ins Spiel. Respekt bedeutet in diesem Zusammenhang, dass wir denjenigen, deren Vorlieben, Überzeugungen oder Lebensweisen wir ablehnen, dennoch die Anerkennung als Gleiche schulden und deshalb unsere Ablehnung ihnen gegenüber zähmen. Toleranz kommt demnach zustande als durch Respekt gezähmte Ablehnung oder, aus komplementärer Perspektive, als durch Ablehnung belasteter Respekt.

Diese Zwei-Komponenten-Konzeption der Toleranz kann in ein Zwei-Ebenen-Modell der Selbstkategorisierung und entsprechender Identitätsbildung übersetzt und dadurch sozialpsychologisch fundiert und weiterentwickelt werden (s. Abb. 1; ausführlicher in Simon, 2023). Das Modell geht davon aus, dass die zu einem gegebenen Zeitpunkt im Vordergrund stehende Selbstkategorisierung (z. B. »wir Kölner«; Ebene 1) eingebettet ist in eine sozial inklusivere, einen größeren Personenkreis umfassende Selbstkategorisierung (z. B. »wir Deutsche«; Ebene 2). Damit ist Ebene 1 die Ebene der Ablehnung. Diese Ebene steht für die kategoriale Unterscheidung zwischen Eigen- und Fremdgruppe (z. B. zwischen »uns Kölnern« und »den Berlinern«) und für die damit verbundene kollektive Identitätsbildung und Abgrenzung gegenüber der Fremdgruppe, deren Mitglieder somit Ablehnung erfahren. Ebene 2 ist die Ebene des Respekts. Sie steht für eine übergeordnete Selbstkategorisierung und entsprechende Identitätsbildung (z. B. »wir Deutschen«),

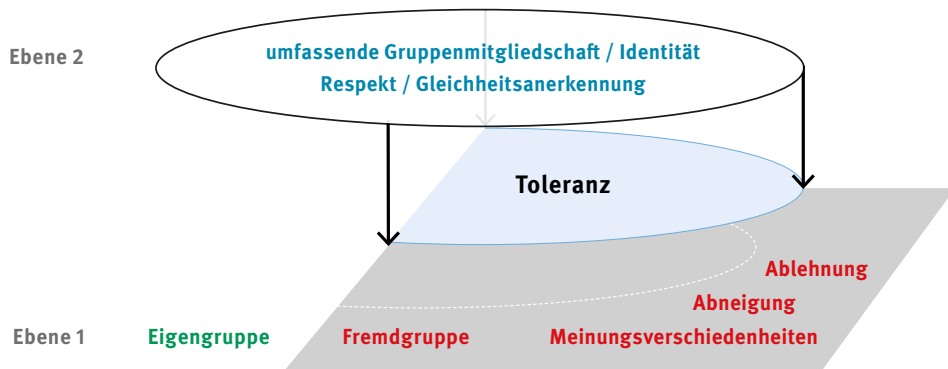


Abb. 1: Das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹. Schematische Darstellung (modifiziert übernommen aus Simon, Psychologische Rundschau, 4/2017, Abb. 1).

durch die die Mitglieder der Fremdgruppe der Ebene 1 nun in eine umfassendere Eigengruppe und kollektive Identität einbezogen sind und daher ebenfalls Anspruch auf Respekt im Sinne der Anerkennung als Gleiche haben. Die Einbettung der Eigengruppe und kollektiven Identität der Ebene 1 in die umfassendere Eigengruppe und kollektive Identität der Ebene 2 führt zur Einhegung und Zähmung der auf Ebene 1 begründeten Ablehnung durch den auf Ebene 2 begründeten Respekt und macht so Toleranz möglich. Toleranz im Sinne dieses ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ läuft damit hinaus auf die *Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche*. Diese sind andersartig und werden abgelehnt aufgrund einer sozialen Kategorisierung, die sie einer kulturellen, ethnischen, religiösen, weltanschaulichen oder anders definierten Fremdgruppe zuweist (Ebene 1). Gleichzeitig sind sie als Gleiche anzuerkennen aufgrund der übergeordneten Kategorisierung und der dadurch konstituierten umfassenderen Eigengruppe und kollektiven Identität etwa als Mitglieder derselben Gesellschaft oder gar der Gemeinschaft aller Menschen (Ebene 2).

Toleranz verstanden als durch Respekt gezähmte Ablehnung (bzw. als durch Ablehnung belasteter Respekt) ist eine zentrale Voraussetzung dafür, dass alle *ihr* Leben leben können, authentisch und mit Selbstrespekt und damit in Würde (Dworkin, 2013). Eine so verstandene Toleranz verlangt von allen, dass sie einem würdevollen Leben der Anderen nicht im Wege stehen. Dazu gehört, dass wir die Anderen weder in Anerkennungs- noch in materielle Not bringen und bei der Beseitigung bereits bestehender Not mitwirken. Toleranz ist also eine »*Tugend der Gerechtigkeit*« (Forst, 2000, S. 131, Hervorhebung im Original).

Gerechtigkeit bedeutet demnach, dass jede:r ein menschenwürdiges, durch Selbstrespekt und Authentizität geprägtes Leben führen kann (Dworkin, 2013). Dazu muss das gesellschaftliche Zusammenleben als ein faires und stabiles System sozialer Kooperation organisiert sein (Rawls, 2001, 2005), wobei alle als Freie und Gleiche sowohl im Sinne der Verfahrensgerechtigkeit an dessen Ausgestaltung mitwirken als auch im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit von dessen materiellen Ressourcen und Wohlstand profitieren sollen. Repräsentations- und Mitbestimmungsfragen

ebenso wie Verteilungsfragen sind also Gerechtigkeitsfragen. Darüber hinaus sind als weitere, vorgeordnete Gerechtigkeitsfragen Anerkennungsfragen zu berücksichtigen. Die Beantwortung der Fragen, wer wo und wann sichtbar und repräsentiert sein soll, wie eine Mitwirkung ausgestaltet wird und wem welche Ressourcen und in welchem Umfang Wohlstand zuteilwerden sollen, ist maßgeblich abhängig davon, welche bzw. wessen Bedürfnisse und Rechte sowie Beiträge und Leistungen Anerkennung finden (Honneth, 1994; Fraser & Honneth, 2003; Fraser, 2015).

Unter Macht, der zweiten hier interessierenden möglichen ›Beziehungspartnerin‹ von Toleranz, wird üblicherweise die Fähigkeit verstanden, bei anderen Menschen Änderungen im Fühlen, Denken und Handeln auch gegen deren Willen zu bewirken (Weber, 1976). Dieses Verständnis stellt das Kontroll- bzw. Abhängigkeitsverhältnis zwischen Menschen oder Gruppen von Menschen in den Mittelpunkt. Es betont die repressive Seite von Macht, also die Herrschaft, die die einen über die anderen ausüben. Macht besitzt allerdings auch eine produktive Seite, die sich insbesondere dann zeigt, wenn wir gemeinsam als Gruppe oder auch als Gesellschaft etwas bewegen und voranbringen (Simon & Oakes, 2006; Simon, 2007). Gestützt auf diese begrifflichen Grundpfeiler spitzen wir im Folgenden thesenartig das Verhältnis von Toleranz zu Gerechtigkeit (These 1–3) und Macht (These 4–7) zu.

These 1

Toleranz ist Ausdruck und Stütze von Gerechtigkeit.

Die Respektkomponente verankert das Gebot der Gleichheitsanerkennung in der Toleranz und verleiht ihr so moralische Relevanz und moralischen Gehalt (Simon, 2023). Insbesondere stellt sie Toleranz in den Dienst der Gerechtigkeit in Übereinstimmung mit Habermas' (1991) Diskursethik und Honneths (1994) Anerkennungstheorie wie auch in Übereinstimmung mit den Konzeptionen von Gerechtigkeit als ›Fairness‹ von Rawls (2001, 2005) und als ›paritätische Partizipation‹ von Fraser (Fraser & Honneth, 2003; Fraser, 2015). Somit sind die »normativen Bedingungen eines gerechten Zusammenlebens – d. h. einer fairen Beteiligung aller Bürger an der Grundstruktur der Gesellschaft – [...] gleichzeitig die normativen Bedingungen wechselseitiger Toleranz« (Forst, 2000, S. 131). Deshalb lässt sich an der Anwesenheit oder Abwesenheit von Toleranz nicht nur ablesen, wie es um die Gerechtigkeit einer Gesellschaft und ihrer Institutionen bestellt ist. Vielmehr ist Toleranz nicht nur Ausdruck, sondern integraler Bestandteil von Gerechtigkeit, der »das gerechte [...] rechtlich-politische Arrangement zwischen Bürgern [...], die inkompatible ethisch-kulturelle Wertvorstellungen haben« (Forst, 2000, S. 131) trägt und stabilisiert.

Die konstruktive Rolle von Toleranz erstreckt sich auf alle drei grundlegenden Dimensionen von Gerechtigkeit, die Fraser (2015) als Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation (Vertretung) bezeichnet. Fragen danach, welche Verteilung von materiellen Ressourcen und Wohlstand gerecht ist, wer gesellschaftliche Anerkennung verdient und wer in Öffentlichkeit und Politik sichtbar und mit einer Stimme vertreten sein soll und mitbestimmen darf, sind stets auch verknüpft mit der Frage ›Wie hast du's mit der Toleranz?«. Antworten auf Verteilungs-, Anerkennungs-, oder Reprä-

sentationsfragen geben zumindest indirekt auch Antworten auf die Toleranzfrage. Und umgekehrt beeinflussen Antworten auf die Toleranzfrage die Antworten auf Verteilungs-, Anerkennungs- und Repräsentationsfragen und stabilisieren die entsprechenden Verteilungs-, Anerkennungs- und Repräsentationsarrangements oder aber lassen Zweifel an deren Gerechtigkeit aufkommen.

Auch wenn Toleranz als Faden wirkt, der diese ohnehin nicht unabhängigen Gerechtigkeitsdimensionen noch stärker miteinander verwebt, lohnt doch ein getrennter Blick auf die Rolle von Toleranz bei den Bemühungen, Gerechtigkeit auf den unterschiedlichen Dimensionen herzustellen. Solche Bemühungen werden insbesondere von Personengruppen, die sich auf den entsprechenden Dimensionen benachteiligt fühlen, und ihren nicht direkt betroffenen Unterstützer:innen, die sich etwa den von den »Betroffenengruppen« initiierten sozialen Bewegungen anschließen, eingefordert (Fraser & Honneth, 2003). Dabei zielen verteilungspolitische Gerechtigkeitsforderungen auf die Umverteilung von materiellen Ressourcen und Wohlstand, während Anerkennungs- und Repräsentationsdefizite und entsprechende politische und gesamtgesellschaftliche Handlungsbedarfe in Form von identitätspolitischen Gerechtigkeitsforderungen artikuliert werden.

Im Lichte der zwei nächsten Thesen werden wir den konstruktiven Beitrag von Toleranz (bzw. des von uns vertretenen Toleranzverständnisses) zur Herstellung stabiler Gerechtigkeit mit Blick auf identitäts- und verteilungspolitische Gerechtigkeitsforderungen näher beleuchten. Wir wenden uns zunächst dem Beitrag von Toleranz im Kontext identitätspolitischer Gerechtigkeitsforderungen zu, da dieser Beitrag eher auf der Hand zu liegen scheint.

These 2

Toleranz ist die passende Antwort auf identitätspolitische Gerechtigkeitsforderungen.

Identitätspolitische Gerechtigkeitsforderungen können als Forderungen von Menschen verstanden werden, die sich in politischen Kämpfen für die Anerkennung ihrer kollektiven Identität (oder auch der kollektiven Identität von anderen, mit denen sie sympathisieren) engagieren. Sie engagieren sich, weil sie die bisherige Anerkennung dieser kollektiven Identität für mangelhaft halten und somit eine unzulässige Missachtung oder gar Abwertung dieser Identität und der damit verknüpften Lebensweise wahrnehmen (Fraser & Honneth, 2003). In diesem Sinne betreiben auch Personen, die sich gegen die Anerkennung bestimmter kollektiver Identitäten engagieren, Identitätspolitik. Denn bei genauerer Betrachtung wird erkennbar, dass sie sich nicht nur gegen die Anerkennung fremder kollektiver Identitäten wenden, sondern auf diesem indirekten Weg die Anerkennung der eigenen kollektiven Identität einfordern. Kämpfe für (oder gegen) die Anerkennung von kollektiven Identitäten und die mit ihnen verbundenen Forderungen sind *politisch*, weil sie darauf abzielen, Veränderungen im politischen Gemeinwesen und letztlich in der Gesellschaft insgesamt anzustoßen. Diese Kämpfe und diejenigen, die sich darin engagieren, sind *politisiert*, weil sich Letztere an die Öffentlichkeit wenden, der sie ihre Forderungen als eine Sache der Gerechtigkeit und damit als eine Angelegenheit des öffentlichen Interesses präsentieren. Die

Öffentlichkeit und deren Repräsentant:innen sollen dabei nicht in der Rolle des beobachtenden Publikums verbleiben, sondern ebenfalls politisiert, also dazu veranlasst werden, Stellung zu beziehen und zwar zugunsten der für die Anerkennung ihrer kollektiven Identität Kämpfenden.

Sobald wir identitätspolitische Gerechtigkeitsforderungen als Bestandteil von politisierten (und politisierenden) Kämpfen für die Anerkennung von kollektiven Identitäten begreifen, rückt ein oft zu wenig beachteter Aspekt dieser Kämpfe in unser Blickfeld. Politisierung (im Gegensatz zur Radikalisierung oder zum Extremismus) setzt die Identifikation mit der Gesellschaft als der relevanten politischen Einheit und damit die Bezugnahme auf eine übergeordnete kollektive Identität, die umfassender ist als die kollektive Identität, für deren Anerkennung gekämpft wird, voraus. Diese umfassendere kollektive Identität fordert und fördert, dass sich alle Gesellschaftsmitglieder als Gleiche respektieren. In diesem Respektversprechen der *eigenen* Gesellschaft gründet sowohl der Anspruch auf die gewünschte Anerkennung als auch die Hoffnung, dass die entsprechenden Forderungen nicht auf taube Ohren stoßen werden. Das Respektversprechen stärkt somit auch die Motivation, sich im Anerkennungskampf zu engagieren. Gleichzeitig stiftet die umfassendere kollektive Identität einen gemeinsamen normativen Rahmen, sodass die politischen und gesellschaftlichen Spielregeln auch zu den eigenen Spielregeln werden. Der politisierte Anerkennungskampf wird so eingehegt und eine Grenze zur Radikalisierung und zum Extremismus eingezogen. Solange die umfassendere kollektive Identität den Kampf für die Anerkennung einer partikularen kollektiven Identität, die nicht von allen anderen oder sogar von sehr wenigen anderen Gesellschaftsmitgliedern geteilt wird, einhegt und den umfassenden Respekt für alle Gesellschaftsmitglieder als Gleiche sichert, läuft dieser Kampf um Anerkennung auf einen Kampf für die Anerkennung als *andersartige Gleiche* hinaus. Die Anerkennung anderer als andersartige Gleiche verlangt nicht, dass man selbst wertschätzt, was diese anderen wertschätzen. Aber es gilt darauf zu achten, was ihnen wichtig ist, und wichtig zu nehmen, dass es ihnen wichtig ist (Appiah, 2007; Simon, 2020).

Kämpfe für die Anerkennung als andersartige Gleiche weisen somit die gleiche sozialpsychologische Doppelstruktur auf wie Toleranz im Sinne des »Ablehnung-Respekt-Modells«. In beiden Fällen ist eine Kombination von zwei auf unterschiedlichen sozialen Inklusionsebenen angesiedelten kollektiven Identitäten am Werk, und zwar die Kombination einer partikularen kollektiven Identität (Ebene 1), um deren Anerkennung die einen kämpfen, während die Andersartigkeit dieser Identität bei anderen auf Ablehnung stößt, mit einer umfassenderen kollektiven Identität (Ebene 2), die sowohl den Anerkennungskampf der einen als auch deren Ablehnung durch die anderen einhegt und zähmt. Toleranz verstanden und praktiziert als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche empfiehlt sich demnach als passende Antwort von Politik und Gesellschaft auf die identitätspolitischen Gerechtigkeitsforderungen derer, die um ihre Anerkennung als andersartige Gleiche kämpfen (Simon, 2020).

Diese Toleranzantwort verpflichtet Politik und Gesellschaft dazu sicherzustellen (im Sinne der Verfahrensgerechtigkeit), dass die um ihre Anerkennung als andersartige Gleiche Kämpfenden sowohl in der formalen Politik als auch in der »informellen Politik des sozialen Lebens« (Scanlon, 2003, S. 190 [Übersetzung BS]) hinreichend sichtbar und repräsentiert sind, ihre Stim-

me deutlich gehört wird und sie bei der Umsetzung von notwendigen Veränderungen mitwirken können. Diese Toleranzantwort schließt die Erwartung aus, dass sie sich nahtlos an die vorherrschende Kultur anpassen. Vielmehr können sie »ohne Angst verschieden sein« (Adorno, 1986, S. 131). Ihnen steht sogar das Recht zu, »für den anderen ein Fremder zu *bleiben*« (Habermas, 1991, S. 116, Hervorhebung im Original). Allerdings darf ihnen zugemutet werden, sich selbst ebenfalls als Gleiche zu respektieren und ernst zu nehmen. Sie müssen jedenfalls die Opferrolle hinter sich lassen, um nicht in die Gefangenschaft von Groll, Ressentiments und Bitterkeit zu geraten (Fleury, 2023), und Verantwortung übernehmen für die Gestaltung ihrer neuen Freiräume.

These 3

Toleranz ist eine Verbündete im Kampf für Verteilungsgerechtigkeit.

Der Kampf für Verteilungsgerechtigkeit zielt auf die Umverteilung von materiellen Ressourcen und Wohlstand von der Gruppe der Besitzenden oder Reichen zu der Gruppe der Besitzlosen oder Armen und letztlich auf die Veränderung der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft durch die Beseitigung ungerechter Unterschiede zwischen diesen Gruppen, die als (soziale) Klassenunterschiede verstanden werden. Dieser Kampf trägt damit Züge, die ihn in ein problematisches Verhältnis zu Anerkennungskämpfen mit ihren identitätspolitischen Forderungen und damit auch zu der oben vorgeschlagenen Toleranzantwort zu bringen scheinen. Zumindest auf den ersten Blick zielen Anerkennungskämpfe und Identitätspolitiken tatsächlich weniger auf die Beseitigung ungerechter ökonomischer Verhältnisse als auf die Veränderung von etablierten Status- und Werthierarchien, die die Mitglieder bestimmter Gruppen hinsichtlich Ansehen, Macht, und Einfluss benachteiligen und letztlich deren Selbstentfaltung entgegenstehen. Nicht Klassenunterschiede stehen im Vordergrund, sondern Unterschiede zwischen Gruppen und entsprechenden kollektiven Identitäten, denen soziale Kategorisierungen unter Bezugnahme auf Kriterien wie Herkunft, Ethnie, Religion, Geschlecht oder sexuelle Orientierung zugrunde liegen und die einer Um- oder Neubewertung unterzogen werden sollen (sofern sie nicht grundsätzlich infrage gestellt werden etwa mittels Dekonstruktion [Butler, 1990; Fraser & Honneth, 2003]). Wie bereits dargelegt (siehe These 2), ist Toleranz die passende Antwort auf solche Anerkennungskämpfe und entsprechende identitätspolitische Gerechtigkeitsforderungen. Im Folgenden wird sich nun zeigen, dass diese Kämpfe dem Kampf für Verteilungsgerechtigkeit nicht als Gegenwind entgegenschlagen, sondern ihm vielmehr Rückenwind verleihen und Toleranz auch bei diesem Kampf eine Verbündete ist.

Etablierte Status- und Werthierarchien, die der gesellschaftlichen Bewertung von Gruppenunterschieden und (partikularen) kollektiven Identitäten zugrunde liegen und deren Ungerechtigkeit im Rahmen von Anerkennungskämpfen thematisiert wird, sind sowohl Resultat als auch stabilisierende Grundlage der herrschenden ökonomischen Verhältnisse (Weber, 1976; Simon, 2007). Die Ungerechtigkeit der Status- und Werthierarchien verweist somit nicht nur auf die Ungerechtigkeit der ökonomischen Verhältnisse, die Beseitigung der Ungerechtigkeit der Status- und Werthierarchien ist auch ein Hebel, wenn nicht sogar ein erster notwendiger Schritt, zur Beseiti-

gung der Ungerechtigkeit der ökonomischen Verhältnisse. Fehlende Anerkennung als andersartige Gleiche (und damit auch das Fehlen einer eigenen in der Gesellschaft vernehmbaren Stimme und einflussreichen Repräsentation) blockiert oder erschwert zumindest den Zugang zu materiellen Ressourcen und Wohlstand, etwa wenn die spezifischen Führungsqualitäten von Frauen oder die im früheren Heimatland erworbenen beruflichen Qualifikationen Geflüchteter auf dem hiesigen Arbeitsmarkt nicht anerkannt werden oder bei der Planung von Arbeitsstätten die besonderen Bedürfnisse von Personen mit körperlichen Beeinträchtigungen nicht berücksichtigt werden. Der Kampf gegen solche Missachtungen kann nicht aus dem Kampf für Verteilungsgerechtigkeit ausgeklammert werden, ohne diesen zu schwächen. Die Zusammenführung beider Kämpfe ist notwendig, weil den gesellschaftlich Missachteten immer auch die materielle Benachteiligung droht und den materiell Benachteiligten immer auch die gesellschaftliche Missachtung. Durch die Zusammenführung beider Kämpfe gewinnen sowohl die gesellschaftlich Missachteten als auch die materiell Benachteiligten sich einander als Verbündete. Gleichzeitig sind ihre jeweiligen kollektiven Identitäten wichtige, sich nun verbündende Mobilisierungsressourcen (Simon, 2004), weshalb übrigens davon auszugehen ist, dass deren Dekonstruktion, wie sie etwa Butler (1990) vorschlägt, den Kampf der gesellschaftlich Missachteten und materiell Benachteiligten eher schwächt oder zumindest ein zweiseitiges Schwert ist (Apfelbaum, 1979; Simon, 1998).

Toleranz verstanden als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche schwächt die partikularen kollektiven Identitäten nicht. Im Gegenteil: Die Respektkomponente der so verstandenen Toleranz gewährleistet den Freiraum, in dem sich die mobilisierenden Kräfte dieser Identitäten entfalten können, und unterstützt so die (zusammengeführten) Kämpfe für Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit. Die Respektkomponente stattet zudem die Toleranten mit dem Bedürfnis nach Gleichheit aller Mitglieder der umfassenderen Eigengruppe (Ebene 2) aus, welches sie auch zu einer unvoreingenommenen Anerkennung von deren Bedürfnissen, Leistungen und sich daraus ergebenden Ansprüchen auf materielle Ressourcen und Wohlstand verpflichtet (Honneth, 1994). Die Toleranten werden somit ebenfalls zu Verbündeten im Kampf um Verteilungsgerechtigkeit und zu Fürsprecher:innen einer Umverteilung von den Reichen zu den Armen und bei universalistischer Ausweitung der umfassenderen Eigengruppe (Ebene 2) auch zu Fürsprecher:innen einer Umverteilung vom globalen Norden zum globalen Süden.

These 4

Toleranz eignet sich nicht als Machtinstrument der Mehrheit.

Aus gutem Grund wird die Forderung nach Toleranz insbesondere an Personen herangetragen, die Mehrheiten angehören. Schließlich ist ihre zahlenmäßige Überlegenheit eine Machtressource oder genauer: eine Gewaltressource, die die Fähigkeit und damit auch die Versuchung steigert, das, was man ablehnt, zu unterdrücken, zumindest solange davon ausgegangen werden kann, dass »die größere Zahl in einem blutigen Zusammenstoß siegen würde« (Canetti, 2020, S. 220). Zwar werden beispielsweise Einheimische oder Heterosexuelle jeweils als eine Mehrheit und

Geflüchtete oder Homosexuelle als eine entsprechende Minderheit betrachtet. Doch greift das Zählen von Köpfen oder auch ganzen Körpern lediglich als biologische oder soziologische Merkmalsträger zu kurz. Mehrheiten und ihre jeweilige zahlenmäßige Überlegenheit wurzeln auch in den vorherrschenden Ideen. So können, auch wenn es insgesamt etwas weniger Männer als Frauen gibt, Männer als (soziokulturelle) Mehrheit und Frauen als (soziokulturelle) Minderheit gelten, weil in den meisten Köpfen und gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen noch traditionelle Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit verankert sind, die Männer gegenüber Frauen privilegieren. In gleicher Weise können Christ:innen (genauer: Mitglieder der beiden großen christlichen Kirchen, der katholischen und der evangelischen) immer noch als Mehrheit gelten, selbst wenn es mittlerweile mehr Menschen in Deutschland gibt, die keiner der beiden großen christlichen Kirchen angehören. Doch die Ideen dieser beiden Kirchen sind immer noch wirkmächtig in den meisten Köpfen, einschließlich der Köpfe der Personen, die längst nicht mehr Mitglied einer dieser Kirchen sind oder es nie waren, wie auch in den gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen.

Mitglieder von Mehrheiten, die Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ praktizieren, vermeiden zwei Fallen. Zum einen erliegen sie nicht der Fehlannahme, dass ihnen mehr Respekt zustünde als Personen, die einer Minderheit angehören. Sie sehen vielmehr, dass der Anspruch einer Person auf Respekt nicht mit der Anzahl derer steigt, mit denen die Person eine Gruppenmitgliedschaft teilt. Das Mehrheitsprinzip gehört sicherlich als Entscheidungsverfahren zur Demokratie (Landmore, 2022), eignet sich aber weder als allgemeines Gerechtigkeitsprinzip noch als Prinzip zur gerechten Verteilung von Respektsansprüchen, die schließlich untrennbar zur Gerechtigkeit gehören (Rawls, 2001, 2005; Dworkin, 2013). Auf Gerechtigkeit und Respekt haben Mitglieder von Mehrheiten und Mitglieder von Minderheiten gleichermaßen einen Anspruch (wobei sowohl Mehrheiten als auch Minderheiten jeweils Gruppen der Ebene 1 darstellen), und zwar als Mitglieder derselben Gesellschaft, die eine gemeinsame, übergeordnete Eigengruppe darstellt (Ebene 2). Zum anderen widerstehen Mitglieder von Mehrheiten, die Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ praktizieren, der Versuchung, das, was sie für gut und erstrebenswert halten, mit dem Gemeinwohl gleichzusetzen und das, was die Mitglieder von Minderheiten für gut und erstrebenswert halten, zu missachten oder gar zu unterdrücken. Denn sie sehen, dass ihre Zugehörigkeit zur Mehrheit auch sie nur mit einer partikularen kollektiven Identität (Ebene 1) versieht, die nicht mit der umfassenderen kollektiven Identität aller Gesellschaftsmitglieder (Ebene 2) gleichzusetzen ist. Auch sollten sie sich nicht davon täuschen lassen, dass die eigene partikulare kollektive Identität eher unauffällig im alltäglichen Hintergrund wirkt und damit banal ist in dem Sinne, dass sie diese leicht vergessen können, ohne sie zu verlieren, was für Mitglieder von Minderheiten und deren auffälliger partikulare kollektive Identität nicht gilt (Billig, 1995; Simon, 2004).

Praktizieren Mitglieder von Mehrheiten Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ kann ihnen nicht entgegengehalten werden, ihre Toleranz gegenüber Mitgliedern von Minderheiten sei repressiv (Marcuse, 1970). Es ist die Respektkomponente, die verhindert, dass Mitglieder von Mehrheiten »intolerant gegen jede Gruppe sich [...] kehren, die sich nicht anpaßt«

(Adorno, 1986, S. 131) oder sie Toleranz gegenüber Mitgliedern von Minderheiten missbrauchen können als »Deckmantel, der über deren Emanzipation geworfen wird, um sie einzudämmen« (Brown, 2008, S. 71, [Übersetzung BS]). Eine im Sinne des Modells praktizierte Toleranz lässt vielmehr keinen Zweifel daran, dass »alle Mitglieder einer Gesellschaft gleichermaßen darauf Anspruch haben, berücksichtigt zu werden bei der Definition dessen, was unsere Gesellschaft ist, und gleichermaßen Anspruch darauf, mitzuwirken bei der Festlegung dessen, was sie in Zukunft werden wird« (Scanlon, 2003, S. 190, [Übersetzung BS]). Sie zeigt Wirkung in der formalen Politik, hinterlässt Spuren und Zeichen u. a. im aktiven und passiven Wahlrecht, in der Parteienlandschaft und schließlich auch in der Gesetzgebung. Sie zeigt auch Wirkung in der »informellen Politik des sozialen Lebens« (Scanlon, 2003, S. 190, [Übersetzung BS]). Hierzu gehört, dass Toleranz im alltäglichen Zusammenleben von Mehrheiten und Minderheiten Spuren hinterlässt und Zeichen setzt in Form einer Pluralisierung von Vorlieben, Überzeugungen und Lebensweisen innerhalb der gemeinsamen Gesellschaft.

These 5

Toleranz wirkt auf Machtausgleich zwischen Tolerierten und Tolerierenden hin.

Wir haben gesehen, dass Toleranz im Sinne des »Ablehnung-Respekt-Modells« Mehrheiten kein Instrument in die Hand gibt, mit dem sie Macht über Minderheiten ausüben oder ihre möglicherweise bestehende Macht stabilisieren können. Vielmehr lässt sich des Weiteren zeigen, dass eine solche Toleranz Machtverhältnissen grundsätzlich entgegenwirkt. Das gilt unabhängig davon, ob anfänglich die numerische oder soziokulturelle Mehrheit mehr Macht hat oder eine Minderheit, die eine ökonomische oder kulturelle Elite darstellt und für sich möglicherweise reklamiert, für die schweigende Mehrheit zu sprechen, oder ob wir andere von Machtverhältnissen geprägte Intergruppenbeziehungen in den Blick nehmen (oder auch Machtverhältnisse innerhalb von Gruppen [Kymlicka, 1995]). Es ist die Respektkomponente der Toleranz, die im Sinne der Gleichheitsanerkennung ein Machtgleichgewicht zwischen Tolerierten und Tolerierenden und nötigenfalls die ausgleichende Stärkung (Empowerment) der Tolerierten und Abgabe von Macht durch die Tolerierenden fordert und fördert. In dem Moment jedenfalls, in dem Mächtige in dieser Weise Toleranz praktizieren, stellen sie ihre Hegemonieansprüche zurück oder sogar infrage, und die so Tolerierten, sofern sie ihrerseits diese Toleranz praktizieren, werden die eigenen Machtzuwächse dann nicht in Hegemonieansprüche zu ihren Gunsten umzumünzen.

Toleranz entfaltet so eine *emanzipatorische* Wirkung. Dabei ist sie unparteiisch in dem Sinne, dass sie keine neuen Machtasymmetrien an die Stelle der alten setzt, denen sie entgegenwirkt. Sie ergreift vielmehr Partei für die volle Emanzipation aller im Sinne der Realisierung »qualitativer Gleichheit« (Forst, 2003, S. 697). Sie bevorzugt weder die Mächtigen noch die Machtlosen, weder die Tolerierten noch die Tolerierenden. Die volle Emanzipation aller erfordert zwar Veränderungen sowohl in der ökonomischen Struktur als auch in der soziokulturellen Anerkennungsordnung (Fraser & Honneth, 2003), von denen auf den ersten Blick vielleicht nur die Machtlosen,

die Tolerierten oder diejenigen, die bisher noch nicht einmal toleriert wurden, zu profitieren scheinen. Doch es profitieren auch die Tolerierenden. Denn angesichts der Vielfalt sozialer Beziehungen und veränderlicher Situationen oder Kontexte befinden auch sie sich vielleicht schon im nächsten Augenblick in der Position von Tolerierten. Und selbst die Mächtigen, die Toleranz leicht für überflüssig halten, sich bisher als Gewinner wähten und nun möglicherweise befürchten, zu Verlierern zu werden, profitieren. Denn sie erhielten bisher nur »die Anerkennung von Verlierern, deren Anerkennung [...] nicht wirklich wertvoll ist, weil [die Verlierer] nicht länger freie, unabhängige Subjekte sind auf der gleichen Ebene wie die Gewinner. Der Kampf um Anerkennung kann nur eine zufriedenstellende Lösung finden, und das ist ein Regime gegenseitiger Anerkennung unter Gleichen« (Taylor, 1992, S. 50, [Übersetzung BS]). Toleranz verstanden als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche ist zentraler Bestandteil eines solchen Arrangements und macht somit Tolerierte und Tolerierende sowie Machtlose und Mächtige zu Verbündeten.

These 6

Toleranz ermöglicht eine Kritik der Macht sowohl des politisch oder weltanschaulich konservativen Lagers wie auch des politisch oder weltanschaulich progressiven Lagers.

Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ gibt uns den *Respekttest* als Instrument zur Kritik der Macht an die Hand. Hierbei wird geprüft, ob den Abgelehnten (Ebene 1) der erforderliche Respekt (Ebene 2) entgegengebracht oder verweigert wird, sie also als andersartige Gleiche anerkannt und entsprechend behandelt werden oder nicht. Wer sich weigert, die Abgelehnten als Gleiche zu respektieren, unterstellt die eigene Höherwertigkeit und die Minderwertigkeit der Abgelehnten. So wird aus legitimer Präferenz für das Eigene ein illegitimer Anspruch auf Dominanz des Eigenen und auf Herrschaft der Eigengruppe über die Fremdgruppe im Sinne von Ausübung repressiver Macht. Was dann im Gewand der Toleranz auftritt, ist bestenfalls ein Gewährenlassen je nach Machtlage. Falls die eigene Macht nicht ausreicht, um die Freiräume der Abgelehnten einzuschränken oder die abgelehnten Vorlieben, Überzeugungen und Lebensweisen sogar vollständig zu unterbinden, bleibt die eigene Faust zunächst in der Tasche. Verschiebt sich jedoch die Machtbalance zu den eigenen Gunsten, ist schnell Schluss mit der friedlichen Koexistenz und man schlägt machtvoll zu. Falls die Mächtigen die weniger mächtigen und nicht respektierten Abgelehnten dennoch gewähren lassen, ist es ein Gewährenlassen nach Gutsherrenart. Die vermeintlich wohlwollende Erlaubnis wird willkürlich erteilt, kann aber genauso willkürlich auch wieder entzogen werden. Belässt man dem Gewährenlassen je nach Machtlage das Gewand der Toleranz, verschleiert man die Machtverhältnisse und handelt sich für solche ›Koexistenz‹- oder ›Erlaubnis‹-Konzeptionen der Toleranz (Forst, 2003) zu Recht den Vorwurf ein: »Dulden heißt beleidigen« (Goethe, 1984, S. 610). Die im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ Toleranten hingegen gehorchen weder einem kalten Machtkalkül noch versprühen sie den eitlen Charme eines Souveräns, der sich eben mal großzügig bei der Ausübung

seiner Macht über andere zeigt. Sie folgen vielmehr dem Respektprinzip, dem sie sich verpflichtet fühlen. Sie betrachten und behandeln die Anderen dann nicht als zu duldendes Übel, beleidigen sie also nicht. Was sie ertragen, ist vielmehr die Zähmung ihrer Ablehnung der Anderen, und sie zügeln etwaige Impulse, diese Ablehnung in Respektverweigerung ausarten zu lassen.

Mit Blick auf die Macht des politisch oder weltanschaulich konservativen Lagers macht der Respekttest der Kritik von außen wie auch der Selbstkritik von innen insbesondere zur Aufgabe, die ideologische *Normalisierung* oder gar *Naturalisierung* von Respektverweigerung gegenüber Minderheiten aufzudecken, die sich meist auf eine Tradition der Gleichsetzung der eigenen mit der allgemeinen Kultur stützt – mit anderen Worten: auf eine Tradition der Gleichsetzung der eigenen partikularen Identität (Ebene 1) mit der alle Gesellschaftsmitglieder umfassenden Identität (Ebene 2). Es gilt demnach, diese Gleichsetzung und die ihr eingeschriebene »normalisierte« Ausübung repressiver Macht ins allgemeine Bewusstsein zu heben und durch eine Pluralisierung der soziokulturellen Anerkennungsordnung aufzuheben. Eine solche Pluralisierung erfordert in der Regel auch vorausgehende oder zumindest flankierende Veränderungen in der ökonomischen Struktur. Sie lässt diese Struktur jedenfalls auf Dauer nicht unverändert (Fraser & Honneth, 2003).

Der Respekttest schärft auch den kritischen und selbstkritischen Blick auf die Macht des politisch oder weltanschaulich progressiven Lagers. Hier ist der Test insbesondere notwendig, um der Gefahr vorzubeugen, dass die Verfolgung des Ziels der Anerkennung aller als andersartige Gleiche in repressive Machtausübung zur Unterbindung jeder von diesem Lager nicht geteilten Ablehnung umschlägt. Mit anderen Worten: Er legt offen, ob das politisch oder weltanschaulich progressive Lager seine Machtressourcen zur Durchsetzung einer emanzipatorischen Agenda oder aber einer *moralisierten* Agenda mobilisiert. Im ersten Fall bleibt der Respekt für die Gegner:innen dieses Lagers und seiner Agenda gewahrt (d. h. die Trennung von Ebene 1 und Ebene 2 sowie die zähmende Wirkung der Ebene 2 auf Ebene 1 bleiben erhalten). Im zweiten Fall können die Gegner:innen nur auf Respekt hoffen, wenn sie in das »moralisch richtige« Lager wechseln, also in das Lager der Befürworter:innen der moralisierten Agenda. Im Zuge einer solchen Moralisierung der eigenen Agenda und Macht wird also die Moral im eigenen Lager verortet und nicht als über den Lagern stehend anerkannt (d. h. die Trennung von Ebene 1 und Ebene 2 wird aufgehoben, indem Letztere dem eigenen Lager einverleibt wird [Simon, 2023]). Dann kann »guten Gewissens« jede Ablehnung anderer, die von nicht dem eigenen Lager angehörenden Personen geäußert wird, ob diese nun durch Respekt gezähmt ist oder nicht, als eine Verletzung der Moral skandalisiert und nach Freiheitseinschränkungen gerufen werden.

Zusammenfassend gilt also: Unabhängig davon, welches Lager wir in den Blick nehmen, der Respekttest mit seiner Sensitivität für die Vermischung der Ebenen des Partikularen (Ebene 1) und des Allgemeinen (Ebene 2) und insbesondere für jegliche Verschlingung oder Inbesitznahme der zweiten Ebene durch ein Lager der ersten Ebene ist ein scharfes Schwert der Kritik und Selbstkritik. Er zerschneidet den ideologischen Schleier und stellt die Ausübung repressiver Macht bloß.

These 7

Toleranz stärkt sowohl den Zusammenhalt der Gesellschaft als auch ihre Innovationsfähigkeit und damit ihre produktive Macht.

Wird Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ innerhalb einer Gesellschaft praktiziert, ermöglicht sie gleichzeitig sowohl die Identität als Mitglied der Gesellschaft (Ebene 2) als auch die Identitäten, die sich aus der Zugehörigkeit zu partikularen Gemeinschaften ableiten (Ebene 1).¹ Diese Toleranz verlangt von niemandem, die eigenen Vorlieben, Überzeugungen und Lebensweise aufzugeben, nur weil andere, die meisten anderen oder auch alle anderen in der Gesellschaft diese ablehnen. Im Gegenteil: Sie verlangt von allen anzuerkennen, dass Vorlieben, Überzeugungen und Lebensweisen, die man selbst nicht teilt und daher ablehnt, für andere Mitglieder der Gesellschaft wichtige Selbstaspekte sein können und oft auch für sie wichtige kollektive Identitäten begründen. Gleichzeitig spannt eine solche gesellschaftliche Toleranz mit der umfassenderen kollektiven Identität als Gesellschaftsmitglied (Ebene 2) den Schirm gegenseitigen Respekts über den unterschiedlichen, weniger inklusiven, partikularen Identitäten (Ebene 1) auf und sorgt so für deren sozial verträgliche Einhegung und Zähmung. Indem sie auf dem Respekt für alle Gesellschaftsmitglieder besteht, stärkt sie das alle verbindende soziale Band und damit das gegenseitige Vertrauen und die Autorität gesellschaftlicher Institutionen, Standards und Spielregeln. So verhindert sie, dass die Gesellschaft einem haltlosen Relativismus anheimfällt und schließlich zerfällt oder durch engtrenzte Polarisierung zerrissen wird.

Dadurch, dass diese Toleranz aus dem Zusammenwirken verschiedener Identitätsebenen resultiert, verbindet sie wertvolle Elemente von Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies, 2010). Zum einen ermöglicht sie die Zugehörigkeit zu partikularen Gemeinschaften und die entsprechenden kollektiven Identitäten (Ebene 1), die vielen Gesellschaftsmitgliedern Bodenhaftung und ein Heimatgefühl vermitteln. Zum anderen trägt sie dem Umstand Rechnung, dass das, was den einen wohlige Eigenart ist, die anderen als irritierende Andersartigkeit erfahren und darauf mit Ablehnung reagieren. Sie ermöglicht durch den Einbezug der umfassenderen, von allen geteilten kollektiven Identität als Mitglied derselben Gesellschaft (Ebene 2) die Zähmung dieser Ablehnung.

Durch diesen Schutz von (nicht vor!) Andersartigkeit bewahrt Toleranz die Gesellschaft zudem vor dysfunktionaler Konformität. Denn ohne die Unterbrechung von Gemeinsamkeit durch Andersartigkeit laufen wir alle Gefahr zu vergessen, dass wir uns gegenseitig Gründe schulden (Scanlon, 2000; Forst, 2011) und nicht reflexartige Zustimmung (etwa in Form von ›likes‹). Mehr noch: Eine Toleranz, die uns die Erfahrung der Andersartigkeit und Ablehnung – sowohl in der Rolle des Subjekts wie auch des Objekts – nicht erspart und dennoch die respektvolle Begegnung als andersartige Gleiche ermöglicht, wirkt der Banalisierung des Gemeinsamen entgegen,

¹ Sie ermöglicht natürlich auch individuelle Identitäten, die dann zur Abgrenzung und Abneigung zwischen Personen, die sich als unabhängige und einzigartige Individuen und nicht als Repräsentant:innen von Gruppen verstehen, führen. Auch hier kann das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ problemlos Anwendung finden, denn individuellen Identitäten liegen ebenfalls soziale Kategorisierungsprozesse zugrunde (Turner et al., 1987). Nur hat nun die ›Eigengruppe‹ lediglich ein Mitglied, nämlich die eigene Person, ist aber auch in inklusivere Eigengruppen eingebettet.

die letztlich zur Aushöhlung des Gemeinsamen führt. Eine solche Banalisierung und Aushöhlung des Gemeinsamen kündigt sich durchaus schon in unterschiedlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens an. Sie ist erkennbar am Austausch von Leerformeln wie etwa »lecker« im Bereich der Kulinarik, »spannend« im Bereich der Wissenschaft und »alternativlos« im Bereich der Politik. Diese Leerformeln wahren vielleicht noch den Schein der Begründung und der Zugehörigkeit, liefern tatsächlich jedoch nur eine substanz- und haltlose Selbstvergewisserung, richtigzuliegen und dazuzugehören.

Gesellschaftliche Toleranz im Sinne des »Ablehnung-Respekt-Modells« ist also ein Garant für substanzielle gesellschaftliche Diversität, die wiederum förderlich ist für individuelles Lernen, soziales und politisches Problemlösen und damit auch für gesellschaftliche Innovation und die produktive Macht der Gesellschaft insgesamt (Moscovici, 1985; Nemeth, 1997; Simon & Oakes, 2006; Simon, 2007; Landemore, 2022). Dies gilt zumindest so lange, wie die Wahrheitsfindung bei Lernen, Problemlösen und Innovation eine Rolle spielt, »denn die Wahrheit ist wirklich in der Welt verteilt und verstreut« und »[O]hne die Bereitschaft zur Duldung vermögen wir die Wahrheit aus ihrer Zerstreuung nicht aufzusammeln« (Sternberger, 1988, S. 164, Hervorhebungen im Original). Doch hatte Elias Canetti nicht vollständig recht, als er behauptete: »Man lernt nur von denen, die ganz anders sind als man selbst. Man beruhigt sich an den Verwandten« (Canetti, 1994, S. 34). Vielmehr zeigt die sozialpsychologische Einflussforschung (Turner, 1991), dass wir ganz ohne die Anerkennung von Gemeinsamkeiten auch nicht voneinander lernen. Nur als Gleiche sind wir für einander relevante Bezugspersonen, die einander ernst nehmen und zuhören und denen an gegenseitiger Zustimmung gelegen ist. Gleichzeitig haben wir als Andersartige einander Neues zu bieten und damit etwas, was wir voneinander lernen können. Gesellschaftliche Toleranz praktiziert als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche schafft also durch die Verbindung von Andersartigkeit (Ebene 1) mit Gemeinsamkeit und Zusammenhalt (Ebene 2) beste Voraussetzungen für Lernen, Problemlösen und Innovation und damit auch für erfolgreiches kollektives Handeln, also für die Entfaltung produktiver gesamtgesellschaftlicher Macht.

Schlussbemerkungen

Dieser Text ist ein Versuch, eine Reihe von Thesen zum Verhältnis von Toleranz und Gerechtigkeit sowie von Toleranz und Macht zu plausibilisieren. So spricht vieles dafür, dass Toleranz, wenn sie als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche verstanden und praktiziert wird, sowohl Ausdruck als auch Stütze von Gerechtigkeit ist (These 1). Insbesondere ist sie die passende Antwort auf identitätspolitische Gerechtigkeitsforderungen, da diese die gleiche Doppelstruktur von Partikularität und Inklusion aufweisen wie eine solche Toleranz (These 2). Sie erweist sich zudem als Verbündete im Kampf für Verteilungsgerechtigkeit (These 3) und unterstützt so die notwendige Zusammenführung der Kämpfe für Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit. Denn wo Anerkennungsnot herrscht, dort herrscht auch materielle Not und umgekehrt. Außerdem wurde

deutlich, dass Toleranz verstanden und praktiziert als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche sich nicht mit repressiver Macht verträgt. Sie eignet sich nicht als Instrument der Mehrheit zur Ausübung von Macht über die Minderheit (These 4), wirkt auf den Machtausgleich zwischen Tolerierten und Tolerierenden hin (These 5) und ermöglicht eine Kritik der Macht sowohl des konservativen als auch des progressiven politischen oder weltanschaulichen Lagers (These 6). Allerdings begünstigt eine solche Toleranz die produktive Macht der Gesellschaft insgesamt, indem sie gleichzeitig deren inneren Zusammenhalt und deren Innovationsfähigkeit stärkt (These 7).

Abstract

Based on the social psychological ›disapproval-respect model of tolerance‹, according to which tolerance can be understood as the recognition of disapproved others as different equals, the relationship between tolerance understood and practiced in this way and justice and power is examined. To this end, seven theses are formulated and substantiated, with various aspects of justice and power being considered. In determining the relationship between tolerance and justice, both identity-political demands for recognition and distributive-political demands for redistribution are considered. In analyzing the relationship between tolerance and power, both the repressive and the productive side of power are taken into account.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1986.
- Appelbaum, Erika: Relations of domination and movements of liberation. An analysis of power between groups, in: Austin, William; Worchel, Stephen (Hg.): *The social psychology of intergroup relations*, Monterey 1979, S. 188–204.
- Appiah, Anthony K.: *The ethics of identity*, Princeton, NJ 2007.
- Billig, Michael: *Banal nationalism*, London 1995.
- Brown, Wendy: *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, NJ 2008.
- Butler, Judith: *Gender trouble*, New York, NY 1990.
- Canetti, Elias: *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen 1954–1971*, München 1994.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*, Frankfurt a. M. 2020.
- Dworkin, Ronald: *Justice for hedgehogs*, Cambridge, MA 2013.
- Flury, Cynthia: *Hier liegt die Bitterkeit begraben. Über Ressentiments und ihre Heilung*, Berlin 2023.
- Forst, Rainer: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: Forst, Rainer (Hg.): *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M. 2000, S. 119–143.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003.
- Forst, Rainer: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin 2011.
- Fraser, Nancy: *Demokratiedefizit soziale Gerechtigkeit: Zur Krise der repräsentativen Demokratie und zur Krise der sozialen Reproduktion*, in: Policy Paper No. 7 der Heinrich-Böll-Stiftung, 2015.
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel: *Redistribution or recognition. A political-philosophical exchange*, London 2003.
- Goethe, Johann. W.: *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen (Schriften zur Literatur II)*, Berlin 1984.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1994.
- Kymlicka, Will: *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority right*, Oxford 1995, <https://doi.org/10.1093/0198290918.001.0001>.
- Landemore, Hélène: *Open democracy. Reinventing popular rule for the twenty-first century*, Princeton, NJ 2022.

- Marcuse, Herbert: Repressive tolerance, in: Wolff, Robert P.; Moore, Barrington; Marcuse, Herbert (Hg.): A critique of pure tolerance, Boston, MA 1970, S. 82–123.
- Moscovici, Serge: Social influence and conformity, in: Lindzey, Gardner; Aronson, Elliot (Hg.): Handbook of social psychology (Volume II), New York, NY 1985, S. 347–412.
- Nemeth, Charlan J.: Beziehungen zwischen Minoritäten. Der Wert von Vielfalt und abweichenden Meinungen, in: Mummendey, Amélie; Simon, Bernd (Hg.): Selbst, Identität und Verschiedenheit, Bern 1997, S. 109–126.
- Rawls, John: Justice as fairness. A restatement, Cambridge, MA 2001, <https://doi.org/10.2307/j.ctv31xf5v0>.
- Rawls, John: Political liberalism, erweiterte Ausg., New York, NY 2005.
- Scanlon, Thomas M.: What we owe to each other, Cambridge, MA 2000, <https://doi.org/10.2307/j.ctv134vmrn>.
- Scanlon, Thomas M.: The difficulty of tolerance. Essays in political philosophy, New York, NY 2003.
- Simon, Bernd: The self in minority-majority contexts, in: European Review of Social Psychology 9,1 (1998), S. 1–30, <https://doi.org/10.1080/14792779843000036>.
- Simon, Bernd: Identity in modern society, Oxford 2004, <https://doi.org/10.1002/9780470773437>.
- Simon, Bernd: Macht, Identität und Respekt, in: Simon, Bernd (Hg.): Macht: Zwischen aktiver Gestaltung und Missbrauch, Göttingen 2007, S. 47–65.
- Simon, Bernd: Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie. Implikationen für Kooperation und Konflikt in pluralistischen Gesellschaften, in: Psychologische Rundschau 68,4 (2017), S. 241–250, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: A new perspective on intergroup conflict: The social psychology of politicized struggles for recognition, in: Theory & Psychology 30,2 (2020), S. 147–163, <https://doi.org/10.1177/0959354319887227>.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd; Oakes, Penelope: Beyond dependence: An identity approach to social power and domination, in: Human Relations 59,1 (2006), S. 105–139, <https://doi.org/10.1177/0018726706062760>.
- Sternberger, Dolf: Gut und Böse, Frankfurt a. M. 1988.
- Taylor, Charles: Multiculturalism and »the politics of recognition«, Princeton, NJ 1992.
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 2010.
- Turner, John C.: Social influence, Pacific Grove, CA 1991.
- Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D.; Wetherell, Margaret S.: Rediscovering the social group. A self-categorization theory, Oxford 1987.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft (1. Halbband), Tübingen 1976.

Autor:innen

Prof. Dr. Bernd Simon

Korrespondenzautor, Professor für Sozialpsychologie und Politische Psychologie am Institut für Psychologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er leitet die Kieler Forschungsstelle Toleranz (KFT) und ist Sprecher der DFG-Forschungsgruppe »Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz: Die vielfältigen Herausforderungen des Konzepts und der Praxis von Toleranz«. Neben der Toleranzforschung untersucht er Fragen zu Selbst und Identität sowie ziviles gesellschaftliche und politische Partizipation. E-Mail: simon@psychologie.uni-kiel.de

Dr. Frederike Stucke

Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialpsychologie und Politische Psychologie am Institut für Psychologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Sie arbeitet an der Kieler Forschungsstelle Toleranz (KFT) und ist im sozialpsychologischen Teilprojekt »Dynamiken, Erfahrungen und Ergebnisse von Toleranz und Intoleranz« angestellt. Neben der Toleranzforschung untersucht sie Fragen zu Emotionen, insbesondere im Intergruppenkontext. E-Mail: stucke@psychologie.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität

Die Rolle von Toleranz für die Effektivität diverser Teams

Einführung

»The truth is, we don't see things the same.
The power is, we don't see things the same.«¹

Unterschiede in Perspektiven, Überzeugungen und Wertvorstellungen prägen menschliche Interaktionen innerhalb von Gruppen über soziale, kulturelle und organisationale Kontexte hinweg in grundlegender Weise. Diese Unterschiede definieren nicht nur die Einzigartigkeit jedes Individuums, sondern beeinflussen auch maßgeblich, wie Gruppen funktionieren, kommunizieren und zusammenarbeiten (Buengeler & Den Hartog, 2015). In einer Welt, die durch Globalisierung, technologischen Wandel und demografische Umbrüche zunehmend komplexer wird, ist diese inhärente Diversität im modernen Arbeitsumfeld unausweichlich (van Knippenberg & Schippers, 2007). Organisationen setzen verstärkt auf divers zusammengesetzte Arbeitsteams, um komplexe Aufgaben zu bewältigen, Innovationen voranzutreiben und ihre Wettbewerbsfähigkeit zu erhalten (Aggarwal & Woolley, 2019). Solche diversen Teams, bestehend aus Personen mit unterschiedlichen Hintergründen und Perspektiven, verkörpern die potenzielle *Power*, die in diesen Unterschieden steckt.

Gleichzeitig sind Organisationen jedoch auch mit der *Erkenntnis* konfrontiert, dass der Zusammenhang zwischen Teamdiversität und Effektivität keineswegs zwangsläufig positiv ist. Vielmehr ist Teamdiversität ein vielschichtiges Phänomen, das sowohl positive als auch negative Effekte auf Teamprozesse und -leistungen entfalten kann (Williams & O'Reilley, 1998). Während positive Effekte häufig auf einen erweiterten kognitiven Ressourcenpool in diversen Teams zurückgeführt werden, können Unterschiede zwischen Teammitgliedern potenziell auch negative

¹ Apple: Apple — Inclusion & Diversity — Open [Video], YouTube, 9. November 2017, https://youtu.be/cvb49-Csq1o?si=BpGTbXp1aAfe_cCC (14.05.2025).

Effekte wie Subgruppenbildung, Ablehnung, Vorurteile und Stereotypisierung hervorrufen, die Spannungen, Konflikte und Misstrauen innerhalb von Teams fördern (z. B. Cronin et al., 2011; Lee et al., 2018). Solche dysfunktionalen Teamprozesse erschweren die konstruktive Nutzung der in Diversität angelegten Potenziale.

Vor diesem Hintergrund entwickelt dieses Kapitel eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität. Ausgehend vom ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) wird Toleranz als eine Haltung verstanden, die es ermöglicht, als andersartig identifizierte und negativ bewertete spezifische Merkmale anderer Teammitglieder wie deren Perspektive oder Meinung abzulehnen und diese dennoch als gleichwertige Mitglieder des Teams anzuerkennen. Gleichheitsbasierter Respekt wird dabei als zentrale Voraussetzung für Toleranz und somit als vielversprechender Ansatz im Umgang mit Diversität betrachtet. Gleichheitsbasierter Respekt und die daraus resultierende Toleranz wurzeln in einer übergeordneten Teamidentität, die bestehende Unterschiede zwischen Mitgliedern überbrückt. Damit kann Toleranz in Teams, in denen alle Mitglieder trotz bestehender Unterschiede als gleichwertig anerkannt und somit respektiert werden, die potenziellen negativen Auswirkungen von Teamdiversität und Subgruppenbildung überwinden. Toleranz schafft Raum dafür, dass Diversität und interindividuelle Unterschiede ebenso wie ablehnende Haltungen gegenüber bestimmten Merkmalen bestehen bleiben können, während Respekt verhindert, dass diese Differenzen die Zusammenarbeit beeinträchtigen.

Durch die Kombination der Perspektiven des ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) mit relevanten theoretischen Modellen und empirischen Erkenntnissen aus der Teamdiversitätsforschung zielt dieses Kapitel darauf ab, das Verständnis von Toleranz im organisationalen Kontext zu vertiefen und daraus Implikationen zur Förderung der Teameffektivität sowie zur optimalen Nutzung der Potenziale diverser Teams abzuleiten.

Die Auswirkungen von Teamdiversität

Teamdiversität

Teams sind weltweit zu einem zentralen Element der Arbeit in Organisationen geworden, um der Komplexität des modernen Arbeitslebens zu begegnen (Homan & Leslie, 2025). Teams bestehen aus zwei oder mehr Personen, die regelmäßig interagieren, voneinander abhängige Aufgaben teilen und gemeinsam auf geteilte organisationale Ziele hinarbeiten (Kozlowski & Bell, 2003). Teammitglieder teilen dabei typischerweise Verantwortlichkeiten, koordinieren ihre Handlungen und pflegen zwischenmenschliche Beziehungen. Gleichzeitig bringen sie neben sichtbaren demografischen Unterschieden auch unterschiedliche Persönlichkeiten, Arbeitsstile, Einstellungen und Erfahrungen in die Zusammenarbeit ein. In diesem Sinne sind Teams durch Diversität gekennzeichnet – ein Phänomen, das sowohl in der Praxis als auch in der Forschung viel Aufmerksamkeit erfährt (Reinert et al., 2024). Teamdiversität bezeichnet das Ausmaß der Unterschiedlichkeit bezüglich eines bestimmten Merkmals zwischen Teammitgliedern (van Knippenberg & Schippers, 2007). Demografische oder *surface-level* Diversität umfasst leicht sichtbare Merkmale wie Alter, Geschlecht oder ethnische Zuge-

hörigkeit. Funktionale Diversität, auch aufgaben- oder berufsbezogene Diversität genannt, bezieht sich auf Unterschiede in Wissen, Expertise oder beruflichem Hintergrund, die für die (Team-)Arbeit relevant sind. Wertebasierte Diversität hingegen, die der *deep-level* Diversität zugeordnet wird, umfasst weniger leicht sichtbare und nicht notwendigerweise arbeitsbezogene, psychologisch tiefergehende Unterschiede – etwa hinsichtlich Religion, Persönlichkeit, Werten oder Überzeugungen (van Knippenberg & Schippers, 2007; van Dijk et al., 2012). Die Relevanz von Diversitätsmerkmalen für die Interaktion und Effektivität von Teams hängt von der Salienz der Merkmale ab. Mit anderen Worten: Diversität wird in Teams dann relevant, wenn sie als solche wahrgenommen wird (Shemla et al., 2016). Während in bestimmten Kontexten demografische Unterschiede ausschlaggebend für die Wahrnehmung eines Teams als ›divers‹ sein können, können es in anderen Situationen Unterschiede in der beruflichen Erfahrung oder dem funktionalen Hintergrund sein. Welche Merkmale letztlich salient werden, hängt unter anderem von kontextuellen Faktoren ab, wie beispielsweise davon, wie lange sich die Teammitglieder bereits kennen (Harrison et al., 1998).

Zusammenfassend zeigt sich in dieser Konzeptualisierung die Vielschichtigkeit von Teamdiversität: Ihre Bedeutung liegt nicht allein in der bloßen Existenz von Unterschieden, sondern vor allem darin, wie diese innerhalb von Teams wahrgenommen und bewältigt werden. Somit kann Teamdiversität sowohl förderliche Effekte wie gesteigerte Kreativität und Problemlösefähigkeit (Aggarwal & Woolley, 2019) als auch hinderliche, der Leistung entgegenwirkende Effekte entfalten, etwa durch Spannungen, Missverständnisse oder Konflikte (Buengeler & Den Hartog, 2015).

Teamdiversität als zweischneidiges Schwert

Angesichts ihrer potenziell förderlichen wie auch hinderlichen Auswirkungen wird Teamdiversität auch als *zweischneidiges Schwert* bezeichnet. Dabei hat sich die Diversitätsforschung maßgeblich entlang zweier theoretischer Perspektiven entwickelt. Einerseits postuliert die Informations-Entscheidungs-Perspektive (engl. *Information/Decision-Making-Perspective*), dass Diversität in Teams eine Ressource darstellt, die die Teameffektivität steigern kann. Teamdiversität erhöht die Variabilität verfügbarer Informationen und stellt damit eine kognitive Ressource dar, die mit einer größeren Bandbreite an Perspektiven, Sichtweisen, Ideen, Netzwerken und Erfahrungen im Team einhergeht (Hinsz et al., 1997). Wenn sich Teammitglieder beispielsweise hinsichtlich ihrer Ausbildung, Expertise oder Weltanschauung unterscheiden, können sie Probleme aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten, verschiedene Ansichten bei Diskussionen berücksichtigen und vielfältigere Ideen integrieren (van Knippenberg et al., 2004). So kann Teamdiversität zu qualitativ besseren Entscheidungen, kreativeren Lösungen und innovativer Leistungsfähigkeit führen (z. B. Bell et al., 2011). Im Zentrum dieser positiven Effekte steht der Prozess der Informationselaboration (van Knippenberg et al., 2004), welcher das offene Teilen, Diskutieren und Integrieren aufgabenrelevanter Informationen unter den Teammitgliedern beschreibt. Teams, die aktiv Informationselaboration betreiben, neigen weniger zu konformitätsgetriebenem Gruppendenken und vorschnellen Entscheidungen (De Dreu & West, 2001). Entsprechend zeigen Studien, dass Teams mit ausgeprägter Informationselaboration besonders leistungsfähig sind (z. B. Homan et al., 2007; Nederveen Pieterse et al., 2013; Toader & Kessler, 2018).

Diese positiven Effekte gemäß der Informations-Entscheidungs-Perspektive sind jedoch keineswegs garantiert. Vielmehr können dieselben Unterschiede, die einerseits als Quelle kognitiver Vielfalt dienen, andererseits soziale Kategorisierungsprozesse auslösen, die sich hinderlich auf die Teamarbeit auswirken. Diese Argumentation folgt der zweiten zentralen Perspektive in der Diversitätsforschung, der *Ähnlichkeits-Kategorisierungs-Perspektive* (engl. *Similarity-Attraction/Social Categorization Perspective*; Williams & O'Reilly, 1998), die auf der sozialen Identitätstheorie (Tajfel, 1974) und dem Ähnlichkeits-Attraktions-Paradigma (Byrne, 1971) basiert.

Nach der sozialen Identitätstheorie leiten Individuen einen Teil ihres Selbstkonzepts aus ihrer Gruppenzugehörigkeit ab (Tajfel, 1974). Diese soziale Identifikation entsteht auf der Grundlage von Kategorisierungsprozessen, in denen Individuen sich selbst und andere anhand wahrgenommener Ähnlichkeiten und Unterschiede in soziale Gruppen einordnen. Diese Einordnung betont Ähnlichkeiten innerhalb der eigenen Gruppe sowie Unterschiede gegenüber Fremdgruppen. Dem Ähnlichkeits-Attraktions-Paradigma zufolge (Byrne, 1971) bevorzugen Menschen den Umgang mit Personen, die sie als ähnlich wahrnehmen. Saliente Unterschiede in diversen Teams führen somit wahrscheinlicher zur Differenzierung in als ähnlich empfundene (und damit bevorzugte) Teammitglieder, die in die eigene Gruppe (Eigengruppe) integriert werden, und unähnliche (und damit weniger bevorzugte) Teammitglieder, die als Fremdgruppe wahrgenommen werden. Eine solche Kategorisierung kann zur Herausbildung von Subgruppen führen, die in eine positiv bewertete Eigengruppe (»wir«) und eine negativ bewertete Fremdgruppe (»die«) unterteilt sind. Daraus können intergruppale Verzerrungen (*Intergroup Bias*) und stereotype Zuschreibungen entstehen, die wiederum Spannungen, Misstrauen und Beziehungskonflikte zwischen Teammitgliedern hervorrufen können (z. B. Cronin et al., 2011; Lee et al., 2018). Solche dysfunktionalen Prozesse können die Zusammenarbeit in Teams erheblich beeinträchtigen und verdeutlichen, warum Diversität keineswegs zwangsläufig mit höherer Effektivität oder besserer Teamleistung einhergeht.

Diese zwei kontrastierenden Perspektiven verdeutlichen den ambivalenten, »zweischneidigen« Charakter von Diversität: Einerseits besteht das Potenzial, die Teamleistung durch eine vielfältigere Informationsbasis zu fördern; andererseits besteht das Risiko, dass die Folgen sozialer Kategorisierungsprozesse die Zusammenarbeit beeinträchtigen (Milliken & Martins, 1996). Das »Categorization-Elaboration Modell« (van Knippenberg et al., 2004) greift diese Ambivalenz auf und bietet einen integrativen theoretischen Rahmen, um die Auswirkungen von Diversität in Teams differenziert zu erklären. Anstatt die Informations-Entscheidungs-Perspektive und die Ähnlichkeits-Kategorisierungs-Perspektive als konkurrierende Erklärungsansätze zu behandeln, sollten beide Perspektiven gemeinsam berücksichtigt werden, um ein umfassendes Verständnis darüber zu erlangen, wie Teamdiversität die Funktionsweise von Teams beeinflusst. Das »Categorization-Elaboration Modell« geht davon aus, dass jedes Diversitätsmerkmal – sei es demografischer, funktionaler oder wertebasierter Natur – sowohl positive als auch negative Auswirkungen entfalten kann, je nachdem, ob der Prozess der Informationselaboration oder jener der sozialen Kategorisierung die Teaminteraktionen dominiert. Wenn die Kategorisierung in Eigen- und Fremdgruppe im Vordergrund steht, sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass vielfältige Sichtweisen offen

ausgetauscht, diskutiert und integriert werden. Der offene und integrative Dialog, der notwendig wäre, um das volle Potenzial von Teamdiversität auszuschöpfen, bleibt somit aus (z. B. Frazier et al., 2017). Statt als Ressource zu wirken, wird Diversität zum Ausgangspunkt für dysfunktionale Spannungen und Subgruppierungen infolge sozialer Kategorisierung, die letztlich sowohl die Zusammenarbeit als auch die Teamleistung beeinträchtigen.

Eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität

Angesichts der ambivalenten Auswirkungen von Teamdiversität konzentriert sich ein großer Teil der Diversitätsforschung auf die Untersuchung von Bedingungen, unter denen soziale Kategorisierung weniger wahrscheinlich wird – etwa durch Diversitätstrainings, Führung oder Diversitäts-bezogene Einstellungen, Denkweisen und Wahrnehmungen von Teammitgliedern (Reinert & Buengeler, 2024). Obwohl diese Ansätze wesentlich zum Verständnis eines erfolgreichen Umgangs mit Diversität beigetragen haben, beruhen sie meist auf der Annahme, dass Diversität grundsätzlich als etwas Positives wahrgenommen werden kann oder sollte und dass Personen die Unterschiede ihrer Teammitglieder wertschätzen und würdigen lernen können und sollten. Dieses Ideal erweist sich in der Praxis jedoch oft als schwer erreichbar (Leslie & Flynn, 2024). Einige Studien weisen gar darauf hin, dass der Versuch, Personen zu einer positiven Haltung gegenüber Diversität zu verpflichten, kontraproduktiv sein kann und intergruppale Vorurteile verstärken kann (Gebert et al., 2017; Buengeler et al., 2018; Leslie, 2019). Anstatt sich also ausschließlich darauf zu konzentrieren, wie Teams lernen können, Unterschiede wertzuschätzen oder zu würdigen, stellen wir die Frage: *Wie können diverse Teams effektiv zusammenarbeiten, selbst wenn die Teammitglieder einander ablehnen?* Zur Beantwortung dieser Frage nehmen wir eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität ein. Diese verschiebt den Fokus von der Förderung von Einigkeit oder Wertschätzung von Unterschiedlichkeit hin zur Entwicklung der Fähigkeit, trotz bestehender Ablehnung gemeinsam im Team zu koexistieren und zu kooperieren. Toleranz, also die Ablehnung spezifischer als andersartig wahrgenommener Merkmale bei gleichzeitiger Anerkennung der grundlegenden Gleichwertigkeit der betroffenen Personen (Simon, 2023), nimmt einen zentralen Stellenwert in der moralphilosophischen (z. B. Scanlon, 2003; Forst, 2016) und sozialpsychologischen (z. B. Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016; Verkuyten & Yogeeswaran, 2017) Forschung ein. In der Organisations- und Diversitätsforschung wurde Toleranz hingegen bislang kaum thematisiert (Ausnahmen: Van Quaquebeke et al., 2007; Verkuyten & Killen, 2021), insbesondere nicht im Bereich der Teamdiversität (eine Ausnahme: Gebert et al., 2017). Dabei, so unsere Argumentation, bietet eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität einen neuartigen theoretischen Blickwinkel, um die Effekte von Diversität besser zu erklären und zu beeinflussen. Zur Entwicklung dieser Perspektive greifen wir auf das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) zurück und verknüpfen es mit dem Konzept der Diversität als zweiseitiges Schwert, wie es im ›Categorization-Elaboration Modell‹ beschrieben wird (van Knippenberg et al., 2004). Aus der Zusammenschau der Perspektiven beider

Modelle ergeben sich wertvolle Einblicke, wie Toleranz und gleichheitsbasierter Respekt dazu beitragen können, die negativen Folgen sozialer Kategorisierungsprozesse in diversen Teams abzuschwächen und konstruktiv zu beeinflussen. Toleranz bildet so eine psychologisch und relational bedeutsame Errungenschaft, die gewissermaßen als »kleinster gemeinsamer Nenner« oder »minimales Bindemittel« diverse Teams selbst dann funktionsfähig hält, wenn die Mitglieder einander kritisch oder ablehnend gegenüberstehen.

Das »Ablehnung-Respekt Modell der Toleranz«

Das »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz« (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) bietet einen konzeptionellen Rahmen für die Frage, wie Personen, die anderen ablehnend gegenüberstehen, ihre vorhandene Ablehnung regulieren und dennoch in friedlicher Weise miteinander interagieren und kooperieren können (Simon, 2023). Das Modell führt gleichheitsbasierten Respekt als zentrale »Prozesskomponente« (Simon, 2023, S. 248) ein, um ablehnungsbedingte Herausforderungen der Zusammenarbeit zu überwinden. Im Kern betont das Modell den Wert von Toleranz, die es Individuen ermöglicht, auch ohne geteilte Werte oder Überzeugungen respektvoll und produktiv zusammenzuwirken – ohne dabei »mit allzu großen Harmonieerwartungen und weitergehenden Forderungen nach Wertschätzung oder sogar Zuneigung überfrachtet« zu sein (Simon, 2017, S. 247).

Angewandt auf den Gegenstand der Teamdiversität unterscheidet das Modell zwei zentrale Ebenen sozialer Kategorisierung. Auf der untergeordneten Ebene 1 können einzelne Teammitglieder Ablehnung gegenüber anderen empfinden, etwa aufgrund salienter Subgruppenunterschiede wie Alter, beruflicher Erfahrung oder widersprüchlicher Werte. Ablehnung wird dabei als Bedenken oder Einwand gegenüber den Werten, Überzeugungen oder Verhaltensweisen Anderer verstanden und reflektiert eine negative Einstellung diesen gegenüber (Zitzmann et al., 2022; Simon, 2023). Solche Einwände entstehen häufig durch Vergleiche mit den eigenen Normen oder Werten (Verkuyten et al., 2020). In der Folge können sich kollektive Subgruppenidentitäten formen: Als ähnlich wahrgenommene Teammitglieder werden als Teil einer Eigengruppe verstanden, unähnliche hingegen als Mitglieder einer distinkten Fremdgruppe. Diese Kategorisierung verstärkt eine »Wir-gegen-die«-Dynamik im Team und bildet die psychologische Grundlage für Ablehnung auf Ebene 1. Ablehnung kann zudem dazu führen, dass Teammitglieder den Kontakt zur Fremdgruppe meiden, um sich den abgelehnten Perspektiven oder Praktiken nicht aussetzen zu müssen (Simon, 2023), und stattdessen verstärkt mit ihrer Eigengruppe interagieren (Ähnlichkeits-Attraktions-Paradigma; Byrne, 1971). Subgruppenbildungen dieser Art begünstigen intergrupale Verzerrungen und zwischenmenschliche Konflikte (Pelled et al., 1999; Buengeler & Den Hartog, 2015), wie sie typischerweise mit sozialen Kategorisierungsprozessen einhergehen. Dominieren solche Prozesse die Teaminteraktionen, erschweren sie die Zusammenarbeit und beeinträchtigen die Teamleistung.

Diese Dynamiken entsprechen im Wesentlichen der *Ähnlichkeits-Kategorisierungs-Perspektive*, wie sie auch im »Categorization-Elaboration Modell« beschrieben wird (van Knippenberg et al., 2004). Das »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz« (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) ergänzt diese Perspektive jedoch um eine übergeordnete Ebene 2 sozialer Kategorisierung. Auf dieser Ebene

wirkt gleichheitsbasierter Respekt als regulierender Faktor gegenüber der auf Ebene 1 begründeten Ablehnung. Konkret stellt Ebene 2 eine übergeordnete kollektive Teamidentität dar, die auf der gegenseitigen Anerkennung aller als gleichwertige Teammitglieder des Gesamtteams beruht. Diese übergeordnete Teamidentität integriert sowohl die auf Ebene 1 bestehende Eigengruppe ähnlicher Teammitglieder als auch die Fremdgruppe der unähnlichen Mitglieder. Sie erweitert somit die ›Wir-gegen-die‹-Kategorisierung auf Ebene 1 um eine übergeordnete ›Wir‹-Kategorisierung und umfassendere Eigengruppe auf Ebene 2 (Hewstone et al., 2002). Diese Ebene kann dann psychologisch wirksam werden, wenn umfassende Gemeinsamkeiten wie die gemeinsame Zugehörigkeit zum Team für die Mitglieder salient werden. Dies geschieht beispielsweise durch das Bewusstsein geteilter Ziele, wechselseitiger Verantwortung oder gemeinsamer Aufgaben. Somit liegt auf Ebene 2 und in der kollektiven Teamidentität Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung begründet. Respekt bedeutet in diesem Zusammenhang konkret, andere Teammitglieder als Gleichwertige in ihren Rollen, Rechten und Beiträgen zum Team anzuerkennen (Simon, 2023). Durch die gegenseitige Anerkennung als Mitglieder desselben Teams kann es gelingen, auch abgelehnte Personen als gleichwertige Teammitglieder zu akzeptieren. Nach dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ bildet eben diese Form der Anerkennung die Grundlage für die Entstehung von Toleranz, indem sie vorhandene Ablehnung auf Ebene 1 zügelt. Aufbauend auf dieser Modelllogik lässt sich im Teamkontext die Idee einer »toleranz-induzierten Zone gegenseitigen Verstehens« (cf. Gebert et al., 2017) entwickeln: ein Zustand, in dem Unterschiedlichkeit existieren kann, Ablehnung bestehen bleiben kann und dennoch spaltende Subgruppenkategorisierungen durch Respekt gezügelt werden können. Die folgenden Abschnitte widmen sich einer vertieften Analyse dieser Mechanismen, beginnend damit, inwiefern gleichheitsbasierter Respekt als beziehungsförderliche Prozesskomponente die Zusammenarbeit in diversen Teams ermöglicht.

Die Rolle von Respekt bei der Zügelung sozialer Kategorisierungsprozesse

Die Ausbildung oder Stärkung einer übergeordneten Teamidentität, die die kollektive Zugehörigkeit in den Vordergrund rückt und kategoriale Unterschiede innerhalb des Teams in den Hintergrund treten lässt, bildet eine zentrale Grundlage für die Entstehung gleichheitsbasierten Respekts. Diese gemeinsame Teamidentität wirkt als psychologische Kraft, die zur Anerkennung von Gleichwertigkeit beiträgt und normative Erwartungen an gegenseitigen Respekt impliziert (Simon, 2020). Gleichheitsbasierter Respekt fungiert in diesem Zusammenhang als ein Anspruch, der allen Personen allein aufgrund ihrer Mitgliedschaft im selben Team zusteht (Darwall, 1977; Honneth, 1994). Diese Logik ist theoretisch eingebettet in die soziale Identitätstheorie, die annimmt, dass geteilte Gruppenzugehörigkeit ein Gefühl von Austauschbarkeit und Gleichwertigkeit unter den Mitgliedern derselben Gruppe erzeugt (Tajfel & Turner, 1986; Turner et al., 1987). Gleichzeitig legen theoretische Überlegungen und empirische Befunde nahe, dass erfahrene Gleichheitsanerkennung und gleichheitsbasierter Respekt die kollektive Identifikation ihrerseits stärken, sodass zwischen übergeordneter Teamidentität und gleichheitsbasiertem Respekt ein reziproker Zusammenhang besteht. Praktisch bedeutet dies: Wenn Teammitglieder gleichheitsbasierten Respekt zeigen und erfahren, verlagert sich ihr mentaler Fokus weg von Unterschieden

oder Ablehnung auf der Subgruppenebene hin zu Gemeinsamkeiten, die in der übergeordneten Teamidentität verankert sind (Turner et al., 1987). Diese Verschiebung reduziert die kognitive Zugänglichkeit von Subgruppenabgrenzungen und verringert damit die automatische Aktivierung von Stereotypen und ablehnenden Reaktionen, wie sie typischerweise bei salienten Unterschieden auftreten. Der kognitive Prozess zielt dabei nicht auf die Eliminierung von Unterschieden, sondern auf eine Neugewichtung ihrer Salienz: Die gemeinsame, übergeordnete Teamidentität – etwa basierend auf gemeinsamen Aufgaben oder Zielen – rückt stärker in den Vordergrund. Das Aufspannen einer übergeordneten Identitätsebene bedeutet dabei nicht, die bestehenden Identitäten auf unteren Ebenen zu ersetzen, sondern sie in ein neues mentales Teamverständnis zu re-kategorisieren (Gaertner et al., 1993).

Empirische Befunde stützen diese Dynamik: Wenn Individuen sich sozial als Gleichwertige anerkannt fühlen, berichten sie häufiger von einem gesteigerten Erleben von Respekt, was wiederum ihre kollektive Identifikation mit dem Team stärkt (Renger & Simon, 2011). Dieser psychologische Prozess ist nicht nur intrapersonal wirksam, sondern hat auch klare Auswirkungen auf Teamprozesse: Eine saliente und kollektive Teamidentität auf Ebene 2 kann die wechselseitige Affinität zwischen Subgruppen auf Ebene 1 fördern und positivere Einstellungen sowie stärkere Kooperationsabsichten zwischen diesen begünstigen (Turner et al., 1987). So fanden Mitchell und Kollegen (2011), dass eine übergeordnete Teamidentität die Kooperation zwischen Teammitgliedern erhöht. In ähnlicher Weise zeigt eine Studie mit ethnisch diversen Teams, dass Teams dann mehr kreative Ideen entwickelten, wenn eine gemeinsame Teamidentität salient gemacht wurde (Salazar et al., 2017) – ein Hinweis auf das Potenzial, die kreativen Vorteile von Diversität zu erschließen.

Diese Erkenntnisse stehen im Einklang mit weiterführender Forschung zur Bedeutung von Teamidentifikation in diversen Teams. Empirische Studien mit Teams, die sich etwa hinsichtlich ethnischer Herkunft, Geschlecht oder Bildungshintergrund unterscheiden, zeigen, dass eine starke Teamidentität das Risiko von Subgruppenbildung und Konflikten verringert – insbesondere bei potenziellen »Faultlines« (Jehn & Bezrukova, 2010) – und zugleich mit höherer Leistung und Zufriedenheit einhergeht (Boyraz et al., 2019; Shemla & Wegge, 2019; van Veelen & Ufkes, 2019). Weitere Studien zeigen zudem, dass diverse Teams auch dann effektiv funktionieren können, wenn Subgruppen bestehen bleiben – vorausgesetzt, es ist ein respektfördernder Rahmen vorhanden, der Diversität inklusiv zu interpretieren erlaubt (Homan et al., 2008). Entscheidend ist dabei, dass diese Effekte nicht von persönlicher Sympathie zwischen den Teammitgliedern abhängen. Vielmehr zeigt sich: Das Erleben von gleichheitsbasiertem Respekt sagt eine höhere Motivation und bessere Teamleistung vorher – unabhängig von persönlicher Sympathie (Renger & Simon, 2011). Dies unterstreicht das transformative Potenzial gleichheitsbasierten Respekts in diversen Teams.

Über teambezogene Wirkungen hinaus trägt gleichheitsbasierter Respekt auch zu bedeutsamen intrapersonalen Effekten in organisationalen Kontexten bei. So fördert das Erleben von Respekt durch Kolleg:innen und Vorgesetzte das Gefühl von Autonomie, also die selbstbestimmte Entscheidungsfindung und Kontrolle über die eigene Arbeit, welche wiederum mit höherer Arbeitszufriedenheit verbunden ist (Renger et al., 2017). Dieser sequenzielle Zusammenhang zwischen Respekt, Autonomie und Zufriedenheit verdeutlicht, dass Respekt nicht nur ein rela-

tionaler Mechanismus ist, sondern auch eine Ressource für persönliche Selbstwirksamkeit und psychisches Wohlbefinden darstellt. Respektvolle Anerkennung durch Führungskräfte und Kolleg:innen ist dabei auch im Vergleich zu klassischen Arbeitsmerkmalen wie Arbeitsplatzsicherheit, Gehalt oder Entwicklungsmöglichkeiten besonders wichtig (Van Quaquebeke et al., 2009). Dass Respekt zugleich Autonomie und Zufriedenheit fördern kann, zeigt, dass sein Nutzen sowohl auf interpersonaler als auch auf intrapersonaler Ebene liegt – was ihn zu einer zentralen Ressource für inklusive, effektive und gesundheitsförderliche Teamarbeit macht.

Toleranz-induzierte Zone gegenseitigen Verstehens

Im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) entsteht Toleranz dann, wenn Ablehnung auf Ebene 1 durch Respekt auf Ebene 2 gezügelt wird – oder andersherum: wenn Respekt trotz bestehender Ablehnung aufrechterhalten bleibt (Simon, 2023). In der Folge kann eine toleranz-induzierte Zone gegenseitigen Verstehens entstehen – ein theoretisch gedachtes Konzept, in dem sich Teammitglieder als ›andersartige Gleiche‹ begegnen: ›andersartig‹ aufgrund abgelehnter Subgruppenidentitäten, ›gleich‹ aufgrund der kollektiven Teamidentität. Innerhalb dieser Zone wird Zusammenarbeit möglich, ohne dass Einigkeit oder gegenseitige Wertschätzung erforderlich wären. Ansätze, die auf die aktive Wertschätzung von Unterschiedlichkeit abzielen, entsprechen dem Konzept der wertschätzungsbasierten Toleranz, das eine positive Haltung gegenüber Unterschieden voraussetzt (Forst, 2016). Diese Form der Toleranz weist Parallelen zu positiven Diversitätsüberzeugungen auf, die als Überzeugungen über den Nutzen von Diversität für die Teamleistung verstanden werden (Homan et al., 2015). Zwar können solche Überzeugungen positive Wirkungen entfalten, doch zeigen Studien, dass die Erwartung aktiver Wertschätzung überfordern und mitunter sogar kontraproduktiv sein kann (Buengeler et al., 2018; Leslie & Flynn, 2024).

Demgegenüber beruht respektbasierte Toleranz auf gegenseitigem Respekt als hinreichende Grundlage für friedliche Koexistenz und Zusammenarbeit. Wie Verkuyten und Kollegen (2018) argumentieren, erfordert Toleranz in einem respektbasierten, und nicht wertschätzungsbasierten, Verständnis (cf. Forst, 2016) keine Einstellungsänderung, sondern lediglich die Fähigkeit, innerhalb eines Rahmens der Gleichwertigkeit konstruktiv mit Unterschiedlichkeit umzugehen. In diesem Sinne kann respektbasierte Toleranz als das minimale soziale Bindemittel diverser Teams fungieren, das trotz fortbestehender Differenzen eine gemeinsame Arbeitsbasis schafft. Sie wirkt den negativen, spaltenden Folgen sozialer Kategorisierung entgegen und schafft die psychologische Sicherheit, die notwendig ist, um Diversität konstruktiv zu gestalten. Respekt signalisiert, dass alle Teammitglieder in ihrer Person anerkannt sind – eine zentrale Voraussetzung zur Erfüllung des Grundbedürfnisses nach Zugehörigkeit (Rogers & Ashforth, 2017). Psychologische Sicherheit, also die geteilte Überzeugung, sich ohne Angst vor negativen Konsequenzen äußern zu können (Kahn, 1990), kann somit durch Respekt gestärkt werden. Studien zeigen, dass hochwertige Beziehungen, die auf gegenseitigem Respekt, gemeinsamen Zielen und geteiltem Wissen basieren, psychologische Sicherheit fördern (Carmeli & Gittel, 2009). Diese wiederum begünstigt Lernen, Kreativität und Zusammenarbeit (Edmondson, 2004; Nembhard & Edmondson, 2012). Beispiels-

weise zeigten sich in einer experimentellen Studie Teilnehmende, die innerhalb ihrer Gruppe hohen Respekt erfuhren, durchsetzungsfähiger und proaktiver, was zu qualitativ besseren Teamdiskussionen und gesteigerter Gruppenleistung führte (Renger et al., 2019).

Insgesamt eröffnet die Integration der Perspektiven des ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ (Simon, 2023; Simon & Schaefer, 2016) mit den zentralen Annahmen des ›Categorization-Elaboration Modells‹ (van Knippenberg et al., 2004) einen wertvollen theoretischen Beitrag zur Erklärung und zur Gestaltung von Teamdiversität. Anstatt auf Einigkeit oder Wertschätzung zu setzen, betont eine toleranz-zentrierte Perspektive die grundlegende Rolle gleichheitsbasierten Respekts für eine produktive Zusammenarbeit trotz bestehender Ablehnung. Durch die Förderung einer geteilten Teamidentität und eines Klimas gegenseitiger Anerkennung kann dieser Ansatz dazu beitragen, die Risiken sozialer Kategorisierung zu verringern. Toleranz wird dadurch nicht als Endpunkt normativer Transformation verstanden, sondern als tragfähige und realistische Grundlage für inklusive Teamarbeit. Der folgende Abschnitt entwickelt diese Perspektive weiter und zeigt auf, wie Toleranz systematisch in Diversitätsmanagement-Strategien verankert werden kann.

Die Rolle von Respekt und Toleranz im Diversitätsmanagement

Ein vertieftes Verständnis der Wirkmechanismen von Diversität sowie der Bedingungen, unter denen diese stattfinden, ist zentral, um praxisrelevante Implikationen für Organisationen abzuleiten. Ein wesentliches Ziel der Diversitätsmanagement-Forschung besteht darin, Strategien zu identifizieren, die mögliche Nachteile von Teamdiversität abmildern. In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll, Respekt und Toleranz stärker in den Fokus von Diversitätsmanagement zu rücken. Trotz der zuvor dargelegten zentralen Funktion für die effektive Zusammenarbeit in diversen Teams scheint insbesondere Respekt bislang ein blinder Fleck innerhalb organisationaler Prioritäten zu sein (Van Quaquebeke et al., 2009). Im Folgenden werden verschiedene Ansatzpunkte skizziert, wie Diversitätsmanagement und -forschung von einer toleranz-zentrierten Perspektive profitieren könnten – insbesondere in Bezug auf Diversitätstraining, Führung und die Förderung von Identitätskomplexität – mit dem Ziel, auch unter Bedingungen fortbestehender Ablehnung effektive Teamarbeit zu ermöglichen.

Ein häufig eingesetztes Instrument im Diversitätsmanagement sind *Diversitätstrainings*. Diese zielen in der Regel darauf ab, ein Bewusstsein für Diversität zu schaffen und positive zwischenmenschliche Beziehungen zu fördern (Bezrukova et al., 2012). Ihre Wirksamkeit ist jedoch keineswegs garantiert: Zwar zeigen Metaanalysen insgesamt positive Effekte, zugleich verweist die Forschung aber auf eine erhebliche Heterogenität in der Befundlage (Bezrukova et al., 2016) – bis hin zu einzelnen Studien, die sogar negative Auswirkungen dokumentieren (Devine & Ash, 2022). Konventionelle Ansätze zielen meist darauf ab, Wertschätzung für Unterschiedlichkeit zu fördern (Gebert et al., 2017). Wie bereits ausgeführt, können diese Ansätze im Sinne der wertschätzungsbasierten Toleranz jedoch Reaktanz auslösen und intergruppale Spannungen verstärken

(Buengeler et al., 2018; Leslie & Flynn, 2024). Vor diesem Hintergrund erscheint eine stärkere Berücksichtigung von respektbasierter Toleranz in Diversitätstrainings als vielversprechend.

Führungskräfte gelten als zentrale Einflussgrößen innerhalb von Teams (DiTomaso & Hooijberg, 1996) und spielen auch für das Management von Diversität eine entscheidende Rolle (Burke et al., 2005; Homan et al., 2020). In diesem Zusammenhang zeigen frühere Studien zu respektvollem Führungsverhalten, dass dieses wesentlich zur Befriedigung grundlegender psychologischer Bedürfnisse von Mitarbeitenden beiträgt – insbesondere auch des Bedürfnisses nach Autonomie (Van Quaquebeke & Eckloff, 2010; Decker & Van Quaquebeke, 2015). Theoretische Arbeiten zur Rolle von Führung in diversen Teams unterstreichen insbesondere die Bedeutung beziehungsorientierter Führung, welche einen respektvollen Umgang beinhaltet, wenn Subgruppenbildung auftritt (Homan et al., 2020). ›Toleranz-orientierte‹ Führung kann so eine zentrale Rolle dabei spielen, den Herausforderungen sozialer Kategorisierung in diversen Teams zu begegnen.

Ein weiterer Ansatzpunkt könnte in der Förderung sozialer *Identitätskomplexität* liegen. Soziale Identität ist in der Realität selten eindimensional. Vielmehr verfügen Individuen meist über mehrere, sich überschneidende soziale Zugehörigkeiten, die ihre Wahrnehmung von Eigen- und Fremdgruppen beeinflussen können. Roccas und Brewer (2002) führen in diesem Zusammenhang das Konzept der sozialen Identitätskomplexität ein, das die subjektive Repräsentation der Beziehungen zwischen den eigenen sozialen Identitäten beschreibt. Eine höhere Identitätskomplexität erlaubt es Individuen, potenziell widersprüchliche Zugehörigkeiten miteinander zu vereinbaren – etwa dann, wenn eine Person in einem Kontext einer Fremdgruppe (z. B. alt vs. jung), in einem anderen aber einer Eigengruppe (z. B. Teammitgliedschaft) angehört (Roccas & Brewer, 2002). Eine solche Komplexität könnte Respekt erleichtern und damit Toleranz fördern – oder aber die Notwendigkeit von Toleranz mindern, indem Unterschiede auf Ebene 1 an Salienz verlieren. Weitere Forschung sollte die Rolle von Identitätskomplexität für die Effektivität vielfältiger Teams näher untersuchen.

Schlussfolgerung

Während Teamdiversität erhebliche Potenziale für eine gesteigerte Innovations- und Problemlösungskompetenz eröffnen kann, bringt sie zugleich Herausforderungen für den sozialen Zusammenhalt mit sich, die sich leistungsmindernd auswirken können. In diesem Kapitel wurde eine toleranz-zentrierte Perspektive auf Teamdiversität eingenommen, in der Respekt im Sinne der Anerkennung von Gleichwertigkeit trotz Unterschiedlichkeit als regulierender Faktor in diversen Teams fungiert. Diese Perspektive bietet einen praxisnahen Zugang zur Förderung konstruktiver Zusammenarbeit, zur Schaffung psychologischer Sicherheit und zur Entwicklung wirksamer Trainings- und Führungsansätze, die den spezifischen Anforderungen vielfältiger Teamkonstellationen Rechnung tragen.

Abstract

Team diversity is often viewed as a key driver of innovation, creativity, and organizational success. However, diversity also entails the risk that teams may split into subgroups along lines of difference, which can in turn hinder effective collaboration. In this chapter, we provide an overview of the current state of research on team diversity and propose a tolerance-centered perspective to counteract the potential downsides of diversity in teams. Building on the ›disapproval-respect model‹ and the categorization-elaboration model, we argue that tolerance among members of diverse teams can function as a ›minimal social glue‹ for effective collaboration. Instead of requiring appreciation or consensus, equality-based respect promotes a superordinate team identity, which helps reduce social categorization and supports psychological safety. We discuss and outline the role of respect and tolerance in shaping the effectiveness of diversity management.

Literaturverzeichnis

- Aggarwal, Ishani; Woolley, Anita Williams: Team creativity, cognition, and cognitive style diversity, in: *Management Science* 65,4 (2019), S. 1586–1599, <https://doi.org/10.1287/mnsc.2017.3001>.
- Bell, Suzanne T.; Villado, Anton J.; Lukasik, Mark A.; Belau, Larisa; Briggs, Andrea L.: Getting specific about demographic diversity variable and team performance relationships: A meta-analysis, in: *Journal of Management* 37,3 (2011), S. 709–743, <https://doi.org/10.1177/0149206310365001>.
- Bezrukova, Katerina; Jehn, Karen A.; Spell, Chester S.: Reviewing diversity training: Where we have been and where we should go, in: *Academy of Management Learning & Education* 11,2 (2012), S. 207–227, <https://doi.org/10.5465/ame.2008.0090>.
- Bezrukova, Katerina; Spell, Chester S.; Perry, Jamie L.; Jehn, Karen A.: A meta-analytical integration of over 40 years of research on diversity training evaluation, in: *Psychological Bulletin* 142,11 (2016), S. 1227–1274, <https://doi.org/10.1037/bul0000067>.
- Bowers, Clint A.; Pharmed, James A.; Salas, Eduardo: When member homogeneity is needed in work teams: A meta-analysis, in: *Small Group Research* 31,3 (2000), S. 305–327, <https://doi.org/10.1177/104649640003100303>.
- Boyras, Maggie: Faultlines as the ›earth's crust‹: The role of team identification, communication climate, and subjective perceptions of subgroups for global team satisfaction and innovation, in: *Management Communication Quarterly* 33,4 (2019), S. 581–615, <https://doi.org/10.1177/0893318919860799>.
- Buengeler, Claudia; Den Hartog, Deanne N.: National diversity and team performance: The moderating role of interactional justice climate, in: *The International Journal of Human Resource Management* 26,6 (2015), S. 831–855, <https://doi.org/10.1080/09585192.2014.991345>.
- Buengeler, Claudia; Leroy, Hannes; de Stobbeleir, Kathleen: How leaders shape the impact of HR's diversity practices on employee inclusion, in: *Human Resource Management Review* 28,3 (2018), S. 289–303, <https://doi.org/10.1016/j.hrmr.2018.02.005>.
- Byrne, Donn E.: *The Attraction Paradigm* (Personality and Psychopathology 11), New York 1971.
- Carmeli, Abraham; Gittell, Jody H.: High-quality relationships, psychological safety, and learning from failures in work organizations, in: *Journal of Organizational Behavior* 30 (2009), S. 709–729, <https://doi.org/10.1002/job.565>.
- Cronin, Matthew A.; Bezrukova, Katerina; Weingart, Laurie R.; Tinsley, Catherine H.: Subgroups within a team: The role of cognitive and affective integration, in: *Journal of Organizational Behavior* 32,6 (2011), S. 831–849, <https://doi.org/10.1002/job.707>.
- Darwall, Stephen L.: Two kinds of respect, in: *Ethics* 88 (1977), S. 36–49, <https://doi.org/10.1086/292054>.
- De Dreu, Carsten K. W.; West, Michael A.: Minority dissent and team innovation: The importance of participation in decision making, in: *Journal of Applied Psychology* 86,6 (2001), S. 1191–1201, <https://doi.org/10.1037/0021-9010.86.6.1191>.
- Decker, Chatherine; Van Quaquebeke, Niels: Getting respect from a boss you respect: How different types of respect interact to explain subordinates' job satisfaction as mediated by self-determination, in: *Journal of Business Ethics* 131,3 (2015), S. 543–556, <https://doi.org/10.1007/s10551-014-2291-8>.
- Devine, Patricia G.; Ash, Tory L.: Diversity training goals, limitations, and promise: A review of the multidisciplinary literature, in: *Annual Review of Psychology* 73 (2022), S. 403–429, <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-060221-122215>.

- DiTomaso, Nancy; Hooijberg, Robert: Diversity and the demands of leadership, in: *The Leadership Quarterly* 7,2 (1996), S. 163–187, [https://doi.org/10.1016/S1048-9843\(96\)90039-9](https://doi.org/10.1016/S1048-9843(96)90039-9).
- Edmondson, Amy C.: Psychological safety, trust, and learning in organizations. A group-level lens, in: Kramer, Roderick M.; Cook, Karen S. (Hg.): *Trust and Distrust in Organizations: Dilemmas and Approaches*, New York 2004, S. 239–272.
- Forst, Rainer: *Tolerance in conflict. Past and present*, Cambridge 2016.
- Frazier, M. Lance.; Fainshmidt, Stav; Klinger, Ryan L.; Pezeshkan, Amir; Vracheva, Veselina: Psychological safety: A meta-analytic review and extension, in: *Personnel Psychology* 70,1 (2017), S. 113–165, <https://doi.org/10.1111/peps.12183>.
- Gaertner, Samuel L.; Dovidio, John F.; Anastasio, Phyllis A.; Bachman, Betty A.; Rust, Mary C.: The common ingroup identity model. Recategorization and the reduction of intergroup bias, in: Stroebe, Wolfgang; Hewstone, Miles (Hg.): *European Review of Social Psychology* 4, Chichester 1993, S. 1–26.
- Gaertner, Samuel L.; Dovidio, John F.; Rust, Mary C.; Nier, Jason A.; Banker, Brenda S.; Ward, Christine M.; Mottola, Gary R.; Houlette, Missy: Reducing intergroup bias: Elements of intergroup cooperation, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 76,3 (1999), S. 388–402, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.76.3.388>.
- Gaertner, Samuel L.; Dovidio, John F.; Nier, Jason A.; Banker, Brenda S.; Ward, Christine M.; Houlette, Melissa; Loux, Stephanie: The common ingroup identity model for reducing intergroup bias. Progress and challenges, in: Capozza, Dora; Brown, Rupert (Hg.): *Social Identity Processes*, London 2000, S. 133–148, <https://doi.org/10.1080/14792779343000004>.
- Gebert, Diether; Buengeler, Claudia; Heinitz, Kathrin: Tolerance: A neglected dimension in diversity training?, in: *Academy of Management Learning & Education* 16,3 (2017), S. 415–438, <https://doi.org/10.5465/amle.2015.0252>.
- Harrison, David A.; Price, Kenneth H.; Bell, Myrtle P.: Beyond relational demography: Time and the effects of surface- and deep-level diversity on work group cohesion, in: *Academy of Management Journal* 41,1 (1998), S. 96–107, <https://doi.org/10.2307/256901>.
- Hewstone, Miles; Rubin, Mark; Willis, Hazel: Intergroup bias, in: *Annual Review of Psychology* 53,1 (2002), S. 575–604, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.53.100901.135109>.
- Hinsz, Verlin B.; Tindale, R. Scott; Vollrath, David A.: The emerging conceptualization of groups as information processors, in: *Psychological Bulletin* 121,1 (1997), S. 43–64, <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-2909.121.1.43>.
- Homan, Astrid C.; Hollenbeck, John R.; Humphrey, Stephen E.; van Knippenberg, Daan; Ilgen, Daniel R.; van Kleef, Gerben A.: Facing differences with an open mind: Openness to experience, salience of intragroup differences, and performance of diverse work groups, in: *Academy of Management Journal* 51,6 (2008), S. 1204–1222, <https://doi.org/10.5465/amj.2008.35732995>.
- Homan, Astrid C.; Buengeler, Claudia; Eckhoff, Robert A.; van Ginkel, Wendy P.; Voelpel, Sven C.: The interplay of diversity training and diversity beliefs on team creativity in nationality diverse teams, in: *Journal of Applied Psychology* 100,5 (2015), S. 1456–1467, <https://doi.org/10.1037/apl0000013>.
- Homan, Astrid C.; Gündemir, Seval; Buengeler, Claudia; van Kleef, Gerben A.: Leading diversity: Towards a theory of functional leadership in diverse teams, in: *Journal of Applied Psychology* 105,10 (2020), S. 1101–1128, <https://doi.org/10.1037/apl0000482>.
- Homan, Astrid C.; Leslie, Lisa M.: Editorial overview: Diversity in organizations – current insights and future directions, in: *Current Opinion in Psychology* 63 (2025), 102007, <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2025.102007>.
- Homan, Astrid C.; van Knippenberg, Daan; van Kleef, Gerben A.; De Dreu, Carsten K. W.: Bridging faultlines by valuing diversity: Diversity beliefs, information elaboration, and performance in diverse work groups, in: *Journal of Applied Psychology* 92,5 (2007), S. 1189–1199, <https://doi.org/10.1037/0021-9010.92.5.1189>.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1994.
- Horwitz, Sujin K.; Horwitz, Irwin B.: The effects of team diversity on team outcomes: A meta-analytic review of team demography, in: *Journal of Management* 33,6 (2007), S. 987–1015, <https://doi.org/10.1177/0149206307308587>.
- Jehn, Karen A.; Bezrukova, Katerina: The faultline activation process and the effects of activated faultlines on coalition formation, conflict, and group outcomes, in: *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 112,1 (2010), S. 24–42, <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2009.11.008>.
- Kahn, William A.: Psychological conditions of personal engagement and disengagement at work, in: *Academy of Management Journal* 33 (1990), S. 692–724, <https://doi.org/10.2307/256287>.
- Kozlowski, Steve W. J.; Bell, Bradford S.: Work groups and teams in organizations, in: Borman, Walter C.; Ilgen, Daniel R.; Klimoski, Richard J. (Hg.): *Handbook of Psychology: Industrial and Organizational* (Bd. 12), New York 2003, S. 333–375, <https://doi.org/10.1002/0471264385.wei1214>, <https://hdl.handle.net/1813/75229>.
- Lee, Hun W.; Choi, Jin N.; Kim, Seongsu: Does gender diversity help teams constructively manage status conflict?: An evolutionary perspective of status conflict, team psychological safety, and team creativity, in: *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 144 (2018), S. 187–199, <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2017.09.005>.
- Leslie, Lisa M.: Diversity initiative effectiveness: A typological theory of unintended consequences, in: *Academy of Management Review* 44,3 (2019), S. 538–563, <https://doi.org/10.5465/amr.2017.0087>.
- Leslie, Lisa M.; Flynn, Elinor: Diversity ideologies, beliefs, and climates: A review, integration, and set of recommendations, in: *Journal of Management* 50,3 (2024), S. 849–879, <https://doi.org/10.1177/01492063221086238>.
- Milliken, Frances J.; Martins, Luis L.: Searching for common threads: Understanding the multiple effects of diversity in organizational groups, in: *Academy of Management Review* 21,2 (1996), S. 402–433, <https://doi.org/10.5465/amr.1996.9605060217>.

- Mitchell, Rebecca J.; Boyle, Brendan; Nicholas, Stephen: Cross-cultural group performance, in: *The Learning Organization* 18,2 (2011), S. 94–101, <https://doi.org/10.1108/09696471111103704>.
- Nederveen Pieterse, Anne; van Knippenberg, Daan; van Dierendonck, Dirk: Cultural diversity and team performance: The role of team member goal orientation, in: *Academy of Management Journal* 56 (2013), S. 782–804, <https://doi.org/10.5465/amj.2010.0992>.
- Nembhard, Ingrid M.; Edmondson, Amy C.: Psychological safety. A foundation for speaking up, collaboration, and experimentation in organizations, in: Cameron, Kim S.; Spreitzer, Gretchen M. (Hg.): *The Oxford Handbook of Positive Organizational Scholarship*, Oxford 2012, S. 491–504, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199734610.013.0037>.
- Pelled, Lisa H.; Eisenhardt, Kathleen M.; Xin, Katherine R.: Exploring the black box: An analysis of work group diversity, conflict and performance, in: *Administrative Science Quarterly* 44 (1999), S. 1–28, <https://doi.org/10.2307/2667029>.
- Reinert, Christoph; Buengeler, Claudia: Diversity in organizations. Understanding and managing its effects, in: Tuncodogan, Aybers.; Acar, Oguz A.; Volberda, Henk W.; de Ruyter, Ko (Hg.): *The Oxford Handbook of Individual Differences in Organizational Contexts*, Oxford 2024, S. 413–438, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192897114.013.7>.
- Reinert, Christoph; Buengeler, Claudia; Lehmann-Willenbrock, Nale; Homan, Astrid C.: Reviewing and revisiting the processes and emergent states underlying team diversity effects, in: *Small Group Research* 56,1 (2024), S. 114–163, <https://doi.org/10.1177/10464964241275748>.
- Renger, Daniela; Bernd, Simon: Social recognition as an equal: The role of equality-based respect in group life, in: *European Journal of Social Psychology* 41,4 (2011), S. 501–507, <https://doi.org/10.1002/ejsp.814>.
- Renger, Daniela; Renger, Sophus; Miché, Marcel; Bernd, Simon: A social recognition approach to autonomy: The role of equality-based respect, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 43,4 (2017), S. 479–492, <https://doi.org/10.1177/0146167216688212>.
- Renger, Daniela; Mommert, Alex; Renger, Sophus; Miché, Marcel; Bernd, Simon: Voicing one's ideas: Intragroup respect as an antecedent of assertive behavior, in: *Basic and Applied Social Psychology* 41,1 (2019), S. 34–47, <https://doi.org/10.1080/01973533.2018.1542306>.
- Roccas, Sonia; Brewer, Marilynn B.: Social identity complexity, in: *Personality and Social Psychology Review* 6,2 (2002), S. 88–106, https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0602_01.
- Rogers, Kristie M.; Ashforth, Blake E.: Respect in organizations: Feeling valued as «we» and «me», in: *Journal of Management* 43,5 (2014), S. 1578–1608, <https://doi.org/10.1177/0149206314557159>.
- Salazar, Maritza R.; Feitosa, Jennifer; Salas, Eduardo: Diversity and team creativity: Exploring underlying mechanisms, in: *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice* 21,4 (2017), S. 187–206, <https://doi.org/10.1037/gdn0000073>.
- Scanlon, Thomas M.: *The difficulty of tolerance. Essays in political philosophy*, New York, NY 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615153>.
- Shemla, Meir; Meyer, Bertolt; Greer, Lindred; Jehn, Karen A.: A review of perceived diversity in teams: Does how members perceive their team's composition affect team processes and outcomes?, in: *Journal of Organizational Behavior* 37 (2016), S. 89–106, <https://doi.org/10.1002/job.1957>.
- Shemla, Meir; Wegge, Jürgen: Managing diverse teams by enhancing team identification: The mediating role of perceived diversity, in: *Human Relations* 72,4 (2019), S. 755–777, <https://doi.org/10.1177/0018726718778101>.
- Simon, Bernd: Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie: Implikationen für Kooperation und Konflikt in pluralistischen Gesellschaften, in: *Psychologische Rundschau* 68,4 (2017), S. 241–250, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: A new perspective on intergroup conflict: The social psychology of politicized struggles for recognition, in: *Theory & Psychology* 30,2 (2020), S. 147–163, <https://doi.org/10.1177/0959534319887227>.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: *The American Psychologist* 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd; Schaefer, Christian D.: Tolerance as a function of disapproval and respect: The case of Muslims, in: *British Journal of Social Psychology* 55,2 (2016), S. 375–383, <https://doi.org/10.1111/bjso.12137>.
- Tajfel, Henri: Social identity and intergroup behaviour, in: *Social Science Information* 13,2 (1974), S. 65–93, <https://doi.org/10.1177/053901847401300204>.
- Tajfel, Henri; Turner, John C.: The social identity of intergroup behavior, in: Worchel, Stephen; Austin, William G. (Hg.): *Psychology and Intergroup Relations*, Chicago 1986, <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>.
- Toader, Andra F.; Kessler, Thomas: Team mental models, team goal orientations, and information elaboration, predicting team creative performance, in: *Creativity Research Journal* 30,4 (2018), S. 380–390, <https://doi.org/10.1080/10400419.2018.1530912>.
- Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D.; Wetherell, Margaret S.: *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Oxford 1987.
- van Dijk, Hans; van Engen, Marloes L.; Pauwe, Jaap: Reframing the business case for diversity: A values and virtues perspective, in: *Journal of Business Ethics* 111,1 (2012), S. 73–84, <https://doi.org/10.1007/s10551-012-1434-z>.
- van Knippenberg, Daan; De Dreu, Carsten K. W.; Homan, Astrid C.: Work group diversity and group performance: An integrative model and research agenda, in: *Journal of Applied Psychology* 89,6 (2004), S. 1008–1022, <https://doi.org/10.1037/0021-9010.89.6.1008>.

- van Knippenberg, Daan; Schippers, Michaëla C.: Work group diversity, in: *Annual Review of Psychology* 58,1 (2007), S. 515–541, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.58.110405.085546>.
- Van Quaquebeke, Niels; Henrich, Daniel C.; Eckloff, Tilman: »It's not tolerance I'm asking for, it's respect!«: A conceptual framework to differentiate between tolerance, acceptance and (two types of) respect, in: *Gruppe. Interaktion. Organisation. Zeitschrift für Angewandte Organisationspsychologie (GIO)* 38,2 (2007), S. 185–200, <https://doi.org/10.1007/s11612-007-0015-6>.
- Van Quaquebeke, Niels; Eckloff, Tilman: Defining respectful leadership: What it is, how it can be measured, and another glimpse at what it is related to, in: *Journal of Business Ethics* 91,3 (2010), S. 343–358, <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0087-z>.
- Van Quaquebeke, Niels; Zenker, Sebastian; Eckloff, Tilman: Find out how much it means to me!: The importance of interpersonal respect in work values compared to perceived organizational practices, in: *Journal of Business Ethics* 89,3 (2009), S. 423–431, <https://doi.org/10.1007/s10551-008-0008-6>.
- van Veelen, Ruth; Ufkes, Elze G.: Teaming up or down?: A multi-source study on the role of team identification and learning in the team diversity-performance link, in: *Group & Organization Management* 44,1 (2019), S. 38–71, <https://doi.org/10.1177/1059601117750532>.
- Verkuyten, Maykel; Yogeewaran, Kumar: The social psychology of intergroup toleration: A roadmap for theory and research, in: *Personality and Social Psychology Review* 21,1 (2017), S. 72–96, <https://doi.org/10.1177/1088868316640974>.
- Verkuyten, Maykel; Yogeewaran, Kumar; Adelman, Levi: Intergroup toleration and its implications for culturally diverse societies, in: *Social Issues and Policy Review* 13,1 (2018), S. 5–35, <https://doi.org/10.1111/sipr.12051>.
- Verkuyten, Maykel; Yogeewaran, Kumar; Adelman, Levi: Tolerant and prejudice-reduction: Two ways of improving intergroup relations, in: *European Journal of Social Psychology* 50,2 (2020), S. 239–255, <https://doi.org/10.1002/ejsp.2624>.
- Verkuyten, Maykel; Killen, Melanie: Tolerance, dissenting beliefs, and cultural diversity, in: *Child Development Perspectives* 15,1 (2021), S. 51–56, <https://doi.org/10.1111/cdep.12399>.
- Webber, Sheila S.; Donahue, Lisa M.: Impact of highly and less job-related diversity on work group cohesion and performance: A meta-analysis, in: *Journal of Management* 27,2 (2001), S. 141–162, [https://doi.org/10.1016/S0149-2063\(00\)00093-3](https://doi.org/10.1016/S0149-2063(00)00093-3).
- Williams, Katherine Y.; O'Reilly, Charles A.: Demography and diversity in organizations: A review of 40 years of research, in: *Research in Organizational Behavior* 20 (1998), S. 77–140.
- Zitzmann, Steffen; Loreth, Lukas; Reininger, Klaus M.; Bernd, Simon: Does respect foster tolerance?: (Re)analyzing and synthesizing data from a large research project using meta-analytic techniques, in: *Personality & Social Psychology Bulletin* 48,6 (2022), S. 823–843, <https://doi.org/10.1177/01461672211024422>.

Autor:innen

Sophia Schimmelpfennig, M.Sc.

Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Lehrstuhl für Personal und Organisation an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Arbeits- und Organisationspsychologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Diversity Training, Teameffektivität und betriebliches Gesundheitsmanagement.

E-Mail: schimmelpfennig@bwl.uni-kiel.de

Christoph Reinert, M.Sc.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Lehrstuhl für Personal und Organisation an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Diversity Training und Teameffektivität.

E-Mail: reinert@bwl.uni-kiel.de

Prof. Dr. Claudia Buengeler

Seit 2017 Professorin und Inhaberin des Lehrstuhls für Personal und Organisation am Institut für Betriebswirtschaftslehre der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Affiliertes Fakultätsmitglied der

Amsterdam Business School der Universität Amsterdam sowie Herausgeberin der Fachzeitschrift *Organizational Psychology Review* und Editorial Board-Mitglied unter anderem des *Journal of Applied Psychology*. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Führung, Diversität, Teameffektivität und Wohlbefinden am Arbeitsplatz.

E-Mail: buengeler@bwl.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Universalitätsanspruch respektbasierter Toleranz

Überlegungen zu den Toleranzansätzen von Rainer Forst und Bernd Simon

Einleitung

Es ist schwierig, etwas über Toleranz auszusagen, das nicht umstritten wäre. Innerhalb des Toleranzdiskurses wird daher erwogen, mit Walter Gallie von einem »essentially contested concept«¹ zu sprechen. Rainer Forst weist diesen Vorschlag mit dem Argument zurück, dass weniger das *Wesen* des Begriffs disputabel sei als vielmehr seine *Interpretationen*, die in einer »Reihe von sich in Einzelfragen widerstrebenden Konzeptionen«² gefasst und verglichen werden könnten, um auf diese Weise die leistungsfähigste zu ermitteln.³ Wendy Brown hält wiederum dieses Vorgehen für verfehlt und postuliert, dass im Toleranzzusammenhang nicht von »Konzeptionen«, sondern von einem »Diskurs« die Rede sein müsse.⁴

Einigkeit scheint immerhin in Hinblick darauf zu bestehen, dass Toleranz eine Form des Umgangs mit Differenzen darstellt.⁵ In modernen, liberal-demokratischen Gesellschaften, zu deren Grundfesten Pluralismus zählt – dieser sei verstanden als Aufeinandertreffen divergierender Ideen, Interessen und Lebensformen, das durch allgemeine Akzeptanz sowohl sozialer Verhaltensrichtlinien als auch rechtlicher Vorschriften befriedet wird –,⁶ gewinnt sie daher an Bedeutung.⁷

1 Gallie: »Essentially contested concepts«, S. 169.

2 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 51.

3 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 51.

4 Cf. Brown/ Forst: »The power of tolerance«, S. 33–34.

5 Diese Auffassung hat disziplinübergreifend Bestand; selbst im Ingenieurwesen, wo Toleranz die verträgliche Abweichung von Sollwerten bezeichnet oder in der Medizin, wo Toleranz die Fähigkeit bezeichnet, den Kontakt mit körperfremden Substanzen zu bewältigen, kann sie Geltung beanspruchen.

6 Cf. Fraenkel: »Der Doppelstaat«, S. 199.

7 Cf. Drerup/Schweiger: »Toleration and the challenges to liberalism: Introduction«, S. 1.

Die praktische Abhängigkeit zwischen liberaler Gesellschaftsform, Pluralismus und Toleranz⁸ sorgt in Kombination mit ihrer ideellen Nähe für eine Häufung liberaler Begründungsstrukturen im Toleranzdiskurs:⁹ Da seine wirkmächtigsten Beiträge von liberaler Prägung sind, konnte sich sogar der (unzutreffende) Eindruck verbreiten, dass Toleranz aus dem Liberalismus hervorgegangen sei.¹⁰

In den letzten Jahrzehnten lässt sich innerhalb der Toleranzdebatte die Entwicklung einer neuen Art der Konzeptionalisierung von Toleranz beobachten, die zwar auf klassisch liberale Argumente zurückgreift, diese aber einer Neuinterpretation unterzieht und teilweise in andere Begründungskontexte und Denkhintergründe einzubetten versucht. Charakterisieren lässt sich diese neue Form der Toleranzkonzeptionalisierung als »respektbasierte Toleranz«. Erwähnt wurde sie 1997 zunächst von Michael Walzer, der jedoch keine theoretische Ausführung vornahm.¹¹ Die erste ausgearbeitete Respektkonzeption der Toleranz findet sich daher in Rainer Forsts *Toleranz im Konflikt* (2003), eine zweite lieferte Bernd Simon in *Taking Tolerance Seriously* (2023). Trotz ihrer klar identifizierbaren weltanschaulichen Anleihen postulieren Forst und Simon die universelle Gültigkeit und praktische Anwendbarkeit ihrer jeweiligen Toleranzansätze. Die Berechtigung dieses Anspruchs zu diskutieren, stellt das Ziel des vorliegenden Textes dar. Verfahren wird dazu wie folgt:

Im ersten Schritt wird auf die Respektkonzeption der Toleranz eingegangen, die Rainer Forst im Rahmen seines einflussreichen Werks *Toleranz im Konflikt* entwickelt hat. Ausführlich wird die Begründung analysiert, die Forst unter Rückgriff auf Bayle und Kant für respektbasierte Toleranz liefert: Sie beruht im Wesentlichen auf der Idee des sogenannten »Rechts auf Rechtfertigung, das allen Menschen als Menschen – als rechtfertigenden, endlichen Vernunftwesen – unabhängig von ihren spezifischen Eigenschaften, Überzeugungen und Identitäten«¹² zusteht. Die Pflicht zur Toleranz ergibt sich demnach aus der Anerkennung des Gegenübers als eines vernünftigen Wesens, dessen Selbstbestimmung nur dann beschränkt werden darf, wenn hierfür wechselseitig und allgemein akzeptierbare Gründe vorgebracht werden können. Probleme entstehen, wie zu zeigen sein wird, in Bezug auf die Begründung des so formulierten Anerkennungsimperativs, den Forst aus sich selbst ableitet und damit als »moralische Realität«¹³ schlicht voraussetzt.¹⁴ Damit riskiert er, wie Seyla Benhabib feststellt, die Aufgabe von »one of the crucial insights of Critical Theory [...]»: that the emergence of the universalistic moral point of view, captured by

8 Cf. Heyd: »The mutual independence of liberalism and toleration«, S. 93–94.

9 Preston King kommentiert diesen Umstand mit den Worten: »Classically, tolerance is a terribly liberal posture [...].« King: »Toleration«, S. 11.

10 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 224.

11 Cf. Walzer: »Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz«, S. 20.

12 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 590.

13 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 628.

14 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 597.

the ›right to justification‹ is a contingent achievement of human history [...].¹⁵ Es könne nicht erwartet werden, dass das Rechtfertigungsrecht allseitig als *unbedingt* erkannt und als handlungsleitend akzeptiert werde.¹⁶

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Forsts Ansatz wird auf das sozialpsychologisch fundierte ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ nach Bernd Simon eingegangen. Diesem Modell zufolge ist Toleranz ein Phänomen, das aus der Spannung zwischen Ablehnung und Respekt gegenüber als divergent empfundenen Anderen entsteht. Hierbei werden Ablehnung und Respekt unterschiedlichen Ebenen der Identitätskonstitution zugeordnet: Auf der ersten Ebene wird durch Bildung einer kollektiven Identität in Kombination mit kategorialen Abgrenzungsprozessen die Dualität einer Eigen- sowie einer Fremdgruppe konstruiert. Aufgrund der Abweichung von der positiv evaluierten Eigengruppe wird den Mitgliedern der Fremdgruppe mit Ablehnung begegnet. Ebene 2 stellt dagegen die Ebene des Respekts dar. Es handelt sich um eine übergeordnete Ebene, auf der eine umfassende Eigengruppe gebildet wird, die Mitglieder sowohl der Eigen- als auch der Fremdgruppe von Ebene 1 einbezieht. Aus der geteilten Zugehörigkeit zur übergeordneten Gruppe entspringt ein allgemeines Anrecht auf Respekt.¹⁷ »Die Einbettung der Eigengruppe und kollektiven Identität der Ebene 1 in die umfassendere Eigengruppe und kollektive Identität der Ebene 2 führt zur [...] Zähmung der auf Ebene 1 begründeten Ablehnung durch den auf Ebene 2 begründeten Respekt«,¹⁸ wodurch Toleranz ermöglicht wird. Basierend auf der *Self-Categorization Theory* John Turners und in ihren Grundlagen empirisch belegt durch eine Vielzahl von Studien, erhebt diese Variante respektbasierter Toleranz ebenfalls den Anspruch interkultureller Gültigkeit und Anwendbarkeit. Da Simons Respektverständnis jedoch ebenso wie Forsts aus der liberalen Denktradition und insbesondere aus der Kantischen Ethik gespeist ist,¹⁹ ist zu überprüfen, inwiefern hier ein Rationalismus importiert wird, der inhaltlich nicht als neutral und verallgemeinerbar betrachtet werden kann.

Der Universalitätsanspruch in Rainer Forsts Respektkonzeption der Toleranz

Ähnlich wie Walzer beginnt auch Forst seine Überlegungen zur Toleranzthematik mit einer Typologie unterschiedlicher Toleranzformen beziehungsweise Toleranzkonzeptionen. Namentlich differenziert er die Erlaubnis-, die Koexistenz-, die Wertschätzungs- und die Respektkonzeption der Toleranz. Wie die Bezeichnungen vermuten lassen, handelt es sich bei Ersterer um eine vertikale Toleranzauffassung mit identifizierbarer Machtinstanz, die Toleranzgrenzen zieht, während

15 Benhabib: »The uses and abuses of Kantian rigorism«, S. 784.

16 Cf. Benhabib: »The uses and abuses of Kantian rigorism«, S. 784.

17 Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 729.

18 Simon: »Durch Respekt gezähmte Ablehnung«, S. 8–9.

19 Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 732.

die übrigen Toleranzformen horizontal strukturiert sind, also gleichrangige Parteien ins Verhältnis setzen. Die Respektkonzeption stellt Forsts »eigenständigen Theorievorschlag«²⁰ dar, der im Zentrum des vorliegenden Beitrags stehen soll. Dieser »diskurstheoretische[n] Ausdeutung der Kantischen Ethik«²¹ zufolge ist *richtige* – das heißt respektbasierte – Toleranz das Resultat eines Aushandlungsprozesses, in dessen Rahmen die Berechtigung möglicher Eingriffe in die Lebensführung eines Anderen am Recht auf Rechtfertigung zu prüfen ist, das allen Menschen als »*Rechtfertigungswesen*«²² zukommt. Dieses Recht stellt das »*Fundamentum inconcussum*«²³ von Forsts konstruktivistischer Moralphilosophie dar und ist in seinen Augen nicht nur eine »historische Wahrheit«, sondern eine »Wahrheit der Vernunft«,²⁴ die selbst nur von denjenigen hinterfragt werden kann, die »die Pointe der Moral verpasst« haben.²⁵ Im folgenden Abschnitt soll nach einer Rekonstruktion von Forsts Argumentation auf ihre Probleme eingegangen werden, die den Universalitätsanspruch seiner Toleranzkonzeption unterminieren könnten. Im Wesentlichen läuft die Kritik auf den Vorwurf hinaus, dass mit dem Recht auf Rechtfertigung eine rationalistisch geprägte Moralauffassung gegenüber anderen Moralkonzeptionen absolut gesetzt und gegen Kritik immunisiert wird.²⁶

Forsts Respektkonzeption der Toleranz

Grundsätzlich betrachtet Forst Toleranz als konstituiert aus den drei Komponenten der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung. Im Anschluss an Preston King stellt er fest, dass tolerierte »Überzeugungen oder Praktiken in einem normativ gehaltvollen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden« müssen;²⁷ andernfalls spräche man in Bezug auf die ihnen entgegengebrachte Haltung beispielsweise von Indifferenz oder Bejahung, nicht aber von Toleranz.²⁸ Den negativen Gründen der Ablehnung müssen positive Gründe der Akzeptanz gegenüberstehen, die zwar die Ersteren nicht aufheben, sie aber »übertrumpfen«. ²⁹ Zu guter Letzt bedarf es, um die unerlässliche Grenze zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-Tolerierbaren zu ziehen, der Zurückweisungskomponente. Mit ihrer Hilfe wird die Schwelle ermittelt, jenseits

20 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 9.

21 Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 48.

22 Cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 9.

23 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 14.

24 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 19.

25 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 89.

26 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 49.

27 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 32.

28 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 32.

29 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 34.

derer die Ablehnungsgründe so schwer wiegen, dass sie durch die Akzeptanzgründe nicht mehr austariert werden können.³⁰ Insgesamt verlangt das Konzept der Toleranz folglich zwei Akte der Grenzziehung: Einerseits sind vertraute oder geteilte Praktiken, Überzeugungen und Lebensweisen, die bejaht werden und der Toleranz nicht bedürfen, abzugrenzen von abweichenden Überzeugungen, Praktiken und Lebensweisen, deren Ablehnung zur Toleranz Anlass gibt. Andererseits ist die Grenze zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-Tolerierbaren zu bestimmen. Das Nicht-Tolerierbare muss zurückgewiesen werden, da ansonsten das Fortbestehen der Toleranz selbst gefährdet ist, wie Karl Popper feststellte.³¹

Die Respektkonzeption der Toleranz ordnet nun die Ablehnungs-, Akzeptanz- und Zurückweisungsgründe unterschiedlichen normativen Kontexten zu. Als zentrales Prinzip des Normativen benennt Forst dasjenige der Rechtfertigung, das ihm zufolge aus einer »rekursiven«³² Reflexion auf die allgemeine Rechtfertigungsbedürftigkeit von Handlungen abgeleitet werden kann: »Wenn wir menschliche Praktiken verstehen wollen, müssen wir sie stets als mit Rechtfertigungen verbundene Praktiken begreifen; was immer wir denken und tun, wir stellen an uns (und andere) den Anspruch, dass dies aus Gründen geschieht [...].«³³ Insgesamt lassen sich laut Forst vier normative Kontexte ausmachen, namentlich diejenigen der Moral, der Ethik, des Rechts und der Politik.³⁴ Während die Ablehnungsgründe sich auf den ethischen Kontext beziehen, also auf partikuläre Vorstellungen des guten Lebens sowie die damit verbundenen Wertüberzeugungen, die Menschen in erster Linie gegenüber sich selbst rechtfertigen müssen, reichen Akzeptanz- und Zurückweisungsgründe tiefer:³⁵ Sie sind moralischer Natur und entspringen damit einem »System von kategorisch verpflichtenden Normen [...], das unter Menschen als *Menschen*, in ihrer Eigenschaft, moralische Personen zu sein, wechselseitig und allgemein gilt.«³⁶ Moralische Forderungen, die Menschen aneinander stellen, lassen sich zu einem einzigen »Grund-Recht«³⁷ zusammenfassen, dem Recht auf Rechtfertigung, das gewährleisten soll, dass jede Person in ihrer besonderen Würde als Rechtfertigungswesen respektiert wird.³⁸ Jeder Eingriff in die Lebensführung eines Menschen verlangt demzufolge nach einer Rechtfertigung, die sich auf reziproke und allgemeine Gründe stützen kann.

30 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 38–39.

31 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 38–39; cf. Popper: »The open society and its enemies«, S. 265.

32 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 32. Das Adjektiv »rekursiv« scheint bei Forst so zu verstehen zu sein, dass das Rechtfertigungsprinzip unserem Lebensvollzug, insbesondere was normative Kontexte angeht, eingeschrieben ist und insofern aus dessen Analyse rekonstruiert werden kann. Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 50.

33 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 9.

34 Cf. Forst: »Kontexte der Gerechtigkeit«, S. 16.

35 Cf. Forst: »Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse«, S. 173.

36 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 76.

37 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 7.

38 Cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 10.

Für Forsts Respektkonzeption heißt das vor allem, dass tolerante Personen »Kontextvirtuosen«³⁹ mit dem Willen und der Fähigkeit sein müssen, zwischen normativen Sphären zu differenzieren.⁴⁰ In pluralistischen Gesellschaften lassen sich ethische Konflikte hinsichtlich der persönlichen Lebensentwürfe und Wertsetzungen nicht vermeiden: Menschen kultivieren unterschiedliche Vorstellungen des guten Lebens, die potentiell in Widerspruch geraten und dadurch Ablehnung hervorrufen. Wer tolerant ist, lässt sich durch diese Ablehnung nicht zu interventionistischem Handeln verleiten, sondern besinnt sich auf den moralischen Imperativ, demzufolge Handlungen, die die Handlungsmöglichkeiten Anderer in relevanter Weise einschränken oder verändern, auf der Basis von Gründen gerechtfertigt werden müssen, die »nicht reziprok und allgemein zurückweisbar« sind.⁴¹ Ist es nicht möglich, derartige Gründe zu formulieren, muss zugestanden werden, dass die abgelehnten Praktiken zwar den eigenen ethischen Überzeugungen entgegenstehen, nicht aber unmoralisch sind, was einen starken Akzeptanzgrund liefert. Solange die abgelehnten Lebensweisen, Überzeugungen und Praktiken nicht selbst mit ungerechtfertigten Eingriffen in anderer Menschen Lebensführung verbunden sind, ist es moralisch geboten, sie zu tolerieren. Der erste für die Toleranzkonstitution relevante Grenzziehungsakt ist folglich ethisch veranlasst: Er scheidet eigene Vorstellungen des guten Lebens von solchen, die damit in Widerspruch stehen und daher Ablehnung hervorrufen. Der zweite Grenzziehungsakt orientiert sich am moralischen Grundrecht auf Rechtfertigung: Im Bereich des Tolerierbaren liegen Praktiken so lange, wie sie nicht selbst mit einer Intervention in die Lebensführung anderer Personen verbunden sind, die nicht auf der Basis reziproker und allgemeiner Gründe gerechtfertigt werden kann.⁴² Jenseits davon sind sie zurückzuweisen.

Schon an dieser Stelle ließe sich an Forsts respektbasierter Toleranzkonzeption kritisieren, dass sie sehr hohe Ansprüche an Tolerierende richtet: Auf Basis der Einsicht in einen ursprünglichen Verantwortungskontext, der zwischen Rechtfertigungswesen immer schon besteht,⁴³ sollen sie extreme Leistungen der Differenzierung,⁴⁴ Selbstreflexion und Selbstbeherrschung erbringen.⁴⁵ Diese Feststellung leitet zu einer tiefergehenden Kritik des Forst'schen Ansatzes über, die der Rechtfertigung des Rechts auf Rechtfertigung gilt. Um sie zu formulieren, wird es im nächsten Schritt erforderlich sein, sich intensiver mit Forsts moralischem Konstruktivismus auseinanderzusetzen.

³⁹ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 660.

⁴⁰ Cf. Forst: »Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse«, S. 172.

⁴¹ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 593.

⁴² Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 596.

⁴³ Cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 9.

⁴⁴ Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 660.

⁴⁵ Dass sich die Unterscheidung zwischen ethischen und moralischen Kontexten extrem schwierig gestalten kann, gesteht Forst selbst zu, macht sie aber dennoch zur Voraussetzung richtiger Toleranz. Cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 29; cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 668.

Forsts moralischer Konstruktivismus und sein Universalitätsanspruch

Weil der moralische Kontext sich Forst zufolge dadurch auszeichnet,

»dass in ihm Gründe für Handlungen bzw. für Handlungen legitimierende Normen benötigt werden, deren Beachtung eine jede moralische Person von jeder anderen verlangen kann – eben auch dort, wo die Betroffenen keinen näher zu bezeichnenden ethischen oder politischen Kontext teilen«,⁴⁶

ist ein Verfahren gefordert, dass es ermöglicht, universalisierbare Antworten auf moralische Fragen zu finden. Forst schlägt einen »praktischen Konstruktivismus«⁴⁷ vor, der die Gestalt eines diskursiven Rechtfertigungsverfahrens zwischen allen möglichen Betroffenen einer moralisch relevanten Entscheidungssituation annehmen soll. In seinem Rahmen sollen autonome Personen auf einem moralisch unparteiischen Fundament ein Normengebäude errichten und hierbei nur auf jene Baustoffe zurückgreifen, auf die sich sowohl Baumeister als auch spätere Bewohner einigen können.⁴⁸ Die normativen Geltungskriterien der Reziprozität und Allgemeinheit verwandeln sich innerhalb dieses Konstruktionsrahmens in Kriterien der diskursiven Rechtfertigung.⁴⁹

»Damit scheint die Lösung für das Normativitätsproblem greifbar. Unsere normative moralische Welt ist demnach eine nach dem Prinzip der reziprok-allgemeinen Rechtfertigung *gemachte* Welt: eine *intersubjektiv* konstruierte Welt von Normen, die dadurch verbindliche Geltung erlangen, dass keine (im relevanten Sinne) guten Gründe gegen sie vorgebracht werden können. Moralisch autonome Personen bewegen sich damit in einem Raum der Rechtfertigungen, in dem sie einander als Zwecke an sich selbst anerkennen und auf dieser Basis Normen teilen, deren Einhaltung sie begründeterweise voneinander fordern können. Diese Normen kennzeichnet eine Normativität aus *Einsicht*: Sie gelten reziprok und allgemein, weil sie nach genau diesen Kriterien nicht zurückweisbar sind. Wer die Moral befolgt, befolgt sie aus einer Einsicht in ihre Gründe.«⁵⁰

Der Ansatz des moralischen Konstruktivismus soll demnach dem Anspruch weltanschaulicher Neutralität und Universalisierbarkeit genügen: Moral wird nicht als präfiguriert durch vorgängige Werte oder Wahrheiten vorgestellt, sondern als das autonome Resultat eines intersubjektiven Aushandlungsprozesses. Dieser Prozess basiert auf der Vernunft und der Fähigkeit autonomer Menschen, im Austausch miteinander rationale Übereinkünfte zu erzielen.⁵¹ Offenkundig versucht

⁴⁶ Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 32.

⁴⁷ Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 83.

⁴⁸ Cf. Benhabib: »The uses and abuses of Kantian rigorism«, S. 780.

⁴⁹ Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 81–82.

⁵⁰ Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 83.

⁵¹ Cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 84.

Forst hier einen Brückenschlag zwischen Kant'scher Ethik und Habermas'scher Diskursethik: Statt dass der Handelnde auf die Verallgemeinerbarkeit seiner Handlungsmaxime reflektiert, wird die reziproke und allgemeine Rechtfertigbarkeit einer Handlung sowie der sie motivierenden Norm im diskursiven Prozess überprüft. Gegenüber einer reinen Konsentstheorie moralischer Rechtfertigung soll dies den Vorteil haben, dass auch im Falle von Dissensen Aussagen darüber getroffen werden können, ob vorgebrachte Ansprüche berechtigt sind oder nicht.⁵² Forst konzipiert damit ein Bild zwischenmenschlicher Verhältnisse, in dem »die Stimmen und Gründe aller gleich viel zählen und die soziale Welt Formen gefunden hat, die Vielfalt der partikularen Gesichtspunkte mit der universellen Vernunft in Einklang zu bringen.«⁵³ Dass dieser utopisch anmutende Entwurf mit dem Recht auf Rechtfertigung auf einer problematischen Grundlage aufruht, die seinen Universalitätsanspruch nicht trägt, soll im nächsten Kapitel dargelegt werden.

Scheitern des Universalitätsanspruchs in der starken Lesart des Rechts auf Rechtfertigung

Wie bereits ausgeführt, verlangt das allen Menschen zukommende Grundrecht auf Rechtfertigung Forst zufolge, dass moralische Normen und Handlungen sich mit Gründen rechtfertigen lassen müssen, die reziprok und allgemein gelten. Was das genau bedeutet, wird in seinen verschiedenen Schriften mehrfach auf ähnliche Weise erläutert: So meint »Allgemeinheit« im Sinne Forsts, dass im intersubjektiven Austausch alle Personen berücksichtigt werden müssen, die von einer moralischen Handlung oder Norm betroffen sind. Streitfragen nur unter den dominanten Parteien auszuhandeln, ist demgegenüber unzulässig.⁵⁴ Das sogenannte Kriterium der »Reziprozität« ist im Vergleich zu dem der Allgemeinheit komplizierter und verlangt zudem nach einer Differenzierung zwischen der Reziprozität der Inhalte einerseits und der Reziprozität der Gründe andererseits. Prinzipiell basiert Reziprozität auf der Einsicht, dass diejenigen Personen, denen gegenüber wir uns im moralischen Kontext rechtfertigen, denselben Status haben wie wir selbst: Als gleichrangigen Rechtfertigungswesen dürfen wir ihnen gegenüber keine Ansprüche geltend machen, die wir ihnen umgekehrt verwehren (Reziprozität der Inhalte). Darüber hinaus dürfen wir eigene »Wertsetzungen, Überzeugungen, Interessen oder Bedürfnisse«⁵⁵ nicht einfach auf andere projizieren (Reziprozität der Gründe),⁵⁶ damit sichergestellt werden kann, »dass die andere Person tatsächlich [...] in ihrer kontingenten Partikularität berücksich-

52 Cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 35–36.

53 Bassiouni et al.: »Einleitung«, S. 21.

54 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 595.

55 Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 594.

56 Cf. Forst: »Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse«, S. 171.

tigt wird«, statt »nur als ›verallgemeinerte Andere‹«⁵⁷ beziehungsweise gedacht zu werden. Anders formuliert soll das Postulat der reziproken Gründe verhindern, dass die eigene Position absolut gesetzt wird, während es zur Negierung der Standpunkte anderer kommt.⁵⁸

Wie nun Marcus Willaschek erläutert, lassen sich prinzipiell zwei verschiedene Lesarten des Rechts auf Rechtfertigung mitsamt seinen beiden Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit ausmachen: eine starke und eine schwache.⁵⁹ In der starken Lesart wird das Reziprozitätskriterium wörtlich genommen: Während der Konstruktion des moralischen Normengebäudes dürfen anderen Personen *keinerlei* normative Überzeugungen unterstellt werden, die sie faktisch nicht haben. Die umfassende Anerkennung des Gegenübers als autonomes Rechtfertigungswesen verlangt, dass Normen nur dann als solche gelten, wenn ihre Gründe allen Betroffenen einsichtig gemacht werden können.⁶⁰ Genau das ist jedoch in Bezug auf das Recht auf Rechtfertigung selbst nicht möglich: Forst erklärt immer wieder, dass die Frage danach, warum der Mensch moralisch sein und also das grundlegende Recht auf Rechtfertigung des Gegenübers achten sollte, nicht beantwortet werden kann. »[W]er so fragt«, schreibt er, könne »die moralische Perspektive nicht einnehmen, und wer sie einnimmt, sieht die Sinnwidrigkeit dieser Frage.«⁶¹ Eine »praktisch-vernünftige Person«⁶² nehme die »*unbedingte Pflicht zur Rechtfertigung*«, die innerhalb der Rechtfertigungsgemeinschaft bestehe, schlechterdings wahr »– ohne einen weiteren Grund«. ⁶³ Dafür genüge die »rekursive« Reflexion auf die unter Menschen als Rechtfertigungswesen vorherrschende Rechtfertigungspraxis. In einem Sein-Sollen-Fehlschluss, den Forst als »Rekonstruktion«⁶⁴ bezeichnet, wird somit aus der menschlichen Angewohnheit, Gründe zu geben und zu verlangen, die unbedingte Pflicht zur Erteilung von Gründen in normativen Kontexten allgemein und von reziprok-allgemeinen Gründen in moralischen Kontexten im Besonderen abgeleitet. Forst schreibt: »Der ›letzte‹ Grund des Konstruktivismus«, womit das Recht auf Rechtfertigung gemeint ist, »kann nicht selbst konstruiert sein, er muss sich vielmehr als angemessen rekonstruiert erweisen, in einer Analyse unserer normativen Welt.«⁶⁵

In seiner starken Lesart läuft das Recht auf Rechtfertigung somit auf einen Selbstwiderspruch hinaus: Da es Menschen gegenüber, die es ablehnen oder nicht unmittelbar einsehen, nicht gerechtfertigt werden kann, widerlegt es seinen eigenen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit.⁶⁶

57 Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 54.

58 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 54.

59 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 49.

60 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 64–65.

61 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 57.

62 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 55.

63 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 61.

64 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 11.

65 Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 14.

66 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 66.

Natürlich ist diese Problematik auch Forst bewusst. Daher spricht er sich nicht für die starke, sondern für eine schwächere Lesart des Rechts auf Rechtfertigung aus,⁶⁷ die jedoch ebenfalls Schwierigkeiten mit sich bringt, die den Universalitätsanspruch seiner Moralphilosophie in Frage stellen. Der Erörterung dieser Schwierigkeiten widmet sich der nachfolgende Abschnitt.

Scheitern des Universalitätsanspruchs in der schwachen Lesart des Rechts auf Rechtfertigung

Statt der starken Lesart des Rechts auf Rechtfertigung, die eine Pflicht zur Rechtfertigung von moralisch relevanten Handlungen sowie den ihnen zugrundeliegenden Normen umfasst, bevorzugt Forst eine schwächere Lesart. Diese mildert die Forderung nach reziproker Rechtfertigung dahingehend ab, »dass eine Norm oder Handlung bereits dann als gerechtfertigt gelten soll, wenn sie nicht mit reziprok-allgemeinen Gründen *zurückgewiesen* werden kann.«⁶⁸ Demnach ist es nicht zwingend notwendig, dass diejenige Person, der wir die geschuldete Rechtfertigung liefern, diese auch als überzeugend akzeptiert. Vielmehr genügt es, dass sie keine reziprok-allgemeinen Gründe vorbringen kann, um sie zurückzuweisen. Man könnte in diesem Zusammenhang folglich von einem ›Vetorecht‹ der moralisch Betroffenen sprechen.⁶⁹ Warum Forst diese Lesart favorisiert, ist unmittelbar einleuchtend: In faktischen Rechtfertigungsprozessen würde die starke Auslegung des Rechtfertigungsrechts den unmöglichen Anspruch stellen, die Standpunkte aller Involvierten *a priori* zu antizipieren. Hiervon entlastet die schwache Auslegung, indem sie die Verantwortung delegiert: Die Betroffenen sind im Rechtfertigungsverfahren selbst gehalten, Widerspruch gegen verhandelte Handlungen oder Normen vorzubringen und diesen reziprok und allgemein zu begründen.⁷⁰

Allerdings verändert die Abschwächung der Interpretation des Rechts auf Rechtfertigung auch die Bedeutung des Kriteriums der Reziprozität der Gründe. Dieses ist nicht länger so zu verstehen, dass wir Anderen gar keine normativen Überzeugungen unterstellen dürfen. Vielmehr dürfen wir ihnen gemäß der schwachen Lesart des Rechtfertigungsrechts keine normativen Überzeugungen unterstellen, außer denjenigen, die das Recht auf Rechtfertigung mit seinen Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit konstituieren. Dessen Akzeptanz nämlich unterstellt Forst allen Teilnehmern des Rechtfertigungsverfahrens kontrafaktisch, wenn er das Vorbringen reziprok-allgemeiner Gegengründe zur Bedingung dafür macht, einer verhandelten Handlung oder Norm die moralische Bindungskraft abzusprechen. So ist das Recht auf Rechtfertigung als Fundament dem in Konstruktion befindlichen Normengebäude immer

67 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 593; cf. Forst: »Das Recht auf Rechtfertigung«, S. 35.

68 Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 55.

69 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 56.

70 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 52.

schon eingezogen, ganz gleich, ob die Baumeister und Bewohner dies akzeptiert haben oder nicht.⁷¹

Die Intention dahinter ist verständlich: Die Pflicht zur reziprok-allgemeinen Rechtfertigung im moralischen Kontext verhindert, dass Beteiligte Einwände durchsetzen, die egoistisch sind oder sich aus partikularen Vorstellungen des guten Lebens speisen. Allerdings muss nicht jeder Einwand, der den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit nicht genügen kann, notwendigerweise unberechtigt sein. Viele Formen der Ethik, die nicht in Kantischer Tradition stehen, greifen zur Begründung moralischer Aussagen auf Begriffe oder Prinzipien zurück, die sich hiermit nicht in Übereinstimmung bringen lassen. Der Utilitarismus, als eines der einflussreichsten ethischen Begründungsmodelle, geht beispielsweise in seiner klassischen Form davon aus, dass die moralisch richtige Handlung diejenige sei, die das meiste Glück für möglichst viele Menschen erzeuge. Dass sie sich zugleich reziprok-allgemein rechtfertigen lassen müsse, wird indes nicht angenommen.⁷² »Auch eine Person, die sich in ihren moralischen Urteilen [...] durch kreatürliches Mitleid leiten lässt, wird nicht auf Reziprozität und Allgemeinheit von Gründen bestehen, sondern die affektive Anteilnahme und den jeweiligen Einzelfall in den Mittelpunkt stellen.«⁷³

Es zeigt sich also, dass die Annahme, moralische Rechtfertigungen müssten stets auf reziprok-allgemeinen Gründen beruhen, selbst eine höchst umstrittene These ist.⁷⁴

»Indem Forst das Kriterium reziprok-allgemeiner Gründe im Recht auf Rechtfertigung fest schreibt und so zu einer Bedingung dafür macht, dass etwas überhaupt als moralisch relevant gelten kann, immunisiert er seine eigene Position zugleich gegenüber Kritik vonseiten anderer moralphilosophischer Positionen.«⁷⁵

Wird diese Kritik nämlich nicht in Form rekursiv-allgemeiner Gründe artikuliert, muss sie nach dem von Forst selbst gesetzten Begründungsanspruch nicht zugelassen werden.⁷⁶ Ähnlich wie schon in der starken Lesart des Rechts auf Rechtfertigung, die in einen Selbstwiderspruch mündet, lässt sich auch in der schwachen Lesart der Anspruch weltanschaulicher Neutralität und Universalisierbarkeit, den Forst mit seiner Moralkonzeption erhebt, nicht durchhalten. Zwar soll Moral ihm zufolge voraussetzungsloses Resultat eines intersubjektiven Aushandlungsprozesses sein, doch stattdessen wird mit dem Recht auf reziprok-allgemeine Rechtfertigung ein disputables Prinzip zum Fundament der Moralkonstruktion erklärt.

71 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 55.

72 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 59–60.

73 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 60.

74 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 59.

75 Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 60.

76 Cf. Willaschek: »Welche Gründe zählen?«, S. 60.

Grenzen des ›Universalitätsanspruchs‹ in Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹

Nachdem im vorangegangenen Abschnitt aufgezeigt wurde, dass der Universalitätsanspruch von Forsts Respektkonzeption der Toleranz mit der Idee des Rechts auf Rechtfertigung auf einer problematischen Grundlage aufruht, die ihn letztlich nicht trägt, soll im Folgenden Bernd Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ im Vordergrund stehen. Auch dieses greift zur Toleranzkonzeptionalisierung auf die Kantische Ethik zurück und postuliert, unabhängig von der weltanschaulichen und kulturellen Prägung der Toleranzparteien anwendbar zu sein.⁷⁷ Es gilt nun, die Begründung des Postulats zu rekonstruieren und zu prüfen, inwiefern ihm entsprochen wird.

In Übereinstimmung mit Forst sowie zahlreichen anderen Toleranztheoretikern, darunter Preston King, Thomas Scanlon, John Horton und Bernard Williams, nimmt auch Simon an, dass von Toleranz nur dann sinnvoll gesprochen werden kann, wenn derjenigen Praxis, Überzeugung oder Lebensweise, auf die sie sich richtet, grundsätzlich mit Ablehnung begegnet wird.⁷⁸ Diese Ablehnung jedoch tritt im Toleranzzusammenhang nicht isoliert auf, sondern wird von einer starken Gegenkraft, dem Respekt für den Anderen, beeinflusst und gezähmt: »Respect for others as equals is hypothesized to restrain people's disapproval of others' beliefs, practices, or ways of life, without removing such disapproval, and should thus make tolerance possible.«⁷⁹ Während Forst, wie erläutert wurde, die Komponenten der Ablehnung und des Respekts auf je unterschiedlichen normativen Ebenen ansiedelt, bildet Simon in seinem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ die sozialpsychologischen Hintergründe des Toleranzphänomens ab, indem er sie auf unterschiedlichen Ebenen der Identitätskonstitution lokalisiert. Hierzu greift er auf die ›Self-Categorization Theory‹ John Turners aus dem Jahr 1987 zurück.⁸⁰

Beeinflusst von ihren Kerneinsichten nimmt Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ die Form eines Zwei-Ebenen-Modells an: Auf untergeordneter Ebene provozieren zunächst die nicht geteilten Überzeugungen, Praktiken und Lebensweisen anderer Menschen die kategoriale Abgrenzung einer ›Eigengruppe‹ von einer ›Fremdgruppe‹. Dabei wird aufgrund des dem Selbst zugeschriebenen Werts die Eigengruppe positiv aufgeladen, die Fremdgruppe dagegen abgewertet. Ihren Mitgliedern wird mit Ablehnung begegnet, während die Mitglieder der Eigengruppe als ebenbürtig und gleichrangig wahrgenommen und respektiert werden. Auf übergeordneter Ebene werden diese getrennten Gruppierungen durch die Einsicht einer zwischen ihren Mitgliedern bestehenden Gemeinsamkeit – beispielsweise der geteilten Zugehörigkeit zur Gattung Mensch – wieder in einer umfassenden Gruppe kollektiver Identität zusammengeführt: Die auf Ebene 1 begründete Ablehnung wird durch den auf Ebene 2 begründeten Respekt eingehegt, was Toleranz

⁷⁷ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 732.

⁷⁸ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 731; cf. Simon: »Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie«, S. 247.

⁷⁹ Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 731.

⁸⁰ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 729.

ermöglicht. Toleranz ist damit zu verstehen als durch Respekt gezähmte Ablehnung, als durch Ablehnung belasteter Respekt oder als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche.⁸¹

Vergleicht man im Anschluss an diese Erläuterung die Toleranzauffassungen Forsts und Simons miteinander, lässt sich ein bedeutsamer Unterschied feststellen: Während Toleranz gemäß der Respektkonzeption Forsts eine Tugend – im Sinne einer normativ aufgeladenen Haltung – ist, deren Realisierung aufgrund des allen Menschen zukommenden Rechts auf Rechtfertigung in bestimmten Situationen moralisch geboten scheint, spielen moralische Erwägungen für Simon eher eine sekundäre Rolle gegenüber den im Vordergrund stehenden Prozessen der Selbstkategorisierung beziehungsweise Identitätskonstitution.⁸² So geht Simon nicht davon aus, dass Personen Respekt entgegengebracht wird, weil sie hierauf ein wie auch immer begründetes Anrecht hätten, sondern schlicht, weil sie einer bestimmten sozialen Kategorie zugeordnet werden können, deren übrige Vertreter sich qua Ähnlichkeit mit ihnen identifizieren und sie als ›Gleiche‹ positiv konnotieren.⁸³

Für die vorliegende Untersuchung bedeutet dies vor allem, dass die Ansprüche auf universelle Gültigkeit, die von den Respektkonzeptionen Rainer Forsts und Bernd Simons erhoben werden, fundamental verschieden sind: Forst postuliert, in der Tradition der Kantischen Ethik, die Allgemeingültigkeit des von ihm benannten moralischen Fundamentalprinzips der reziproken und allgemeinen Rechtfertigung, auf die alle Menschen zeit- und kulturunabhängig ein Anrecht hätten. Hierbei handelt es sich um einen klassischen normativen Universalitätsanspruch, der, wie aufgezeigt, nicht durchgehalten werden kann. Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ scheint dagegen vielmehr als deskriptiver Versuch, zu erfassen, welche sozialpsychologischen Prozesse an der Entstehung von Toleranz beteiligt sind.⁸⁴ Simons Annahme, das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ müsse unabhängig von den weltanschaulichen und kulturellen Prägungen seines Anwendungskontextes gültig sein, speist sich aus der, auf empirischen Belegen gegründeten, Überzeugung, dass der Prozess der hierarchisch strukturierten Selbstkategorisierung eine anthropologische Universalie sei.⁸⁵ Wenn dies der Fall ist, muss angenommen werden, dass das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ tatsächlich interkulturelle und weltanschauungsunabhängige Erklärungskraft besitzt, dem ›Universalitätsanspruch‹ Simons also entsprochen werden kann.

Bedenkenswert ist jedoch, dass Simon, trotz der beschriebenen primär deskriptiven Ausrichtung seines Modells, auch normative Überlegungen einbezieht. Dies geschieht vor allem in Zusammenhang mit dem Respektbegriff. Wiederholt wird in entsprechenden Veröffentlichungen Simons betont, dass Mehrdeutigkeit und Vielschichtigkeit des Begriffs ›Respekt‹ es erschweren, ihn in einem

⁸¹ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 732–733.

⁸² Interessant ist diese Feststellung auch vor dem Hintergrund der Ausführungen des Toleranztheoretikers John Horton, der die These aufstellte, dass ein bestimmter moralischer oder normativer Rahmen gegeben sein müsse, um von ›Toleranz‹ im eigentlichen Sinne sprechen zu können, weil es sich dabei um ein »inherently normative concept« handle. Cf. Horton: »Three (apparent) paradoxes of toleration«, S. 9.

⁸³ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 732.

⁸⁴ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 731.

⁸⁵ Cf. Turner: »Rediscovering the social group«, S. 45.

wissenschaftlichen Konzept zu erfassen, mit dem im sozialpsychologischen Kontext sinnvoll gearbeitet werden kann.⁸⁶ In dem Versuch, dies dennoch zu leisten, greift Simon auf drei verschiedene Quellen zurück, namentlich die Auseinandersetzung mit dem etymologischen Ursprung des Terminus ›Respekt‹, die Kantische Ethik und die Anerkennungstheorie Axel Honneths:⁸⁷

Es wird ausgeführt, dass ›Respekt‹ von dem lateinischen Verb ›respicere‹ abstammt, das so viel wie ›zurückschauen‹, ›sich umsehen‹, ›bemerken‹ oder ›berücksichtigen‹ bedeutet. Simon erläutert, dass man von Respekt sprechen könne, wenn eine Person bereit sei, ihre eigenen Anliegen nicht ›rücksichtslos‹ zu verfolgen und durchzusetzen, sondern in der Zielverfolgung Kenntnis vom Standpunkt des Anderen zu nehmen und diesen in den eigenen Handlungsplan einzubeziehen. »Mit anderen Worten: Ich respektiere jemanden, wenn ich mit ihm oder ihr rechne, ihn oder sie als Faktor in meine Gleichung, d. h. in meine Abwägungen zur Selbst-Regulation und Handlungskalkulation, mit einbeziehe.«⁸⁸

Diese etymologisch basierten Ausführungen werden bei Simon eng an die Moralphilosophie Kants angeschlossen: Hier spielt der Begriff des Respekts insbesondere in Form von ›Achtung‹ eine zentrale Rolle. Kant betrachtet Achtung als ein fundamentales moralisches Prinzip, das mit seiner Konzeption des kategorischen Imperativs und der Würde des Menschen verknüpft ist. Er postuliert, dass jeder Mensch in seiner Besonderheit als Vernunftwesen einen Anspruch auf Achtung hat und diese zugleich seinen Mitmenschen schuldet. Die Gleichungsmetapher wiederholend schreibt Simon in diesem Zusammenhang, Respekt liege vor, wenn »we include others in our equation not just as factors that reduce them to simple means to our own ends, but as factors reflecting their dignity as ends in themselves«.⁸⁹

Dem Kantischen Respektverständnis »entspricht«⁹⁰ Simon zufolge die Anerkennungstheorie Axel Honneths, die den engen historischen und normativen Konnex zwischen Respekt und Gleichheitsprinzip betont.⁹¹ Im demokratischen Rechtsstaat findet dieser Zusammenhang seinen Niederschlag in der Gewähr gleicher freiheitlicher und politischer Rechte aller Bürgerinnen und Bürger. Neben Respekt als Anerkennungsform mit dem ihm zugrundeliegenden Anerkennungsprinzip der Gleichheit unterscheidet Honneth im Rahmen seines Ansatzes außerdem zwei weitere Anerkennungsformen: Liebe und Solidarität. Auch ihnen werden jeweils eigene Anerkennungsprinzipien zugeordnet, nämlich das Bedürfnisprinzip einerseits und das Leistungsprinzip andererseits. Während die soziale Sphäre des Respekts, wie angedeutet, die politische oder rechtliche ist, prägt die Anerkennungsform der Liebe die persönliche Nahbeziehung, die für Familien oder Freundschaften charakteristisch ist, während Leistung die Anerkennungsform der Arbeits- und Marktsphäre darstellt.⁹²

⁸⁶ Cf. Simon: »Respect, equality, and power«, S. 310.

⁸⁷ Cf. Simon: »Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie«, S. 242.

⁸⁸ Simon: »Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie«, S. 242.

⁸⁹ Simon: »Respect, equality, and power«, S. 311.

⁹⁰ Simon: »Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie«, S. 243.

⁹¹ Cf. Honneth: »Kampf um Anerkennung«, S. 177.

⁹² Cf. Honneth: »Kampf um Anerkennung«, S. 211.

Was nun bei Simon nicht ganz klar wird, ist, wie die aufgeführten Komponenten im Respektverständnis des ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ zusammenzubringen sind. Einerseits scheint es, als wolle er in erster Linie Honneths Verknüpfung von Respekt und Gleichheitsprinzip übernehmen, beide aber aus dem rechtlich-politischen Kontext lösen, in den sie in der Anerkennungstheorie eingebettet sind, sodass sie allgemeiner auf Gruppenphänomene bezogen werden können: Respekt soll als die Anerkennung eines Gegenübers als gleichberechtigtes Mitglied einer aufgrund bestimmter geteilter Merkmale konstituierten Gruppe verstanden werden.⁹³ Dies birgt die normative Implikation, dass dem als gleich anerkannten Anderen das Recht und die Möglichkeit zugestanden werden müssen, die gemeinsame kollektive Identität egalitär mitzugestalten und mitzuprägen.⁹⁴ Gleichzeitig finden wir bei Simon aber auch Passagen wie die folgende, die sich explizit auf den Kantischen Appell zur Anerkennung von Personen als Zweck an sich selbst beziehen:

»Inspired by and building on the Kantian notion of equal respect for all persons as a consequence of their equal possession of dignity (Kant 1974, p. 68), I suggest that respectful treatment by others symbolizes and is experienced as recognition as an equal and that this experience underlies, to a large extent, the effectiveness of respect in social life, in general, and group life, in particular.«⁹⁵

Die weltanschaulich neutrale Auffassung von Respekt, die in der Übernahme und Abwandlung von Honneths Respekt-Gleichheits-Konnex möglich ist, konkurriert also in Simons Schriften mit einem Kantischen Respektverständnis, bei dem der Anspruch auf Respekt von der Vernunftfähigkeit, der durch sie ermöglichten Einsicht ins Sittengesetz und der daraus entspringenden Würde abhängt. Dadurch wird unklar, in welcher Hinsicht sich Menschen, zwischen denen ein respektvolles Verhältnis besteht, eigentlich als gleich anerkennen sollen: Hinsichtlich ihrer geteilten Gruppenmitgliedschaft? Oder hinsichtlich ihrer Eigenschaft, würdevolles und selbstzweckhaftes Vernunftwesen zu sein? Während erstere Form des Gleichheitsverständnisses vermutlich als weltanschauungsunabhängig und interkulturell vertretbar angesehen werden könnte, ist dies bei letzterer Form nicht der Fall: Ein Respektverständnis, das zu klar rationalistisch geprägt ist, könnte in außereuropäischen Kontexten zu Problemen bei der Anwendung des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ führen. Die entsprechende Form der Gleichheitsanerkennung in Hinblick auf die geteilte Eigenschaft, würdevolles und selbstzweckhaftes Vernunftwesen zu sein, ist hier womöglich aufgrund des fehlenden geistesgeschichtlichen Hintergrunds nicht nachweisbar.

Inwiefern Simons spezielle Form des ›Universalitätsanspruchs‹ tragfähig ist, kann an dieser Stelle also letztlich nicht geklärt werden. Die Antwort hängt vom Respektverständnis des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ ab, das aktuell in verschiedenen Teilprojekten der Forschungsgruppe analysiert wird.

93 Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 732.

94 Cf. Scanlon: »The difficulty of tolerance«, S. 193.

95 Simon: »Respect, equality, and power«, S. 319.

Fazit und Ausblick

Den Ausgangspunkt dieses Textes bildeten Vorbehalte gegenüber der Toleranzauffassung Rainer Forsts: Forst postuliert, dass seine Respektkonzeption der Toleranz geeignet sei, in zwischenmenschlichen Verhältnissen auszuloten, bis zu welchem Punkt ethische Selbstbestimmung des Gegenübers zuzulassen und seinen Praktiken mit Toleranz zu begegnen ist. Dabei soll das Prinzip reziproker und allgemeiner Rechtfertigung als moralisches Prüfverfahren mit zeit- und kulturunabhängiger Gültigkeit fungieren. Gegen diesen universalistischen Anspruch lässt sich die rationalistische Prägung des Rechtfertigungstheorems ins Feld führen: Es wirkt, als würde Forst hiermit eine rationalistische Moralauffassung verabsolutieren und Alternativansätze ausblenden. Weil auch das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ Bernd Simons erklärtermaßen von Kants Moralphilosophie beeinflusst ist, und parallel zu Forsts Ansatz beansprucht, kultur- und weltanschauungsunabhängig anwendbar zu sein, ist es für die Weiterarbeit der Forschungsgruppe von Interesse, die Begründungen der erläuterten Ansprüche zu rekonstruieren und zu überprüfen. Dies führte zu folgendem Ergebnis:

Die Ansprüche auf universelle Gültigkeit, die von den respektbasierten Toleranzkonzeptionen Rainer Forsts und Bernd Simons erhoben werden, sind in ihrer Art grundlegend verschieden: Forst erhebt, indem er die Verpflichtung zur reziproken und allgemeinen Rechtfertigung zu einem kategorischen Imperativ erklärt, einen klassischen moralischen Universalitätsanspruch in Kantischer Tradition. Simons Postulat, das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ sei unabhängig von weltanschaulichen oder kulturellen Kontexten anwendbar und gültig, beruht dagegen auf der empirisch fundierten Überzeugung, die sozialpsychologischen Prozesse, die der Entstehung von Toleranz zugrunde liegen, liefen bei allen Menschen ähnlich ab. Insgesamt scheint Forsts Ansatz stärker normativ ausgerichtet zu sein, während bei Simon der Versuch im Vordergrund steht, das Toleranzphänomen deskriptiv zu erfassen.

Wie aufgezeigt wurde, ruht Forsts moralischer Universalitätsanspruch mit dem Recht auf Rechtfertigung, das durch die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit ausgezeichnet ist, auf einer problematischen Grundlage. Prinzipiell will Forst Moral als das autonome Resultat eines Prozesses der Aushandlung verstanden wissen. Dieser soll von der Vernunft und der Fähigkeit der Menschen geleitet sein, im diskursiven Austausch Übereinkünfte zu erzielen. Anhand des Prinzips reziproker und allgemeiner Rechtfertigung sollen Handlungen sowie die ihnen zugrundeliegenden Normen intersubjektiv auf ihre Moralität überprüft werden. Auf diese Weise, so der Grundgedanke, werde Moral zu einem gemeinsamen Konstrukt der Betroffenen, das nicht durch vorgelagerte Werte oder Wahrheiten determiniert ist. Diese hehre Idee von der Autonomie der Moral scheitert jedoch an der Notwendigkeit, dem moralischen Konstruktionsprozess das Prinzip der reziproken und allgemeinen Rechtfertigung als Fundament einzuziehen. Da dieses nicht selbst intersubjektiv ausgehandelt, sondern von Forst in Anlehnung an Kant entwickelt und vorgeschrieben ist, lässt es den Universalitätsanspruch von Forsts konstruktivistischer Moralphilosophie und der hierauf aufbauenden Respektkonzeption der Toleranz scheitern.

Weil Bernd Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ im Gegensatz zu Forsts Respektkonzeption eher deskriptiv ausgerichtet ist und die sozialpsychologischen Prozesse zu erfassen versucht, die zur Entstehung von Toleranz führen, ist die Überprüfung seines Anspruchs auf interkulturelle und weltanschauungsunabhängige Gültigkeit von einem philosophischen Standpunkt aus sehr viel schwerer zu bewerkstelligen. Worauf im Rahmen der vorliegenden Untersuchung allerdings hingewiesen werden konnte, war die Problematik, dass mit dem Respektbegriff implizit normative Überlegungen in Simons Toleranzmodell einbezogen werden. Inwiefern dies seinen ›Universalitätsanspruch‹ unterläuft, wird zukünftig im Gespräch mit der ›Forschungsgruppe Toleranz‹ noch eingehender zu diskutieren sein. Hierfür bedarf es auch einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Inhalt und den Implikationen des Respektbegriffs.

Abstract

The present text examines the legitimacy of the claims to universal validity and applicability put forward by the respect-based approaches to tolerance developed by Rainer Forst and Bernd Simon. It highlights that these claims differ fundamentally in nature: While Forst, by declaring the obligation to reciprocal and general justification a categorical imperative, articulates a classical moral claim to universality in the Kantian tradition, Simon's postulate – that the ›disapproval-respect model‹ is valid and applicable independently of ideological or cultural contexts – is based on the empirically grounded conviction that the self-categorization processes underlying the emergence of tolerance function similarly across all human beings. Forst's moral claim to universality fails due to the lack of a justifiable foundation for the right to justification, which forms the *fundamentum inconcussum* of his constructivist moral philosophy. Whether Simon's differently grounded form of ›universal claim‹ is viable depends on how the central concept of respect within his approach is interpreted.

Literaturverzeichnis

- Bassiouni, Mahmoud; Buddenberg, Eva; Iser, Mattias; Karnein, Anja; Saar, Martin: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024, S. 9–28.
- Benhabib, Seyla: The uses and abuses of Kantian rigorism: On Rainer Forst's moral and political philosophy, in: Political Theory 43,6 (2015), S. 777–792, <https://doi.org/10.1177/0090591715607259>.
- Brown, Wendy; Forst, Rainer: The power of tolerance: A debate, Wien/Berlin 2014, <https://doi.org/10.7312/brow17018>.
- Drerup, Johannes; Schweiger, Gottfried: Toleration and the challenges to liberalism: Introduction, in: Dies. (Hg.): Toleration and the challenges to liberalism, New York 2021, S. 1–10, <https://doi.org/10.4324/9781003015123-1>.
- Gallie, Walter Bryce: Essentially contested concepts, in: Proceedings of the Aristotelian Society 56,1 (1956), S. 167–198, <https://doi.org/10.1093/aristotelian/56.1.167>.
- Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M. 1994.
- Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2007.
- Forst, Rainer: Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik, Berlin 2011.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2020.
- Fraenkel, Ernst: Der Doppelstaat, Hamburg 1974.

- Heyd, David: The mutual independence of liberalism and toleration, in: Drerup, Johannes; Schweiger, Gottfried (Hg.): Tolerant and the challenges to liberalism, New York 2021, S. 79–96, <https://doi.org/10.4324/9781003015123-7>.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 2011.
- Horton, John: Three (apparent) paradoxes of toleration, in: Synthesis Philosophica 9,1 (1994), S. 7–20.
- King, Preston: Toleration, London 1998.
- Popper, Karl Raimund: The open society and its enemies, London 1945.
- Scanlon, Thomas: The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy, Cambridge 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615153>.
- Simon, Bernd: Respect, equality, and power: A social psychological perspective, in: Gruppendynamik und Organisationsberatung. Zeitschrift für angewandte Sozialpsychologie 38,1 (2007), S. 309–326, <https://doi.org/10.1007/s11612-007-0027-2>.
- Simon, Bernd: Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie. Implikationen für Kooperation und Konflikt in pluralistischen Gesellschaften, in: Psychologische Rundschau 68,4 (2017), S. 241–250, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: Durch Respekt gezähmte Ablehnung. Über Zumutungen und Grenzen der Toleranz, in: philanthropie und stiftung 1 (2022), S. 8–9.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Turner, John: Rediscovering the social group. A self-categorization theory, Oxford 1987.
- Walzer, Michael: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998.
- Willaschek, Marcus: Welche Gründe zählen? Zur Rechtfertigung des Rechts auf Rechtfertigung, in: Bassiouni, Mahmoud; Buddenberg, Eva; Iser, Mattias; Karnein, Anja; Saar, Martin (Hg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024, S. 48–69.

Autorin

Frederike Loch

Doktorandin in der interdisziplinären Forschungsgruppe ›Die Schwierigkeit und Möglichkeit von Toleranz‹.

E-Mail: loch@philsem.uni-kiel.de



Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Philosophie und Interdisziplinarität der Toleranz

Einleitung

Toleranz ist ein philosophisch komplexes und umstrittenes Konzept – eines, dessen Bedeutung von Natur aus von konkurrierenden Interpretationen geprägt ist. Sei es durch religiöse Vielfalt, Migration oder wirtschaftliche, soziale und kulturelle Differenzierung, entsteht aus der Notwendigkeit, Unterschiede ohne Zwang und gesellschaftliche Spaltungen zu bewältigen, der Begriff der Toleranz. Diese scheinbare Tugend der Toleranz birgt jedoch innere Spannungen in sich: Tolerieren heißt weder akzeptieren noch zustimmen, sondern trotz Ablehnung Gründe zu finden, keinen Einspruch zu erheben. Die Anerkennung dieser Spannung ist auch ein zentrales Element des von Bernd Simon entwickelten ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹, das der Arbeit der ›Forschungsgruppe Toleranz‹ zugrunde liegt (siehe den Beitrag von [Simon & Stucke](#) in diesem Band).

Diese Spannung macht die Toleranz philosophisch paradox – sie verlangt eine Art Nachsicht selbst gegenüber dem, was man ablehnt. Auf diese Weise ist Toleranz nicht einfach eine Tugend, sondern eine Reflexion über die Grenzen von Macht, Konsens und moralischem Urteil in einer pluralistischen Welt. Ihre eigentliche Bedeutung wird von den historischen Gegebenheiten geprägt, die sie erforderlich machen. Daraus ergibt sich die Frage, ob Toleranz als eine normative, moralische Angelegenheit oder als eine pragmatische, oft politische oder anderweitig instrumentelle Angelegenheit zu betrachten ist.

Damit sind wir bei der Interdisziplinarität der Toleranz, mit der wir uns in unserer Forschungsgruppe auseinandersetzen. Als philosophisches Konzept ist Toleranz typischerweise in der Moraltheorie und im liberalen politischen Denken verwurzelt, aber als kultur- oder geschichtsübergreifendes Konzept und Phänomen kann Toleranz eine pragmatische, deskriptive Qualität erhalten. Das heißt, die Philosophie behandelt Toleranz oft als normatives oder moralisches Ideal: eine prinzipielle Haltung, zum Beispiel gegenüber den Rechten anderer auf Autonomie, Meinungsäußerung oder Glauben. Im Gegensatz dazu behandeln anthropologische, soziologische und historische Ansätze Toleranz oft deskriptiv, indem sie untersuchen, wie verschiedene Gesellschaften und Kulturen Formen des Zusammenlebens praktiziert haben, die mit modernen liberalen oder philosophischen Vorstellungen übereinstimmen können oder auch nicht – etwas,

das uns in der interdisziplinären Arbeit unserer Forschungsgruppe betrifft. Dies führt zu einem wichtigen Unterschied zwischen Toleranz als *deskriptivem* Konzept, das zur Charakterisierung historischer oder kultureller Praktiken verwendet wird, und Toleranz als *präskriptivem* Konzept, das als moralischer oder anderweitig normativer Imperativ gebilligt wird. Während ersteres zu einer Analyse ohne Wertung einlädt, impliziert letzteres in der Regel einen Standard, nach dem wir leben sollten, was Fragen über Universalität, Macht und die Grenzen des moralischen Universalismus und das Gespenst des Relativismus aufwirft.

In diesem komplexen Zusammenhang, trägt das Teilprojekt ›Reflexion über Toleranz‹ in einer besonderen, philosophischen und reflektierenden Rolle zur Forschungsgruppe bei, indem es die Operationalisierung der Toleranzkonzeption des im Zentrum unserer Forschungsgruppe stehenden, von Bernd Simon entwickelten ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ (siehe den Beitrag von [Simon & Stucke](#)) in den disziplinären Teilprojekten beobachtet und analysiert. In diesem Sinne hat dieses philosophische Teilprojekt eine einzigartige Rolle und den entsprechenden Forschungsgegenstand: einerseits den dem Simon'schen Modell zugrundeliegenden Respek-basierten Toleranzbegriff und andererseits die Operationalisierung dieses Begriffs in der interdisziplinären Forschung.

In dieser reflektierenden Beobachtungsfunktion muss sich das philosophische Teilprojekt mit der Frage auseinandersetzen, welche deskriptiven Ansätze zur Toleranz sich aus der Forschung in dieser Forschungsgruppe ergeben und wie sich diese zu der oft präskriptiv gefärbten philosophischen Literatur zur Toleranz verhalten. Dabei nimmt das philosophische Teilprojekt selbst keine Haltung in der Debatte ein, sondern konzentriert sich auf die Charakterisierung der möglichen Haltungen und Gegensätze.

In diesem Zusammenhang hat sich Thomas Kuhns Begriff des ›Paradigmas‹ als nützlich erwiesen. Der Begriff ermöglicht es uns, die verschiedenen Anwendungen und Konzeptionen von Toleranz in dieser Forschungsgruppe und darüber hinaus zu identifizieren, zu beschreiben und zu kontrastieren. Dies führt zur Entwicklung des Begriffs der ›kulturellen Ressourcen‹, um die Überlegungen zu beschreiben, die eine Forschungstradition einerseits, andererseits aber auch historische Individuen und Gruppen, wie sie in den Fallstudien erscheinen, in den Toleranzdiskurs einbringen. Diese Konzepte bilden die Grundlage für die reflexive interdisziplinäre philosophische Methodologie, die das Teilprojekt in seiner reflektierenden Begleitung der Forschungstätigkeit einsetzt. Der vorliegende Beitrag ist der Beschreibung dieses schwierigen und in vielerlei Hinsicht noch in der Entwicklung befindlichen Konstrukts gewidmet. Zunächst wird die reflexive, philosophische Methodologie beschrieben, die für die Philosophie entwickelt wurde, um sich in der interdisziplinären Forschung zu engagieren. Es ist wichtig, diesen methodischen Hintergrund zu beschreiben, der für den Ansatz unseres Teilprojekts so wesentlich ist, auch wenn er uns zunächst dazu bringt, ausführlich über Dinge zu sprechen, die vielleicht nur instrumentell und indirekt mit Toleranz zu tun haben. Anschließend geben wir einen Ausblick auf einige der bisherigen Ergebnisse des philosophischen Teilprojekts der Forschungsgruppe. Bei der Beschreibung dieser vorläufigen und ausgewählten Ergebnisse werden wir nicht auf jedes der anderen Teilprojekte eingehen, die an dieser Forschungsgruppe beteiligt sind, sondern uns auf zwei historische Projekte konzentrieren, da diese für die Fragen, die wir in diesem Beitrag erörtern wollen, am relevantesten erscheinen.

Reflexive philosophische Methodologie

Um die Beobachtungsfunktion in der Forschungsgruppe zu erfüllen, wird eine spezielle reflexive philosophische Methodologie eingesetzt.¹ In unserer Methodologie folgen wir dem amerikanischen Wissenschaftsphilosophen Thomas Kuhn² und betrachten die wissenschaftliche Tätigkeit als immer irgendwie durch ein Paradigma oder eine disziplinäre Matrix strukturiert. Kuhn hat in seinem 1962 erschienenen Buch *The Structure of Scientific Revolutions* den Begriff des ›Paradigmas‹ verwendet, um die Struktur der wissenschaftlichen Tätigkeit in ihren Phasen der ›normalen‹ und der ›revolutionären‹ Wissenschaft zu beschreiben. Im Postskriptum zu einer Neuauflage des Buches von 1969 bevorzugte Kuhn stattdessen den Begriff ›disziplinäre Matrix‹, um das gleiche Phänomen zu bezeichnen.³ Im Folgenden wird der Begriff ausführlicher beschrieben.

Reflektierende interdisziplinäre philosophische Arbeit macht die Forschungsgeschichte, aber auch die laufende Forschung zu ihrem Untersuchungsgegenstand. Ziel ist es, die paradigmatischen Grundlagen der Wissenschaft die beobachtet wird zu verstehen und zu beschreiben, ein »concept of science that can emerge from the historical record of the research activity itself«, wie Kuhn es formuliert. Im Falle des vorliegenden Teilprojekts wird dieser »historical record« zum Teil aus der Forschungstätigkeit bestehen, die in der Forschungsgruppe selbst durchgeführt wird. In der Forschungsgruppe haben wir das spezifische Ziel, die Grundlagen unseres ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ im Lichte der unterschiedlichen disziplinären Matrizen der teilnehmenden Disziplinen und ihre Auswirkungen auf die Konzeptualisierung von Toleranz sichtbar zu machen. In beiden Fällen ist das Bewusstsein für die verschiedenen disziplinären Matrizen notwendig und für die Forschung fruchtbar.

Aber was ist ein Paradigma oder eine disziplinäre Matrix? Nach Kuhns Auffassung umfasst ein Paradigma oder eine Matrix Elemente wie a) symbolische Verallgemeinerungen (Gesetze, Prinzipien) und b) methodologische Regeln (Techniken, Instrumente und Interpretationen), die innerhalb einer wissenschaftlichen Gemeinschaft weithin verwendet und akzeptiert werden, sowie c) paradigmatische Beispiele wissenschaftlicher Arbeit (klassische Probleme und Lösungen), die als Beispiele für künftige Forschung dienen und oft in Lehrbüchern und klassischen Fallstudien zu finden sind. Auf einer Meta-Ebene umfasst ein Paradigma oder eine Matrix in der Regel auch d) metaphysische Annahmen, die zugrundeliegende Weltansicht oder philosophische Überzeugungen über die Natur des untersuchten Phänomens. Gerade dieser Aspekt der Paradigmen wird für uns im Folgenden wichtig sein, da wir wohl unterschiedliche metatheoretische

1 Die Methodologie wurde über ein Jahrzehnt in der praktischen philosophischen interdisziplinären Arbeit an der Kieler Universität entwickelt und angewendet, vor allem im Rahmen der interdisziplinären Graduiertenschule ›Human Development in Landscapes‹ (2007–2019), des Sonderforschungsbereichs 1266 ›Scales of Transformation‹ (2016–2024) und des Exzellenzcluster ROOTS (2020 bis heute) sowie in mehreren Publikationen dokumentiert (unter anderem Arponen et al., 2019; Arponen et al., 2016; Arponen et al., 2024; Brinkmann & Arponen, 2024).

2 Kuhn, 1996; ursprünglich 1962 veröffentlicht.

3 Der Grund für diesen Wechsel war, dass Kuhn zu der Überzeugung gelangt war, dass ein Paradigma zu eng mit nur einem Element der disziplinären Matrix verbunden war, nämlich mit beispielhaften wissenschaftlichen Leistungen (z.B. Experimente oder Studien).

Annahmen hinter dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ von Simon im Vergleich z. B. zu der Toleranzkonzeption von dem Philosophen Rainer Forst erkennen können (darauf wird weiter unten eingegangen). Dann gibt es noch e) Werte und Normen oder andere gemeinsame Kriterien für die Bewertung wissenschaftlicher Arbeit wie Einfachheit, Genauigkeit und Erklärungskraft. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass all diese Elemente in der tatsächlichen wissenschaftlichen Arbeit interagieren und sich vermischen.

Kuhns Konzept der Paradigmen oder disziplinären Matrizen ist also ein komplexes Konzept.⁴ Man könnte argumentieren, dass Kuhns Konzept sowohl die praktische als auch die intellektuelle Seite von Paradigmen berücksichtigt. Kuhn merkte an, dass er in diesem Konzept die Fragen nach dem, was Wissenschaftsphilosophen manchmal als den historischen und sozialen »context of discovery« einer bestimmten Theorie bezeichnen, und die Fragen nach dem »context of justification« im Hinblick auf die Wahrheit und Gültigkeit der vorgeschlagenen wissenschaftlichen Aussagen, deren philosophische Geschichte er schrieb, miteinander verschmolz.

Zunächst ist es vielleicht angebracht, die an unserer Forschungsgruppe beteiligten Disziplinen kurz zu beschreiben, da dies die Art der Interdisziplinarität beeinflussen kann. In der Vergangenheit im Zuge der Entwicklung der reflexiven philosophischen Methodologie haben wir uns vor allem mit der Forschung in den Humanwissenschaften beschäftigt, insbesondere mit der Anthropologie und der Archäologie⁵ – während sich Kuhn und die Wissenschaftsphilosophie im Allgemeinen auf die Naturwissenschaften konzentriert haben. Durch die Mitarbeit in dieser Forschungsgruppe erweitert sich der Gegenstandsbereich nun auf verschiedene Zweige der Geschichte, der systematischen Theologie und der Sozialpsychologie.

Insbesondere in den humanwissenschaftlichen Kontexten wird behauptet, dass es eine solche Vielfalt von Konzepten gibt, dass die Kuhnschen Paradigmen – ganz zu schweigen von den Kuhnschen wissenschaftlichen Revolutionen, die als Übergänge von einem inkommensurablen Paradigma zu einem anderen verstanden werden – keine plausible Anwendung finden. Schon Kuhn »was struck by the number and extent of the overt disagreements between social scientists about the nature of legitimate scientific problems and methods«.⁶ Einer der einflussreichsten Sozialtheoretiker des 20. Jahrhunderts, Anthony Giddens, argumentierte, dass die Geisteswissenschaften »do not develop cumulative knowledge in the same way as the natural sciences might be said to do«.⁷ Wenn man jedoch die Kuhnschen Revolutionen als reflexive Demontage, den Wiederaufbau und das Wiederauftauchen von Paradigmenelemente interpretiert, kann es in den Geisteswissenschaften in einem anderen Sinne eine kritische Kumulation von Wissen geben.

So lässt sich beispielsweise die Behauptung aufstellen, dass in der Toleranzforschung, wie sie in unserer Forschungsgruppe betrieben wird, in der Tat eine wiederkehrende, paradigmatische

4 Eine frühe Kritikerin fand 21 verschiedene Bedeutungen (siehe Masterman, 1970).

5 Siehe Fußnote 1.

6 Kuhn, 1996.

7 Giddens, 1990.

sche Kernkonzeption⁸ von Toleranz als Prozess identifiziert werden kann, die Simons Zwei-Ebenen-Modell als Wechselspiel von Ablehnung auf einer Ebene, gebändigt durch die Anerkennung einer umfassenderen Gemeinsamkeit auf einer anderen Ebene, identifiziert. Dies ist die in der Einleitung erwähnte Spannung in der Toleranz zwischen der gleichzeitigen Existenz von Ablehnung und Akzeptanz (aber auf verschiedenen Ebenen). Dieser Kernbegriff der Toleranz stellt wohl so etwas wie eine paradigmatische Position in der zeitgenössischen Philosophie dar, die von Michael Walzer⁹ antizipiert und in Rainer Forsts Ablehnungskomponente (siehe unten) und in den drei daraus hervorgegangenen Toleranz-Konzeptionen umfassend formuliert wurde.¹⁰

Wenn die Zwei-Ebenen-Struktur als ein Kernkonzept der Toleranz angesehen werden kann, das von verschiedenen Disziplinen geteilt wird, wie z. B. von Simon in der Sozialpsychologie und Forst in der Philosophie, werden paradigmatische Unterschiede deutlich, wenn wir uns einige der Überlegungen ansehen, die verschiedene Autoren mit der Kernstruktur verbinden. Dies ist das Thema des nächsten Abschnitts.

Von der Philosophie zu interdisziplinären Perspektiven der Toleranz

In diesem Abschnitt wird die philosophische Arbeit in der Forschungsgruppe einordnen und einige erste Ergebnisse diskutieren. Die Arbeit der Forschungsgruppe war von Anfang an auf das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ ausgerichtet, wie es von Bernd Simon für die Sozialpsychologie entwickelt wurde.¹¹ Dieses Modell wiederum hat seine Wurzeln in der Toleranzforschung des Moralphilosophen Rainer Forst,¹² aber auch von Timothy Scanlon, Axel Honneth und anderen. In vielerlei Hinsicht war es Forsts Arbeit, in der erstmals ein weitreichender und systematischer Ansatz formuliert und umfassend auf historische und philosophische Vorgänger bezogen wurde. Forsts Unterscheidung verschiedener Konzeptionen von Toleranz ist ungemein hilfreich, wenn wir das Wesen der Toleranz in verschiedenen historischen und zeitgenössischen präskriptiven und deskriptiven Kontexten diskutieren.

Schon bei der Planung unserer Forschung war uns klar, dass die reflektierende philosophische Arbeit sich mit den möglichen Spannungen befassen sollte, die sich zwischen Forsts moralphilosophischer Konzeption einer auf Respekt basierenden Toleranz mit ausgeprägten präskriptiven Konnotationen und der Anwendung von Simons Modell in verschiedenen deskriptiven historischen

8 Hier beziehen wir uns implizit auf die Weiterentwicklung des Kuhnschen Paradigmenbegriffs durch den deutschen Wissenschaftsphilosophen Wolfgang Stegmüller (1976; 1979; siehe auch Ott, 1998; Arponen, 2024). Während Kuhn den Eindruck erwecken konnte, dass Paradigmen monolithische, inkomensurable komplexe Gebilde sind, nutzte Stegmüller die Begriffe der ›Theoriekerne‹ und ›Brücken‹, um ein flexibleres Bild von einem ›Theorienetz‹ zu ermöglichen.

9 Walzer, 2008.

10 Forst, 2020.

11 Simon, 2007; Simon et al., 2019; Simon, 2020; Simon, 2022; Simon, 2023; siehe auch Simon & Stucke in diesem Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p3>.

12 Vor allem in Forst, 2020.

und anderen Kontexten ergeben. Diese Vermutung hat sich als richtig erwiesen und kann auf Paradigmen- oder Matrizenunterschiede in den verschiedenen Disziplinen zurückgeführt werden.

Grundlegend für Forsts Beitrag zur Philosophie der Toleranz ist seine Unterscheidung zwischen vier Konzeptionen von Toleranz. Bei der *Erlaubnis-Konzeption* gestattet die dominante Gruppe (z. B. der Staat) die Existenz bestimmter Gruppen oder Praktiken, ohne sie jedoch aktiv zu unterstützen oder zu befürworten. Der Schwerpunkt liegt auf der Vermeidung von Konflikten und nicht auf der Förderung des gegenseitigen Respekts. Die Konzeption der *Koexistenz* beruht auf der pragmatischen Notwendigkeit einer friedlichen Koexistenz. Sie ermöglicht verschiedenen Gruppen ein Nebeneinanderleben, ohne dass ein aktives Engagement oder eine positive Anerkennung erforderlich ist. Toleranz als *Respekt* geht über die einfache Koexistenz und Erlaubnis hinaus und beinhaltet die Anerkennung und Achtung der Rechte, der Würde und der Identität der anderen Gruppe. Das Konzept der ›Wertschätzung‹ schließlich ist die stärkste Form der Toleranz, bei der die Unterschiede der anderen Gruppe nicht nur respektiert, sondern geschätzt werden. Sie geht über die Akzeptanz hinaus und beinhaltet eine positive Anerkennung und Wertschätzung der kulturellen, religiösen oder sozialen Unterschiede.

Grundsätzlich betrachtet Forst Toleranz als konstituiert aus den drei Komponenten der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung. Im Anschluss an den amerikanischen Philosophen und Bürgerrechtsaktivisten Preston King stellt er fest, dass tolerierte »Überzeugungen oder Praktiken in einem normativ gehaltvollen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden müssen«,¹³ andernfalls spräche man in Bezug auf die ihnen entgegengebrachte Haltung beispielsweise von Indifferenz oder Bejahung, nicht aber von Toleranz. Den negativen Gründen der Ablehnung müssen positive Gründe der Akzeptanz gegenüberstehen, die zwar die Ersteren nicht aufheben, sie aber »übertrumpfen«. Zu guter Letzt bedarf es, um die unerlässliche Grenze zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-Tolerierbaren zu ziehen, der Zurückweisungskomponente. Mit ihrer Hilfe wird die Schwelle ermittelt, jenseits derer die Ablehnungsgründe so schwer wiegen, dass sie durch die Akzeptanzgründe nicht mehr austariert werden können.

Die Respekt-Konzeption der Toleranz ordnet nun die Ablehnungs-, Akzeptanz- und Zurückweisungsgründe unterschiedlichen normativen Kontexten zu. Als zentrales Prinzip des Normativen benennt Forst dasjenige der Rechtfertigung, das ihm zufolge aus einer »rekursiven« Reflexion von der allgemeinen Rechtfertigungsbedürftigkeit von Handlungen abgeleitet werden kann: »Wenn wir menschliche Praktiken verstehen wollen, müssen wir sie stets als mit Rechtfertigungen verbundene Praktiken begreifen; was immer wir denken und tun, wir stellen an uns (und andere) den Anspruch, dass dies aus Gründen geschieht [...].«¹⁴

Insgesamt lassen sich laut Forst vier normative Kontexte ausmachen, namentlich diejenigen der Moral, der Ethik, des Rechts und der Politik. Während die Ablehnungsgründe sich auf den ethischen Kontext beziehen, auch auf partikuläre Vorstellungen des guten Lebens sowie die damit verbundenen Wertüberzeugungen, die Menschen in erster Linie sich selbst gegenüber recht-

¹³ Forst, 2020.

¹⁴ Forst, 2022.

fertigen müssen, reichen Akzeptanz- und Zurückweisungsgründe tiefer: Sie sind moralischer Natur und entspringen damit einem »System von kategorisch verpflichtenden Normen [...], das unter Menschen *als Menschen*, in ihrer Eigenschaft, moralische Personen zu sein, wechselseitig und allgemein gilt.«¹⁵ Dieses Verständnis von Moral, im Gegensatz zur Ethik, geschweige denn zu deskriptiven oder prädiktiven Wissenschaften, ist durchaus kennzeichnend für das moralphilosophische Paradigma, in dem Forst denkt.

Moralische Forderungen, die Menschen aneinander stellen, lassen sich zu einem einzigen Grundrecht zusammenfassen, dem sogenannten »Recht auf Rechtfertigung«, das gewährleisten soll, dass jede Person in ihrer besonderen Würde als Rechtfertigungswesen respektiert wird. Jeder Eingriff in die Lebensführung eines Menschen verlangt demzufolge nach einer Rechtfertigung, die sich auf reziproke und allgemeine Gründe stützen kann. Ist es nicht möglich, derartige Gründe zu formulieren, muss zugestanden werden, dass die abgelehnten Praktiken zwar den eigenen ethischen Überzeugungen entgegenstehen, nicht aber unmoralisch sind, was einen starken Akzeptanzgrund liefert. Solange die abgelehnten Lebensweisen, Überzeugungen und Praktiken nicht selbst mit ungerechtfertigten Eingriffen in anderer Menschen Lebensführung verbunden sind, ist es moralisch geboten, sie zu tolerieren.

In Übereinstimmung mit Forst nimmt auch Simon an, dass von Toleranz nur dann sinnvoll gesprochen werden kann, wenn derjenigen Praxis, Überzeugung oder Lebensweise, auf die sie sich richtet, grundsätzlich mit Ablehnung begegnet wird. Diese Ablehnung jedoch tritt im Toleranzzusammenhang nicht isoliert auf, sondern wird von einer Gegenkraft, dem Respekt für den Anderen, beeinflusst und gezähmt: »Respect for others as equals is hypothesised to restrain people's disapproval of others' beliefs, practices, or ways of life, without removing such disapproval, and should thus make tolerance possible.«¹⁶ Während Forst, wie zuvor erläutert wurde, die von ihm benannten Toleranzkomponenten auf je unterschiedlichen normativen Ebenen ansiedelt, werden sie im ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ Bernd Simons auf unterschiedlichen Ebenen der Identitätskonstitution lokalisiert, um die sozialpsychologischen Abläufe im Hintergrund des Toleranzphänomens zu erfassen.

Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ nimmt, beeinflusst von den Kerneinsichten der ›Self-Categorization Theory‹ John Turners, die Form eines Zwei-Ebenen-Modells an: Auf untergeordneter Ebene provozieren zunächst die nicht geteilten Überzeugungen, Praktiken und Lebensweisen anderer Menschen die kategoriale Abgrenzung einer Eigengruppe von einer Fremdgruppe. Dabei wird aufgrund des dem Selbst zugeschriebenen Werts die Eigengruppe positiv aufgeladen, die Fremdgruppe dagegen abgewertet. Ihren Mitgliedern wird mit Ablehnung begegnet, während die Mitglieder der Eigengruppe als ebenbürtig und gleichrangig wahrgenommen und respektiert werden. Auf übergeordneter Ebene werden diese getrennten Gruppierungen durch die Einsicht einer zwischen ihren Mitgliedern bestehenden Gemeinsamkeit – beispielsweise der geteilten Zugehörigkeit zur Gattung Mensch – wieder in einer umfassenden

¹⁵ Forst, 2022.

¹⁶ Simon, 2023.

Gruppe kollektiver Identität zusammengeführt: Die Einbettung der Eigengruppe und kollektiven Identität der Ebene 1 in die umfassendere Eigengruppe und kollektive Identität der Ebene 2 führt zur Einhegung und Zähmung der auf Ebene 1 begründeten Ablehnung durch den auf Ebene 2 begründeten Respekt und macht so Toleranz möglich. Toleranz ist damit als durch Respekt gezähmte Ablehnung zu verstehen, oder anders gesagt, als durch Ablehnung belasteter Respekt, oder wiederum als Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche.¹⁷

Vergleicht man im Anschluss an diese Erläuterung die Toleranzauffassungen Forsts und Simons miteinander (siehe auch den Beitrag von [Loch](#) in diesem Band), lässt sich festhalten: Während Toleranz gemäß der Respekt-Konzeption Forsts eine Tugend im Sinne einer Haltung ist, deren Realisierung aufgrund des allen Menschen zukommenden Rechts auf Rechtfertigung in bestimmten Zusammenhängen moralisch geboten scheint, spielen verallgemeinerbare präskriptive Erwägungen für Simon höchstens eine implizite Rolle gegenüber den im Vordergrund stehenden, situativen Prozessen der Selbstkategorisierung. Respekt als toleranzkonstituierende Gegenkraft zur perpetuierten Ablehnung entspringt weniger aus der Ermessung eines diesbezüglichen, unveräußerbaren Anrechts als vielmehr aus der aktuellen Zuordnung zu einer sozialen Kategorie oder Gruppe, deren übrige Vertreter qua Selbstähnlichkeit als *Gleiche* positiv konnotiert werden. Diese Unterschiede können wiederum als Auswirkungen der unterschiedlichen Paradigmen oder disziplinären Matrizen verstanden werden.

Forsts Respekt-Konzeption der Toleranz ist in ihrem Kantianismus und ihrem Rückgriff auf das Denken der Aufklärung auch im Unterschied zu den drei anderen von ihm benannten Konzeptionen vielleicht ein besonders rigider und anspruchsvoller Ansatz. Bei anderen Toleranztheoretikern finden sich weitere Toleranzkategorisierungen. So unterscheidet beispielsweise Preston King¹⁸ die folgenden drei Toleranztypen: »Ideelle Toleranz«, »Organisatorische Toleranz« und »Identitätstoleranz«, wobei die Art des tolerierten Subjekts als Unterscheidungskriterium dient. »Ideelle Toleranz« bezieht sich auf das Unterlassen negativer Handlungen gegenüber anstößigen Ideen, während sich »Organisatorische Toleranz« auf unangemessene Verhaltensweisen innerhalb von Gruppen bezieht. Im Gegensatz dazu geht es bei der »Identitätstoleranz« um die Mäßigung der Missbilligung gegenüber Personen, die bestimmte inhärente Merkmale wie ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, sexuelle Orientierung und Nationalität aufweisen. Auch in der Arbeit des Philosophen Michael Walzer¹⁹ tauchen ähnliche Distinktionen wie bei Forst auf, doch werden sie in einem fließenderen Sinne als Positionen entlang eines Kontinuums und nicht als konzeptionell streng unterscheidbare Einstellungen verstanden. Im Allgemeinen wird Walzers Arbeit, insbesondere sein einflussreiches Buch *Spheres of Justice*,²⁰ dafür anerkannt, dass er einen Kommunitarismus vertritt, der die ethische und politische Bedeutung von Gemein-

¹⁷ Simon, 2023.

¹⁸ King, 1976.

¹⁹ Walzer, 2008.

²⁰ Walzer, 1983.

schaft, Kultur und gemeinsamen Werten hervorhebt und nicht einen philosophischen Formalismus über Toleranz.

Eine der Kernthesen der reflexiven, interdisziplinären Philosophie ist, dass die Befürworter verschiedener Paradigmen oder disziplinären Matrizen gut daran tun, über die Grundlagen ihrer Arbeit nachzudenken, diese mit alternativen »Weltzugängen«²¹ zu kontrastieren, sich der älteren Sedimente in ihrem Denken bewusst zu werden und deren Fallstricke besser zu vermeiden, um so wirklich, wenn auch kritisch, auf dem aufzubauen, was in der Disziplin passiert ist, und so in diesem modifizierten Sinne Wissen zu kumulieren. Dieses kann das dialogische oder dialektische Bild der Wissenschaft genannt werden.²² Die reflexive interdisziplinäre Philosophie sieht die Möglichkeit der Objektivität im Dialog und in der Dialektik verschiedener Paradigmen. In diesem Sinne hat die interdisziplinäre Reflexivität Ähnlichkeit mit Jürgen Habermas' Konzept der diskursiven und deliberativen Demokratie: Wissenschaftliche Objektivität wird durch die Idee der wissenschaftlichen Gemeinschaft als »selbstorganisierende Gemeinschaft freier und gleicher« Wissenschaftler ermöglicht, die sich in einer fortlaufenden reflektierenden und diskursiven Deliberation paradigmatischer Perspektiven und Daten engagieren.²³

Toleranz als kulturelle Ressource

Im Kuhnschen Bild der Wissenschaft ist ein Element, das Paradigmen oder Matrizen beschreibt, die zugrunde liegende philosophische Weltanschauung. Unterschiedliche Weltanschauungen sind mit unterschiedlichen Auffassungen von Toleranz verwoben.

Insbesondere die auf Respekt basierende Toleranz, wie sie die Konzeption von Forst entwickelt hat, kann im umfassenden Weltbild der Aufklärung verortet werden, das wir als universalistisch bezeichnen könnten. Nach Forsts Respekt-Konzeption, die eine »diskurstheoretische Interpretation der kantischen Ethik«²⁴ darstellt, erscheint Toleranz als das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses. Innerhalb dieses Prozesses wird die Rechtfertigung möglicher Eingriffe in die Lebensweise eines anderen anhand des »Rechts auf Rechtfertigung« geprüft, das Forst allen Menschen zuschreibt, da er sie als »rechtfertigende Wesen« betrachtet.²⁵ Dieses Recht – abgeleitet von Forsts spezifischem Menschenbild – bildet das *fundamentum inconcussum* seiner konstruktivistischen Moralphilosophie und ist seiner Ansicht nach nicht nur eine »historische Wahrheit«, sondern eine »Wahrheit der Vernunft«,²⁶ die nur von denjenigen in Frage gestellt werden

²¹ Wissenschaftsrat, 2020.

²² Arponen, 2025.

²³ Habermas, 1996.

²⁴ Willascheck, 2024. Siehe auch Habermas, 1996.

²⁵ Forst, 2014.

²⁶ Forst, 2020.

kann, die den Sinn der Moral verfehlt haben. In diesem Sinne knüpft Forsts Respekt-Konzeption an das allgemeinere Menschenbild der Aufklärung und den Glauben an die Macht der rationalen Forschung und der menschlichen Autonomie bei der Gestaltung von Wissen, Ethik und menschlichem Gemeinwesen an.

Noch konkreter beruht diese Art der Konzeptualisierung von Toleranz im Wesentlichen auf der im Kantschen Denken verwurzelten Überzeugung, dass Menschen aufgrund ihrer Vernunftfähigkeit ein Recht darauf haben, ihr Leben autonom zu gestalten.²⁷ Sie steht im Gegensatz zu dem eher pragmatischen Menschenbild, das möglicherweise den Konzepten der Erlaubnis und der Koexistenz zugrunde liegt. Brücken können jedoch geschlagen werden, wenn wir tiefer in die historische Entstehung der aufklärerischen Weltanschauung aus dem theologischen Selbstrelativismus und dem epistemologischen Perspektivismus eindringen – dies entspricht der Richtung, in die sich unsere laufende Forschung gerade bewegt.

In interkulturellen Kontexten der Toleranz kann es hilfreich sein, in Begriffen von *Ressourcen* zu denken,²⁸ die für die Konzeptualisierung von Toleranz in verschiedenen solchen Kontexten verschieden zur Verfügung stehen. Wir unterscheiden wie folgt zwischen *kulturellen* und *sozialen* Ressourcen: Kulturelle Ressourcen sind konzeptionelle und symbolische Ressourcen, die Einzelpersonen und Gruppen zur Verfügung stehen, um Bedeutungen und Ideen darzustellen und auszudrücken. Soziale Ressourcen hingegen beziehen sich auf Institutionen, Muster und Strukturen der Interaktion.

Um ein Beispiel zu nennen: In der auf Respekt basierenden Konzeption von Toleranz können kulturelle Ressourcen wie der Begriff der Persönlichkeit, das Recht auf Rechtfertigung, Rationalität, die Selbstverwaltung der Vernunft, Autonomie, Authentizität und mehr verwendet werden, um die Konzeption zu beschreiben. Unter sozialen Ressourcen können wir die Institutionalisierung solcher Ideen in Recht, Bildung, Verwaltung und darüber Hinausgehendem verstehen.²⁹

Ausgestattet mit dem Konzept der kulturellen Ressourcen und damit zusammenhängenden Paradigmen oder disziplinären Matrizen können wir über die historischen und aktuellen Fallstudien nachdenken, die in den anderen Teilprojekten untersucht werden. Die Gedanken und Interpretationen (einschließlich möglicher Fehler und Verzerrungen), die im Folgenden dargestellt werden, liegen in der Verantwortung des Autors und spiegeln nicht unbedingt die Ansichten unserer Projektpartner*innen wider.

²⁷ Korsgaard, 1996.

²⁸ Siehe Arponen et al., 2024.

²⁹ Bei der Einführung dieser Ressourcenkonzepte wird von dem Konzept der verschiedenen Arten von »Kapital« des französischen Sozialtheoretikers Pierre Bourdieu (1977; 1991), dem britischen Sozialtheoretiker Anthony Giddens über die Dualität von (sozialer) Struktur und (kultureller) »agency« oder Handlungsfähigkeit (Giddens, 1979) sowie allgemeiner von der praxistheoretischen Perspektive ausgegangen, die vom »späten« Wittgenstein (1958), Bourdieu, Giddens und anderen entwickelt wurde (Schatzki et al., 2001).

Überlegungen zu kulturellen Ressourcen der Toleranz in ausgewählten Fallstudien

Im Teilprojekt von Anja Pistor-Hatam und Salomé Michel (siehe Beiträge von [Pistor-Hatam](#) und [Michel](#) in diesem Band) stehen die politischen und religiösen Konzeptualisierungen und Interaktionen zwischen Mehrheits- und Minderheits-Glaubensgemeinschaften während der beiden Revolutionen im Iran des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt. In den Diskussionen und Präsentationen dieses Teilprojekts haben sich die Begriffe des gemeinsamen Mutterlandes und der iranischen Nationalität als ein Kandidaten für kulturelle Ressourcen der Toleranz herauskristallisiert, auf die sich die historischen Akteure in diesem Kontext beriefen.

Auf den ersten Blick mag eine Toleranzform, die angesichts einer existenziellen Bedrohung durch den Verweis auf das gemeinsame Mutterland und die gemeinsame iranische Staatsbürgerschaft heraufbeschworen wird, pragmatisch oder sogar instrumentell erscheinen. Nach der Kategorisierung Forsts müsste sie der Koexistenz- oder der Erlaubnis-Konzeption zugeordnet werden, da der Fokus auf der Vermeidung von Konflikten zu Zwecken der Erreichung politischer Zielsetzungen, nicht aber auf der positiven Anerkennung des mitstreitenden Gegenübers liegt.

Bei näherer Betrachtung allerdings könnte die Betonung der gemeinsamen iranischen Nationalität und Staatsbürgerschaft eine Form von Toleranz erzeugen, die über rein Pragmatisches hinausgeht. Der iranische Nationalismus könnte als komplexe kulturelle Ressource fungieren, die in Krisenzeiten identitätsstiftend wirkt. In diesem Sinne hat Ansari (2012) unter anderem die Verbindungen zwischen europäischem und iranischem Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert hervorgehoben und den spezifisch iranischen historischen Kontext beschrieben. Der iranische Nationalismus scheint eine reichhaltige Grundlage zu bieten, um im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ die Konstituierung einer übergeordneten Kategorie kollektiver Identität zu ermöglichen, in der Menschen unterschiedlicher Glaubensgruppen sich als verbunden und gleichberechtigt erleben. Unterschwellig fortbestehende Ablehnung würde durch diese Gleichheitsanerkennung, die auch als Respekt bezeichnet werden kann, gezähmt. Der Untersuchungskontext könnte demnach Beispiele für respektbasierte Toleranz liefern.

In dem theologischen Teilprojekt von Hartmut Rosenau, Kinga Zeller und Liv Steinebach (siehe Beitrag [Rosenau et al.](#) in diesem Band) werden die kulturellen Ressourcen der Toleranz des christlich-protestantischen Glaubens untersucht. In der protestantischen Theologie bezieht sich der Begriff der ›Selbstrelativierung‹ auf die Überzeugung, dass der Mensch in seinem gefallenem Zustand nicht in der Lage ist, sich dem wahren Willen Gottes zu nähern oder ihn allein durch seine eigenen Bemühungen zu verstehen. Dieser Gedanke wurzelt in der Annahme, dass die menschliche Vernunft, der Wille und das ethische Handeln als relativ zu Gottes letzter Autorität und Offenbarung betrachtet werden müssen. Das Konzept impliziert, dass der Mensch seine Abhängigkeit von Gott anerkennen und jeden Anspruch auf absolute Autonomie oder Selbstgenügsamkeit aufgeben muss. Eine solche Selbstrelativierung kann zügelnd auf die glaubensbasierten Eigen- und Fremdgruppendifferenzierungen wirken und hat dies historisch auch tatsächlich getan.

Das Konzept der Selbstrelativierung bietet angesichts der historischen Verbindungen zwischen dem Protestantismus und der Aufklärung ein interessantes Objekt für eine philosophische Untersuchung. Indem er den persönlichen Glauben und das Gewissen betonte, trug Martin Luther zu einem gewissen antiautoritären Wandel im Denken über das Individuum als moralisches und denkendes Wesen bei, der später das Denken der Aufklärung beeinflusste. Die frühe moderne Philosophie wurde mit der »epistemologischen Wende«³⁰ und einem zentralen Interesse an der Erkenntnistheorie in Verbindung gebracht und betonte einerseits die Macht der menschlichen Vernunft, seien ihre Methoden empirisch (Hume, Locke) oder rationalistisch (Descartes, Kant). In der protestantischen Betonung des sich selbst relativierenden Individuums und seiner persönlichen Gottesbeziehung könnte die Wurzel des späteren (säkularen) Konzepts der wissbegierigen, aber fehlbaren Vernunft der Aufklärung liegen, das möglicherweise bis hinein in Forsts konstruktivistischen Kantianismus und sein Konzept der »finitude of reason« wirkt.³¹

Derselbe Berührungspunkt kann eine weitere gemeinsame Untersuchungslinie mit dem Teilprojekt von Sonja Klimek und Laura Stolzenberg bilden (siehe Beitrag [Klimek & Stolzenberg](#) in diesem Band). In diesem Teilprojekt sind die Schriften des Theologen Sebastian Castellio (1515–1563) aus dem 16. Jahrhundert über Ketzerei und Toleranz von Interesse. Castellio wird gemeinhin als ein früher Denker der Toleranz anerkannt, dessen Denken auch die Freiwilligkeit des christlichen Glaubens, die Verurteilung religiöser Bekehrung durch Zwang und damit die Toleranz gegenüber als »Ketzer« abgelehnten Anderen betonte. Dieser Auffassung von Toleranz liegt wiederum die Vorstellung vom Glauben als einer persönlichen und damit im Wesentlichen fehlbaren Beziehung zu Gott zugrunde.

In zukünftigen Forschungen möchten werden die möglichen Konvergenzen und Kontraste zwischen dem auf Respekt basierenden Toleranzkonzept – verstanden als eine kulturelle Ressource, die sich aus der Aufklärung, aber auch aus anderen Traditionen und philosophischen und beispielsweise sozialpsychologischen Paradigmen speist – und den kulturellen Ressourcen, die historische Akteure in verschiedenen historischen Kontexten zum Tragen bringen, untersucht. Auf diese Weise hoffen wir, unser kollektives Verständnis der Anforderungen des auf Respekt basierenden Toleranzkonzepts zu vertiefen, aber auch seine potenzielle Flexibilität in Bezug auf die Anwendung in verschiedenen historischen und zeitgenössischen Kontexten zu erkunden. Wir freuen uns darauf, diese Fragen in den laufenden und zukünftigen gemeinsamen Forschungsaktivitäten mit unseren Kolleginnen und Kollegen weiter zu erforschen.

30 »Epistemological turn«, Rorty, 2009.

31 Forst, 2017.

Abstract

This article discusses the philosophical subproject ›Reflecting on Tolerance‹. First, the interdisciplinary philosophical methodology underlying the subproject's approach is described with reference to Thomas Kuhn's concepts of paradigm and disciplinary matrix as well as with reference to the concept of cultural resources of tolerance. Then, some preliminary reflections on the topic of tolerance in interdisciplinary contexts are discussed with reference to other subprojects in the research unit. The article paves way for future research in which we explore the possible convergence and contrasts between, on the one hand, the respect-based conception of tolerance and, on the other hand, the cultural resources that historical actors bring to bear in diverse historical contexts. In this manner we hope to deepen our collective understanding of the demands of the respect-based tolerance concept but also explore its potential flexibility as regards the application in diverse historical and contemporary contexts.

Literaturverzeichnis

- Ansari, Ali M.: *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, Cambridge 2012, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139020978>.
- Arponen, V. P. J.; Müller, Johannes; Hofmann, Robert; Furholt, Martin; Ribeiro, Artur; Horn, Christian; Hinz, Martin: Using the Capability Approach to Conceptualise Inequality in Archaeology: The Case of the Late Neolithic Bosnian Site Okoliste c. 5200–4600 BCE, in: *Journal of Archaeological Method and Theory* 23,2 (2016), S. 541–560, <https://doi.org/10.1007/s10816-015-9252-0>.
- Arponen, V. P. J.; Dörfler, Walter; Feeser, Ingo; Grimm, Sonja; Groß, Daniel; Hinz, Martin; Knitter, Daniel; Müller-Scheesel, Nils; Ott, Konrad; Ribeiro, Artur: Environmental Determinism and Archaeology: Understanding and Evaluating Determinism in Research Design, in: *Archaeological Dialogues* 26,1 (2019), S. 1–9, <https://doi.org/10.1017/S1380203819000059>.
- Arponen, V. P. J.; Ohlrau, René; Kerig, Tim: The Capability Approach and Archaeological Interpretation of Transformations: On the Role of Philosophy for Archaeology, in: *Open Archaeology* 10,1 (2024), <https://doi.org/10.1515/opar-2024-0013>.
- Arponen, V. P. J.: Escaping Modernity with Modernity, in: Arponen, V.P.J.; Ribeiro, Artur; Ott, Konrad (Hg.): *Discourses on Modernity*, Leiden 2025, <https://doi.org/10.5964/gg189js> [im Erscheinen].
- Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>.
- Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991.
- Braudel, Fernand; Wallerstein, Immanuel: History and the Social Sciences: The Longue Durée, in: *Review* 32,2 (2009), S. 171–203, <https://www.jstor.org/stable/40647704>.
- Brinkmann Johanna; Arponen V.: Tackling an Old Dilemma Anew: A Reflective Modular Approach for Analysing the Concept of Archaeological Cultures in European Prehistoric Archaeology, in: *Germania* 102 (2024) [im Erscheinen].
- Forst, Rainer: Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton, in: *Philosophia* 45 (2017), S. 415–424, <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9801-0>.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2020.
- Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2022.
- Giddens, Anthony: *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London 1979, <https://doi.org/10.1007/978-1-349-16161-4>.
- Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990.
- Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Massachusetts 1996, <https://doi.org/10.7551/mitpress/1564.001.0001>.
- King, Preston: *Toleration*, Cambridge 1976.
- Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>.
- Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226458106.001.0001>.
- Masterman, Margaret: The Nature of a Paradigm, in: Lakatos, I.; Musgrave, A.: (Hg.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970, S. 59–90, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171434.008>.
- Ott, Konrad: Über den Theoriekern und einige intendierte Anwendungen der Diskursethik. Eine strukturalistische Perspektive, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52,2 (1998), S. 268–291.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 2009, <https://doi.org/10.1515/9781400833061>.
- Schatzki, Theodore R.; Knorr Cetina, Karin; von Savigny, Eike (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London/New York 2001.

- Simon, Bernd: Respect, Equality, and Power: A Social Psychological Perspective, in: Zeitschrift für angewandte Sozialpsychologie 38,1 (2007), <https://doi.org/10.1007/s11612-007-0027-2>.
- Simon, Bernd; Eschert, Silke; Schaefer, Christoph Daniel; Reiningner, Klaus Michael; Zitzmann, Steffen; Smith, Heather J.: Disapproved, but tolerated: The role of respect in outgroup tolerance, in: Personality and Social Psychology Bulletin 45,3 (2019), S. 406–415, <https://doi.org/10.1177/0146167218787810>.
- Simon, Bernd: A new perspective on intergroup conflict: The social psychology of politicized struggles for recognition, in: Theory & Psychology 30,2 (2020), S. 147–163, <https://doi.org/10.1177/0959354319887227>.
- Simon, Bernd: Durch Respekt gezähmte Ablehnung. Über Zumutungen und Grenzen der Toleranz, in: Philanthropie und Stiftung 1 (2022), S. 8–9.
- Simon, Bernd: Taking Tolerance Seriously: A Proposal from a Self-Categorization Perspective on Disapproval and Respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Stegmüller, Wolfgang: The Structure and Dynamics of Theories, Berlin/Heidelberg/New York 1976, <https://doi.org/10.1007/978-3-662-01671-8>.
- Stegmüller, Wolfgang: The Structuralist View of Theories: A Possible Analogue of the Bourbaki Programme in Physical Science, Berlin/Heidelberg/New York 1979, <https://doi.org/10.1007/978-3-642-95360-6>.
- Walzer, Michael: Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, New York 1983.
- Walzer, Michael: On Toleration, New Haven 2008.
- Willaschek, Marcus: Welche Gründe zählen?, in: Bassiouni, M.; Buddenberg, E.; Iser, M.; Karnein, A.; Saar, M. (Hg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024, S. 48–69.
- Wissenschaftsrat: Wissenschaft im Spannungsfeld von Disziplinarität und Interdisziplinarität: Positionspapier, Köln 2020.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophical Investigations, Oxford 1958.

Autor

Dr. V.P.J. Arponen 

Junior Research Group Leader am Exzellenzcluster ROOTS an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. In seiner interdisziplinären philosophischen Arbeit forscht er in der Philosophie der Archäologie, der Beziehung des Menschen zur Natur und der Toleranz.

E-Mail: varponen@roots.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Sonja Klimek, Laura-Sophie Stolzenberg

Was ist eigentlich ein Ketzer – und wie soll man mit ihm umgehen?

Sebastian Castellios Schrift gegen die Ketzerverfolgung (1554) als Beispiel für die Wurzeln moderner Toleranz in der Frühen Neuzeit

Einführung: Ein Scheiterhaufen entzündet die Toleranzdebatten der Frühen Neuzeit

Als am 27. Oktober 1553 in Champel vor den Toren der Stadt Genf der erste Scheiterhaufen lodert, auf dem ein Protestant von einer protestantischen Obrigkeit hingerichtet wird, da zerbricht etwas in der protestantischen Welt. Das Ereignis wird bereits von Zeitgenossen als »Skandal der Skandale« empfunden¹ und später von Historikern als »der Sündenfall der Reformation«² bezeichnet. Das politische Klima um die Mitte des 16. Jahrhunderts ist extrem aufgeheizt: Territorialfürsten kämpfen gegen die Vorherrschaft von Kirche und Kaiser – der römisch-katholischen, ultra-montanen Kirche und des durch sie gestützten römisch-deutschen Kaisers –, das einfache Volk erhebt sich in den so genannten »Bauernkriegen«³ oder schließt sich der radikalen Taufbewegung an und gründet beispielsweise in Münster kurzzeitig gar ein Königreich mit Gütergemeinschaft und gelebter Polygamie.⁴ Seuchen suchen immer wieder auch blühendste Handelsstädte heim und dezimieren die Bevölkerung ganzer Landstriche.⁵ In einem derart aufgeheizten Klima entfalten ursprünglich rein religiöse Ideen wie Luthers Lehre von den zwei Reichen – dem der weltlichen Herrschaft, die mit Gewalt die Institutionen wie Staat, Wirtschaft und Ehe durchsetzt, und dem der geistlichen Herrschaft, die unter Entsagung jeglicher Gewaltausübung den Heiligen Geist

1 »Scandalum scandalorum«, so heißt es in der kurz nach der Hinrichtung erschienenen *Historia de morte Serveti*, hier zitiert nach Plath: »Sebastian Castellio (1515–1563)«, S. 27.

2 Multhammer: »Johann Lorenz von Mosheims Ketzergeschichte«, S. 277.

3 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 159.

4 Cf. Lahrkamp: »Das Drama der »Wiedertäufer«.

5 Cf. z.B. Häberlein: »Pest und Cholera«, S. 7–56.

wirken lässt und die Seelen der Gläubigen führt⁶ – zwangsläufig auch politische Sprengkraft. Die junge protestantische Konfession war um die Mitte des 16. Jahrhunderts also vielfach unter Druck, ihre eigene Dogmatik zu konsolidieren, um sie dauerhaft neben jener der etablierten katholischen Kirche behaupten zu können. Was aber war die *reine* Lehre der Protestanten? Worüber durfte disputiert werden in der neu gegründeten Kirche, wo waren die Grenzen des Diskutablen? Daraus folgte letztlich auch die Frage nach dem richtigen Umgang mit denjenigen, die diese Grenzen überschritten und für Auffassungen argumentierten, die als nicht akzeptabel aufgefasst wurden. Im vorliegenden Aufsatz wird rekonstruiert, wie die Hinrichtung des Antitrinitariers Michel Servet eine Debatte um die Verfolgung oder Tolerierung christlicher Nonkonformisten auslöste und auf welche Positionen der Humanist Sebastian Castellio in seiner Anthologie *De haereticis an sint persequendi* (1554) [*Von Ketzern, ob man sie verfolgen solle*] zurückgriff, um für religiöse Duldung und gegen die Tötung von Ketzern zu argumentieren. Abschließend soll Castellios frühneuzeitliches Plädoyer in Bezug gesetzt werden zum modernen »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz«, wie es dem Beitrag von Simon und Stucke im vorliegenden Band zugrunde liegt.⁷ Toleranz in diesem sozialpsychologischen Sinne bezeichnet eine Haltung, bei der Menschen ihre erlebte »Ablehnung« gegenüber den »Vorlieben, Überzeugungen oder Lebensweisen« eines anderen Menschen oder einer anderen Gruppe – einer sogenannten Fremdgruppe als Opposition zur Eigengruppe – weder durch Liebe zu überwinden suchen noch diese Ablehnung ausleben. Vielmehr entscheiden sich Menschen, die Toleranz in diesem modernen Sinne praktizieren, bewusst dafür, ihre durchaus vorhandene Ablehnung aus »Pflicht« (und nicht etwa durch einen gnädigen »Akt der Willkür«) zu bezähmen, indem sie den oder die abgelehnten Anderen trotz des Dissenses als andersartige Gleiche (»different equals«) anerkennen. Diese Gleichheitsanerkennung, im Sinne des Zwei-Ebenen-Modells als »Respekt« benannt, vollzieht sich auf einer höheren Ebene der eigenen Identitätsbildung: Nicht mehr der Kontrast zwischen Eigen- und Fremdgruppe steht hier im Vordergrund der Identifikation, sondern die Tatsache, dass beide Personen oder Gruppen als gleichberechtigte Mitglieder in einer inklusiveren Gruppe – einer übergeordneten Eigengruppe – eingebettet sind. »Toleranz kommt demnach zustande«, wenn vorhandene »Ablehnung« durch »Respekt« gezähmt wird oder, andersherum, wenn vorhandener »Respekt« durch »Ablehnung« belastet ist.⁸

Miguel Serveto (1511–1553) und der Antitrinitarismus

Als der spanische Arzt Miguel Serveto in den frühen 1530er Jahren ein mit *De Trinitatis Erroribus* [*Der Irrtum der Dreifaltigkeit*] betitelter Werk publizierte, in dem er aufgrund seiner Studien über das Konzil von Nizäa 325 n. Chr. die göttliche Natur Jesu Christi in ihrer Wesenseinheit mit Gott-Vater und dem Heiligen Geist in Frage stellte, war für viele Vertreter der drei christlichen Konfessionen – des bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 allein offiziell anerkannten Katholizismus, aber

6 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 156–162.

7 Simon/Stucke: »Toleranz, wie hast du's mit der Gerechtigkeit und der Macht?« Sieben Thesen aus sozialpsychologischer Perspektive«, im vorliegenden Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p3>.

8 Alle Zitate in diesem Abschnitt aus Simon/Stucke: »Toleranz, wie hast du's mit der Gerechtigkeit und der Macht?«.

auch des sich seit Beginn der Reformation von der katholischen Kirche abspaltenden Luthertums und des Calvinismus⁹ – die Grenze dessen, worüber diskutiert werden dürfe, überschritten. Der Antitrinitarismus, das Leugnen der Trinität Gottes, genauer der Arianismus als das Leugnen der ewigen und ungeschaffenen Sohnschaft Jesu Christi,¹⁰ wurde in den genannten Konfessionen allgemein als schlimmste Häresie angesehen, die bei aller Freude am theologischen Disput und bei aller Bewunderung für das beste Argument nicht mehr zu tolerieren wäre.¹¹ Servet unterschätzte diese grundlegende dogmatische Ablehnung jedoch und reiste 1530 nach Basel, um sich mit dem dortigen Reformator Johannes Oekolampad auszutauschen. Doch seine Schrift wurde verboten¹² und seine folgende Publikation, *Dialogorum de Trinitate* [*Dialog über die Trinität*],¹³ die Servet ein Jahr später verfasste, führte endgültig dazu, dass auch die spanische Inquisition auf ihn aufmerksam wurde.¹⁴ Servet lebte in den folgenden Jahren wieder in Frankreich, von wo er 1546 ein Manuskript seines neuesten Buchs *Christianismi restitutio* [*Von der Wiederherstellung des Christentums*] an Calvin in Genf schickte.¹⁵ Einer Einladung Calvins war Servet Mitte der 1530er Jahre nicht nachgekommen.¹⁶ Stattdessen hatte er versucht, sich in einem überwiegend monologischen Briefwechsel mit Calvin über seine religiösen Ansichten auszutauschen.¹⁷ Calvin sah jedoch in Servet einen entschiedenen Gegner im Streit um den wahren Glauben. An einen Freund gerichtet schrieb Calvin, wenn Servet nach Genf komme, würde er – Calvin – dafür sorgen, dass er es nicht wieder lebendig verlassen werde.¹⁸ Diese Prophezeiung sollte sich bewahrheiten.

Der Fall Servet: Protestantischer Ketzerprozess und Beginn des Toleranzdiskurses

Anfang 1553 wurde Michel Servet in Lyon von der katholischen Inquisition verhaftet. Unter ungeklärten Bedingungen konnte er jedoch fliehen¹⁹ und ging nun doch nach Genf, um mit Calvin seine provokanten Thesen zu diskutieren. Dazu schickte er ihm vorab seine *Christianismi restitutio*, eine direkte Antwort auf Calvins eigenes Hauptwerk, die *Institutio religionis christianae* [*Unterweisung in der christlichen Religion*], die er im Januar 1553, nach einigen erfolglosen Publikations-

9 Cf. Lecler: »Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation«, S. 364–368.

10 »Der (präexistente) Christus galt ihnen als ein Geschöpf Gottes, diesem untergeordnet und seiner Erkenntnis nur unvollkommen teilhaftig.« Pagel: »Kleine Ketzerkunde«, S. 336.

11 Cf. Birnstein: »Toleranz und Scheiterhaufen«, S. 19–24.

12 Cf. Plath: »Der Fall Servet«, S. 37, S. 64.

13 Beide Schriften wurden bereits unmittelbar nach ihrer Publikation verboten, cf. Plath »Der Fall Servet«, S. 65.

14 Cf. Birnstein: »Toleranz und Scheiterhaufen«, S. 33–37.

15 Cf. Plath: »Der Fall Servet«, S. 66.

16 Cf. Birnstein: »Toleranz und Scheiterhaufen«, S. 40.

17 Cf. Birnstein: »Toleranz und Scheiterhaufen«, S. 55–57.

18 Cf. Plath: »Der Fall Servet«, S. 66.

19 Cf. Birnstein: »Toleranz und Scheiterhaufen«, S. 59–60.



Abb. 1: Michael Servetus, Kupferstich von Christoffel van Sichem (1546–1624). Aus: *Historische Beschreibung und abbildunge der fürnembste Haupt-Ketzer*, Amsterdam 1608. Alle Rechte vorbehalten. Verwendung des Portraits mit freundlicher Genehmigung des Herzog Anton Ulrich Museums in Braunschweig, Sign.: [CvSichem I AB 3.25](#). In diesem Band werden die »Ketzer« jeweils im Vordergrund portraitiert, während im Hintergrund zeitgleich ihre Hinrichtungsart dargestellt wird, bei Servet also der Scheiterhaufen. Der Band erschien im folgenden Jahr auch auf Latein. Die Portraits blieben erhalten, nur die Texte wurden in der Übersetzung neu dazu gedruckt. – Der Stich wurde vermutlich erstmals 1607 als Flugblatt im Selbstverlag gedruckt von Christoffel van Sichem: *Michael Servetus een Spangiard als een Ketter tot Geneven Uerbrant*, Amsterdam 1607. Ein Exemplar befindet sich heute im Besitz der Universitätsbibliothek Edinburgh, [Europeana Collections](#), veröffentlicht unter der Lizenz [CC BY 3.0](#).



Abb. 2: Michael Servetus, Kupferstich von Johann Martin Bernigeroth (1713–1767). Als Frontispiz enthalten in Johann Lorenz von Mosheim: *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte*, Helmstedt: Christian Friedrich Weygand, 1748. Verwendung des Portraits mit freundlicher Genehmigung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Inventar-Nr. A 20232, veröffentlicht unter der Lizenz [CC BY-SA 3.0 DE](#).

gesuchen, anonym in Vienne hatte verlegen lassen.²⁰ Zu einer Disputation über die darin enthaltenen Thesen kam es jedoch gar nicht erst: Servet wurde, vermutlich nach einem Hinweis aus Calvins Umfeld, in Genf während eines Gottesdienstes in der Menge erkannt und verhaftet. Nach einem mehrere Monate andauernden Prozess wurde er schließlich von der weltlichen Obrigkeit der Stadt Genf zum Tode verurteilt.²¹ Noch auf dem Scheiterhaufen – so berichtet es die *Historia de morte Serveti* [Die Geschichte vom Tod Servets] –, der aus Gründen besonderer Grausamkeit²² aus noch feuchtem und daher schlecht brennendem Eichenholz errichtet worden war, rief der Verurteilte: »Jesus, Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner!«²³ Damit bekannte Servet noch im Tode seine Ablehnung der auf dem ersten Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) diskutierten Position, die seit dem ersten Konzil von Konstantinopel 381 n. Chr. auf die christologisch verbindliche Formel »ewiger Sohn des ewigen Gottes« gebracht worden war: Er bezeugte durch Auslassung dieses einen Wortes noch im Sterben seine antitrinitarische Haltung der Ablehnung jener Lehre von den

²⁰ Cf. Plath: »Der Fall Servet«, S. 69.

²¹ Cf. Birnstein: »Toleranz und Scheiterhaufen«, S. 65–82. Zu dem Prozess und dem anschließenden Urteil trug Calvin einen bedeutenden Teil bei. Doch obgleich er die Todesstrafe im Fall Servets im Allgemeinen befürwortete, positionierte er sich zunächst gegen die Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, cf. Plath: »Der Fall Servet«, S. 77.

²² »Das strenge Urteil wurde [...] auch damit begründet, dass Servet die Anhänger der Dreieinigkeit als »Atheisten« bezeichnet, die Trinität als Monstrum mit drei Köpfen geschmäht und die Kindertaufe als teuflische Erfindung und Zauberei herabgewürdigt habe – alles in allem ungeheuerliche Lästereien, welche die Ehre und die Majestät Gottes, seines Sohnes und des Heiligen Geistes grob verletzten.« Schwerhoff: »Verfluchte Götter«, S. 226.

²³ Castellio: »Historia de morte Serveti«, S. 45.

»drei ewigen Hypostasen in der Gottheit«,²⁴ die ihn in den Augen von Katholiken wie Reformierten zum Ketzer machte.

Servets Hinrichtung beeinflusste die schwelenden interkonfessionellen Auseinandersetzungen ganz entscheidend und gilt als »[d]as eigentlich auslösende Moment für die prinzipielle Toleranzdiskussion und für die Entstehung einer systematischen Toleranzliteratur«²⁵ in der Frühen Neuzeit. Nicht nur den Sympathisanten des Antitrinitarismus stellte sich unweigerlich die Frage nach einem möglichen Zusammenleben der unterschiedlichen christlichen Konfessionen ohne Gewaltanwendung trotz der elementaren Differenzen in Glaubens- und Gewissensfragen. Durch die seit Erfindung des Buchdrucks gesteigerten Verbreitungsmöglichkeiten von Schriften stellte sich die Frage, wie mit »Ketzern« umzugehen sei, in neuer Dringlichkeit: Sollte man sie einfach reden (und schreiben) lassen, bestünde die Gefahr, dass sie ihr Gedankengut verbreiteten, womöglich immer mehr andere von ihren Ideen überzeugten und den rechten Glauben überwucherten. Andererseits durfte nach Luthers Lehre von den zwei Reichen der weltliche Arm der Gerichtsbarkeit, die weltliche Obrigkeit, gerade nicht die Freiheit eines Christenmenschen beschneiden, indem sie zum Beispiel Gläubige als »Ketzer« verfolgte und mit dem Tod bestrafte.

Sebastian Castellio (1515–1563) und *De haereticis an sint persequendi* [Von Ketzeren. Ob man auch die verfolgen/ oder wie man mit jnen handeln solle] (1554)

Unter den zahlreichen Glaubensflüchtlingen in der Schweiz, die in den reformierten Städten der Eidgenossenschaft Zuflucht vor der Inquisition in Frankreich, Spanien und Italien gefunden hatten, formierte sich nach der Hinrichtung Michel Servets Widerstand. Sebastian Castellio, einst selbst Schüler von Calvin, hatte als Student im französischen Lyon der Verbrennung protestantischer Kommilitonen durch die Inquisition zusehen müssen und für seinen reformatorischen Glauben die Heimat verlassen.²⁶ Der aus ärmlichen Verhältnissen stammende Theologe hatte Calvin in Straßburg kennengelernt und war ihm später nach Genf gefolgt, doch kam es aufgrund ihrer unterschiedlichen theologischen Ansichten bald zu Unstimmigkeiten, sodass Castellio nach Basel ausweichen musste, wo er zunächst bei dem Drucker Johann Oporin eine Anstellung fand. Castellio argumentierte bereits 1551 das erste Mal für religiöse Duldung, nämlich in seiner Widmungsadresse an den englischen König Eduard VI (1547–1553), die er seiner lateinischen Bibelübersetzung voranstellte.²⁷ Darin kritisierte Castellio die Unnachgiebigkeit und den Dogmatismus im Hinblick auf die Auslegung und das Verständnis der Bibel als Hauptursachen der

²⁴ Cf. Nigg: »Das Buch der Ketzer«, S. 369–370.

²⁵ Guggisberg: »Religiöse Toleranz«, S. 58.

²⁶ Für eine ausführliche Darstellung von Castellios Leben und Werdegang cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«.

²⁷ Cf. Classen: »Religious Toleration«, S. 369. Ein Auszug aus dieser frühen Bibelübersetzung Castellios ist auch in *De haereticis* enthalten, cf. Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 390–407.

religiösen Konflikte und forderte eine Förderung des Laienpriestertums: »Castellio spezifiziert[e] [...] nicht kirchliche Ämter, mit deren Hilfe die Schrifterkenntnis und die Beherzigung der biblischen Gebote gefördert werden könnten.«²⁸ Er verwies vielmehr auf biblische Gebote wie das in der Bergpredigt enthaltene Gebot der Feindesliebe, das im frühen Christentum eine entscheidende Grundlage für das Dulden und Vergeben darstellte, und verurteilte Gewalt im Namen Gottes.²⁹ Statt geistige Konflikte mit Waffen auszutragen, sollten die Menschen ihre wahren Feinde – die Laster – bekämpfen.³⁰ Damit übte Castellio bereits drei Jahre vor Erscheinen seines Hauptplädoyers gegen die Ketzerverfolgung Kritik an der Intoleranz seiner Zeitgenossen und rügte, dass diese in Christi Namen, aus purem »Eifer«, vermeintliches Unkraut ausrissen: Er klagte an, dass sie dabei »bedecken die Grausamkeit des Wolfs mit dem Fell des Lammes«, obwohl ein solches Handeln in dem biblischen Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen explizit verboten worden sei.³¹ Stattdessen plädiert Castellio für Duldung: »Lasst uns also den Spruch des gerechten Richters abwarten und danach streben, dass wir nicht selbst andere verurteilen, sondern nichts tun, wofür wir eine Verurteilung zu befürchten hätten.«³²

»[D]amit ihr nicht zusammen mit dem Unkraut den Weizen ausreißt«: Castellios *De haereticis* als Plädoyer für eine Vorform von moderner Toleranz

Als sich im Jahr 1553 die Kunde von Servets Verhaftung und späterer Hinrichtung in der Eidgenossenschaft verbreitete, war Castellio bereits zum Professor für Altgriechisch an der Universität Basel aufgestiegen. Gemeinsam mit einigen Mitstreitern veröffentlichte er unter dem Pseudonym Martin Bellius eine Anthologie über die Frage, ob man Ketzer verfolgen oder dulden solle. Vermutlich noch im selben Jahr erschienen mit fingierten Druckorten und Druckerangaben auch eine französische sowie eine frühneuhochdeutsche Übersetzung.³³ In der Anthologie trat Castellio als einer der ersten, wenn auch nicht als einziger, Vertreter eines »systematischen Denkens über Toleranz, Glaubensfreiheit und religiösen Pluralismus«³⁴ auf. Castellios Überlegungen,

28 Mahlmann-Bauer: »Castellios Widmung der lateinischen Biblia an den englischen König«, S. 944.

29 Cf. Matthäus 5,43–48, LU.

30 Cf. Mahlmann-Bauer: »Castellios Widmung der lateinischen Biblia an den englischen König«, S. 943–947.

31 Im Folgenden wird die moderne Übersetzung zitiert nach Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 154. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »vnd decken den wilden Wolff mit einer Schaffshaut«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 393, Z. 10–11; im Wortlaut des Vollzitats: »Aus Eifer für Christus reißen wir das Unkraut aus, obwohl er doch geboten hat, das Unkraut bis zur Ernte zu belassen, damit nicht mit ihm der Weizen ausgerissen werde« sowie in der frühneuhochdeutschen Fassung: »auß eyfer gegen Christo wollen wir das vnkraut außyetten/ welcher das vnkraut hatt geheysen sthon lon/ damit nit das korn außyettet werde.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 393, Z. 18–21. Der Text lautet im lateinischen Original: »& lupi feritatem agnina pelle tegimus«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 392, Z. 4–5; »Christi studio zizania extirpabimus, qui ne frumentum extirparetur, iuñt usque ad messem relinqui zizania.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 392, Z. 8–9.

32 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 156. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Laßt vnns doch warten auf den außspruch des gerechten richters/ vnd eben acht haben/ das nit wir selbs ein anderen vrtheylen/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 399, Z. 8–11. Der Text lautet im lateinischen Original: »Expectemus iusti iudicis sententiam, & operam demus, non ut ipsi alios damnemus«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 398, Z. 4.

33 Cf. Guggisberg: »Religiöse Toleranz«, S. 86.

34 Guggisberg: »Ich hasse die Ketzer«, S. 249.

die vorrangig im Kontext des Prozesses gegen Michel Servet zu verorten sind (obgleich Castellio die Arbeit an *De haereticis an sint persequendi* wahrscheinlich bereits früher begonnen hatte),³⁵ bieten einen regelrechten Überblick über die Toleranz-Argumente vom frühen Christentum der Spätantike bis ins 16. Jahrhundert. Textauszüge aus den Schriften der Kirchenväter, von Humanisten wie Erasmus und Reformatoren wie Luther und Calvin selbst werden zusammengestellt, um auf vielfältige Weise stets für dieselbe Position zu argumentieren: Ketzer dürfe man mit verbalen Argumenten bekämpfen, bei extremer Unbelehrbarkeit sogar einsperren, enteignen oder vertreiben – hinrichten aber dürfe man sie nicht.

Denn, so das Argument, das Castellio schon beim Kirchenvater Augustinus finden konnte,³⁶ wenn man einen Ketzer umbringe, greife man der göttlichen Gnade vor, die ja vielleicht noch vorsah, dass der Betreffende sich in seinem weiteren Leben doch noch bekehrt und damit seine unsterbliche Seele gerettet hätte. Denn nach Augustinus antwortet auf die Frage der Erntehelfer

»die Wahrheit selbst, der Mensch sei in diesem Leben nicht so beschaffen, dass er sicher sein könne, wie einer künftig sein möchte, den man jetzt im Irrtum sieht, oder was sein Irrtum beitragen mag zum Nutzen der Frommen. Solche seien nicht ums Leben zu bringen, auf dass nicht, wer die Bösen zu töten sucht, die töte, die vielleicht einmal fromm sein werden, oder den Frommen ein Schaden entstehe, weil jene ihnen vielleicht auch gegen ihren Willen nützlich sein können. Sondern der rechte Zeitpunkt dafür sei dann, wenn am Ende keine Zeit mehr bleibt, das Leben zu planen oder fortzuschreiten auf dem Weg zur Wahrheit bei Gelegenheit und Betrachtung irgendjemandes Irrtums.«³⁷

Hier rezipiert Castellio Augustinus' Argument, »wir als Menschen« könnten nicht wissen, wie andere Menschen einmal sein werden und ob sich jemand, den wir heute als Ketzer betrachten, morgen für unsere christliche Gemeinschaft als nützlich und gewinnbringend erweisen werde. Dies nämlich könne nur Gott wissen, da er die Wahrheit selbst sei und allein er die Herzen der

35 Cf. Guggisberg: »Ich hasse die Ketzer«, S. 252–253. Obgleich Castellios Zeitgenossen *De haereticis* sicherlich als direkte Gegenschrift auf Calvins *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* [Verteidigung des orthodoxen Glaubens an die heilige Trinität] empfunden haben mögen, ist davon auszugehen, dass die Arbeit an den beiden Texten gleichzeitig aufgenommen wurde, cf. Plath »Der Fall Servet«, S. 168.

36 Cf. Angenendt: »Lasst beides wachsen bis zur Ernte«, S. 61–62.

37 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 148. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Denen antwortet nun die warheyt selbs/ das es nicht ein solche gestalt vmb den menschen hab/ hie in disem leben/ das er gewiß sey/ wie ein yegklicher hinfürer sich halten werde/ so schon derselbig yetzt inn gegenwertiger zeyt jrret/ oder auch was sein jrthumb für nutz kann bringen/ zu fűrdernuß der frommen.Vnd solche soll man nit vmbß leben bringen/ damit nicht die frommen getoedet werden/ wenn man sich vnderstah die boesen zu toeden (dann sie moegen vülleicht fromm werden) oder das nicht den frommen schaden beschehe/ welchen sie auch wider jren willen vülleicht nützlich sind/ sonder (spricht er) das es dennzumal kommenlich beschehen werde/ wann yetzt am end kein zeyt mehr sein werd das leben zu enderen/ oder zu der warheyt zu kommen auß anlaß vnd vergleichung eines anderes jrthumbß.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 375, S. 377. Der Text lautet im lateinischen Original: »Quibus ueritas ipsa respondet, non ita hominem constitutum esse in hac uita, ut certus esse possit, qualis quisque futurus sit postea, cuius in praesentia cernit errorem: uel quid etiam error eius conferat ad profectum bonorum, non esse tales auferendos de hac uita, ne cum malos conatur interficere, bonos interficiat, quod fortè futuri sunt: aut bonis obsit, quibus & inuiti fortè utiles sunt. Sed tunc opportunè fieri, cum iam in fine non restat uel tempus computandae uitae, uel proficiendi ad ueritatem, ex occasione atque comparatione alieni erroris«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 374, Z. 8 – S. 376, Z. 2.

Menschen kenne, sodass man stets Gefahr laufe, mit dem vermeintlichen Ketzer doch einen Gerechten zu bestrafen.³⁸ Hierfür verweist Castellio auf den urchristlichen Präzedenzfall: »sind doch selbst Christus und die Seinen als Ketzer getötet worden.«³⁹ Grundlage dieser Argumentation bildet der unter anderem auf dem biblischen Unkraut-Weizen-Gleichnis aufbauende sogenannte »eschatologische Vorbehalt«,⁴⁰ der seit dem frühen Christentum das Nachdenken über eine interreligiöse Tolerierung bestimmt hat. Dieser verheißt nämlich, dass Mensch und Welt nicht nur gottgeschaffen seien, sondern auch am Ende der Zeit, wenn Gottes Reich wieder auf Erden errichtet werden würde, Gottes Urteil erfahren würden. Das bedeutet, dass die Menschen zwar an der Errichtung der »wahren Kirche«, des christlichen Weltreichs, im Verlauf ihrer Lebenszeit mitwirken könnten, ihre Taten sowie Urteile – also auch ihre Entscheidung, wer ein wahrer Christ und wer ein Ketzer ist – jedoch letztendlich vorläufig seien und Gottes Ermessen und Urteil unterlägen. Hier lässt Castellio auch einen Mitarbeiter Zwinglis, Konrad Pellikan, zu Wort kommen, um für eine zumindest vorläufige, pragmatisch gerechtfertigte Koexistenz von »Weizen und Unkraut« zu plädieren: »Bis dahin also soll man die Schlechten, die den Guten beigemischt sind, ertragen, weil es weniger schadet, sie zu dulden, als sie zu beseitigen.«⁴¹

Das Unkraut-Weizen-Gleichnis stellte die wichtigste Bibelstelle für Toleranz- wie Intoleranzargumentationen dar⁴² und wurde bereits seit dem 3. Jahrhundert auf vielfältige, auch durchaus gegensätzliche Weise interpretiert.⁴³ In der entsprechenden Bibelpassage spricht Jesus zu seinen Jüngern:

38 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 69–78.

39 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »(dann Christus vnnd die seinen seind als Ketzer toedet worden)«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 41, Z. 15–16. Der Text lautet im lateinischen Original: »(nam & ipse Christus, et sui, pro haeretis interfecti fuerunt)«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 40, Z. 8.

40 Cf. Tiemo Rainer Peters: »Eschatologischer Vorbehalt«, Sp. 880–881.

41 So Konrad Pellikan in der Sammlung von Castellio; Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 143. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Derhalben sol man die bösen/ die mit den guten vermischet sind/ leyden/ Diweyl sie mit minderem verderben erduldet/ dann abgethon werden«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 361, Z. 30–33. Der Text lautet im lateinischen Original: »Interim igitur mali bonis admixti, ferendi sunt: quando minori pernicie tolerantur, quàm tollerentur«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 360, Z. 12–13.

42 Zur Geschichte der Rezeption dieses biblischen Gleichnisses insbesondere in der Reformationszeit, cf. Kohler: »Das Unkrautgleichnis (Mt 13,24–30) und seine Bedeutung für religiöse Toleranz«. Natürlich selektierte Castellio, dieses Gleichnis diene durchaus nicht nur als Legitimation von Duldung, sondern auch von Verfolgung Andersgläubiger. Thomas von Aquin etwa betonte, Nachsicht gegenüber Ketzern gelte nur auf Zeit, aber letztendlich müsse immer eine Ernte des Weizens erfolgen – was das Ausreißen und Verbrennen des Unkrauts einschließe, cf. Forst, »Toleranz im Konflikt«, S. 75–76. Luther schrieb nicht nur von der »Freiheit eines Christenmenschen«, sondern machte sich die weltliche Obrigkeit zunehmend für die Festigung seiner neuen Kirche zunutze, cf. Forst, »Toleranz im Konflikt«, S. 161. Und selbst Calvin, in dessen erster Ausgabe der *Institutio Christianae Religionis* Castellio einen Passus ausmacht, in dem dieser die Gläubigen zu »Milde und Sanftmut« gegenüber exkommunizierten Abweichlern ermahnt, »dass sie sich bessern und in die Gemeinschaft und Einheit der Kirche zurückfinden«, kürzte jenen aus späteren Auflagen stillschweigend heraus. Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 140, S. 142. Dass Calvin, als er selbst in den 1530er Jahren als Protestant noch verfolgt wurde, für Milde statt Todesstrafe plädierte, um dann in den 1550er Jahren, als politisch gefestigter Theokrat in Genf, selber einen »Ketzer« zu verbrennen, ist der bittere Vorwurf, den Castellio seinem früheren Mentor hier entgegenhält.

43 Cf. Guggisberg: »Religiöse Toleranz«, S. 19. Für eine Gesamtdarstellung der Deutung des Unkraut-Weizen-Gleichnisses seit Anbeginn des Christentums siehe Angenendt: »Lässt beides wachsen bis zur Ernte«, hier speziell Kap. 4 zur Verwendung in der Zeit der Reformation.

»Das Himelreich ist gleich einem Menschen / der guten Samen auff seinen Acker seet. Da aber die Leute schliefen / kam sein Feind / vnd seete Vnkraut zwisschen den Weitzen / vnd gieng dauon. Da nu das Kraut wuchs / vnd Frucht bracht / Da fand sich auch das Vnkraut. [...] Da sprachen die knechte / Wiltu denn / das wir hin gehen / vnd es ausgetten? Er sprach / Nein / Auff das jr nicht zu gleich den Weitzen mit ausreuffet / so jr das Vnkraut ausgettet. Lasset beides mit einander wachsen / bis zu der Erndte. Vnd vmb der erndte zeit / wil ich zu den Schnittern sagen / Samlet zuuor das Vnkraut / vnd bindet es in Bündlin / das man es verbrenne / Aber den Weitzen samlet mir in meine Schewren«. ⁴⁴

Ist dies der Befehl, Ketzer, wenn sicher erkannt und vom Weizen klar unterscheidbar, zu sammeln und zu verbrennen? Genau so deutete es Théodore de Bèze, Calvins Genfer ›famulus‹, in seiner Antwortschrift auf Castellios Anthologie, seinem ›Antibellius‹ mit dem Titel *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus* [Büchlein von den Ketzern, die von der weltlichen Obrigkeit zu bestrafen sind], das ebenfalls 1554 im Druck erschien. ⁴⁵ Bèze hatte in dieser Schrift – ähnlich wie Castellio – zunächst den Begriff des ›Ketzers‹ bestimmt. Ein Ketzer war ihm zufolge jemand, der trotz Unterweisung der ›orthodoxen‹ Kirche auf seiner abweichenden Glaubensauffassung beharrte. Doch für Bèze gab es ohne Zweifel nur eine wahre Kirche, nur einen wahren Glauben, und wer wissentlich und absichtlich von diesem abwich, sollte zu Recht zum Tode verurteilt werden. Bèze erachtete für diesen Fall nämlich eine Bekehrung allein durch das Wort aufgrund der Schwere des Vergehens sowie der Beständigkeit des theologischen Dissenses über elementare Glaubensfragen sowohl für unangemessen als auch zwecklos. Die Antwort auf die Frage, ob Ketzer durch die (weltliche) Obrigkeit zu bestrafen seien, lautete für Bèze mithin ganz entschieden ›ja!‹ ⁴⁶

Christliche Orthopraxie als Basis einer interkonfessionellen Koexistenz

Anders als Bèze befürwortete Castellio weder den Einsatz gewaltsamer Bekehrung noch dogmatischen Glaubenszwangs gegenüber heterodoxen ›Abweichlern‹. Auch bezweifelte er die Auffassung, der Mensch könne den einzig wahren Glauben, den man vertreten oder von dem man abweichen könne, überhaupt sicher erkennen. Vielmehr als auf Orthodoxie (den Glauben an die ›richtigen Lehrsätze‹) zielte Castellios Ansatz auf *Orthopraxie* (also das ›richtige Tun‹) ab. In der Widmungsepistel seiner Anthologie gegen die Ketzerverfolgung, in dem Widmungsbrief an Herzog Christoph von Württemberg, verwendete er ein Gleichnis, um seine Grundidee zu verdeutlichen:

»Wenn du, durchlauchtigster Fürst, deinen Untertanen angekündigt hättest, dass du einmal zu unbestimmter Zeit zu ihnen kommen würdest, und sie geheißen hättest, sich mit weißen Kleidern zu versehen und dir, wann immer auch du kommen mögest, in weißem Gewand entgegenzutreten: Was würdest du tun, wenn du dereinst kämst und fändest, dass sie sich nicht

⁴⁴ Matthäus 13,24–30, LU.

⁴⁵ Cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 122; cf. Plath »Der Fall Servet«, S. 259–260.

⁴⁶ Cf. Plath: »Der Fall Servet«, S. 252–262.

um weiße Kleider gekümmert, sondern sich nur über deine Person gestritten hätten, indem die einen sagen, du seist in Frankreich, die andern, du hättest dich nach Spanien begeben; andere wiederum, du würdest zu Pferde kommen, und wieder andere, in einem Wagen; [...] Würde dir das gefallen?«⁴⁷

Die Metapher von den ›weißen Kleidern‹ ist in der heutigen Formulierung ›eine weiße Weste haben‹ immer noch erkennbar und verweist auf eine Bibelstelle in der Offenbarung, in der es heißt:

»Aber du hast etliche Namen zu Sardes, die nicht ihre Kleider besudelt haben; und sie werden mit mir wandeln in weißen Kleidern, denn sie sind's wert. Wer überwindet soll mit weißen Kleidern angetan werden, und ich werde seinen Namen nicht austilgen aus dem Buch des Lebens, und ich will seinen Namen bekennen vor meinem Vater und vor seinen Engeln.«⁴⁸

Aus dieser Bibelstelle leitete sich in der Spätantike die Tradition ab, bei der Taufe ein weißes Gewand zu tragen als Zeichen der Reinheit und der Vergebung aller Sünden. Der Fürst, bei Castellio gleichgesetzt mit Jesus Christus, erwartet sich in der Zeit bis zu seiner Wiederkunft also ein moralisch einwandfreies *Verhalten* seiner Untertanen, eine innere Reinheit, durch das weiße Gewand nach außen hin symbolisiert. Doch stattdessen beflecken diese sich im Streit um *die Person* ihres abwesenden Herrschers – worin wiederum unschwer die christologischen Dispute und damit letztlich die für Servet so verhängnisvolle Position des Antitrinitarismus und die Frage nach der ewigen Sohnschaft Jesu Christi durchscheinen. Diese Fragen der Orthodoxie, d.h. nach dem wahren Glauben, hätten die Untertanen aber gar nicht behandeln sollen. Ihr Auftrag war vielmehr die *Orthopraxis* – so zu leben, dass man eine ›weiße Weste‹ behält. Zudem bleibt es im Gleichnis nicht bei Streitereien und hitzigen Disputen. Castellio fuhr fort:

»Was aber, wenn [deine Untertanen] nicht nur mit Worten, sondern mit Fäusten und Schwertern in dieser Sache stritten und die einen die andern, die der gegenteiligen Meinung sind, verwundeten oder gar töteten? [...] Was wenn einige von ihnen, wie du befohlen hast, eifrig bemüht gewesen wären, sich weiße Kleider zu beschaffen, und andere sie deswegen quälten oder gar töteten? [...]

⁴⁷ Stammeler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 55. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Durchleuchtiger hochgeborner Fürst/ wann E[uer] F[ürstliche] G[naden] eüweren vnderthonen in befelch geben hette/ das/ die weil E.F.G. verborgen were die zeyt der widerfart zuo den eüweren/ sy die vnderthonen sich mit weyssen kleideren rüsten solten/ auff das sye/ zuo yeder zeyt so E.F.G. kommen würde/ also weyß bekleydet/ entgegen kommen moechten/ was würdt E.F.G. hie zuo sagen/ wann die vnderthonen nichts der weyssen kleydung halb vß gericht hetten/ sonder vndereinander zanckten/ das einer sagte/ E.F.G. were in Franckreych gezogen/ der ander sagt in Hispanien/ oder die einen sagten/ E.F.G. wurde zuo rossz kommen/ die anderen im wagen/ [...] wurde auch solches E.F.G. gefallen?«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 13, Z. 6–26. Der Text lautet im lateinischen Original: »Si tu, Princeps Illustrissime, praedixisses tuis subditis, te ad eos incerto tempore uenturum, iussissesque ut uestes albas sibi omnes pararent, et tibi, quocunque tempore uenires, obuiam candidati prodirent: quid faceres, si postea ueniens, inuenires eos de uestibus albis nihil curasse, sed inter sese de te tantum disceptare, ut alij dicerent, te in Gallia esse, alij in Hispaniam profectum: alij uenturum in equo, alij in curru [...] Placeret'ne tibi res?«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 12, Z. 2–9.

⁴⁸ Offb. 3,4–5, LU.

Was aber, wenn jene Mörder sagen würden, sie hätten es auf dein Geheiß hin und in deinem Namen getan, wo du es doch strengstens verboten hattest?«⁴⁹

Hier zeigt sich die erasmianische Prägung von Castellios eigener Duldungskonzeption: Ob der Herr hoch zu Ross oder zu Fuß oder gar auf einem Wagen wiederkommen werde, sei dem Knecht nicht nötig zu wissen. Die Art seiner kommenden Wiederkunft zählt offenbar zu den ›adiaphora‹, den Dingen, die zu wissen für den wahren Gläubigen nicht nötig sind. Gott werde sie dem Menschen nach seinem Tod schon erhellen – bis dahin könnten gewisse Umstände getrost ›dunkel bleiben.⁵⁰ Wichtig seien die Kerninhalte des Glaubens, das moralisch gute Leben, die ›weiße Weste‹. Castellio forderte damit eine Fokussierung auf das Wesentliche des christlichen Lebens, das geprägt sei von persönlicher Frömmigkeit.⁵¹ Ein störrisches Beharren auf dem eigenen Wahrheitsanspruch in eigentlich unwesentlichen Dingen führe dagegen zu Hochmut, Grausamkeit und Verfolgung – hässlichen Flecken auf der ›weißen Weste‹ der Seele:

»Denn aufgeblasen von diesem Wissen oder einem falschen Begriff dieses Wissens, blicken die Menschen hochmütig und verächtlich auf die andern herab. Solchem Hochmut folgt dann Grausamkeit und Verfolgung, bis fast keiner mehr einen andern ertragen mag, der in irgendeiner Sache von ihm abweicht.«⁵²

›Ertragen‹ – das lateinische ›tolerare‹: ›erdulden, ertragen, aushalten‹ – wird hier von Castellio unter dem Pseudonym des Martin Bellius gefordert. Ein falsches Wissen, oder, genauer gesagt, ein falscher Begriff von Wissen mache die Menschen unduldsam. Derjenige, der aus reiner Gottesfurcht in Formen des Glaubensvollzugs von der Meinung anderer abweicht, solle, so Castellio, aber geduldet werden. Dies betrifft offenbar auch zentrale Fragen des Glaubensvollzugs: Im Bild, ob man glaube, der Herr verlange von seinen Dienern, dass man sich erst nachmittags, nicht schon

49 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 55. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Ja wann sye erst nicht nun mit worten/ sonder mit feüsten vnn schwerteren an einander kommen/ vnd ye einer die andren/ so anders gesinnet weren/ von eüwer ankunfft/ verwundeten/ oder zuo todt schluogen. [...] Ja ein anders/ wann gar wenig sich vmbgesehen hetten/ nach E.F.G. befelch vmb die weysen kleidung/ vnd aber die anderen dise ghorsame burger darumb plagtend/ oder auch todtend/ [...] Wie aber denn/ wann die todschleger sagten/ das sy solches theten auß E.F.G. befelch/ ob es gleich E.F.G. verboten hett/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 15, Z. 1–25. Der Text lautet im lateinischen Original: »Quid si non solum uerbis, sed etiam pugnis et gladijs ea de re contenderent, & alij alios à se dissentientes uulnerarent, aut occiderent? [...] Quid si pauci inter eos uestes albas sibi (quemadmodum tu iussisses) comparare studerent, & alij eos propterea uexarent, aut necarent? [...] Quid uerò, si homicidae illi id de tuo iussu & nomine facere dicerent, cum tu id acerrimè uetuisses?«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 14, Z. 1–11.

50 Cf. Schindler: »Castellio reading Erasmus«.

51 Cf. Guggisberg: »Ich hasse die Ketzer«, S. 258.

52 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 56–57. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Dann wann die menschen deren yetz erzelten dinge wissenheit tragen/ oder aber bereden sich selbs sye wissends/ so werden sye hochfertig hieruon/ vnnnd verachten anderleüt in jren stoltzen hertzen/ darauß dann folget daß man wuetet/ vnnnd verfolget/ vnnnd keinen leiden mag/ wann einer etwan in einer sach nicht mit vns stimpf vnd haltet/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 21, Z. 12–20. Der Text lautet im lateinischen Original: »Haec enim uel scientia, uel scientiae opinione falsa inflati homines, alios prae se superbè despicunt: quàm superbiam sequitur deinde saeuitia, & persecutio, ut iam nemo ferè alium, ulla in re à se discrepantem ferrè possit.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 20, Z. 5–8.

am Vormittag im Fluss wasche,⁵³ besteht eine deutliche Anspielung auf die im 16. Jahrhundert virulente Frage, ob Kindstaufe oder Erwachsenentaufe richtig sei. Hier geht es also nicht nur um den Adiaphorastreit, Christologie und Antitrinitarismus, sondern auch um die Frage nach dem richtigen Umgang mit der ganzen Täuferbewegung.

Castellio verwendet an dieser Stelle ein Argument für die Duldung unterschiedlicher Glaubensauslegungen, das sich in dieser Form auch schon bei Augustinus findet – dort freilich nicht im Kontext der Erwachsenentaufe: das Argument, dass sich das Gewissen nicht zwingen lässt. Jemand, der ernsthaft überzeugt ist, dass nach der Heiligen Schrift nur Erwachsenentaufe legitim ist, könne nicht anders, als seiner Überzeugung auch im Handeln zu folgen, da er sonst fürchten müsse, den Herrn mit einem widersprüchlichen Tun »zu beleidigen«.⁵⁴ Zwangsbekehrungen seien unmöglich, da sie nur äußeres Tun, nicht aber innere Überzeugungen beträfen. In Glaubensfragen dürfe, ja *könne* überhaupt kein Zwang walten. Somit sei die Koexistenz einer Vielzahl von religiösen Meinungen und Praktiken auszuhalten. Die eigene Ablehnung für die Glaubensüberzeugungen anderer gelte es zu zählen – zu tolerieren im Sinne von auszuhalten. Ketzer seien nicht zu verfolgen – oder zumindest nicht zu töten! Vielmehr achte jeder darauf, selber moralisch gut zu leben. Die Wahrheiten werde Gott (der Herrscher in Castellios Gleichnis) dann schon zu gegebener Zeit seinen Dienern enthüllen.

Mit dem oben beschriebenen, an Herzog Christoph von Württemberg gerichteten Gleichnis verdeutlichte Castellio aber nicht nur, dass alle Christen sich um eine »weiße Weste« bemühen und sich nicht aus Gründen einer Differenz in Glaubensfragen gegenseitig bekämpfen sollten. Ebenso lässt sich hier ein Bezug auf die Trennung von geistlicher und weltlicher Strafe erkennen, mit dem Castellio deutlich gegen die von den Genfer Reformatoren wie Bèze vertretene Auffassung, die weltliche Obrigkeit habe sich der (geistlichen) Ketzer anzunehmen, eintrat. So argumentierte Castellio mit dem Humanisten und Arzt Otto Brunfels, es könne nicht Gottes Wille sein, dass Menschen andere Menschen töten:⁵⁵ Denn schon die Bibel verheiße, Christen sollten sich nichts zu Schulden kommen lassen⁵⁶ – da dieses mit Christi Leben und Wirken, die doch unangefochten den Kern des christlichen Glaubens bilden, nicht vereinbar sei –, und Ketzer zuvorderst mit Worten zu bekehren versuchen. Dann erst, wenn dadurch keine Besserung eintrete, »so halt ihn als einen Zöllner oder Heiden«, wie es im Matthäus-Evangelium heißt.⁵⁷

53 Cf. Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 28–29.

54 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 58.

55 In der frühneuhochdeutschen Fassung: »Ketzer verbrennen ist wider den willen des Geistes«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 355, Z. 1–2. Der Text lautet im lateinischen Original: »Haereticos comburi est contra uoluntatem spiritus«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 354, Z. 2.

56 »Man wird niemand Schaden tun noch verderben auf meinem ganzen heiligen Berge«, Jes 11,9, LU. Brunfels rezipiert dies nahezu wörtlich: »Sie werden nicht toedten/ vnd kein schaden thuon auff meinem gantzen heylgen Berg«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 355, Z. 6–7. Der Text lautet im lateinischen Original: »Non occident, et non nocebunt in uniuerso monte sancto meo.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 354, Z. 4.

57 Mt 18,17, LU. Brunfels rezipiert auch dies nahezu wörtlich: »Hoert er die Kirchen nicht/ so sey er dir wie ein Heyd etc.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 355, Z. 8–9. Der Text lautet im lateinischen Original: »Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut eth.[nicus] & c.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 354, Z. 5.

Die Heilige Schrift gebiete also, dass Christen diejenigen, deren Tun sie als unrecht empfinden, meiden, sie aber dennoch stillschweigend dulden, auf dass die Christen »nicht beschmutzt werden durch das Blut ihrer Feinde«. ⁵⁸ Mit dem Lutheraner Brenz argumentierte Castellio daher, dass rein geistliche Fehltritte auch nur von der geistlichen Obrigkeit gestraft werden dürften – durch das Wort Gottes oder in letzter Instanz Exkommunizierung –, um das zukünftige Seelenheil des ›Ketzers‹ nicht zu gefährden. ⁵⁹ Geistliches und weltliches Reich sollten also streng voneinander getrennt werden, kein Christ sollte über die Seele eines anderen Christen herrschen, denn damit greife man in Gottes Amt ein.

Castellios Verständnis vom Umgang mit Ketzern vor dem Hintergrund des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ und die Konsequenzen für den Umgang mit Andersgläubigen

Wie bei sämtlichen historischen Rekonstruktionen, so ist auch bei Castellio Vorsicht davor geboten, seine Ansichten aus moderner Sicht überzuinterpretieren. Er war ein Kind des 16. Jahrhunderts und stand als mitteleuropäischer Christ mitten in den Glaubensüberzeugungen seiner Zeit und seines Milieus, der humanistischen Gelehrtenrepublik in ihrer besonderen Ausprägung in den reformierten Universitätsstädten. Zudem gehörte er spätestens seit seiner offenen Opposition gegen Calvin selbst »zu einer diskriminierten und oft verfolgten Minderheit von religiösen Nonkonformisten«. ⁶⁰ Aber inmitten der Glaubenskriege und Ketzerverfolgungen des Konfessionellen Zeitalters war seine Position eine in ihrer Radikalität neue: Betrachtet durch die Linse des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ von Bernd Simon leugnete oder nivellierte Castellio mit seiner Forderung von der Duldung des Ketzers die gegen diesen Ketzer durchaus bestehende Ablehnung nicht. ⁶¹ Eigen- und Fremdgruppen-Konstituierungen, die Konstruktion von ›wir, die Guten‹, in Abgrenzung zu ›den anderen, den Bösen, die sich irren und die den Glauben falsch verstehen‹, hielt Castellio für durchaus berechtigt: Castellio war kein pyrrhonischer Skeptiker. Er betonte, dass er sehr wohl an die Existenz einer Wahrheit und auch an die Existenz von Ketzern glaubte. »Ich verabscheue die Ketzer. Aber ich sehe hier zwei sehr große Gefahren«, ⁶² schrieb er 1554 in seiner Widmungsepistel an Herzog Christoph von Württemberg. ⁶³ Was den Umgang mit den als Ketzern eingeschätzten Menschen anging, so warnte Castellio aus zwei Gründen vor ihrer Verfolgung:

⁵⁸ So bei Augustinus, Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 147. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »mit dem bluot jrer feinden befleckt wurde«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 371, Z. 31–32. Der Text lautet im lateinischen Original: »inimicorum suorum sanguine foedarentur«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 370, Z. 15.

⁵⁹ Cf. Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 160–161, S. 163.

⁶⁰ Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 7.

⁶¹ Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«.

⁶² Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61–62. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »[I]ch bin jnen selbs feind/ sonder dieweyl ich zwey gefarliche ding vermerck«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 41, Z. 9–11. Der Text lautet im lateinischen Original: »Odi ego haereticos: sed uideo hic duo maxima pericula.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 40, Z. 2–3.

⁶³ Zur Motivation der Widmung siehe Mahlmann-Bauer/Klimek: »Martin Bellius«, S. 598–618.

»Die erste Gefahr ist, dass einer für einen Ketzer gehalten wird, der keiner ist.«⁶⁴ Hier denke man an das Unkraut-Weizen-Gleichnis, das Jesus seinen Jüngern im Matthäus-Evangelium erzählt und in dem der Sämann seine Knechte explizit warnt, dem Urteil der für die Ernte bestellten Schnitter nicht vor der Ernte schon vorzugreifen. Sie sollten das, was in ihren Augen klar als Unkraut erscheine, trotzdem nicht eigenmächtig ausrupfen, »damit ihr nicht zusammen mit dem Unkraut den Weizen ausreißt.« Denn offenbar ist es für die Knechte gar nicht so einfach, das eine vom anderen zu unterscheiden oder zumindest nur das eine zu fassen zu bekommen und das andere, den guten Weizen, unbehelligt wachsen zu lassen. Neben dem Problem der eindeutigen Identifizierung warnte Castellio aber noch aus einem anderen Grund vor der Ketzerverfolgung: »Und die zweite Gefahr ist, dass, wenn einer wirklich ein Ketzer ist, man diesen schwerer oder anders bestraft, als die christliche Lehre dies verlangt.«⁶⁵ Auch diese Gefahr bestand für Castellio und sprach seiner Ansicht nach eindeutig gegen die Tötung von Andersgläubigen.

Was also ist – für Sebastian Castellio – ein Ketzer? Als Philologe begann Castellio einen Parallelstellenvergleich, indem er diejenigen Stellen aus der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern hervorsuchte, in denen das Wort »Ketzer«, »haereticus«, fällt. Dabei stellte er fest, dass sich die Bedeutung des Wortes gewandelt haben müsse: »[...] ich sehe, dass dieser Name zu Zeiten des Paulus nicht für derart schändlich galt, dass man Ketzer für schlimmere Menschen hielt als Halsabschneider, Heuchler, Hanswurst oder Schmeichler.«⁶⁶

In seinem postum erschienenen Pamphlet *Contra libellum Calvini [Gegen Calvins Büchlein]* (1554), in dem Castellio Calvins Argumente für die Ketzerverfolgung aus dessen *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate [Verteidigung des orthodoxen Glaubens über die Heilige Dreifaltigkeit]* (ebenfalls 1554) entkräftete, unterschied Castellio drei Arten von religiösen Gruppen:⁶⁷ Neben den wahrhaft Frommen gebe es falsche Propheten und diejenigen, die den christlichen Glauben ehrlichen Herzens leben wollten, aber in der Bibelauslegung irrten. Ketzer gehören Castellio zufolge zur letzteren Gruppe. Er unterschied zudem zwischen zwei Arten von Ketzern: jenen, die in weltlichen, und jenen, die in geistlichen Dingen schuldig werden, wobei letztere schwerer zu verurteilen seien.⁶⁸ Erneut wird hier die Orthodoxie – von der der Ketzer abweicht – mit der Orthopraxis – dem

64 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61–62. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Das erst/ das man nit für Ketzer etlich habe/ die keine Ketzer seind/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 41, Z. 12–13. Der Text lautet im lateinischen Original: »Primum, ne quis pro haeretico habeatur, qui non sit haereticus«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 40, Z. 4.

65 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61–62. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Zum anderen ist zufoerchten/ das man die so in der warheit Ketzer sind/ grober und schwerlicher straffe dann aber Christenliche zucht erfordere«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 43, Z. 19–22. Der Text lautet im lateinischen Original: »Alterum periculum est, ne si quis uerè sit haereticus, is grauius, aut aliter puniatur, quàm postulet Christiana disciplina.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 42, Z. 8–9.

66 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61–62. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »vnd sihe auch wol/ das solcher namm nicht so gar schantlich verschreit ist gsein zuor zeyt Pauli/ das man die Ketzer für boeser hette ghapt/ dann die geitzigen gleichßner/ lotters buoben vnn schmeichler/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 59, Z. 16–21. Der Text lautet im lateinischen Original: »& uideo nomen hoc Pauli tempore non ita fuisse infame, ut deteriores putarentur haeretici quàm auari, aut hypocritae, aut scurrae, aut assentatores«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 58, Z. 7–8.

67 Cf. Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 167.

68 Cf. Guggisberg: »Ich hasse die Ketzer«, S. 258–259.

guten und gerechten Leben, von dem Mörder und Betrüger abweichen – kontrastiert. Abweichen von der Orthodoxie könne in aufrichtigem menschlichem Irrtum gründen. Abweichen von der Orthopraxis dagegen – durch unmoralisches Verhalten die ›weiße Weste‹ zu beschmutzen – sei schändlich und müsse von der weltlichen Obrigkeit bestraft werden. Außerdem, so gibt Castellio zu bedenken, bestünde stets die Gefahr, den beschuldigten Ketzer härter zu bestrafen, als es die christliche Lehre vorsehe. Denn man könne »die wahren Aufrührer von den Christen [nicht unterscheiden]; denn beide – äußerlich betrachtet – tun das gleiche.«⁶⁹ So seien Ketzer der zweiten Art vielleicht schwerer zu verurteilen, aber auch sehr viel schwerer zu erkennen, denn das Fehlverhalten – im Sinne eines Abweichens von der Orthopraxis – sei unabhängig von der religiösen Lehre als solches erkennbar und beurteilbar, die Beurteilung als falsche Lehre aber sei Auslegungssache und abhängig von der religiösen Lehre der jeweiligen Beurteiler. Da aber auch Christus nicht zum Mord aufgerufen habe, so dürfe das auch keiner seiner Diener tun, denn durch das gegenseitige Verdammen zeige man lediglich, dass man die Wahrheit des christlichen Glaubens gerade nicht kenne: »Wer nämlich die andern leichthin verdammt, offenbart gerade dadurch, dass er nichts weiß, da er den anderen nicht zu ertragen weiß.«⁷⁰

In seinem Vorwort an Herzog Christoph lautete die abschließend von Castellio aufgestellte Ketzerdefinition: »Tatsächlich aber konnte ich trotz vieler Nachforschungen darüber, was ein Ketzer sei, nichts anderes feststellen, als dass jeder für einen Ketzer gilt, der anders denkt als wir.«⁷¹ Der Begriff ›Ketzer‹ hat also für Castellio gar keine feste Extension. Er ist eine reine, relative Fremdzuschreibung – eine ›Fremdgruppen-Kategorisierung‹ im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹. Ketzer, das sind – laut Castellio – immer die anderen. Diese ebenso kurze wie verblüffend treffende Definition erschien schon dem Kirchenhistoriker Walter Nigg »in ihrer Einfachheit wie das Ei des Columbus«.⁷²

Zudem verknüpfte Castellio die Fremdzuschreibung des Ketzer-Begriffs mit den Gegebenheiten der Territorialisierung der Reformation in Europa: Hieraus ergibt sich Mitte des 16. Jahrhunderts die absurde Situation, dass ein Mensch, wenn er auf Reisen geht, »in der einen Stadt oder Gegend

69 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »daß mann die auffruerischen vor den Christen entscheide/ dieweyl beyde theyl (wann du das eußerlich ansehen wilt) gleichs begond/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 43, Z. 10–13. Der Text lautet im lateinischen Original: »Itaque magna utendum est prudentia, ut uerè seditiosi à Christianis discernantur, cum utriusque (si exteriora spectes) idem faciant«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 42, Z. 4–5.

70 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 69. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »der aber ein andern gleich verdampft/ der zeigt eben mit seim verdammen an/ das er nichts künde/ dieweyl er ein andern nit tragen vnd vergeben kan«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 75, Z. 25–28. »Qui uerò alios facilè damnat, hoc ipso quod damnat, ostendit nihil scire se, cum nesciat ferre alterum.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 74, Z. 10–11.

71 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61–62. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »Zwar als ich jm oft nachtrachtet habe/ was ein Ketzer were/ hab ich nichts anders erfunden/ was ein Ketzer sye/ dan der mit vns nit einhellig ist/ vnn mitstimmt/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 61, Z. 1–4. Der Text lautet im lateinischen Original: »Equidem cum quid sit haereticus, saepe quaesierim, nihil aliud deprehendi, nisi haereticum haberi, quisquis à nobis dissentit«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 60, Z. 1–2.

72 Nigg: »Das Buch der Ketzer«, S. 377.

ein Rechtgläubiger [...] ist, in der nächsten als Ketzer gilt.«⁷³ Dieser Reisende müsse immer wieder, wenn er ein Territorium verlasse und ein neues durchquere, sein mitgebrachtes Geld wechseln in die Währung, welche dort wieder gültig ist – »es sei denn, es wäre aus Gold. Denn dieses behält überall, gleich welcher Prägung, seine Gültigkeit.«⁷⁴ Das ›Gold‹, das überall seine Gültigkeit hat, war für Castellio der »Glaube [...] an Gott«⁷⁵ und die »Gebote der Frömmigkeit«.⁷⁶ Die verschiedenen »bildnus«,⁷⁷ d.h. die unterschiedlichen Prägungen, die eine Goldmünze haben kann, waren in diesem Bild für Castellio lediglich ›adiaphora‹, so zum Beispiel Detailfragen des Abendmahl-Verständnisses, der Taufe und anderer konfessioneller Streitigkeiten.⁷⁸

Das Bild vom ›echten Gold‹, das überall gültig ist, erinnert im Kontext moderner Toleranzdebatten an die von Boccaccio aus dem 14. Jahrhundert überlieferte und in Lessings *Nathan der Weise* dann für das Theater der Aufklärung ausgestaltete Ring-Parabel: Auch bei Lessing geht es ja letztlich um *Orthopraxie*, denn der wahre Ring habe die Fähigkeit, seinen Träger, wenn der daran glaubt, zu einem guten Menschen zu machen. Bei Castellio lag der Fall jedoch noch etwas anders als beim späteren Aufklärer Lessing. Für Castellio persönlich war es eine zutiefst gefühlte Glaubensgewissheit, dass es den einen wahren Glauben an Gott prinzipiell gibt. Daher ist es ihm wichtig, nicht nur andersgläubige Christen (wie Antitrinitarier oder Täufer) zu dulden, sondern auch Juden und Muslime. Diese Duldung steht bei Castellio aber immer unter dem Vorzeichen, dass man sie letztlich doch – mit dem Wort und niemals mit dem Schwert – zu bekehren versucht und ihre Glaubensüberzeugungen nicht als gleichberechtigt oder in sich wertvoll anerkennt.

Hier deckt sich Castellios Position mit der des Kirchenvaters Augustinus: Diejenigen, die Menschen hinrichten, die aus ihrer Sicht eindeutig Ketzer sind, beschmutzen damit die Außenwirkung des Christentums. Dagegen werde kein Christ den richtigen Glauben verlassen und niemand werde durch Gott vom Heil ausgeschlossen, nur weil in seiner Kirche neben wahrhaftigen Christen etwas ›Unkraut wuchere‹. Oder anders ausgedrückt: Kein Christ werde bestraft für die Fehler, die andere begangen haben. Darum sollte man diese Ketzer wohl mit Worten zu bessern versuchen, sie aber am

73 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 61–62. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »in einer statt oder Land recht gelaubest/ so hat man dich in der nechsten nach deren für ein Ketzer/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 61, Z. 8–11. Der Text lautet im lateinischen Original: »in hac urbe aut regione sis orthodoxus, in proxima habearis haereticus.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 60, Z. 4–5.

74 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 66. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »außgenommen was gulde münzt seind/ die gelten allenthalb/ was sye auch für schlag haben«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 61, Z. 19–21. Der Text lautet im lateinischen Original: »nisi sit aurea: haec enim, quacunque forma sit, bona est«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 60, Z. 9.

75 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 66. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »glaube in Gott«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 61, Z. 26. Der Text lautet im lateinischen Original: »Credere in Deum«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 60, Z. 12.

76 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 66. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »die gebott von der frommkeit/«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 63, Z. 1–2. Der Text lautet im lateinischen Original: »pietatis praecepta«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 60, Z. 12.

77 Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 63, Z. 6. Der Text lautet im lateinischen Original: »imagines«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 62, Z. 2.

78 Cf. Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 62–63.

Leben lassen. Augustinus plädierte dafür, »dass wir auch Hunde um des Kirchenfriedens willen in der Kirche dulden.«⁷⁹ Daher hielt Castellio die grausame Verfolgung von christlichen Dissidenten und ihre öffentliche Hinrichtung für fatal – wegen des abschreckenden Bildes des Christentums, das damit bei denjenigen gezeichnet werde, die eigentlich durch das überzeugende Beispiel duldsamer Milde zum Christentum ›bekehrt‹ werden sollten:

»[D]urch unsere Schuld gerät auch das Evangelium bei den anderen Völkern in Verruf. Wenn sie [Juden und Muslime; S.K./L-S.S.] nämlich sehen, dass wir wie wilde Tiere übereinander herfallen und die Schwächeren stets von den Stärkeren unterdrückt werden, so verabscheuen sie das Evangelium, als ob das Evangelium die Menschen dazu mache. Ja, sie verabscheuen Christus selbst, als ob er befohlen hätte, dass solches geschehe. [...] Denn wer wollte wohl Christ werden, wenn er sieht, dass jene, die Christi Namen bekennen, von den Christen selbst ohne jedes Erbarmen mit Feuer und Wasser und Schwert zu Tode gebracht und grausamer behandelt werden als irgendwelche Räuber oder Wegelagerer?«⁸⁰

Toleranz im modernen Sinne, inklusive einer Gleichheitsanerkennung von Andersgläubigen als ›andersartige Gleiche‹, brachte Castellio – zumindest im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ – somit letztlich noch nicht auf. Seine Forderung nach Duldung auch von Ketzern kann aber als Vorstufe der modernen Toleranz gewertet werden.

Fazit: Rezeption und Bedeutung der Frage nach dem richtigen Umgang mit Ketzern

Der für die Reformationszeit so typische Streitschriftenkrieg, der sich nach der Hinrichtung Servets zwischen Befürwortern in Genf und Gegnern in den immer noch erasmianisch geprägten Kreisen im Umfeld der Baseler Universität entwickelte, endete für Castellio letztlich mit einem Pub-

79 Augustinus in Castellios Anthologie, zitiert nach Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 146. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet bei Castellio: »das wir die hünd in der Kirchen leiden / von wegen des frides in der Kirchen«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 367, Z. 20–21. Im lateinischen Original: »ut & canes in Ecclesia propter pacem Ecclesiae toleremus:«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 366, Z. 10.

80 Stammler: »Das Manifest der Toleranz«, S. 70. Die frühneuhochdeutsche Fassung lautet: »würdt also das euangelium vnserthalb anderstwo übel gelesteret: dann wann sye [d.h. Nicht-Christen wie Juden oder Moslems/Muslime] sehen das wir wie die thier gegen einanderen grißgrammen/ vnd die schwächeren von den sterckeren vndergetruckt werden/ so verwerffen sye das euangelium/ gleich als ob es solch vngeschlacht leut mache/ ja sye verwerffen Christum selbs/ gleich als ob er solchs vns heisse. [...] dann wer wolt gern ein Christ sein/ wann er gewertig müeßte sein das er zuo nechstem tag von anderen Christen/ die sich der nammen beruemen müeßte vertreiben/ vnnd in bann thuon vnnd erwürgt werden mit brand vnnd feür on alle barmhertzigkeit/ vnnd vil grausamer gehalten werden/ dann ein moerder oder wueterich.«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 77–79. Der Text lautet im lateinischen Original: »Euangelium apud gentes malè audiat[ur] nostra culpa. Dum uident enim, nos ita inter nos beluarum more grassari, & semper infirmiores à potentiorib[us] opprimi, detestantur Euangelium, quasi id tales faciat homines: detestantur Christum ipsum, quasi talia fieri iusserit. [...] Quis enim Christianus fieri uelit, cum uideat, eos qui Christi nomen confitentur, ab ipsis Christianis igni et aqua & ferro sine ulla misericordia perimi, & crudelius tractari quàm ullos latrones aut grassatores?«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 76–78.

likationsverbot. Seine Antwort auf Bezas ›Antibellius‹ (die Erwiderung auf *De haereticis an sint persequendi*), seine Schrift *De haereticis a civili magistratu non puniendis* [...] *libellum* [Büchlein von den Ketzern, die von der weltlichen Obrigkeit nicht zu bestrafen sind], konnte nicht mehr im Druck erscheinen und ist nur in einer handschriftlichen Fassung erhalten.⁸¹ Als ein paar Jahre später herauskam, dass Castellio sich in diesen Jahren in Basel auch noch mit dem unter falschem Namen dort lebenden und von Katholiken wie Protestanten verfolgten Täuferführer David Joris abgegeben hatte, drohte Castellio selbst in Basel ein Gerichtsverfahren.⁸² David Joris, der seine wahre Identität jahrelang hatte verbergen können und inzwischen gestorben und begraben war, wurde 1563 exhumiert, damit seine Leiche symbolisch mit seinen Werken als Ketzer verbrannt werden konnte.⁸³ Aber noch ehe die juristische Schlinge sich um seinen Hals ziehen konnte, starb Castellio im Dezember des Jahres 1563 während der Arbeit an seinem letzten, unvollendeten Werk, der Hermeneutik *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* [Von der Kunst zu zweifeln und zu bekennen, nicht zu wissen und zu wissen]. In dieser Schrift betonte Castellio die Notwendigkeit des Zweifelns und argumentierte dafür, »dass alle religiösen Fragen, die sich an die Sinne und an den Verstand richten, auch durch die Sinne und durch den Verstand beantwortet werden müssen«.⁸⁴

Der Fall Servet zeigt, dass nicht nur im *interreligiösen* Kontakt konfliktreiche Ablehnungen von Andersgläubigen und ihren Lebensweisen und Überzeugungen entstehen konnten. Denn Kontroversen wie diese im Konfessionellen Zeitalter verdeutlichen ebenso, dass es auch bei *innerreligiösen* Aushandlungsprozessen zu spannungsreichen Situationen und nicht selten verheerenden Eskalationen von Gewalt kommen konnte. Obwohl Castellios Plädoyer für Duldung und einen wertschätzenden Umgang auch mit Täufern wie David Joris von den christlichen Hauptkonfessionen abgelehnt wurde, fand er mit seinen Schriften Anhänger in den Niederlanden, Polen und England sowie unter lutherischen, spiritualistischen und rosenkreuzerischen Gruppen in Deutschland.⁸⁵ Seine Gedanken wirkten über das 16. Jahrhundert hinaus und beeinflussten die Toleranz-Debatten der Aufklärung zumindest indirekt.⁸⁶ Castellios Anthologie gegen die Ketzerverfolgung wird heutzutage sogar als, wie Hans Guggisberg schreibt, »Markstein in [der] Geschichte der Toleranzforderung und der Religionsfreiheit« gewertet.⁸⁷ Stefan Zweig bezeichnete sie 1936 in seinem Buch *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt* als ein »Manifest der Toleranz«, ein Schlagwort, das dann Wolfgang Stammeler 2013 für seine

81 Cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 127–128, S. 132–133.

82 David Joris wiederum hatte zeitgleich zu Castellios *De haereticis* in den Niederlanden die »Christliche Warnung an alle Regenten und Obrigkeiten hohen und niederen Standes, dass man niemanden seines Glaubens wegen beleidigen oder verfolgen, geschweige denn töten dürfe« publiziert, in der er ebenso auf den Fall Servet Bezug nahm, cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 110.

83 Cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 168–169. Joris war als Kaufmann Jan van Brugge 1544 nach Basel gekommen und stand nachweislich seit 1550 mit Castellio in Verbindung, cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 52–53.

84 Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 248.

85 Cf. Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 270–292.

86 Cf. Guggisberg: »Ich hasse die Ketzer«, S. 249–250.

87 Guggisberg: »Sebastian Castellio 1515–1563«, S. 89.

neuhochdeutsche Übertragung als Haupttitel nutzte. Ein Jahr vor Zweigs Text war die erste englischsprachige Übersetzung der Anthologie unter dem Titel *Concerning Heretics: Whether They Are to Be Persecuted and How They Are to Be Treated* des amerikanischen Theologen Roland H. Bainton erschienen, der selbst der ›Society of Friends‹, also dem Quäkertum nahestand. Über die verschiedenen spiritualistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts verbreitete sich Castellios Gedankengut – in Verbindung mit seinem Namen und auch ohne diesen – in den englischen Kolonien Nordamerikas wie auch bei den niederländischen Remonstranten.

Dennoch haben wir es hier noch nicht mit einer modernen Toleranz-Konzeption zu tun, die die Ablehnung auf Ebene 1 (das »Odi ego haereticos«, »Ich hasse die Ketzer«)⁸⁸ durch eine gemeinsame Identitätsbildung auf der höheren Ebene 2 zähmt und so die Ketzerverfolgung verhindert. Die Pflanze oder gar die Blüte der Toleranz, wie sie in pluralen westlichen Gesellschaften seit der Aufklärung als hohes Gut gilt, ist noch nicht gewachsen, aber – so die These unseres literarhistorischen Teil-Projektes der DFG-Forschungsgruppe – hier haben wir es immerhin schon zu tun mit den Wurzeln jener Toleranz. Wir haben die Ablehnung auf Ebene 1 – und sie wird gezähmt, aber nicht durch eine Gleichheitsanerkennung auf höherer Ebene (man könnte ja denken, Calvinisten und Lutheraner und Katholiken und Täufer und Antitrinitarier sollten einander ertragen, da sie alle Christen oder noch allgemeiner, alle Kinder Gottes sind). Castellios Argument ist vielmehr, dass sie einander ertragen und nur mit Worten, niemals mit Feuer, Wasser oder Schwert bekämpfen sollten, weil es möglich ist, dass die eigene Position, von der man selbst völlig überzeugt ist, doch auf einem menschlichen Irrtum beruhen könnte. Es ist also nicht direkt die Gleichheitsanerkennung auf einer höheren Ebene, die die Tötung von als Ketzer angesehenen Menschen verbietet, sondern es ist die Erkenntnis, dass die eigene, durch langes Nachdenken und intensives Schriftstudium abgesicherte Position letztlich auch ein Irrtum sein könnte, da die Wahrheit nur Gott kennt. Bei Castellio ist es somit letztlich ein epistemologischer Vorbehalt, keine Anerkennung als gleiches Mitglied einer übergeordneten Gruppe, die die Ablehnung zähmt und verhindert, dass sich die eigene Ablehnung von Ketzer in der Ketzertötung manifestiert. Nicht Menschen sollten die Ketzer bestrafen und wie das Unkraut ausreißen, sondern die Unterscheidung von Ketzer und Rechtgläubigem liege allein bei Gott, der sie am Jüngsten Tage für jeden einzelnen Menschen treffen werde. Wer versuche, das Unkraut vor der Zeit auszureißen, laufe stets Gefahr, mit dem Unkraut auch Weizen auszureißen. Das schrieb schon der Kirchenvater Augustinus, den Castellio in seiner Anthologie an prominenter Stelle zu Wort kommen ließ.

⁸⁸ Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 40, Z. 2. Die frühneuhochdeutsche Übersetzung formuliert es hier etwas milder als »daß ich den Ketzern gstande/ dass ich bin jnen selbs feind«, Mahlmann-Bauer et al.: »Sebastian Castellio«, S. 41, Z. 8–10.

Abstract

In 1553, the Spanish antitrinitarian and physician Miguel Serveto was arrested for having questioned the unity of the essence of Jesus Christ with God and the Holy Spirit. Eventually, he was sentenced to death and executed. This gave rise to a vaste debate on how to deal with so-called heretics, which was significantly influenced by Sebastian Castellio's anthology *De haereticis an sint persequendi*, published in 1554. In this writing, Castellio vehemently argued against the execution of Christians. Referring to the biblical parable of the wheat and tares, he declined any violence and pleaded exclusively for convincing religious nonconformists by words, pointing out the fact that the Last Judgement on each man was exclusively up to God and that any man could not recognise the true faith with absolute certainty. Castellio also rejected forced conversions, as the conscience could not be forced anyway. He favoured orthopraxy (morally correct behaviour) over correct belief and pleaded for tolerating religious nonconformists instead of killing them. However, his ›tolerance‹ does not yet correspond to the modern concept as described in Bernd Simons' ›disapproval-respect model‹, as the taming of disapproval is not yet founded in an equality recognition, but rather in the invocation of an epistemological as well as an eschatological reservation.

Quellenverzeichnis

- Luther, Martin: Die Bibel, Wittenberg 1545 [Verweise in den Fußnoten gekennzeichnet mit LU].
- Mahlmann-Bauer, Barbara; Schindler, Kilian, in Zusammenarbeit mit Klimek, Sonja; Kohler, Daniela (Hg.): Sebastian Castellio: *De haereticis an sint persequendi* (1554), Von Ketzeren (1555), *Traicté des heretiques* (1557). Synoptische Edition mit Kommentaren zu den Textauszügen, 2 Bde., Basel 2024.
- Stammler, Wolfgang Friedrich (Hg.): Das Manifest der Toleranz: Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll. Bibliothek historischer Denkwürdigkeiten, Essen 2013.
- Castellio, Sebastian: *Historia de morte Serveti*, in: Stammler, Wolfgang Friedrich (Hg.): Das Manifest der Toleranz: Sebastian Castellio. Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll. Bibliothek historischer Denkwürdigkeiten, Essen 2013, S. 41–48.

Literaturverzeichnis

- Angenendt, Arnold: »Lasst beides wachsen bis zur Ernte«. Toleranz in der Geschichte des Christentums, Münster 2018.
- Birnstein, Uwe: Toleranz und Scheiterhaufen: Das Leben des Michael Servet, Göttingen 2013.
- Classen, Albrecht: Religious Toleration in the Middle Ages and Early Modern Age: An Anthology of Literary, Theological, and Philosophical Texts, Berlin 2020, <https://doi.org/10.3726/b16423>.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs [2003], Frankfurt a. M. 2020.
- Guggisberg, Hans Rudolf: »Ich hasse die Ketzer«. Der Ketzerbegriff Sebastian Castellios und seine Situation im Basler Exil, in: Seidel Menchi, Silvana; Guggisberg, Hans; Moeller, Bernd (Hg.): Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, S. 249–265.
- Guggisberg, Hans R.: Religiöse Toleranz: Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- Guggisberg, Hans R.: Sebastian Castellio 1515–1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.
- Häberlein, Mark (Hg.): Pest und Cholera. Seuchenbewältigung und Medizinalwesen in Bamberg in der Frühen Neuzeit, Bamberg 2023, <https://doi.org/10.20378/irb-58362>.
- Kohler, Daniela: Das Unkrautgleichnis (Mt 13,24–30) und seine Bedeutung für religiöse Toleranz. Die Exegesen in »De haereticis« im Vergleich mit denjenigen Calvins, Bezas, Luthers und Bullingers, in: Mahlmann-Bauer, Barbara, unter Mitarbeit von Klimek, Sonja; Kohler, Daniela (Hg.): Sebastian Castellio (1515–1563) – Dissidenz und Toleranz, Göttingen 2018, S. 251–268, <https://doi.org/10.13109/9783666570896.251>.

- Lahrkamp, Helmut: Das Drama der »Wiedertäufer«, Münster 2004.
- Lecler, Joseph: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Stuttgart 1965.
- Mahlmann-Bauer, Barbara; Klimek, Sonja: Martin Bellius eröffnet die Debatte über Häresie und Häretiker im Widmungsbrief an Herzog Christoph, in: Mahlmann-Bauer, Barbara; Schindler, Kilian, in Zusammenarbeit mit Klimek, Sonja; Kohler, Daniela (Hg.): Sebastian Castellio: *De haereticis an sint persequendi* (1554), Von Ketzeren (1555), Traicté des heretiques (1557). Synoptische Edition mit Kommentaren zu den Textauszügen, Bd. 2, Basel 2024, S. 579–624.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Castellios Widmung der lateinischen Biblia an den englischen König, in: Mahlmann-Bauer, Barbara; Schindler, Kilian, in Zusammenarbeit mit Klimek, Sonja; Kohler, Daniela (Hg.): Sebastian Castellio: *De haereticis an sint persequendi* (1554), Von Ketzeren (1555), Traicté des heretiques (1557). Synoptische Edition mit Kommentaren zu den Textauszügen, Bd. 2, Basel 2024, S. 929–950.
- Multhammer, Michael: Johann Lorenz von Mosheims Ketzergeschichte oder der Sündenfall der Reformation: Ein Beitrag zur Toleranzdebatte in der Frühaufklärung, in: Vollhardt, Friedrich; Bach, Oliver; Multhammer, Michael (Hg.): Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2015, S. 273–292, <https://doi.org/10.1515/9783110444469-010>.
- Nigg, Walter: Das Buch der Ketzer, Zürich 1949.
- Pagel, Hans-Joachim: Kleine Ketzerkunde, in: Stämmler, Wolfgang F. (Hg.): Das Manifest der Toleranz. Sebastian Castellio Über Ketzer und ob man sie verfolgen soll. Aus dem Lateinischen von Werner Stingl. Mit einer historischen Darstellung von Hans R. Guggisberg, Essen 2013, S. 331–345.
- Peters, Tiemo Rainer: Eschatologischer Vorbehalt, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 880–881.
- Plath, Uwe: Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens. Castellio, Calvin und Basel 1552–1556, Essen 2014, <https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4785-0>.
- Plath, Uwe: Sebastian Castellio (1515–1563). Vorkämpfer für Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Würzburg 2020.
- Schindler, Kilian: Castellio reading Erasmus. The Erasmian presence in *De haereticis an sint persequendi*, in: Mahlmann-Bauer, Barbara, unter Mitarbeit von Klimek, Sonja; Kohler, Daniela (Hg.): Sebastian Castellio (1515–1563) – Dissidenz und Toleranz, Göttingen 2018, S. 203–225, <https://doi.org/10.13109/9783666570896.203>.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: *American Psychologist* 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Schwerhoff, Gerd: Verfluchte Götter: Die Geschichte der Blasphemie, Frankfurt a. M. 2021.

Autorinnen

Prof. Dr. Sonja Klimek

Professorin für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte im Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Sie forscht unter anderem zur Geschichte und Theorie der Lyrik sowie zur Literatur von Frauen seit der Frühen Neuzeit.
E-Mail: sklimek@ndl-medien.uni-kiel.de

Laura Sophie Stolzenberg

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. In ihrem Promotionsprojekt befasst sie sich mit Toleranzkonzeptionen in der konfessionellen Dichtung des 17. Jahrhunderts.
E-Mail: lstolzenberg@ndl-medien.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Hartmut Rosenau, Liv Steinebach, Kinga Zeller

Toleranzpotenziale Protestantischer Theologie

Erste Erkundungen zwischen Theologie und Sozialpsychologie

Einleitung

Oftmals gelten Religionen – und damit die auf sie reflektierende und mit ihr in einem Wechselverhältnis stehende Theologie – als ein Härtefall für Toleranz.¹ Gleichzeitig sind die verschiedenen Religionen und ihre Theologien darum bemüht, ihre Toleranzpotenziale und Bemühungen um ein friedliches, respektvolles Miteinander aufzuzeigen.² Protestantische Theologie nord-west-europäischer Fassung, in deren Fahrtwasser sich der folgende Beitrag verortet, ist hier keine Ausnahme:³ Wir skizzieren daher eine Möglichkeit, aus eben dieser theologischen Perspektive unter Verwendung des sozialpsychologischen ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ von Bernd Simon⁴ Toleranzpotenziale der eigenen Glaubenstradition zu heben und ggf. neu zu entdecken. Statt also mit der Theologie zu beginnen (man denke an das Gleichnis vom Unkraut und Weizen im Matthäusevangelium 13, 24–30),⁵ wählen wir unseren Einsatzpunkt in der Sozialpsychologie und setzen ein empirisch fundiertes Modell als Toleranzdefinition voraus, um von dort aus zu fragen, was sich mit Hilfe dieses Modells theologisch neu oder anders denken lässt, aber auch welche Schwierigkeiten sich für eine theologische Adaption ergeben.

Im Folgenden wird zunächst – in aller Kürze – das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ vorgestellt und das theologische Teilprojekt der Forschungsgruppe in seinen Anliegen ausgewiesen. Anschlie-

1 Cf. etwa die Einschätzung in: Horn: »Toleranz«, S. 177.

2 Überblicksartig cf. den Sammelband von Christoph Schwöbel und Dorothee Tippeskirch, in dem jüdische, islamische und christliche Perspektiven zu diesem Thema zu Wort kommen. Cf. Schwöbel/von Tippeskirch (Hg.): »Die religiösen Wurzeln«.

3 In kirchengeschichtlicher, systematischer und praktisch-theologischer Reflexion cf. z. B. in: Schmidinger: »Wege zur Toleranz«; Bieler: »Ambiguitätstoleranz«, S. 131–145; Stöbener/Nutzinger: »Werterziehung«, S. 23–66.

4 Cf. Simon: »Tolerance«, S. 729–742.

5 Auf dieses Gleichnis wird im Beitrag von Klimek/Stolzenberg in diesem Band genauer eingegangen, darum wird hier auf eine Wiederholung der Thematik verzichtet: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p7>.

ßend werden Aspekte der drei Unterprojekte des theologischen Teilprojekts, die über die Ausrichtung der theologischen Perspektive am ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ verbunden sind, näher ausgeführt.

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ in protestantisch-theologischer Perspektive

Alle Teilprojekte der Forschungsgruppe eint, dass sie sich auf Bernd Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ beziehen.⁶ Zentral für das Modell sind Selbstkategorisierungsprozesse im Rahmen der Identitätsbildung, mithin die Identifikation mit bestimmten Gruppen.⁷ Menschen neigen nämlich dazu, sich selbst und andere anhand unterschiedlicher Merkmale in Gruppen einzuordnen. In der Regel identifizieren sie sich dabei anhand verschiedener Merkmale mit mehreren verschiedenen Gruppen.⁸ Abhängig davon, welches Merkmal in einer gegebenen Situation relevant wird, sind unterschiedliche Gruppenidentifikationen dominant und können sich Gruppenzuordnungen auch ändern.⁹ Dass Menschen sich mit verschiedenen Gruppen identifizieren und damit untereinander und voneinander abgrenzen, ist in der Regel unproblematisch.

Wie diese Identifikationen mit verschiedenen Gruppen funktioniert, sei beispielhaft an Handballfans verdeutlicht: Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen hinsichtlich Bildung, Klassenzugehörigkeit und Herkunft sowie mit vielen verschiedenen Vorlieben kommen zusammen und es dominiert für die Dauer des Handballspiels ihre über eine bestimmte Mannschaft konstituierte, alle Unterschiede überschreitende Gruppenidentität als Fans ebendieser Mannschaft. Eine Abgrenzung erfolgt zu der Fangemeinde der gegnerischen Mannschaft. Vielfach erfolgt das Aufeinandertreffen beider Fangemeinden friedlich. Nach dem Spiel verliert die Fan-Identität häufig ihre Dominanz und es können andere Gruppenzugehörigkeiten in den Vordergrund treten. Beim Abrufen der E-Mails auf dem Heimweg kann bspw. die Zugehörigkeit zur Arbeitswelt dominieren; oder ein Anruf von Zuhause lässt die Familienidentität in den Vordergrund treten.

Problematisch kann es werden, wenn eine Gruppe eine andere Gruppe ablehnt. In der Regel bezieht sich die Ablehnung auf das vermeintliche Wesen der Fremdgruppe (häufig geleitet von Vorurteilen und Stereotypen), auf ihren Glauben oder ihre Überzeugungen, auf ihre Praktiken, Vorlieben, den sozialen Status und/oder ihre Lebensweise. Damit diese Ablehnung nicht in Ge-

6 S. hierzu Pistor-Hatam/Stucke im vorliegenden Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p2>.

7 Damit baut das Modell auf der sozialpsychologischen Selbstkategorisierungstheorie auf. Als Standardwerk hierzu gilt: Turner et al.: »Self-Categorization«.

8 Cf. Turner et al.: »Self-Categorization«, S. 45.

9 In der Selbstkategorisierung nach John Turner wird das unter dem Begriff ›multilevel nature‹ der Selbstkategorisierung gefasst. Individuelle Identitäten sind demnach immer auch in kollektive Identitäten eingebettet, was mal mehr mal weniger zum Tragen kommt. Cf. Turner et al.: »Self-Categorization«, S. 58–59.

walt ausartet, muss sie gezähmt werden. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, die Grenzen von Eigen- und Fremdgruppe so zu überschreiten, dass alle Beteiligten als Teil einer einzigen, übergeordneten Gruppe verstanden werden. In dieser übergeordneten Gruppe können ehemalige Angehörige der Fremdgruppe als Gleiche anerkannt werden.

Die Gleichheitsanerkennung bezeichnet unsere Forschungsgruppe basierend auf den Arbeiten von Bernd Simon und seinem Team aus der Sozialpsychologie sowie im Anschluss an die Arbeiten Rainer Forsts und Axel Honneths als Respekt.¹⁰ Respekt innerhalb einer übergeordneten Gruppe ist also, was gegenseitige, aber auch einseitige Ablehnung zwischen Eigen- und Fremdgruppe zwar nicht notwendiger Weise aufheben, aber – und das ist entscheidend – zähmen kann.¹¹ Werden Ablehnung und Respekt so miteinander kombiniert, führen sie zu Toleranz. Toleranz ist mithin entweder eine bestimmte Form der Ablehnung, nämlich eine, die durch Respekt gezähmt wird; oder eine bestimmte Form des Respekts, nämlich eine, die mit Ablehnung belastet ist.¹² Beide Formen führen aber, so das Modell, dazu, abgelehnte Personen und die durch sie vertretenen Personengruppen als andersartige Gleiche anzuerkennen.¹³

Insofern Toleranz immer in einen bestimmten Kontext und damit in die Bedingungen bestimmter religiöser, philosophischer oder ideologischer Überzeugungen und Weltanschauungen eingebettet ist,¹⁴ bedarf sie unterschiedlicher Begründungen, um von verschiedenen Menschen als wertvolle Haltung anerkannt, idealer Weise auch praktiziert zu werden. Religionen stehen dabei unter dem Verdacht, es ihren Anhänger:innen unmöglich oder zumindest besonders schwer zu machen, eine übergeordnete, wichtigere Gruppe als ihre eigene anzunehmen. Grund hierfür ist, dass den Gläubigen unterstellt wird, die eigene Glaubensgemeinschaft bereits für die höchste mögliche Gruppe zu halten. Begründet wird dieser Verdacht mit einem absoluten Wahrheitsanspruch, der den religiösen Lehren inhärent sei und von dem aus religiöse Menschen alle anderen Weltanschauungen und Überzeugungen sowie die damit einhergehenden Handlungen beurteilten.¹⁵

Das hier präsentierte Teilprojekt widmet sich diesem Verdacht. Dass er empirisch nicht unbedingt zutrifft, zeigt schon ein knapper Verweis auf entsprechende Studien.¹⁶ Es geht uns heute

10 Cf. Simon: »Respekttheorie«, S. 248; Forst: »Toleration«, S. 29–30; Honneth: »Struggle for Recognition«.

11 Das Zähmen von einseitiger Ablehnung ist relevant, wenn tatsächlich nur eine Gruppe die Mitglieder einer anderen Gruppe ablehnt. Ebenso soll hiermit angedeutet werden, dass Toleranz nicht zwangsweise ein Quid-pro-quo ist.

12 Daniel-Thabani Ncube kommt der Verdienst zu, im Rahmen eines nach dieser Ringvorlesung gehaltenen Vortrags vor dem Hintergrund der *critical race-theory* aufgezeigt zu haben, wie relevant und weitreichend diese zweifache Verständnismöglichkeit von Toleranz als eine bestimmte Form von Respekt oder eine bestimmte Form von Ablehnung sein kann: Es mache in Fragen der gesellschaftlichen Teilhabe einen grundlegenden Unterschied, ob man als »andere Gleiche« primär respektiert oder abgelehnt werde. Hier ist nicht der Raum, um darauf vertiefend einzugehen, der Hinweis sei jedoch gegeben.

13 Cf. Simon: »Disapproval-respect model«, S. 31.

14 Cf. hierzu etwa auch Forst: »Toleration«, S. 17–18.

15 Cf. für diese Einschätzung etwa Homolka et al.: »Vorwort«, S. 7–10.

16 So konnte ein Teilprojekt der EKD-Studie zum Zusammenhang von Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur zeigen, dass, sich nicht allgemein, sondern erst bei einer genaueren Betrachtung des Religiösen Unterschiede zwischen (einigen) religiösen Menschen und anderen, religiösen wie nicht-religiösen Menschen feststellen lassen und dass die Ergebnisse insofern ambivalent sind, als Religiosität bestimmte menschengruppenbezogene Vorurteile zu mindern scheint, andere hingegen befördert, cf. Pickel: »Fazit«, S. 86–89.

aber nicht um die Empirie, sondern um den Abweis des Verdachts mit systematisch-theologischen Gründen. Unser Hauptziel, dessen erste Etappen wir hier präsentieren, ist die Entwicklung einer theologischen Theorie der Toleranz in kritischer-konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Leitmodell der Forschungsgruppe. Hierdurch – so unsere These – lassen sich neben bereits bekannten auch bisher unerkannte Toleranzpotenziale protestantischer Theologie entdecken.

Die drei in diesem Projekt beteiligten Personen folgen drei eigenen Frageperspektiven und Forschungsrichtungen: Hartmut Rosenau konzentriert sich auf die dem reformatorischen Glauben inhärente Möglichkeit, die eigene Gruppenidentität auf eine übergeordnete Identität hin auszuweiten. Kinga Zeller schließt daran an, indem sie erste Erwägungen zu gemeinsamen Elementen einer ausgeweiteten Eigengruppe skizziert. Liv Steinebach schließlich erklärt, inwiefern der Umgang mit Ablehnung als Teil der biblischen Liebesgebote verstanden werden kann.

Ausgeweitete Gruppenidentität auch für Gläubige?¹⁷

Das der Forschungsarbeit zugrunde liegende Toleranz-Modell stellt dar, dass die Ablehnung, die gegenüber einzelnen Menschen oder Gruppen auf einer untergeordneten Ebene (Ebene 1) empfunden wird, auf einer übergeordneten Ebene (Ebene 2) mit Blick auf übergeordnete Gemeinsamkeiten ›gezähmt‹, eingeschränkt oder relativiert werden kann, so dass trotz Ablehnung dennoch Respekt und somit auch Toleranz möglich ist.

Die modellhafte Unterscheidung von zwei Ebenen, die in einem Verhältnis von Über- bzw. Unterordnung zueinanderstehen, kann im religiösen Kontext schwierig werden. Denn wenn, wie es insbesondere in der von uns übernommenen Tradition der reformatorischen Theologie gesagt wird, der Glaube ein die Menschen und ihr Leben ganz und gar bestimmender ist oder sein soll (ein »daseinsbestimmendes Vertrauen«¹⁸), dann kann es aus dieser Sicht darüber hinaus eigentlich keine höhere Identität geben, von der aus sich die vertretenen Glaubensinhalte inklusive ihrer absoluten Wahrheitsansprüche und einschließlich des Glaubensverständnisses als solches, einschränken oder relativieren ließen. Eben dies wäre aber notwendig, wenn und insofern mit den Glaubensinhalten die strikte Ablehnung bestimmter Gruppen (man denke an Homosexuelle) verbunden ist und diese Ablehnung gezähmt werden soll.

Um zu demonstrieren, dass der protestantische Glaube es seinen Anhänger:innen dennoch ermöglicht, eine höhere, oder genauer: anders- und nichtgläubige Menschen im Sinne des Modells inkludierende Gruppenidentität zu formen, soll die interne Perspektive dieses Glaubenssystems herangezogen werden. Dabei wird dem religions-theologischen Modell des Perspektivismus gefolgt, anstatt den Weg eines externen Zugangs aus der Religionswissenschaft oder einer Meta-Theorie aus der Religionsphilosophie einzuschlagen. Es stellt sich somit die Aufgabe, aus der Innenperspektive des (reformatorisch geprägten) Glaubens und seiner Konstitutionsbedingungen – und

¹⁷ Diesen Teil verantwortet Hartmut Rosenau.

¹⁸ So repräsentativ Härle: »Dogmatik«, S. 64.

nicht aus einer vermeintlich übergeordneten und alles inkludierenden Außenperspektive mit höherem Allgemeinheitsgrad¹⁹ – nach (dogmatisch vertretbaren) Möglichkeiten und Motiven einer Selbstrelativierung oder Selbstbeschränkung des Glaubens als Voraussetzung für einen respektvollen, toleranten Umgang auch mit solchen Menschen oder Gruppen zu suchen, deren anderes Glauben, Denken und Verhalten aus bestimmten Glaubensgründen abgelehnt wird.

Zur möglichen Begründung von Toleranz wird von gegebenen zentralen Glaubensinhalten (reformatorischer Tradition) ausgegangen und werden diese hinsichtlich ihrer Konstitutionsbedingungen untersucht, d.h. es wird nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit ihres Zustandekommens aus der Perspektive des Glaubens selbst gefragt, um Motive zur Begründung von Toleranz auszumachen. Damit wird das oben erläuterte Zwei-Ebenen-Modell von Toleranz, das von einer (theologisch problematischen) Über- und Unterordnung der Ebenen spricht, in ein ›transzendentes‹ Modell heuristisch transformiert.²⁰ Auch dieses unterscheidet zwei verschiedene Hinsichten, die aber nun nicht wie ›Ebenen‹ in einem Über- oder Unterordnungsverhältnis zueinanderstehen, sondern in einem Verhältnis von Gegebenem und seinen Vorgaben bzw. seinem Vorgeordneten.

Konkret sind es vor allem fünf zentrale Aspekte eines reformatorisch geprägten Glaubens einschließlich seiner Konstitutionsbedingungen, die Motive zur eigenen Selbstrelativierung und somit für Respekt und Toleranz anderen (einzelnen oder Gruppen) gegenüber generieren können. Zur Erläuterung in aller Kürze:

1. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit und damit Relativität aller Glaubensinhalte und ihrer Vermittlungen ist die Konsequenz einer in der christlichen Theologie oft programmatisch zitierten, auf Blaise Pascals *Mémorial* (1654) zurückgehenden Unterscheidung zwischen einem überzeitlichen »Gott der Philosophen« einerseits und dem lebendigen »Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs« andererseits.²¹ Lebendigkeit aber heißt Wandelbarkeit, und entsprechend wandelt sich auch das biblische Gottesbild im Alten Testament wie auch das Christusverständnis im Neuen Testament auf geschichtlich vielfältige Weise in unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten. Denn auch die im christlichen Glauben als zentral und maßgeblich gehaltene Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist kein überzeitliches, eindeutiges Absolutum, sondern (nach Gal 4,4)²² ein geschichtlich vermitteltes und somit relatives, auch Missverständnisse provozierendes Ereignis. Entsprechend sind auch die Zeugnisse von diesem Ereignis (v.a. die biblischen Schriften) durchweg als histo-

19 Wie z.B. im Sinne des ›Projekt(s) Weltethos‹ von Hans Küng (cf. Küng: »Weltethos«).

20 In methodischer Aufnahme der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (»Kritik der reinen Vernunft«, 1781), die im Ausgang von unserer empirischen Erkenntnis nach deren notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit fragt (vgl. Kant: »KrV«, A 11/B 25).

21 Pascal: »Religion«, S. 248–249.

22 Gal 4,4: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan.« Alle deutschen Bibelzitationen folgen hier der Lutherübersetzung, neu aufgelegt von 2017. In Christus tritt Gott damit in die Geschichte ein.

rische und damit relative, immer wieder interpretationsbedürftige Quellen wahrzunehmen, die unseren Glauben bis heute unterschiedlich vermitteln, genauso wie auch andere Vermittlungsinstanzen, die uns in unseren jeweiligen Biografien den Glauben so oder so nahebringen (Eltern, Schulen, Bücher, Vorbilder, Lebenserfahrungen etc.). Dieser im christlichen Glauben selbst angelegte durchgängige Historismus²³ unterstreicht die Kennzeichnung des christlichen Glaubens als eines wesentlich und prinzipiell vermittelten, relativen, wandelbaren, vielfältigen, interpretationsbedürftigen und darum immer auch »angefochtenen Glaubens«.²⁴ Seine prinzipielle Frag-Würdigkeit lässt im Grunde und von vornherein keine Absolutheitsansprüche zu, und daher ist der Historismus des christlichen Glaubens ein starkes Motiv für Selbstrelativierung und Toleranz Andersdenkenden oder Andersglaubenden gegenüber.

2. Damit zusammenhängend zeigt z. B. die neutestamentliche Perikope vom Christus-Bekenntnis des Petrus (Mk 8,27–32; Mt 16,13–17), dass sich niemand selbst zum christlichen Glauben (also zum Glauben daran, dass Jesus von Nazareth der Christus ist) bringen kann. Glauben-Können ist demnach kein Werk der Menschen, sondern unverfügbares Resultat des Wirkens Gottes selbst – vermittelt und konstituiert durch seinen (Heiligen) Geist.²⁵

Wenn also der Glaube – nach reformatorischer Überzeugung – das Medium des Heils und der Rettung (griech. *σωτηρια* - *soteria*) ist, dieser aber nicht ein von Menschen selbst herzustellendes oder zu verantwortendes Werk sein kann, sondern allein auf Gott und seinen vermittelnden Geist zurückzuführen ist, dann sind Menschen wie im Blick auf ihre Rettung so auch im Blick auf ihren Glauben soteriologisch ohnmächtig und ganz angewiesen auf die Gnade und das Handeln Gottes. Im Gegenzug kann dann der Unglaube oder Nichtglaube von Menschen ebenso wenig als deren Verantwortung oder gar Schuld betrachtet werden, sondern muss als Ausbleiben des Wirkens Gottes selbst erklärt werden – aus welchen uns unzugänglichen Gründen auch immer.²⁶ Für Glaubende gibt es darum keinen Grund für intolerante Überheblichkeit Andersdenkenden gegenüber, die – aus der eigenen christlichen Perspektive gesehen – genauso soteriologisch ohnmächtig und auf die Gnade Gottes angewiesen sind wie sie selbst.

3. Die Einsicht in die soteriologische Ohnmacht der Menschen angesichts der (passiven) Konstitution des Glaubens, der seinerseits geschichtlich vermittelt ist, führt in der Folge zum Bedenken der Rolle der Anders- oder »Ungläubigen« im Geschichtshandeln Gottes.

23 Nach Troeltsch: »Theologie«, S. 2–25.

24 So Ratschow: »Der angefochtene Glaube«, S. 9–21; 233–315.

25 Entsprechend wird auch in der Confessio Augustana, einer grundlegenden Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche, in Artikel V vom Glauben gesagt: »Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt [...]« (»Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche«, S. 58). Das in der Unverfügbarkeit des Glaubens ein starkes Toleranzmoment liegt, sehen auch andere Beiträge wie bspw. Schwöbel: »Toleranz«, S. 11–37, bes. 22–27.

26 Das hiermit verbundene Problem einer (doppelten) Prädestination soll an dieser Stelle nur genannt, aber nicht weiter ausgeführt werden.

Wie ist aus der Innenperspektive des christlichen Glaubens die Tatsache zu erklären, dass es andere Religionen gibt, obwohl doch geglaubt wird, dass Gott »die alles bestimmende Wirklichkeit«²⁷ ist? Dies ist die zentrale Frage einer Theologie der Religionen. In einer solchen können die jeweils anderen Religionen gerade nicht zum beliebigen, gleichgültigen oder gar bedrohlichen Ausdruck menschlicher Projektionen oder Verblendungen degradiert werden, um ihnen u. U. intolerant zu begegnen. Vielmehr müssen sie prinzipiell in einen positiven Bezug zum eigenen Gottesglauben gesetzt werden. Insofern ist der christliche Glaube von Beginn an ein zu anderen Religionen hin tolerantes, offenes System, weil es deren Existenz vor dem Hintergrund der eigenen Glaubensüberzeugungen erklären können muss und kann – z. B. als Ausdruck des Welt erhaltenden Handelns Gottes selbst.²⁸ Für den Apostel Paulus besteht der positive Bezug des christlichen Glaubens zu Nichtchrist:innen (z. B. zu jüdischen Menschen) nicht nur aufgrund historischer Zusammenhänge, sondern zuletzt wegen seiner Vorstellung von einem eschatischen Heilsuniversalismus, auf den die Welt- wie Religionsgeschichte hinauslaufen wird (Röm 11,25–36). Hier geht bereits der dritte Aspekt (Theologie der Religionen) über in den vierten Aspekt (heilsuniversale Ausrichtung). Sind nämlich nach paulinischer Überzeugung alle Menschen nicht nur gemeinsam angewiesen auf die Gnade Gottes, um zum Glauben zu kommen, sondern auch gemeinsam in eine Allversöhnung einbegriffen, dann können Christ:innen in dieser heilsuniversalen Perspektive durchaus tolerant gegenüber Anders- oder Nichtglaubenden sein.

4. Allerdings wird ein solcher Toleranz motivierender Heilsuniversalismus nicht durchgängig und unwidersprochen in den christlichen Traditionen vertreten.²⁹ Die übliche geschichtstheologische bzw. eschatologische Konzeption ist vielmehr die eines sog. doppelten Ausgangs (nach Mt 25), der zufolge im Jüngsten Gericht zwischen Geretteten und Verworfenen (intolerant) unterschieden wird. Die alternative eschatologische Vorstellung von einer Allversöhnung (nach Kol 1,15–20) gilt demgegenüber traditioneller Weise meistens als »Häresie«,³⁰ obwohl gerade sie in besonderer Weise zur Selbstrelativierung und somit zur Toleranz motivieren kann. Denn christlich begründete Toleranz kann dann eine solche sein, die angesichts der Erwartung des eschatischen Heils für alle aufgrund allgemeiner, zur Solidarität mahnenden soteriologischen Ohnmacht hervorgeht aus der »tolerantia Dei« (Martin Luther³¹) gegenüber allen Menschen aller Völker.
5. Schließlich: Weil die Konstitution des christlichen Glaubens nach seinem innersten Selbstverständnis nicht Werk oder Leistung der Menschen, sondern unverfügbares Gnadengeschenk Gottes ist, und weil Gottes Heils-Offenbarung in der Welt geschichtlich,

27 So paradigmatisch formuliert von Bultmann: »Gott«, S. 26.

28 Cf. Ratschow: »Heilshandeln«, S. 25–80, mit Blick auf ein spezifisch lutherisches Verständniss der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium«.

29 Cf. Rosenau: »Heilsuniversalismus«, S. 1588–1589.

30 S. hierzu Rosenau: »Allerversöhnung«, bes. S. 485–506.

31 Luther: »Disputationen 1539/45«, S. 82–83, cf. dazu Ebeling: »Toleranz«, S. 54–73.

also immer relativ und auch missverständlich (verborgen) ist, darum ist der christliche Glaube, wie schon mit Carl Heinz Ratschow gesagt, wesentlich ein auch von Zweifeln ›angefochtener Glaube‹. Diese sowohl Heilsgewissheit als auch Skepsis einschließende Struktur des Glaubens kommt z. B. gut in der neutestamentlichen Perikope von der Heilung eines epileptischen Jungen zum Ausdruck, wenn dessen Vater zu Jesus von Nazareth sagt: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben« (Mk 9,24). Entsprechend gehört für Luther die Anfechtung (neben und zusammen mit Gebet und Meditation) essentiell zum Glauben hinzu.³² Auch diese Fähigkeit des christlichen Glaubens, Zweifel, Skepsis und Anfechtungen integrativ zulassen zu können und nicht fundamentalistisch verdrängen zu müssen, kann ein hohes Maß an Toleranz Anders- oder Nichtglaubenden gegenüber ermöglichen.³³ Denn umgekehrt entsteht eine intolerante Haltung anderen gegenüber oft auch in der Folge von Verdrängung eigener Zweifel und Fragen. Insofern besteht nicht nur eine Bedrohung von Toleranz durch indifferente Gleichgültigkeit (Skepsis ohne Glaube bzw. eigene Überzeugung), sondern auch eine Bedrohung von Toleranz durch bornierten Fundamentalismus (Glaube bzw. eigene Überzeugung ohne Skepsis). Demgegenüber ist der immer angefochtene christliche Glaube – in reformatorischer Perspektive – Ausdruck einer (selbst-)kritischen Religiosität, die Gottvertrauen mit Selbstrelativität glaubwürdig verbinden und somit Toleranz begründen kann.

Es wird aus alledem ersichtlich, dass protestantischer Glaube – insofern er sich auf seine eigenen Konstitutionsbedingungen sowie zentralen Aspekte fokussiert – von seinen Anhänger:innen nahezu fordert, die eigene Gruppenidentität als eine konfessionelle Besonderheit zu deuten, die eingebunden ist in eine umfassendere Gruppe aller Menschen.

Verbunden über die eigenen Grenzen hinweg: Elemente einer gemeinsamen Gruppenidentität³⁴

Es ist eine Sache, die Eigengruppe nicht als relevanteste aller möglichen Gruppen so zu verabsolutieren, dass sie Mitglieder anderer Gruppen gewaltsam ablehnt, bekämpft und in ihrer Existenz einzuschränken trachtet, und stattdessen die eigene gruppenspezifische Identität so ausweiten zu können, dass sie auch Mitglieder anderer Gruppen umfassen kann. Das ist gewisserweise die notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich Christ:innen auf die Relativierung ihrer konfessionellen Identität einlassen. Im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ braucht es aber noch mehr, nämlich Elemente der Ebene 2-Identität, die mit Anders- wie Nichtgläubigen geteilt und qua derer Anders- wie Nichtgläubige als andersartige Gleiche anerkannt

³² Cf. Luther: »Vorrede«, S. 658–661; zur Erläuterung: Bayer: »Theologie«, S. 35–182.

³³ Cf. dazu jüngst Härle: »Streitgespräch«, S. 162–163.

³⁴ Diesen Teil verantwortet Kinga Zeller.

werden können. Die Herausforderung in religionstheologischer Perspektive besteht dabei darin, nicht in einen unkritischen Inklusivismus abzugleiten, also nicht Anders- wie Nichtgläubige unter der Hand ebenfalls zu Christ:innen zu erklären.

Nach den eben vorgebrachten Überlegungen wäre ein Teil dieser Identität die Bedürftigkeit in Heilsangelegenheiten. Dass der Mensch auch in vielerlei anderer, weltlicher Hinsicht bedürftig und vor allem auch vulnerabel ist, ist eine Einsicht der sog. Care-Ethik. Sie ist aber auch in Lesarten christlicher Glaubensinhalte durchaus präsent und kann als ein Merkmal einer gemeinsamen Gruppenidentität dienen, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Anthropologisch ist hier zunächst die Rede von der *imago Dei*, also der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu nennen. Die biblischen Schöpfungsberichte sehen den Menschen – wie alle anderen Lebewesen und die Welt im Allgemeinen auch – als Geschöpf Gottes. Besondere Auszeichnung erfährt der Mensch dadurch, dass er – und zwar noch vor geschlechtlicher Differenzierung – als Ebenbild Gottes bezeichnet wird (erstmal Gen 1,26f.).

Es gilt als ein theologischer Allgemeinplatz, dass dem Menschen über die Gottebenbildlichkeit eine besondere Würde zugesprochen wird.³⁵ Vor allem im Zuge der Aufklärung wurde die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seinem Vernunftvermögen gesehen und dessen (vermeintliche) Schwäche oder sogar Abwesenheit als Grund genutzt, um bestimmte Menschengruppen von dieser Würde auszuschließen.³⁶ Praktisch ging damit die Legitimation des Ausschlusses aus politischen Teilhabe- und Gestaltungsprozessen (Frauen, untere soziale Klassen) sowie der Versklavung und Ausbeutung (Menschen kolonialisierter Länder) einher.³⁷ Es ist also keineswegs irrelevant, was als Merkmal der Gottebenbildlichkeit gesehen wird, und die Postulierung einer Gottebenbildlichkeit reicht alleine noch nicht aus, um tatsächlich alle Menschen einer Gesellschaft als grundsätzlich gleichartige Andere anzuerkennen.

Neuere theologische Entwürfe³⁸ betonen die Beziehungshaftigkeit des Menschen als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit: So wie Gott als Trinität Beziehung ist und in seiner Schöpfung zeigt, dass er Beziehung will, so ist auch der Mensch wesentlich ein Beziehungswesen. Hier findet sich eine Konvergenz mit Grundeinsichten aus der Care-Ethik: Als Beziehungswesen sind Menschen bedürftige Wesen und als solche von ihren Beziehungen mal mehr und mal weniger, aber immer grundlegend, stellenweise auch ganz und gar (man denke an den Lebensanfang) ab-

35 Cf. etwa Marksches: »Gottebenbildlichkeit«, S. 1160–1163, bes. 1163.

36 Im Vernunftvermögen des Menschen Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit zu sehen, begegnet natürlich schon vor der Aufklärungszeit bei den Kirchenvätern.

37 Wynter: »Coloniality of Being«, S. 257–337, bes. S. 266, 281–282, 287. Wynter sieht in der Definition des Menschen als rationales Selbst und politisches Subjekt des Staates v. a. eine Befreiung von kirchlichen Verfügungen, allerdings war die Vernunftbetonung theologisch keinesfalls fremd. Es sei an dieser Stelle nur darauf verwiesen, dass es zu den Grundeinsichten Lutherischer Theologie gehört, dass das menschliche Vernunftvermögen nach dem Sündenfall ohnehin allgemein als korumpiert gilt; cf. Luther: »scholasticam theologiam«, These 13–15. oder Luther: »de Homine«, These 24.

38 Cf. exemplarisch mit Bezug auf Gen 1,26f. Härle: »Dogmatik«, S. 438–441 sowie ausgehend von Gen 1,26f und dann auch trinitarisch begründet Mühling: »Menschen und Tiere«, S. 129–143.

hängig.³⁹ Beziehungshaftigkeit ist damit eine menschliche Universale und gleichzeitig in christlicher Perspektive Ausdruck der Gottebenbildlichkeit. – Der Unterschied zwischen Original und Abbild besteht dann freilich darin, dass Gott Beziehung will, der Mensch sie aber zum Überleben braucht. Zugespitzt ließe sich formulieren: In seiner Abhängigkeit ist der Mensch Ebenbild Gottes. Insofern christlicher Glaube davon ausgeht, dass sich Gott in dem Menschen Jesus Christus inkarniert hat, der als Mensch ebenfalls von Beziehungen abhängig war, ist das nicht einmal besonders anstößig.

Tatsächlich lässt sich über die Christologie, also die Lehre von Jesus Christus, auch eine Möglichkeit denken, eine nicht nur alle Menschen umfassende, sondern auch die Menschheit überschreitende, alles Lebendige einschließende Gruppe mit besonderer Würde auszustatten. Vor allem im Kontext von Ökotheologien begegnet in der jüngeren theologischen Forschung das Modell einer ›Deep Incarnation‹. Hierbei handelt es sich um eine besondere Art, die Inkarnation Christi zu deuten.⁴⁰ Betont wird hier, dass bei genauer Lektüre des Johannesevangeliums das Wort (Jesus Christus) nicht primär Mensch, sondern »Fleisch« geworden ist (Joh 1,14). Hieran sind zwei Punkte hervorzuheben:

Zum einen ist es über den Gedanken einer Deep-Incarnation möglich, alles Lebendige als Mitglied der eigenen Gruppe zu verstehen. Das griechische Wort ›σάρξ‹ (*sarx*) und dessen hebräische Variante ›בָּשָׂר‹ (*basar*) bezeichnen nämlich alles Lebendige, wodurch eben nicht nur der Mensch im göttlichen Fokus steht, sondern tatsächlich alle lebendige Schöpfung in die Inkarnation und damit in die Heilsgeschichte einbezogen ist. Christ:innen können sich daher durchaus eingeladen fühlen, sich als Teil einer Gruppe zu sehen, die nicht nur alle Menschen, sondern auch Lebewesen im Allgemeinen umfasst. Sie alle sind dann nicht nur von Gottes Heilswillen abhängig, sondern ihr aller Heil wird von Gott auch gewollt. Man kann sogar weitergehen und sagen, dass ihr Heil gewollt wird, weil Gott seine Schöpfung und seine Geschöpfe liebt.⁴¹ Diese Liebe macht eben nicht Halt vor den menschlichen Identitätsgrenzen, die Eigen- und Fremdgruppe trennen, sondern übersteigt diese Grenzen und ermutigt auch Christ:innen dazu, die von ihnen verschiedenen, abgelehnten Anderen immer wieder auch und vor allem als geliebte Geschöpfe Gottes zu sehen,

39 Eindrücklich schreibt die Theologin Ina Praetorius über sich selbst: »Im März des Jahres 1956 bin ich als blutiger, schleimiger, schreiender, scheissender Neuling aus dem Bauch meiner Mutter herausgekommen. Jahrelang haben Ältere mich mit Nahrung, Schutz, Wärme und Lebenssinn versorgt. Ich habe Wörter wie ›Gott‹, ›Liebe‹ oder ›Jesus Christus‹ geschenkt bekommen, um mich in der Welt orientieren und meinem Leben einen Sinn geben zu können. Seit ich selbst sprechen und alleine stehen und gehen kann, gebe ich, was ich bekommen habe, auch an andere weiter. Fast jeden Morgen stehe ich auf, und fast jeden Abend gehe ich ins Bett. Dazwischen esse, trinke, denke, putze, schreibe, lese, reise... ich, während andere Menschen für mich Gesetze schreiben, Strassen bauen, Ställe ausmisten, Gemüse pflanzen, Bilder malen, Wasserleitungen reparieren ... «, Praetorius: »Ina Praetorius persönlich«.

40 Cf. für einen Überblick zu verschiedenen Deep Incarnation-Modellen und ihrer Kritik: Edwards: »Incarnation«.

41 Cf. Joh 3,16: »Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn aufgab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.« Diese Stelle verdeutlicht auch direkt hermeneutische Probleme in Bezug auf biblische Stellen: Zwar finden sich starke Belege für einen Heilsuniversalismus (eben Kol 1,15–20), ebenso werden aber auch Stellen genannt, die die Bedingungen für ein Heil nennen oder zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen unterscheiden. Die Betonung einer biblischen Perspektive geschieht immer auf Kosten anderer, und die Verbindung verschiedener biblischer Perspektiven kann in der Regel auch nicht alle Stimmen berücksichtigen. Es ist hier nicht der Ort, um der biblischen Vielstimmigkeit angemessen nachzugehen und die biblischen Bezüge dieser Gedanken vollständig auszuweisen. Das wird in späteren Publikationen geschehen.

mit denen sie durch diese Liebe verbunden sind. Der oben bereits genannte Heilsuniversalismus kann hier christologisch sowohl untermauert als auch ausgeweitet werden.

Zum anderen ist es keineswegs banal, dass Fleisch auch ›Körper‹ bedeutet, beziehungsweise auf unsere Verfasstheit als körperliche Wesen verweist.⁴² Der Körper, nicht allein der Geist (als könnte man das eine vom anderen trennen) ist der Inkarnationsort Christi, und Körperlichkeit rückt damit in den Fokus. Durch diesen Fokus kann die Abhängigkeit der Geschöpfe voneinander besonders verdeutlicht werden, denn als körperliche Wesen sind sie vulnerable, also verletzbare und verletzliche Wesen. Als körperliche Wesen teilen sie alle dieselben Bedürfnisse nach ausreichender Nahrung und Flüssigkeit, nach Wärme und vielem mehr.

Diesem Gedanken folgend sind alle Menschen dann darin verbunden, dass sie von Gott geliebte, vulnerable Beziehungswesen sind und in ihrer Beziehungshaftigkeit wie Körperlichkeit von anderen Menschen abhängen – oder anders ausgedrückt: in ihrer Beziehungshaftigkeit und Körperlichkeit sind sie immer aufeinander verwiesen und die Einsicht, dass sie alle von Gott geliebte Wesen sind, fordert sie zur gegenseitigen (Für-)Sorge auf.

Körperlichkeit, Vulnerabilität und Abhängigkeit klingen nun nicht nach einer besonderen ›Würde‹, insofern Würde in der Regel mit einer besonders hohen Stellung oder einem hervor gehobenen Rang verbunden ist. Diese Überlegungen folgen allerdings konsequent einer kenotischen Christologie, die gerade das Eingehen Christi in die menschliche Schwäche bis hin zum Tod am Kreuz betont.⁴³ Gottes Liebe richtet sich gerade nicht (nur) auf das Schöne, Starke, Große, Gute, sondern immer (auch) auf das Hässliche, Schwache, Kleine, Schlechte.⁴⁴ Letzteres nicht so, dass Gott die Sünden lieben würde, aber wohl so, dass Gott an den Menschen, die diese Sünden begehen, festhält.⁴⁵ Die Würde ist dann keine, die eine besondere Fähigkeit im Menschen lobt, sondern eine Auszeichnung, die dem Menschen (und der gesamten lebendigen Schöpfung) geschenkt wird, indem Gott sich mit ihnen identifiziert.

Toleranz und Nächstenliebe – ein ungeklärtes Verhältnis⁴⁶

Mit Blick auf den Umgang mit Ablehnung soll es im Folgenden um die biblischen Liebesgebote gehen⁴⁷ Es wird der These nachgegangen, dass die biblischen Liebesgebote Christ:innen zu Toleranz

⁴² Cf. für die alttestamentliche Sicht auf den Menschen allgemein Wagner: »Mensch«, wo Wagner auch herausstellt, dass »Fleisch« auf den »Aspekt des körperlich-vergänglichen Anteils an Mensch und Tier« verweist.

⁴³ Cf. prominent Luther: »Heidelbergae Habita«, These 21 [samt Erläuterung der These].

⁴⁴ Cf. Luther: »Heidelbergae Habita«, These 28 [samt Erläuterung der These].

⁴⁵ Vgl. hierzu die in Fußnote 31 bereits erwähnten Ausführungen Ebelings zur Toleranz Gottes.

⁴⁶ Diesen Teil verantwortet Liv Steinebach.

⁴⁷ Aufgrund der Verhandlung der These in der Ethik stehen vor allem Nächstenliebe, Fremdenliebe und Feindesliebe im Fokus, da diese Liebesgebote auf andere Menschen ausgerichtet sind. Dass die Gottesliebe in biblischen Schriften immer einen konstitutiven Anteil daran hat, wie Menschen gesehen werden, schwingt dabei natürlich mit.

motivieren, und danach gefragt, ob und inwiefern in den biblischen Liebesgeboten Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ angelegt ist. Da im Nächsten-, Fremden- und Feindesliebegebot eine deutliche Kategorisierung von Eigen- und Fremdgruppen zu erkennen ist, steht hier die Frage im Zentrum, ob Toleranz theologisch als die geforderte Nächsten-, Fremden-, und Feindesliebe gedacht werden kann. Die folgenden Überlegungen beschränken sich dabei darauf, wie das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ als Analyseinstrument auf das Nächstenliebegebot (erstmalig in Lev 19,18b) anwendbar ist.

Zunächst wird dazu der Forschungsanlass begründet. Anschließend soll der biblische Text des Nächstenliebegebotes in Lev 19,18b sowie des Fremdenliebegebotes in Lev 19,34 mit dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ in Verbindung gebracht werden. Damit wird einerseits deutlich, wie genau diese Texte mit dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ assoziiert werden können, und andererseits wird gezeigt, inwiefern das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ als heuristische Methode eine Möglichkeit bietet, Toleranzelemente in über 2000 Jahre alten Texten zu identifizieren.

Die Notwendigkeit einer Bestimmung des Verhältnisses von Toleranz und Nächstenliebe

Man könnte sich fragen, warum das Verhältnis von Toleranz und Nächstenliebe so ausdifferenziert behandelt werden muss. Die Anschlussfähigkeit von Toleranz an die Liebesgebote scheint im Toleranzdiskurs und der dazugehörigen Fachliteratur in Theologie, Religionssoziologie oder Philosophie doch recht einleuchtend. Hier ist eine selbstverständliche Verbindung von Toleranz und Nächstenliebe erkennbar, die allerdings nicht systematisch erklärt wird. Mal werden Nächstenliebe und Toleranz synonym gesetzt,⁴⁸ mal als Kausalzusammenhang gesehen⁴⁹ oder es kommt dazu, dass von den »christlichen Prinzipien der Nächstenliebe und Toleranz«⁵⁰ gesprochen wird. Mit dieser Selbstverständlichkeit geht eine Unschärfe einher, die zu missverständlichen Diskussionen ohne konstruktives Ergebnis führen kann. Für unseren Kontext scheint es vor diesem Hintergrund also sinnvoll, nach einer systematischen Differenzierung der beiden Begriffe zu suchen.

Gleichheitsanerkennung als Verbindung des Nächstenliebegebotes und Toleranz

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ erleichtert diese Suche, da mit dem Modell eine Toleranzdefinition mitgeliefert wird, die sowohl als Ausgangspunkt, als auch als heuristische Methode auf das Nächstenliebegebot angewendet werden kann. Auf der Toleranz-Seite können die Elemente von Ablehnung und Respekt als tragende Säulen herausgestellt werden. Dabei ist mit Respekt, wie bereits vorgestellt, eine Gleichheitsanerkennung gemeint, die zwischen Eigen- und Fremdgruppe stattfindet.⁵¹ Diese Gleichheitsanerkennung als Prozesskomponente initiiert die Zähmung der Ablehnung und macht Toleranz möglich.

48 Im selben Kontext wird häufig auch gefragt, warum gläubige Menschen und ihre religiösen Institutionen sich nicht an ihre eigenen Spielregeln halten. Cf. z. B. Kiesel: »Ringparabel«, S. 16.

49 Cf. z. B. Friedrichs: »Verhältnis«, S. 175 oder Jackson: »Priority of Love«, S. 62.

50 Rosta: »Links-Rechts«, S. 201.

51 Zu Bernd Simons Studie, dass Respekt in Konfliktsituationen als Gleichheitsanerkennung verstanden werden kann. Cf. Simon: »Intergroup conflict«, S. 147–163 und Simon: »Respect«, S. 536–552.

Eine solche Gleichheitsanerkennung kann nun im zweiten Halbvers des Nächstenliebegebotes in der Hebräischen Bibel (Lev 19,18b) ebenfalls erkannt werden. Dadurch, dass im Imperativ des Gebots (»und Du sollst lieben« bzw. im Hebräischen »וְאַהַבְתָּ«)⁵² ein Du angesprochen wird, das dem Nächsten (»Deinem Nächsten« bzw. im Hebr. »לְרֵעֶךָ«) gegenübergestellt ist, sind hier zwei potenzielle Konfliktparteien benannt: ein Du bzw. aufgrund des allgemeinen Gesetzescharakters: die Angesprochenen und Nächsten, die zum Du assoziiert werden, aber als unbestimmte Personen auftauchen. Die »Nächsten« hier als »Fremd«-Gruppe zu benennen, wie vom Modell aus nahelegend, kann irritierend wirken, insofern einem die Nächsten gerade nicht fremd, sondern bekannt sind. Tatsächlich scheint es zunächst naheliegender, das Gebot nicht zwischen Eigen- und Fremdgruppe zu verorten, sondern für die Eigengruppe geltend zu machen, insofern die vorangehenden Verse (Lev 19,13–18a) durchgehend Situationen thematisieren, in denen sich Menschen unsolidarisch oder den sozialen Zusammenhalt gefährdend verhalten. Damit ist die Kohäsion der eigenen Gruppe gefährdet, womit die Ebene 2-Identität auseinanderzufallen drohen könnte.

Die Kategorien des »Ablehnung-Respekt-Modells« dennoch zu übernehmen, bietet sich dann an, wenn als Nächste alle diejenigen zu verstehen sind, die zum Volk JHWHs dazugehören.⁵³ Als solche unterscheiden sie sich untereinander durch sozialen Status, Geschlecht u. v. m., sodass sich innerhalb der Ebene 2-Identität verschiedene Ebene 1-Identitäten finden. Im Kontext des Nächstenliebegebotes bietet sich auch diese Lesart an, insofern mit den Tagelöhnern, Blinden und Tauben sowie Großen und Geringen (Lev 19,13–15) Vertreter:innen einer möglichen Subgruppe genannt werden.

Für beide Fälle begründet der zweite Versteil die Gleichheitsanerkennung (im Hebr.: »כְּמִוְךָ« zwischen den Mitgliedern des Volkes JHWHs und kann im Deutschen sowohl mit »wie Dich selbst«, als auch mit »denn er ist wie Du« übersetzt werden.⁵⁴ Es gibt hier keine eindeutig richtige Übersetzung. Auch wenn die erste Variante vielleicht bekannter ist,⁵⁵ ist die zweite Variante für die vorliegende Betrachtungen zu Toleranz besonders interessant. Denn der Fokus liegt hier nicht auf der Selbstliebe der adressierten Person, sondern begründet das Gebot damit, dass der Nächste einem selbst gleich ist. Bei der »Denn er ist wie Du«-Variante taucht »er« als der Nächste und gleichartige Andere direkt auf und wird mit dem »Du« assoziiert. Dass diese Übersetzungsvariante eine Relevanz für jüdische wie auch christliche Theologie hat, zeigt vor allem die Diskussion der Stelle in der jüdischen Auslegungstradition im deutschsprachigen Raum spätestens

52 Alle Zitate aus dem Hebräischen folgen der Biblia Hebraica Stuttgartensia.

53 Cf. Diesel: »Selbstvorstellungsformel«, S. 6f.

54 Cf. für eine Übersicht und Diskussion dieser beiden Übersetzungsweisen: Schüle: »Denn er ist wie du«, S. 515–534.

55 Die Übersetzung »Wie Dich selbst« ist bei Christ:innen bekannter, da sich in der Rezeptionsgeschichte viele Bibelübersetzungen am Text der griechischen Septuaginta (LXX) orientiert haben, wo in Lev 19,18 steht: »ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν« (im Dt. eher übersetzbar mit: Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst.). Diese Formulierung lässt sich auch im NT antreffen (Mt 19,19; Mk 10,31; Lk 10,27).

seit dem 18.,⁵⁶ wie auch die prominenten Überlegungen Martin Bubers im 20. Jahrhundert⁵⁷ und außerdem die immer häufigere Diskussion dieser Übersetzungsvariante in den letzten Jahren in der christlichen Exegese.⁵⁸ Es gibt also bereits traditionsreiches theologisches Material, auf dem aufgebaut werden kann, wenn sich mit dieser direkten Gleichheitsanerkennung in der Identitätskonstruktion der Ebene 2 sowie ihren Subgruppen auseinandergesetzt wird.

Wer sind alles andersartige Gleiche?

Die Forderung, jemanden zu lieben, weil diese Person ist wie man selbst, taucht in der näheren Umgebung des Gebotes ein weiteres Mal auf. In Levitikus 19,34 findet sich erneut die hebräische Wortzusammenstellung »ךְיִהְיֶה« zu Deutsch »denn er ist wie Du« im Fremdenliebegebot: »Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben, denn er ist wie Du«. ⁵⁹

Für den vorliegenden Kontext ist wichtig, dass die Liebesgebote in Lev 19 nicht nur die Gleichheitsanerkennung der Menschen fordern, die einem lokal oder emotional nahe stehen. Die Gleichheitsanerkennung soll auch einer Fremdgruppe gelten, wodurch sich diese Gebote auch gegen eine Ablehnung richten, die durch Ressentiments gespeist ist. Verbunden mit dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ können wir es auch so beschreiben, dass die übergeordnete Gruppe auf Ebene 2 bekannte und fremde Gesichter inkludiert, da sie alle sind wie man selbst – auch wenn man sie ablehnt.

Fordern die Nächsten- und Fremdenliebegebote also Toleranz?

Es lassen sich also mithilfe des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ gut begründete Parallelen zwischen Nächsten- und Fremdenliebegebot und Toleranz aufzeigen. Das Modell bietet dabei als heuristische Methode die Möglichkeit, Elemente einer im 21. Jahrhundert sozialpsychologisch beschriebenen Toleranz in mehr als 2000 Jahre alten Texten (und den darin festgehaltenen menschlichen Erfahrungen) wiederzufinden. Bei der hier vorgenommenen exemplarischen Betrachtung kam zum Vorschein, dass sich vor allem die im Nächsten- und Fremdenliebegebot geforderte Gleichheitsanerkennung als Verbindungslinie zu Toleranz anbietet und dadurch den Gebotscharakter zu Toleranz motivieren kann. Außerdem geben die Gebote eine ethische Orientierung dazu, wer zu einer übergeordneten Gruppe dazugehört – nämlich nicht nur die eigenen

56 Zu einer Diskussion zwischen Naphtali Herz Wessely und Moses Mendelssohn in Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung cf. Hügel: »Queere Auslegungen«, S. 223.

57 Zu einer Zusammenfassung von Bubers Gedanken von 1954 in *Die zwei Glaubensweisen* cf. Schüle: »Denn er ist wie du«, S. 515–517.

58 Cf. zu einer Rezeption in christlicher Theologie neben den schon angesprochenen Arbeiten von Schüle und Hügel z. B. Bosman: »Loving the Neighbour«, S. 571–590.

59 Die Zusammengehörigkeit von Nächsten- und Fremdenliebegebot wurde schon in der Antike betrachtet und ist seitdem Thema theologischer Diskussion im Judentum wie im Christentum. Cf. Hügel: »Queere Auslegungen«, S. 212. Dabei ist es Auslegungssache, ob das Fremdenliebegebot eine Ausweitung oder eine Präzisierung des Nächstenbegriffs bedeutet. Als Ausweitung beschreibt es z. B. Decorzant: »Neighbor«. Als Präzisierung und bedeutenden Punkt des Selbstverständnisses des Volkes Israel versteht es z. B. Bosman: »Loving the Neighbour«, S. 581.

Nachbarn. Damit kann es einem toleranten Zusammenleben in einer pluralen heterogenen Gesellschaft dienen. Wie genau die Nächstenliebe aber aussieht, welche genauen Ablehnungen in biblischen Texten überwunden werden, wenn es um die Nächstenliebe geht, und dass Nächstenliebe mehr beinhaltet als Toleranz, wird sich in weiteren Betrachtungen zeigen.

Ausgehend von den vorgebrachten Überlegungen wurde insgesamt deutlich, dass sich Motive protestantischer Theologie als sehr anschlussfähig an das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ erweisen und sich ihr Potenzial zur Begründung von Toleranz damit sowohl bestätigen als auch vertiefen lässt. Der vermeintliche Absolutheitsanspruch eines protestantischen Glaubens reformatorischer Prägung löst sich bei genauerer Betrachtung auf in eine (selbst-)kritische Religiosität, die Gottvertrauen mit Selbstrelativierung und der Anerkennung Anderer als andersartige Gleiche glaubwürdig verbinden und so Toleranz befördern kann. Statt von einer ›übergeordneten Ebene 2‹ scheint es hinsichtlich der so entstehenden gemeinsamen Gruppenidentität angemessener von einer ›inklusiven Ebene 2‹ zu sprechen. Als verbindende Gemeinsamkeiten dieser Ebene ist die Gottebenbildlichkeit hervorzuheben, die sich nicht so sehr im Vernunftvermögen, sondern vielmehr in Beziehungshaftigkeit, Bedürftigkeit und Verwundbarkeit als einende Elemente ausdrückt. Der trotz Gleichheitsanerkennung nicht aufgelösten Ablehnung kann mit den biblischen Liebesgeboten begegnet werden, die ihre Adressat:innen immer wieder auf die übergeordnete Gemeinsamkeit und die angesichts dessen zu praktizierende Liebe verweisen.⁶⁰

Abstract

The article presents three research projects that explore the resources of Protestant theology for fostering tolerance, all linked through the social-psychological ›disapproval-respect model of tolerance‹. Starting from the assumption that religious individuals may find it particularly difficult to adopt a superior group identity that transcends their faith community, the article first outlines the motives that a self-critical religiosity – rooted in the structure of faith from a Protestant theological perspective – can offer for opening one's group identity toward the inclusion of others. It then examines the human condition before God as a theological resource for shaping a higher-level group identity that promotes universal recognition among equals. Finally, the article discusses how the commandment to love one's neighbor can be interpreted through the ›disapproval-respect model‹ and utilized as a resource for tolerance.

⁶⁰ Wie die anderen Beiträge in diesem Sammelband auch, beruht dieser Beitrag auf einer öffentlichen Ringvorlesung. Der Vortragsstil wurde für die Publikation beibehalten. Für das vorliegende Format mussten die einzelnen Beiträge etwas gekürzt werden. Da Hartmut Rosenau aus gesundheitlichen Gründen die Forschungsgruppe verlassen hat, haben wir seinem Beitrag einen möglichst großen Platz eingeräumt.

Literaturverzeichnis

- Bayer, Oswald: *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994.
- Bieler, Andrea: Ambiguitätstoleranz und empathische Imagination. Praktisch-theologische Erkundungen, in: Bieler, Andrea; Wrogemann, Henning (Hg.): *Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge*, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 131–145.
- Bosman, Hendrik: Loving the Neighbour and the Resident Alien in Leviticus 19 as Ethical Redefinition of Holiness, in: *Old Testament Essays* 31,3 (2018), S. 570–589, <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2018/v31n3a10>.
- Bultmann, Rudolf: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925) (Glauben und Verstehen 1), Tübingen 81980.
- Decorzant, Alain: Art. »Neighbor, I. Hebrew Bible/Old Testament«, in: Yeshaya, Joachim; Furey, Constance; LeMon, Joel; Matz, Brian; Römer, Thomas; Schröter, Jens; Walflsh, Barry Dov; Ziolkowski, Eric (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception. Negative Theology* Bd. 21. Berlin/Boston 2023, S. 78–89.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1976.
- Diesel, Anja Angela: Art. »Selbstvorstellungsformel«, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2014, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/37142/> (10.06.2025).
- Ebeling, Gerhard: *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Glaube und Toleranz*, Gütersloh 1982, S. 54–73.
- Edwards, Denis: *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures*, Maryknoll, NY 2019.
- Forst, Rainer: *Toleration in Conflict*, Cambridge 2013.
- Friedrichs, Nils: *Das Verhältnis von Christen zu Muslimen und Atheisten*, in: Pollack, Dettlef (Hg.): *Grenzen der Toleranz*, Wiesbaden 2014, S. 155–178, https://doi.org/10.1007/978-3-531-18679-5_8.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*, Berlin/Boston 2022.
- Härle, Wilfried: *Ja, aber! Ein Streitgespräch zwischen Glauben und Zweifel*, Berlin/ Boston 2025, <https://doi.org/10.1515/9783111578897>.
- Homolka, Walter; Schwöbel, Christoph; von Tippelskirch, Dorothee: *Vorwort*, in: Schwöbel, Christoph; von Tippelskirch, Dorothee (Hg.): *Die Religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 7–10.
- Honneth, Axel: *The struggle for recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge 1995.
- Horn, Christoph: Toleranz in der zeitgenössischen politischen Philosophie, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.): *Toleranz (Orient und Okzident 5)*, Frankfurt am Main 2022, S. 173–200, <https://doi.org/10.5771/9783465145905-173>.
- Hügel, Karin: *Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Leviticus*, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 28 (2020), S. 201–236.
- Johnson, Timothy: *The Priority of Love*, Princeton 2003, <https://doi.org/10.1515/9781400832514>.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, in: *Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hg.): *Kants Werke* (4), Berlin 1968.
- Kiesel, Dagmar: Lessings Ringparabel als Paradigma interreligiöser Toleranz. Perspektiven der abrahamischen Religionen, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.): *Toleranz (Orient und Okzident 5)*, Frankfurt am Main 2022, S. 133–172, <https://doi.org/10.5771/9783465145905-133>.
- Küng, Hans (Hg.): *Dokumentation zum Weltethos*, München/Zürich 2002.
- Luther, Martin: *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,1 (1883), S. 221–228.
- Luther, Martin: *Disputatio de Homine*. 1536, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,39,1 (1926), S. 174–180.
- Luther, Martin: *Disputatio Heidelbergae Habita*. 1518, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,1 (1883), S. 350–374.
- Luther, Martin: *Disputationes 1539–1545*, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,39,2 (1932).
- Luther, Martin: *Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften*. 1539, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,50 (1914), S. 654–662.
- Markschies, Christoph: Art. »Gottebenbildlichkeit. II. Christentum«, in: *GGG* (Bd. 3), Tübingen 2000, S. 1160–1163.
- Mühling, Markus: *Menschen und Tiere – geschaffen im Bild Gottes*, in: Beutler, Ulrich; Hemminger, Hansjörg; Mühling, Markus; Rothgangel, Martin (Hg.): *Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?* (Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 30), Frankfurt am Main 2017, S. 129–143.
- Pascal, Blaise: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände, übertragen und hrsg. v. Ewald Wasmuth*, Gerlingen 1994.
- Pickel, Gert; Huber, Stefan; Liedhegener, Antonius; Pickel, Susanne; Yendell, Alexander: *Fazit und Ergebnisse*, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur* (Teilstudie 1), Leipzig 2022, S. 86–89.
- Praetorius, Ina: *Ina Praetorius persönlich*, <https://www.inapraetorius.ch/d/ina-praetorius.php> (09.05.2025).
- Ratschow, Carl Heinz: *Das Heilshandeln und Welthandeln Gottes*, in: *NZStH* 1,1 (1959), S. 25–80, <https://doi.org/10.1515/nzst.1959.1.1.25>.
- Ratschow, Carl Heinz: *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, Gütersloh 1978.
- Rosenau, Hartmut: *Allerversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch* (TBT 57), Berlin/New York 1993, <https://doi.org/10.1515/9783110887341>.
- Rosenau, Hartmut: Art. »Heilsuniversalismus«, in: *GGG* (Bd. 3), Tübingen 2000, S. 1588–1589.
- Rosta, Gergely: *Links-Rechts und religiöse Vielfalt*, in: Pollack, Dettlef; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Friedrichs, Nils; Yendell, Alexander (Hg.): *Grenzen der Toleranz*, Wiesbaden 2014, S. 197–220, https://doi.org/10.1007/978-3-531-18679-5_10.

- Schmidinger, Heinrich (Hg.): Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002.
- Schüle, Andreas: Denn er ist wie Du. Zur Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18, in: ZAW 113,4 (2001), S. 515–534, <https://doi.org/10.1515/zatw.2001.012>.
- Schwöbel, Christoph: Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: Schwöbel, Christoph; von Tippeckirch, Dorothee (Hg.): Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002, S. 11–37.
- Schwöbel, Christoph; von Tippeckirch, Dorothee (Hg.): Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002.
- Simon, Bernd: A new perspective on intergroup conflict: The social psychology of politicized struggles for recognition, in: Theory & Psychology 30,2 (2020), S. 147–163, <https://doi.org/10.1177/0959354319887227>.
- Simon, Bernd: A social-psychological approach to Tolerance. The disapproval-respect model, in: Matviyets, Anne Sarah; Veltri, Guiseppe; Rüpek, Jörg (Hg.): Tolerance and Intolerance in Religion and Beyond. Challenges from the past and in the present, London 2023, S. 22–34, <https://doi.org/10.4324/9781003082484-3>.
- Simon, Bernd: Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie, in: Psychologische Rundschau 68,4 (2017), S. 241–250, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: Taking Tolerance Seriously. A Proposal From a Self-Categorization Perspective on Disapproval and Respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd; Schaefer, Christoph; Zitzmann, Steffen; Loreth, Lukas; Paffrath, Julian; Grabow, Hilmar; Loewy, Michael: The Meaning of Respect Under Varying Context Conditions, in: Journal of Social and Political Psychology 9,2 (2021), S. 536–552, <https://doi.org/10.5964/jsp.7313>.
- Stöbener, Anja; Nutzinger, Hans G.: Braucht Werterziehung Religion?, in: Joas, Hans (Hg.): Braucht Werterziehung Religion?, Göttingen 2007, S. 23–66.
- Troeltsch, Ernst: Über historische und dogmatische Methode der Theologie (1900), in: Voigt, Friedemann (Hg.): Ernst Troeltsch Lesebuch, Tübingen 2003, S. 2–25, <https://doi.org/10.36198/9783838524528>.
- Turner, John C. et al.: Rediscovering the Social Group. A Self-Categorization Theory, New York 1987.
- Wagner, Andreas: Art. »Mensch (AT)«, 2006, in: WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/26893/> (06.05.2025).
- Wynter, Sylvia: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument, in: The New Centennial Review 3,3 (2003), S. 257–337, <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

Autor:innen

Prof. Dr. em. Hartmut Rosenau

Von 2000 bis 2023 Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er forschte unter anderem zu Allversöhnung und einer spapientialen Theologie.

E-Mail: hrosenau@email.uni-kiel.de

Liv Steinebach

Diplom-Theologin, PhD-Candidate im Bereich Dogmatics/Ethics der Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht, NL), promoviert zum Potential der biblischen Liebesgeboten als Toleranzressource.

E-Mail: lirsteinebach@pthu.nl

Dr. Kinga Zeller

Associate Professor für Lutherische Theologie an der Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht, NL). Sie forscht unter anderem zum theologischen Liebesbegriff, zu Fragen des Selbstverhältnisses und zu Toleranz.

E-Mail: kzeller@pthu.nl

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Unsichtbare Frontlinien

Religiöse Minderheiten und das Streben nach Toleranz im Iran-Irak-Krieg

Einleitung

Der Ausbruch des Iran-Irak-Krieges am 22. September 1980 verschärfte die Instabilität einer iranischen Gesellschaft, die sich bereits in einem tiefgreifenden politischen und sozialen Umbruch befand. Weniger als zwei Jahre zuvor hatte die Revolution von 1979 zum Sturz Moḥammad Reza Schah Pahlavis (reg. 1941–1979) geführt und in der Folge zur Gründung der Islamischen Republik, die am 1. April 1979 offiziell von Ayatollah Khomeini ausgerufen wurde. Die Invasion irakischer Truppen unter Saddam Hussein (reg. 1979–2003) markierte den Beginn eines acht Jahre andauernden Konflikts, der durch Stellungskriege, den Einsatz chemischer Waffen und hohe Opferzahlen gekennzeichnet war. Auch wenn der Krieg 1988 durch einen von den Vereinten Nationen vermittelten Waffenstillstand offiziell beendet wurde, ist sein Erbe bis heute tief im kollektiven Gedächtnis der Bevölkerungen beider Länder verankert.

Für das neue iranische Regime bestand die Herausforderung darin, die Anforderungen des Krieges mit der Konsolidierung seiner Herrschaft und seines ideologischen Projekts in Einklang zu bringen. Im Zentrum dieser Bemühungen stand die Institutionalisierung der *velāyat-e faqīh*,¹ der doktrinären Leitlinie eines umfassenderen Prozesses der »sozio-politischen Islamisierung«.² Inwieweit dieser Prozess tatsächlich zur Entstehung eines theokratischen Staates geführt hat, ist nach wie vor umstritten. Historikerinnen und Sozialwissenschaftler, die sich mit dem nachrevolutionären Iran beschäftigen, sind sich jedoch weitgehend einig, dass er die Strukturen und Möglichkeiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens grundlegend neu definierte.

1 Die *velāyat-e faqīh* (»Herrschaft des Rechtsgelehrten«), entwickelt von Ayatollah Khomeini, geht davon aus, dass in Abwesenheit des zwölften Imams ein schiitischer Rechtsgelehrter (*faqīh*) sowohl religiöse als auch politische Autorität ausüben sollte. Dies stellte einen Bruch mit der traditionellen schiitischen Auffassung dar, der zufolge Geistliche als Ausleger des islamischen Rechts, nicht jedoch als Herrscher fungieren sollten. Khomeini erweiterte die Doktrin durch die Einführung der *velāyat-e moṭlaqeh* (»absolute Herrschaft«), die den Obersten Führer nicht nur als primus inter pares unter den Rechtsgelehrten positionierte, sondern als höchste Autorität, die weder anderen geistlichen Institutionen noch dem traditionellen Konsens der Rechtsgelehrten untergeordnet war. Dieses Konzept wurde in der Islamischen Republik institutionalisiert und verlieh dem Obersten Führer umfassende Kontrolle über staatliche wie religiöse Angelegenheiten.

2 Haghayeghi: »Politics and ideology in the Islamic Republic of Iran«, S. 36–37.

Mit der zunehmenden Bedeutung des Islams als primärem kollektiven Identifikationsmerkmal wurden nicht-schiitische Gemeinschaften, insbesondere religiöse Minderheiten, vermehrt als Außenseiter wahrgenommen. Doch obwohl ihre Nichtzugehörigkeit zur schiitischen Doktrin sie an den Rand des neuen Nationalstaats rückte, war die Haltung der Mehrheit ihnen gegenüber keineswegs durchgängig von Ausgrenzung oder Verfolgung geprägt. Vielmehr bewegte sie sich in einem Spannungsfeld zwischen Inklusion und Exklusion, zwischen Zwang und Duldung. Dies galt insbesondere in der Kriegszeit, als Angehörige religiöser Minderheiten am Krieg teilnahmen und an der Seite ihrer schiitischen Mitbürger kämpften.

Diese Spannung zwischen Inklusion und Exklusion spiegelte sich bereits in der Verfassung des neuen Regimes wider, in der der Status religiöser Minderheiten eine gewisse Unschärfe aufwies. Zwar bekräftigte die Verfassung die Gleichheit aller Iraner und lehnte jegliches Privileg aufgrund von »Rasse«, Hautfarbe oder Sprache ab, doch erklärte sie zugleich die Zwölferschia zur Staatsreligion (Artikel 12). Noch bedeutsamer war, dass die Islamische Republik als System beschrieben wurde, das auf dem Glauben an den einen Gott und die fortwährende Führung durch die Imame beruht (Artikel 2). Daraus ergab sich die Frage, welchen Platz in der neu definierten gesellschaftlich-politischen Ordnung diejenigen einnehmen sollten, die diesen Glauben nicht teilten. Artikel 12 und 13 unterschieden zwischen Anhängern »anderer islamischer Rechtschulen wie der hanafitischen, schafitischen, malikitischen, hanbalitischen und zaiditischen«, denen »voller Respekt« gebühre, und Nicht-Muslimen, von denen nur die »Leute des Buches«, d. h. Christ*innen, Jüd*innen und Zoroastrier*innen, als offizielle religiöse Minderheiten anerkannt wurden (Artikel 13). Bemerkenswert ist, dass diese Unterscheidung alle anderen religiösen Gruppen faktisch von der Definition der nationalen Gemeinschaft ausschloss und der Begriff des »Respekts« in Artikel 13 auffälligerweise fehlte.³

Artikel 14 verkomplizierte die Lage noch zusätzlich, indem er zwar forderte, Minderheiten »im Einklang mit dem islamischen Recht« zu behandeln, gleichzeitig aber auch ihre Menschenrechte bekräftigte. Diese Sichtweise, die vollständig auf dem Paradigma islamischer Gerechtigkeit beruhte, bot keine eindeutige oder abschließende Antwort auf die Frage nach dem Status religiöser Minderheiten, da das islamische Recht keine vollständige Anerkennung der Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen beinhaltet.⁴ Vielmehr deutete sie auf einen flexiblen, einzelfallbezo-

3 In dem betreffenden Artikel (Art. 13) heißt es lediglich: »[Anerkannte religiöse Minderheiten] können ihre religiösen Zeremonien im Rahmen der Gesetze ausüben. Sie sind frei in Angelegenheiten des Personalstatuts und der religiösen Erziehung und folgen ihren eigenen Riten.« »Vollständiger Text der Verfassung der Islamischen Republik Iran mit den Änderungen von 1989«, https://www.lu.ac.ir/uploads/123456_20436.pdf (14.05.2025).

4 In diesem Zusammenhang ist etwa der Begriff der *nağāsāt*, der »rituellen Unreinheit«, zu nennen: Im Islam gelten Nicht-Muslime als *nağes*, also rituell unrein. Eine solche »Unreinheit« soll Muslim*innen »verunreinigen«, wenn sie in direkten oder indirekten physischen Kontakt mit Nicht-Muslim*innen geraten. In Übereinstimmung mit dieser Überzeugung erließ die Islamische Republik kurz nach der Revolution ein Gesetz, das Geschäfte von Nicht-Muslimen, die Lebensmittel verkauften, dazu verpflichtete, sichtbare Hinweise darauf anzubringen, dass sie von religiösen Minderheiten betrieben wurden. Cf. Barry: »Armenian Christians«, S. 120. Ein weiteres Beispiel für dieselbe durch islamisches Recht vermittelte Ungleichheit ist die *dīye* oder das Blutgeld: Das iranische Strafgesetzbuch legt im Rahmen der *qesās*-Bestimmungen Entschädigungs- bzw. Vergeltungsregeln für Vergehen fest. Diese Regelungen beinhalteten Ungleichbehandlungen sowohl für Nicht-Muslime als auch für Frauen. Nicht-Muslime erhielten strengere Strafen als Muslim*innen und hatten Anspruch auf geringere Blutgeldzahlungen als die Familien muslimischer Opfer. Die Ungleichheiten im Anspruch auf *dīye* wurden endgültig im Jahr 2016 aufgehoben, als der Wächterrath die Gleichstellung von

genen Umgang mit deren rechtlicher und sozialer Stellung hin und überließ die Ausgestaltung der Minderheitenpolitik des neuen Regimes dieser interpretativen Unschärfe.

Mit der Zeit entwickelte sich diese anfängliche Unklarheit zu einer zunehmend routinierten Politik, die bis 1984/85 vollständig konsolidiert wurde. In der Anfangsphase umfassten die Maßnahmen des Regimes eine »umfassende kulturelle Säuberung« in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens – von Universitäten und Verlagswesen bis hin zu Kunst und Populärkultur. Diese Islamisierung der iranischen Kultur und Gesellschaft, im Namen der Förderung einer islamischen Kultur (*farhang-e eslāmī*) als »Kulturrevolution« (*enqelāb-e farhangī*) bezeichnet, führte zu einem »erhöhten staatlichen Eingriff in das Leben von Minderheiten«,⁵ während der Krieg bestimmte kulturelle Merkmale, die mit dem islamischen Paradigma verbunden waren, zusätzlich verstärkte:

»The state essentially followed policies that were helpful in feeding the needs of war, with particular emphasis on populism and rigid puritanism. Mobilization for the war and against security challenges offered emerging post-revolutionary state-builders an important instrument for maintaining popular support as well as an indispensable alibi for domestic crackdowns and the crushing of dissent. The war required massive amounts of material and human resource mobilization, but it was the necessary ideological and cultural groundwork for mobilizing and sustaining the war that proved more long-lasting.«⁶

Es ist bemerkenswert, dass die Verankerung dieser Merkmale, gemeinsam mit der Entwicklung und öffentlichen Förderung einer »schiitischen Kultur des Märtyrertums«,⁷ nicht zu einer schärferen Ausgrenzung der Minderheiten aus den öffentlichen Angelegenheiten des Landes führte – weder, weil die Mehrheit sie als »interne Andere« oder »fünfte Kolonne« betrachtet hätte, noch weil die Minderheiten selbst, als Reaktion auf die Diskriminierung, die sie seit der Revolution erfahren hatten, beschlossen, sich dem Kriegseinsatz zu verweigern. Während des Krieges fanden keinerlei staatliche Kampagnen oder Aufstachelungen gegen (anerkannte) religiöse Minderheiten statt. Sogar die Erhebung der *ġezye*, der islamischen Kopfsteuer, die von allen Angehörigen religiöser Minderheiten zu zahlen war, wurde offenbar ausgesetzt. David Menashri geht sogar so weit, von einer »offizielle Toleranz« gegenüber allen Minderheiten mit Ausnahme der Bahā'is zu sprechen.⁸

Während die Aufrufe zur Mobilmachung und das Gefühl einer gemeinsamen Bedrohung eine bedeutende Rolle bei der Förderung dieser »Toleranz« spielten, können sie die in diesem Zusammenhang entstehenden Dynamiken m. E. jedoch nicht vollständig erklären. Vielmehr sollten die

Frauen, Männern und Minderheiten vor dem Gesetz bestätigte. Cf. Barry: »Armenian Christians«, S. 119.

5 Sanasarian: »Religious minorities«, S. 19 [meine Übersetzung].

6 Farhi: »Cultural policies in the Islamic Republic of Iran«, S. 4.

7 Cf. Dabashi: »Shi'ism«, S. 275; Scot Aghaie: »The martyrs of Karbala«, S. 136, S. 156–157.

8 Menashri: »The Pahlavi monarchy and the Islamic Revolution«, S. 400.

Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheiten während des Krieges als eine dynamische Interaktion verstanden werden, in der die Reaktionen und Strategien, die von den Minderheiten zur Aushandlung ihres Status entwickelt wurden, ebenso entscheidend waren wie die politischen Maßnahmen und Entscheidungen der Mehrheit.

Um diese Beziehung zu erforschen, die auf den ersten Blick durch Differenzierung und Missbilligung, insbesondere im Hinblick auf den religiösen Glauben der ›Anderen‹ geprägt zu sein scheint, wird in diesem Beitrag auf ein sozialpsychologisches Modell zurückgegriffen, das von Bernd Simon entwickelt wurde. Dieses Modell konzipiert Toleranz – und damit auch Intoleranz – als das Ergebnis einer effektiven oder eben ineffektiven »Zähmung« von Ablehnung durch Respekt. Dieser Respekt ergibt sich, wenn trotz der Ablehnung, die Personen den Zugang zu einer bestimmten Gruppe verweigert, diese dennoch »als gleichwertig innerhalb einer größeren kollektiven Einheit anerkannt« werden, wodurch eine »inklusive Selbstkategorisierung« gefördert wird.⁹

Die wichtigste Herausforderung dieses Beitrags besteht folglich darin, das vergleichsweise friedliche Zusammenleben – die Tolerierung¹⁰ – zu definieren, das während des Iran-Irak-Krieges beobachtet werden konnte. Kann dieses friedliche Zusammenleben tatsächlich als Beispiel von Toleranz im Sinne des Modells verstanden werden? Anders ausgedrückt: Zähmten die beteiligten Gruppen – die schiitische Mehrheit, vertreten durch die Islamische Republik, und die religiösen Minderheiten – ihre gegenseitige Ablehnung durch Respekt?

Neben dieser zentralen Frage stellen sich mehrere weitere, damit verbundene Fragen. In welchem Maße veränderten die Ausübung von Macht und die Erfahrungen des Iran-Irak-Krieges den Umgang mit religiösen Minderheiten zwischen 1981 und 1988? Und wie reagierten die Minderheiten selbst auf diese Veränderungen? Welche Diskurse über Toleranz wurden während dieser Zeit sowohl von der Mehrheit als auch von den Minderheiten entwickelt? Wie bildeten sich diese Diskurse im Hinblick auf den Krieg einerseits und die innenpolitische Lage andererseits?

Die vorliegende Untersuchung zielt nicht nur darauf ab zu beurteilen, ob Toleranz tatsächlich erreicht wurde, sondern soll darüber hinaus untersuchen, wie die ideologischen und politischen Erfordernisse des Krieges die Beziehungen zwischen der Islamischen Republik und ihren religiösen Minderheiten prägten. Zu diesem Zweck verfolgt sie einen interdisziplinären Ansatz, der Erkenntnisse aus Geschichte, politischer Theorie und Sozialpsychologie miteinander verbindet.

9 Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 729–742.

10 In Anlehnung an das Modell von Bernd Simon wird hier unter Tolerierung das Verhaltensergebnis von Toleranz verstanden. Tolerierung besteht insbesondere darin, sich zurückzuhalten und nicht in die Glaubensvorstellungen oder Lebensweisen von Mitgliedern der Fremdgruppen einzugreifen.

Toleranz aus historischer Perspektive

Eine historische Perspektive auf die Beschäftigung mit Toleranz bringt eine Reihe methodologischer und epistemologischer Herausforderungen mit sich. Die erste betrifft das Wesen der historischen Forschung selbst, insbesondere ihre Abhängigkeit von schriftlichen Quellen. Solche Quellen bieten selbstverständlich keinen direkten Zugang zu den subjektiven Erfahrungen, inneren Wahrnehmungen und emotionalen Reaktionen historischer Akteure – also jenem Zugang, der es erlauben würde, Abstufungen von Respekt oder Ablehnung gegenüber Mitgliedern von Fremdgruppen zu erkennen. Für Historiker*innen ergibt sich vielmehr ein vermittelter Zugang und zwar in der Regel durch Texte. Diese Vermittlung stellt jedoch keineswegs ein Defizit oder eine Verzerrung dar, sondern entspricht im Gegenteil dem inhärent diskursiven Charakter der Toleranz selbst. Wie Rainer Forst und Wendy Brown betonen, ist Toleranz in erster Linie »ein diskursives Phänomen, das sich in sozialen Praktiken materialisiert, sich im Laufe der Zeit entwickelt und geografisch, politisch und kulturell spezifisch ist.«¹¹ Aus historischer Perspektive bedeutet eine Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung und Praxis von Toleranz bzw. Intoleranz daher vor allem:

1. die Narrative zu untersuchen, die die Selbst- und Fremddarstellungen prägen, die Dynamiken der Kategorisierung steuern und entweder Ablehnung, Respekt oder auch offene Abscheu bedingen,
2. die von verschiedenen Eigen- und Fremdgruppen entwickelten Konzeptionen von Toleranz und Respekt zu analysieren – sei es zur Begründung ihrer Notwendigkeit, zur Leugnung ihrer Möglichkeit oder, im Falle ausgeschlossener Fremdgruppen, zur Geltendmachung ihres Rechts, nicht nur toleriert zu werden (d. h. Respekt zu erfahren),
3. die konkreten Ausprägungen von Ablehnung, Respekt und Toleranz, wie sie in primären wie sekundären Quellen hervortreten, auszumachen.

Um die Narrative und, allgemeiner, die Diskurse über Toleranz zu untersuchen, die sowohl von religiösen Minderheiten als auch von der Mehrheit entwickelt wurden, müssen diese in eine allgemeine Interpretationstheorie eingeordnet werden. Dies zielt zunächst darauf ab zu verstehen, wie jede Gruppe sich selbst verstand und darstellte, wie sie andere verstand und darstellte und wie sie die Beziehungen wahrnahm, die sie miteinander verband. Dieses Beziehungsgeflecht und die unterschiedlichen Versuche, einander zu verstehen, werden von den Akteur*innen kontinuierlich interpretiert und aktualisiert. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, dem gebührender Aufmerksamkeit zu schenken, was in menschlichen Interaktionen oft fehlt: vollständiges Verständnis. Daher werden wir dem Unverständnis und den Missverständnissen – ob vorgetäuscht oder echt, geteilt oder einseitig – mehr Aufmerksamkeit widmen, die gleichsam als »Schmierstoffe für zwischenmenschliche Beziehungen« fungieren

¹¹ Brown/Forst: »The power of tolerance«, S. 10.

und, wenn sie über längere Zeit bestehen bleiben, zu »Schöpfern von Ordnung und Institutionen« werden.¹²

Die zweite Herausforderung ist der Ausgangspunkt dieser Untersuchung: Wo sollen wir in diesem komplexen Geflecht von Beziehungen nach Toleranz suchen? Welche Orte oder möglichen Ebenen ihres Auftretens lassen sich finden? Innerhalb der Sozialpsychologie lassen sich Intergruppenbeziehungen aus unterschiedlichen Perspektiven und auf verschiedenen Analyseebenen untersuchen. Diese Komplexität nimmt weiter zu, wenn sich der Fokus von einzelnen Individuen, die sich als Teil einer Gruppe verstehen, auf die Gruppe selbst – in Anlehnung an Anderson als »imaginierte Gemeinschaft« – verschiebt. Die hier untersuchten Gruppen – religiöse Minderheiten, die schiitische Mehrheit oder die iranische Nation als Ganze – unterscheiden sich zwar in ihrer Größe, fallen aber allesamt unter diese Kategorie. Solche Gemeinschaften, so argumentiert Berger, hören auf, bloße geistige Konstruktionen zu sein, und werden zu »einer sozialen Realität *sui generis*«, sobald sie »ihren ursprünglichen Produzenten als eine äußere und unabhängige Tatsache gegenüberreten«.¹³ Die untersuchten Eigen- und Fremdgruppen sind also nicht bloß subjektive Vorstellungen, sondern gewinnen objektivierbare Realität, die sich Individuen wiederum aneignen und die sie internalisieren. Eine solche Objektivierung ist im vorliegenden Kontext von besonderer Relevanz, da sich diese Vorstellungen in den politischen und rechtlichen Bestimmungen niederschlagen, die die Islamische Republik als Staat regeln. In dieser Ordnung nehmen imaginierte Gemeinschaften Gestalt an – in den Begriffen, mit denen sie offiziell bezeichnet und, noch bedeutsamer, voneinander unterschieden werden: Minderheit (*aqāliyat*), Mehrheit (*akṣariyat*), Nation (*mellat*), Heimat (*vaṭan*) usw.

Beide Gruppen auf diese Weise zu denken, ermöglicht es, in dieser Untersuchung mindestens zwei Analyseebenen zu unterscheiden. Die erste betrifft die politische und institutionelle Ordnung, die zweite konzentriert sich auf zwischenmenschliche Beziehungen und Interaktionen, wie sie sich im Alltag entfalten – oder, präziser formuliert, innerhalb des »permanenten Ausnahmezustands«, der den Alltag in Kriegszeiten prägt. Auf der ersten Ebene stehen Gemeinschaften als sozial-politische Einheiten im Fokus, deren Existenz intrinsisch mit der imaginierten Gemeinschaft verknüpft ist, die sie verkörpern – oder zu verkörpern beanspruchen. Die zweite Ebene richtet den Blick auf die Individuen selbst und untersucht, wie sie sich und andere wahrnehmen, insbesondere im Rahmen der Dynamiken von Selbst- und Fremdzuschreibung als tatsächliche oder vermeintliche Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaften.

Die Betrachtung sozialer und politischer Gruppen impliziert dabei keineswegs deren vollständige Homogenität: Interne Hierarchien werden im Rahmen dieser Studie vielmehr ein zentrales Erklärungselement darstellen. Innerhalb dieser Gruppen verfügen bestimmte Personen – etwa Repräsentant*innen – über einen symbolischen Status, der es ihnen erlaubt, im Namen der jeweiligen Gruppe zu sprechen. Solche Personen lassen sich laut Turner als »Gruppenmitglieder verstehen, die als prototypisch für den sich herausbildenden Gruppenkonsens wahrgenommen werden«.¹⁴

12 Jankélévitch: »Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien«, S. 181–211.

13 Berger: »The Sacred Canopy«, S. 4 [meine Übersetzung].

14 »This idea that relative prototypicality is the basis of individual differences in relative influence or leadership [...] was developed

Die Eröffnung einer übergeordneten Eigengruppe: die iranische Nation

Mit Ausbruch des Krieges im September 1980 wurden Iraner*innen, die religiösen Minderheiten angehörten, aufgerufen, Seite an Seite mit ihren muslimischen Landsleuten zu kämpfen. Alle Gruppen – von den offiziell anerkannten Minderheiten bis hin zu den Bahā'is – wurden mobilisiert. Ihre Beiträge zur Kriegsanstrengung, sowohl materiell als auch personell, reichten von Spendensammlungen und der Bereitstellung von Fahrzeugen und schwerem Gerät bis hin zur Entsendung von Wehrpflichtigen und Freiwilligen an die Front. Obwohl das Wehrpflichtgesetz, das allgemein für die iranische Bevölkerung galt, formal nicht auf Juden angewandt wurde, leisteten auch sie schließlich Kriegsdienst, nachdem eine Direktive aus dem Jahr 1986 Berichten zufolge ihre Einberufung vorsah. Ihre Verluste blieben jedoch geringer als die der armenischen und zoroastrischen Gemeinschaften.

Ungeachtet der Form ihrer Beteiligung lässt sich das Engagement der Minderheiten jedoch nicht allein durch Zwangsmobilisierung oder Druck erklären. Wie Neda Bolourchi betont hat, wurde der Großteil der religiösen Minderheiten – ebenso wenig wie viele andere soziale und politische Gruppen – nicht zur Kriegsteilnahme gezwungen.¹⁵ Die Wehrpflicht für junge Männer unterlag denselben Bestimmungen wie bereits zur Zeit des Schahs,¹⁶ und die Zahl der Einberufenen, kombiniert mit den zahlreichen Freiwilligen (*basīḡīs*), die sich weiterhin meldeten, war ausreichend, sodass die Islamische Republik keine zusätzlichen Rekrutierungen anordnen musste. Darüber hinaus bestanden verschiedene Möglichkeiten, sich der Mobilisierung zu entziehen. Die radikalste war das Exil – nach Europa, in die Vereinigten Staaten oder in Nachbarländer –, ein Weg, den viele Iraner während des Krieges wählten. Andere beantragten die Zurückstellung aus unterschiedlichen Gründen: Familien mit nur einem Sohn, Männer mit körperlichen oder psychischen Beeinträchtigungen, Universitätsstudenten oder junge Männer, die als notwendig zur »Sicherung der demografischen Stabilität des Landes«¹⁷ galten, konnten vom Militärdienst befreit werden. In Übereinstimmung mit Bolourchis Argumentation war die Teilnahme von

to explain group polarization (Turner, 1987), showing how extremists gained in influence over moderates as the group defined itself in contrast to an outgroup (e.g. McGarty, Turner, Hogg, David, & Wetherell, 1992), has been used to explain how leadership emerges in crowds where there is no organization (Reicher, 1987), how minorities can influence majorities as they gain in relative prototypicality in certain social contexts (David & Turner, 1999) and how political leaders become persuasive by using rhetoric to shape the degree to which they are perceived as prototypical by an audience of a common identity (Reicher & Hopkins, 1996a, 1996b)«. Turner: »Explaining the nature of power«, S. 11.

15 Bolourchi: »The sacred defense«, S. 727–728.

16 Mit der bemerkenswerten Ausnahme des Militär- und/oder Zivildienstes (z. B. Alphabetisierungs- oder Hygienedienst) für Frauen, der unter Mohammad Reza Pahlavi für Frauen mit höherer Bildung verpflichtend war und mit der Revolution abgeschafft wurde. Cf. Sabahi: »The literacy corps«, S. 156; S. 253.

17 Interview der Autorin mit Iranern, die während des Krieges einberufen wurden bzw. nicht einberufen wurden (2019). Es scheint insbesondere, dass Personen, die im Jahr 1337hš (1958) geboren wurden, nicht zum Dienst herangezogen wurden – außer als Freiwillige – und dass der Grund dafür ein Bestreben der Behörden war, trotz der menschlichen Verluste des Krieges eine stabile Geburtenrate zu erhalten. Es existieren jedoch kaum Hinweise auf diese Politik, die in den offiziellen Gesetzestexten zur Wehrpflicht nicht erwähnt wird. Vgl. beispielsweise Online-Zeugnisse, die bestätigen, dass 80 Prozent der Generation von 1337 nicht an der Front gedient haben: »man dovtalab būdam...« (»Ich war Freiwilliger«), <https://fashnews.ir/news/41288/%D9%85%D9%86-%D8%AF%D8%A7%D9%88%D8%B7%D9%84%D8%A8-%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%85/> (14.05.2025).

Angehörigen religiöser Minderheiten am Krieg also größtenteils freiwillig. Die Frage, die sich daraus ergibt, lautet, warum sie sich dennoch beteiligten. Interessanterweise decken sich die Rechtfertigungen, die von Angehörigen religiöser Minderheiten vorgebracht wurden, auffallend genau mit einem zentralen Element der offiziellen Rhetorik des Regimes.

Der Iran-Irak-Krieg wurde von der iranischen Bevölkerung weitgehend als ein aufgezwungener Krieg (*gang-e tahmili*) wahrgenommen und die Verteidigung Irans wurde bald als »heilige Verteidigung« (*defā'-e moqaddas*) bezeichnet. Der Begriff des Heiligen war dabei jedoch vieldeutig. Die Islamische Republik verband mit ihm sowohl schiitische Vorstellungen von Märtyrertum und Frömmigkeit – verknüpft mit der Leidenschaft eines revolutionären Islams mit ausgeprägten linkspolitischen Zügen – als auch ein nationales und patriotisches Vokabular und Vorstellungss-repertoire. Khomeini selbst gebrauchte häufig nationalistische Ausdrücke wie »nationale Ehre«, »unser geliebtes Land« oder »die geliebte Nation« und verurteilte zugleich die Versuche ausländischer Mächte, »unser [d. h. das iranische] Land« zu beherrschen.¹⁸

Dieses doppelte Register, auf dem man hier spielte, hatte selbstverständlich eine strategische Dimension: Es erlaubte dem Regime, nicht nur jene Teile der Bevölkerung zu mobilisieren, deren Identität stark religiös geprägt war, sondern auch Skeptiker*innen und säkulare Nationalist*innen für die nationale Verteidigung zu gewinnen. Gleichzeitig diente die Verwendung nationaler Symbolik dazu, die Grenze zwischen »wir« und »ihnen« zu schärfen und ein Gefühl für die eigene Besonderheit zu stärken. Die nationale Bildsprache verstärkte nicht nur die Darstellung Saddam Husseins und der Iraker als »schlechte Muslime«, sondern fügte dieser negativen Kategorisierung ein weiteres Unterscheidungskriterium hinzu: die Aufwertung des persischen Sprach- und Kulturerbes, wodurch eine iranische – wenn nicht gar »arische« – Identität konstruiert wurde, die der arabischen Identität der Iraker gegenübergestellt wurde. So konstatiert Farzaneh, dass »ein säkularer oder moderner Nationalismus, durchdrungen von religiösen Symbolen, eine Schlüsselrolle im Kampf gegen den Irak spielte«.¹⁹

Nach Ansicht vieler Menschen bezog sich das Heilige jedoch weniger auf die Religion als vielmehr auf die Nation selbst. Wie der armenische Erzbischof von Teheran einmal erklärte: »Für jeden ist die Nation das kostbarste Heiligtum« (*mihan-e har kas gerānbahātārīn taqaddos-e ūst*). In seinen Augen war es genau diese unerschütterliche Liebe zur Nation, die alle Iraner*innen – Schiit*innen wie Nicht-Schiit*innen – dazu brachte, »Blut zu vergießen, um das Vaterland und die territoriale Integrität zu verteidigen«.²⁰ Es war tatsächlich dieser nationalistische Enthusiasmus, der Rāzmik Davidiyan – einen armenischen Christen, der sich zunächst den Revolutionswächtern (*pāsdārān*) anschloss und später freiwillig in die reguläre Armee (*arteš*) eintrat, motivierte, während des Krieges als Wehrpflichtiger zu kämpfen. Er forderte seine Familie auf, nicht mit seiner Entscheidung zu hadern, und bekräftigte seine Entschlossenheit, sein »Leben für die

18 Munson: »Islam, Nationalism and resentment of foreign domination«, S. 42; Malešević, »Nationalism and the power of ideology«, S. 311–313.

19 Farzaneh: »Shi'i ideology, Iranian secular nationalism and the Iran-Iraq war (1980–1988)«, S. 87.

20 Šhānazarīyān: »Ġang-e tahmili-ye hašt sāle«, S. 5.

Unabhängigkeit der Nation« zu opfern.²¹ Ein Vertreter der zoroastrischen Gemeinde äußerte in einem Interview, das in der Gemeindepublikation *Čistā* (»Erkenntnis, Weisheit«)²² erschien, eine ähnliche Sichtweise: Alle Iraner*innen seien gleichermaßen der irakischen Gewalt ausgesetzt – »Wenn die Kugel des Feindes heranpfeift, fragt sie nicht nach Religion oder Konfession, sie zielt auf das Herz eines Iraners«.²³ Auch in den Worten Ḥālāt-yāns, des Vertreters der armenischen Gemeinde im Parlament (*mağles*), spiegelt sich diese Vorstellung einer gemeinsamen iranischen Identität wider: »Die Pflicht des iranischen Volkes, ebenso wie der armenischen Minderheit, besteht darin, das Vaterland zu verteidigen und die Errungenschaften der Revolution zu bewahren – Errungenschaften, die allen zugutekommen werden, auch den Minderheiten«.²⁴

In einer gemeinsamen Erklärung bündelten die Vertreter*innen der Minderheiten ihre Stimmen und griffen das Bild von der Nation als Familie auf – als eine durch Blut verbundene Gemeinschaft aller Iraner*innen: »Wir gratulieren dem kämpfenden, heldenhaften Volk des revolutionären Iran und bekräftigen die große Bereitschaft der zoroastrischen, jüdischen, christlichen, armenischen und assyrischen Gemeinschaften, Seite an Seite mit unseren [muslimischen] Brüdern unser Land und unsere geliebte Nation zu verteidigen«.²⁵

Dieses Gefühl nationaler Brüderlichkeit war keineswegs auf religiöse Minderheiten beschränkt. Es wurde auch von vielen Iraner*innen geteilt, für die die nationale Identität Vorrang vor der religiösen Zugehörigkeit hatte. Ian Brown, ein Vertreter einer britischen NGO, der Kriegsgefangenenlager im Irak besuchte, fragte einen jugendlichen iranischen Gefangenen, warum er zu den Waffen gegriffen habe. Der junge Gefangene, der seine säkularen Überzeugungen betonte, antwortete, er sei »nicht in den Krieg gezogen, um für den Islam zu sterben«, sondern um »Iran zu verteidigen«.²⁶

Für viele Iraner*innen war das eigentliche Ziel und das Opfer des »aufgezwungenen Krieges« nicht etwa ein islamisches Gesellschaftsideal, sondern die iranische Nation selbst – ihre Geschichte sowie ihre kulturelle und territoriale Integrität. Deshalb stehen nationale und patriotische Gefühle so häufig im Zentrum der Begründungen, die Angehörige religiöser Minderheiten für ihre Beteiligung am Krieg anführten.

Wie bereits dargelegt, wurde die Definition der übergeordneten Eigengruppe – also der iranischen Nation – stark durch die Betonung von Frömmigkeit, Religiosität sowie den Werten von Märtyrertum und Opferbereitschaft geprägt. Diese Elemente wurden jedoch nicht immer in aus-

21 Bolourchi: »The sacred defense«, S. 7–8.

22 *Čistā* bedeutet »Wissen, Weisheit«: Der Name der Zeitschrift verweist auf die iranische Göttin *Čistā*, »die im Avesta Wissen, Erkenntnis, Weisheit und Verstehen bedeutet. *Čistā* ist auch bekannt als die Besitzerin guter und lehrreicher Wege sowie als Führerin zu guten Pfaden. Aus diesem Grund ist sie auch als Göttin des Wissens bekannt.« Cf. Kellens: »Čistā«, <https://www.iranicaonline.org/articles/cista-and-cisti-avestan-derivatives-of-the-verb-cit-to-notice-to-understand/> (14.05.2025).

23 *Čistā* Nr. 22, Mehr 1364 [Oktober 1985], S. 157.

24 Šahnāzariyān: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 187.

25 Bolourchi: »The sacred defense«, S. 725 [meine Übersetzung].

26 Brown: »Khomeini's forgotten sons«, z. n. Farzaneh: »Shi'i Ideology«, S. 84.

schließenden Begriffen formuliert. Insbesondere gegenüber einem Publikum aus Angehörigen religiöser Minderheiten definierte das Regime die kollektive Identität – zugleich national und fromm – mitunter in integrativeren Begriffen, wodurch auch nicht-schiitische Iraner*innen in die übergeordnete Eigengruppe einbezogen werden konnten. Der Ausdruck ›Islamische Revolution‹ stand typischerweise für ein historisches Kontinuum, das den Aufstand von 1979, die Konsolidierung des neuen Regimes und die Kriegsanstrengungen miteinander verknüpfte. Doch wenn sich Vertreter des Regimes an Minderheiten wandten, zogen sie häufig den Begriff ›Iranische Revolution‹ vor und rückten auf diese Weise nationale Aspekte stärker in den Vordergrund als religiöse Zugehörigkeit.

Noch bedeutsamer ist, dass sowohl der Kampf gegen den Schah als auch der Iran-Irak-Krieg beständig als Teil eines umfassenderen Kampfes gegen ›Ungläubige‹ dargestellt wurden – gegen äußere Feinde, die sich wider die revolutionäre Gerechtigkeit stellten. Innerhalb des ideologischen Quadrats von Van Dijk,²⁷ das im Einklang mit der Selbstkategorisierungstheorie Diskurse entlang des Gegensatzes zwischen positiver Selbst- und negativer Fremddarstellung strukturiert, offenbart sich in dieser Rhetorik eine vielschichtige Dynamik. So umfasste das von der Islamischen Republik propagierte ›Wir‹ nicht nur fromme schiitische Muslim*innen, sondern alle Gläubigen, die sich einem ökumenischen und revolutionären Kampf gegen westlichen Atheismus, Imperialismus und moralischen Verfall verpflichtet fühlten. Ein zentrales Ziel der Islamischen Republik bestand folglich darin, die Gemeinschaften religiöser Minderheiten davon zu überzeugen, dass ihre jeweiligen Glaubenslehren auf doktrinären Grundlagen beruhten, die sie mit dem schiitischen Islam teilten. Ganz in diesem Sinne erklärte Hoğgat ol-Eslām ‘Ālemī, Gesandter des Büros des Obersten Führers beim Generalstab der Armee, in einer Ansprache an eine Gruppe armenischer Wehrpflichtiger:

»Ihr sollt den ungläubigen Regierungen zeigen, dass die Religion Christi Gotteslästerung, Häresie und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zurückweist. Sie steht für die Freiheit des Menschen. Muslimische und christliche Jugendliche haben dieses Ziel mit ihrem eigenen roten Blut unterzeichnet und gezeigt, dass die Unterdrücker unser Volk nicht als Werkzeug für ihre Zwecke missbrauchen können.«²⁸

Diese Botschaft zielte darauf ab, eine doktrinäre und ideologische Kontinuität zwischen den beiden Glaubensrichtungen herzustellen. Indem Christentum und Islam als Religionen der Gerechtigkeit und des Widerstands gegen Unterdrückung dargestellt wurden, lud das Regime die Minderheiten dazu ein, ihre Beteiligung am Krieg nicht nur als patriotische, sondern auch als spirituelle Pflicht zu verstehen.²⁹ Ein ähnlicher Ansatz wurde gegenüber den Zoroastrier*innen

²⁷ Van Dijk: »Ideology and discourse«, S. 396–397.

²⁸ Bolourchi: »The sacred defense«, S. 745.

²⁹ Diese rhetorische Kontinuität reichte weit über den Krieg hinaus, insbesondere in zwei Publikationen, die dem Leben christlicher, insbesondere armenischer, Kämpfer gewidmet waren. In *Ġān-bāhtegān-e masīhī* (»Die christlichen Opferbereiten«) zieht die Ein-

verfolgt. Auch hier betonte das Regime die Übereinstimmungen zwischen der schiitischen Doktrin und den zentralen Werten des Zoroastrismus. Im Jahr 1982 erklärte Mohammad Khatami, damals Minister für Kultur und islamische Führung, gegenüber der zoroastrischen Gemeinschaft:

»Die hohen göttlichen Werte, Ideen und Konzepte, die wir gemeinsam haben, sind der Grund für das starke Band, das uns verbindet. Wir alle wünschen uns eine Welt, *die auf gutem Denken, guten Taten und guten Worten basiert*.³⁰ Dies ist das gemeinsame Prinzip zwischen dem Islam, dem Zoroastrismus und allen, deren Religion auf metaphysischen (*mā warāʾ aṭ-ṭabīʿa*) Prinzipien und dem Glauben an ein himmlisches Königreich (*malakūt*) beruht. [...] Heute, als ich in diese edle Versammlung eintrat, sah ich in die reinen, königlichen, schönen und kostbaren Gesichter der zoroastrischen Jugend, die gemeinsam mit der muslimischen Jugend ihr reines Blut an den Fronten des Krieges gegen die Arroganz vergossen und ihr Leben für die Revolution gegeben haben. Und ich frage: Kann ein mit Blut geschmiedetes Band jemals gebrochen werden?«³¹

Khatamis Rede zielte darauf ab, eine gemeinsame metaphysische und moralische Grundlage zu formulieren – eine Grundlage, die die zoroastrische Ethik auf dieselbe Ebene wie das revolutionäre Schiitentum erhob und das Opfer der zoroastrischen jungen Männer demjenigen ihrer muslimischen Altersgenossen gleichstellte. Diese gemeinsame Betonung einer iranischen Identität – und im engeren Sinne die Einbeziehung in die Gemeinschaft der ›Gläubigen‹ und der ›Unterdrückten‹ – zwei zentrale ideologische Kategorien der Islamischen Republik – verweist deutlich auf die Ausbildung einer Identifikation zweiter Ordnung: einer übergeordneten Eigengruppe, die bestehende Grenzen zwischen Mehrheit und Minderheit, Eigen- und Fremdgruppe zeitweise überlagert. Es bleibt jedoch zu fragen, unter welchen Bedingungen sich diese übergeordnete Eigengruppe öffnen kann – einerseits aus Sicht der Minderheiten, andererseits aus Sicht der Mehrheit. Ein präziseres Verständnis der beiden zentralen Komponenten des Modells – Respekt und Ablehnung – kann dazu beitragen, dieser Frage näherzukommen.

Gescheiterte Toleranz: Eine unmögliche Gleichheitsanerkennung

Die Ursachen für die Ablehnung der Angehörigen religiöser Minderheiten durch die schiitische Mehrheit sowie deren ideologischen Begründungen wurden oben bereits thematisiert: Die Überzeugung von der Überlegenheit des islamischen Bekenntnisses – des eigenen Glaubens und der eigenen Frömmigkeit – ist in den zuvor zitierten Stellungnahmen eindeutig präsent. Diese Betonung

leitung eine durchgehende Parallele zwischen dem christlichen Verständnis des Opfers Christi und der schiitischen Verehrung des Märtyrertods von Ḥosein in Karbalā (S. 4–5). Ebenso hebt General Mir Bāqerzāde in seiner Einleitung zu *Gol-e Maryam* (»Die Blume Mariens«) die Figur des Vahāb hervor, eines jungen Christen, der zu Ḥoseins Gefolgsmann wurde und gemeinsam mit ihm in Karbalā' den Märtyrertod erlitt (S. 7–9).

30 Diese Aussage nimmt direkten Bezug auf die zoroastrische ethische Maxime (»*Humata, Huzta, Huvaršta*«).

31 *Čistā* Nr. 11, Šahrivar 1361 [September 1982], S. 71.

der Eigengruppe wurde jedoch in erster Linie in Abgrenzung zu einem doppelten äußeren Anderen artikuliert: dem baathistischen Irak und den westlichen Mächten, die diesen unterstützten.

Im Verlaufe von acht Kriegsjahren wurde, wie gezeigt, die Binnengrenze zwischen einer internen Eigen- und einer Fremdgruppe – d. h. zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen – mitunter diskursiv abgeschwächt. Dennoch hatte der zweifache und ambivalente Umgang der Islamischen Republik mit der Konstruktion kollektiver Identität – einerseits national, andererseits religiös-revolutionär – unmittelbare Auswirkungen auf ihr Verhältnis zu den Minderheiten. Während eine übergeordnete Eigengruppe aufgebaut wurde, blieben zugleich Ausdrucksformen von Ablehnung und Mechanismen der Ausgrenzung bestehen. Wie bereits erwähnt, unterschied die Islamische Republik aus verfassungs- und rechtlicher Perspektive klar zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen. Doch die Erwartungen, die an die Minderheiten gestellt wurden, gingen weit über die bloße Achtung der iranischen Nation und der neuen politischen Ordnung hinaus. In den Worten von Bernd Simon ging es nicht darum, »Menschen einfach sein zu lassen, wie sie sind«, oder ihnen zu erlauben, »ihr eigenes Leben zu leben«.³² Stattdessen wurde von den Minderheiten unbedingte Loyalität und aktive Unterstützung der Revolution erwartet – insbesondere in ihrer religiösen Ausprägung. Es ging also nicht nur um einen respektvollen Umgang mit den grundlegenden Überzeugungen und Lebensweisen der Mehrheit oder mit der sich herausbildenden politischen Ordnung, sondern um eine explizite ideologische Gefolgschaft.

Dies wurde beispielsweise bei einem Treffen mit armenischen Repräsentanten deutlich, bei dem Mehdi Karrubī zwar die Opferbereitschaft der Armenier während des Krieges anerkannte, zugleich aber auch ausdrücklich ihre »Unterstützung für die *Islamische* Revolution« lobte.³³ In ähnlicher Weise erschienen während des gesamten Krieges in iranischen Zeitungen regelmäßige Parolen, die den inhärent schiitischen Charakter der Revolution und die spirituellen Ziele des Krieges gegen Saddam Hussein bekräftigten: »Heute ist der Tag, an dem sich das ganze Volk mit den Führern und Wächtern des Islams vereinen muss«³⁴ oder »Die Bewegung geht weiter bis zur Revolution des Mahdi [...]«.³⁵ Solche Aussagen wiesen den Angehörigen religiöser Minderheiten die Rolle als »interne Andere« zu und erinnerten sie fortwährend an ihren marginalen Status. Darüber hinaus verlangte die eingeforderte Unterstützung, dass sie sich einsetzten und im Extremfall ihr Leben für Überzeugungen opferten, die nicht die ihren waren – etwa den Glauben an die Wiederkunft des Imams der Zeit, also des Mahdi.³⁶ Diese Forderung erscheint überzogen zu

32 Simon: »Confessions of a hedgehog aspirant«, S. 749; Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 737.

33 Šhānazarīyān: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 80 [meine Hervorhebung].

34 *Keyhān* Nr. 12, Mehr 1359 [4. Oktober 1980], S. 1.

35 *Ġomhūrī-ye Eslāmī* Nr. 15, Mehr 1359 [7. Oktober 1980], S. 1.

36 In der Zwölferschia gehört der Glaube an die Figur des Mahdi zu den zentralen Glaubensgrundsätzen. Nach schiitischer Überlieferung waren die zwölf Imame – Nachkommen von ‘Alī b. Abī Ṭālib, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed – mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet, die sie dazu befähigten, die schiitische Gemeinschaft als Gesandte Gottes auf Erden zu führen. Der zwölfte Imam, Muḥammad al-Mahdi, soll im Jahr 941 n. Chr. in einen Zustand der Verborgenheit (*ḡaiba*) eingetreten sein, in dem er seither dem Blick der Öffentlichkeit entzogen ist. Die Schiit*innen erwarten seine Rückkehr als Erlöser, der Gerechtigkeit und Gleichheit wiederherstellen und eine wahrhaft islamische Ordnung errichten wird. Cf. Momen: »An introduction to Shi‘i islam«, S. 161–171.

sein und steht im Widerspruch zum ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹: Der Preis für die Zugehörigkeit zur übergeordneten Eigengruppe war zu hoch, und die Unterschiede innerhalb dieser Eigengruppe zweiter Ordnung wurden weder vollständig anerkannt noch akzeptiert. Ablehnung wird in diesem Fall nicht durch Respekt – verstanden als Anerkennung des Anderen als ›gleichwertig Anderer‹ – überwunden. Vielmehr basierte Inklusion auf der Bedingung, dass das Mitglied der Fremdgruppe sein eigenes Partikularinteresse und sein Anderssein aufgab – mit anderen Worten: dass es aufhörte, Teil der Fremdgruppe zu sein. Dies setzte nicht zwangsläufig eine Konversion voraus, verlangte jedoch zumindest unbedingte Zustimmung zu den politisch-religiösen Werten der neuen Ordnung. Hier scheint sich die Hierarchie, in der die Minderheiten der Mehrheit untergeordnet waren, innerhalb der übergeordneten Eigengruppe selbst fortzusetzen. Eine Gleichheitsanerkennung erfolgte nicht, vielmehr erlaubte es die dominante gesellschaftspolitische Stellung der Mehrheit, ihre eigene Identität von Ebene 1 auf die vermeintlich geteilte Identität der Ebene 2 zu projizieren – wenn nicht gar, sie dieser aufzuzwingen.

Diese fehlende Gleichheitsanerkennung zeigt sich nicht nur im gesellschaftlichen Status, sondern auch in der konkreten Behandlung religiöser Minderheiten. Es lässt sich ein Wiederaufleben feindseliger Haltungen und sogar gewaltsamer Übergriffe feststellen – oft begleitet von Gleichgültigkeit oder stillschweigender Billigung durch die Mehrheit. Diese Phänomene sind in den Berichten von Angehörigen religiöser Minderheiten dokumentiert, ebenso wie in ihren Reaktionen, insbesondere in der kommunalen Presse. In lokalen wie nationalen Zeitungen erschienen immer wieder negative Darstellungen religiöser Minderheiten. Am vierten Jahrestag der Revolution von 1979 empörte sich Parvīz Malekpūr, zoroastrischer Vertreter im Parlament, über ein Gedicht, das »veröffentlicht von einem ›Gelegenheitsdichter‹ in der Zeitung *Ġomhūrī-ye Eslāmī* (›Islamische Republik‹) die religiösen Überzeugungen der Zoroastrier verspottete.«³⁷ In ähnlicher Weise verurteilte er die Publikation eines Schulbuchs, das unter dem Vorwand, die Geschichte eines sasanidischen Königs zu erzählen, den Zoroastrismus der Praxis des Inzests bezichtigte:

»Soll ich etwa die Namen verschiedener muslimischer Könige nennen, die sich Laster und Unmoral zuschulden kommen ließen? Soll ich sogar islamische Kalifen erwähnen, deren Verbrechen und Perversion weltbekannt wurden? Und werden Sie es akzeptieren, wenn ich aus dieser Evidenz ableite, dass im ›Islam‹ Laster und Unmoral erlaubt, Verbrechen und Perversion freigestellt seien? [...] Wie kann es sein, dass in einem Lehrbuch, das offiziell vom Erziehungsministerium unserer revolutionären Republik verbreitet wird, eine derart sinnlose Logik erscheint? Gibt es denn im Ministerium keine Ausgabe der *Gathas*?«³⁸

Auch der Herausgeber der Monatszeitschrift *Čistā*, Parvīz Šahriyārī, verurteilte scharf den Inhalt eines von einem muslimischen Autor verfassten Buches über den Zoroastrismus:

³⁷ Sanasarian: »Religious minorities«, S. 145.

³⁸ *Čistā* Nr. 12, Mehr 1361 [Oktober 1982], S. 132.

»Ist das die Art und Weise, wie Sie dem Befehl des Imams gehorchen? Haben Sie Ihre Feder gegen die Vereinigten Staaten gerichtet oder gegen jene, die Seite an Seite mit ihren muslimischen Brüdern gegen Amerika und seine Handlanger kämpfen?«³⁹

Solche negativen Darstellungen betrafen zwangsläufig auch die jüdische Gemeinschaft: Die Verknüpfung ihrer Religion mit dem Staat Israel machte die Ablehnung ihnen gegenüber gesellschaftlich salonfähig. Auch Christ*innen wurden zum Ziel verschiedener Anfeindungen: Armenier*innen wurde der reguläre Religionsunterricht verweigert, und der Sprachunterricht – obwohl durch die islamische Verfassung garantiert,⁴⁰ – wurde eingeschränkt. In einer Rede vor dem Parlament am 20. Mai 1981 sprach ihr Vertreter Harāyer Hālātyān offen von anhaltender Verfolgung: »Eine Gruppe griff das armenische Viertel Ġolfā in Isfahan nachts an, verletzte fast 40 Personen durch Schläge schwer, plünderte ihre Häuser und ihren Besitz, bevor die Angreifer flohen.«⁴¹ Anschließend beklagte er die Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, die sich zunehmend institutionalisierte:

»Ein weiteres Thema, das bei religiösen Minderheiten Unbehagen und Besorgnis ausgelöst hat – und zugleich gegen die Revolution instrumentalisiert wurde –, betrifft die Beschäftigung von Minderheiten in öffentlichen und privaten Institutionen. In der Vergangenheit hatten bestimmte Organisationen und staatliche Einrichtungen in Zeitungen Stellenangebote für Positionen wie Ärzte, Ingenieure, Büroangestellte und Arbeiter ausgeschrieben – wobei sie Minderheiten ihr (garantiertes) Recht auf Beschäftigung absprachen. In solchen Fällen wurden die zuständigen Behörden informiert, und das Problem wurde offenbar behoben. Dennoch möchte ich eine Beschwerde hinsichtlich des Vorgehens einiger meiner Kollegen im Parlament vorbringen. In einem Vorschlag, den 17 von ihnen dem Präsidium unterbreitet haben und der die Beschäftigungsrichtlinien im Parlament betrifft, legt Artikel 2, Absatz a fest, dass die Zugehörigkeit zum Islam eine Voraussetzung für die Anstellung sei. Infolgedessen sind Minderheiten von einer Beschäftigung im Parlament ausgeschlossen, und der Status jener Personen, die derzeit in verschiedenen parlamentarischen Einrichtungen tätig sind, bleibt unklar.«⁴²

Was die religiösen Minderheiten betrifft, so wiesen ihre jeweiligen Reaktionen gemeinsame Merkmale auf – allen voran die starke Betonung des Wunsches, nicht allein toleriert, sondern auf Augenhöhe mit ihren schiitischen Mitbürger*innen innerhalb der politischen und sozialen Gemeinschaft Irans respektiert und einbezogen zu werden. Zu diesem Zweck stützten sie sich auf eine gemeinsame Strategie: Sie beriefen sich auf die Aussagen und die Autorität angesehener schiitischer Geistlicher, die zu mehr Rücksichtnahme gegenüber Minderheiten, zu weniger Dis-

³⁹ *Čistā* Nr. 7, Esfand 1360 [März 1982], S. 740.

⁴⁰ Sanasarian: »Religious minorities«, S. 162.

⁴¹ Šhānazarīyān: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186.

⁴² Šhānazarīyān: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186–187.

kriminierung und zur uneingeschränkten Achtung ihrer bürgerlichen und menschlichen Rechte aufrufen. Eine entsprechende Erklärung von Āyatollāh Moḥammadī Gilānī,⁴³ die in der landesweiten Presse veröffentlicht wurde, wurde mehrfach in den zoroastrischen und armenischen Zeitungen zitiert:

»Und wir haben gesehen, dass unsere Brüder und Schwestern aus den Reihen der Leute des Buches – Juden, Christen und Zoroastrier – während der Islamischen Revolution an unserer Seite standen und nicht zögerten, uns zu helfen. Und nun kämpfen sie vereint mit den Muslimen an der Kriegsfront. Es ist für alle Muslime unseres geliebten Landes Iran verpflichtend, die Unantastbarkeit der Angehörigen der Schriftreligionen zu schützen und die menschliche Brüderlichkeit zu achten.«⁴⁴

Zugleich betonten die Vertreter religiöser Minderheiten immer wieder die Rechte und den Schutz, die ihnen durch die Verfassung garantiert wurden, und verwiesen regelmäßig auf Artikel 13 und 28 der Verfassung, wenn sie Diskriminierung erlebten.⁴⁵ Gegenüber Kritik verwiesen sie auf ihre unverbrüchliche iranische Identität, um ihr Recht auf Zugehörigkeit zur Nation zu verteidigen. Diese Strategie half ihnen, der Stigmatisierung als ›ausländische Agenten‹ oder als ›fünfte Kolonne‹ zu entgehen – wie etwa Rabbiner Ūriel Dāvidī, der jüdische Parlamentsabgeordnete, ausdrücklich betonte: »Die iranischen Juden sind allein Juden und einzig Iraner und zeigen keinerlei Solidarität (*hambastegī*) mit Ausländern.«⁴⁶ In ähnlicher Weise äußerte sich der zoroastriische Abgeordnete Parvīz Malekpūr: »Die Zoroastrier stammen aus diesem Land, sie kommen nicht von anderswo, sie bilden keine eigene Nationalität.«⁴⁷ Auch diese Äußerungen dienten der Bestätigung der nationalen Zugehörigkeit von Minderheiten als primäres Element ihrer Selbstverortung.

Eine weitere zentrale Strategie bestand darin, sich möglichst eng an die ideologische Linie der Mehrheit anzulehnen und deren diskursive Codes – sowohl thematisch als auch sprachlich – zu übernehmen. So wurde der im schiitischen Diskurs zentrale Begriff ›Märtyrertum‹ von Minderheiten übernommen, um ihre eigenen im Krieg gefallenen Angehörigen zu bezeichnen. Auch der Ausdruck »aufgezwungener Krieg« tauchte regelmäßig in öffentlichen Stellungnahmen von Minderheitenvertretern auf, gleich ob sie sich an ihre eigene Glaubensgemeinschaft, an andere Abgeordnete oder an Repräsentanten des Regimes richteten. Der assyrisch-chaldäische Abgeordnete Bayt Ūšānā betonte 1982 bei einem Treffen mit dem Obersten Führer Ayatollah Khomeini:

⁴³ Es liegt eine bittere Ironie darin, dass just dieser Richter des Revolutionsgerichts – mutmaßlich verantwortlich für zahlreiche Todesurteile gegen Bahā'īs – später als Verteidiger der Menschenrechte von Minderheiten zitiert wurde. Vgl. z. B. Amanat: »Iran«, S. 801–803; siehe auch *Keyhān*, 30. Dey 1360 [20. Januar 1982], S. 15.

⁴⁴ Cf. z. B. *Čistā* Nr. 12, Mehr 1361 [Oktober 1982], S. 132.

⁴⁵ Cf. *Šhānazariyān*: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186; *Čistā* Nr. 16, Bahman 1361 [February 1983], S. 764.

⁴⁶ Sanasarian: »Religious minorities«, S. 140 [meine Übersetzung].

⁴⁷ *Čistā* Nr. 13, Ābān 1361 [November 1982], S. 165.

»Die Minderheiten haben großes Vertrauen in die entschlossene Führung der kämpfenden geistlichen Autoritäten des Islams, um deren populäre anti-kolonialistische und anti-imperialistischen Ziele zu verwirklichen und die Rechte der Unterdrückten, Armen und entrechteten Massen unseres geliebten Landes – und der ganzen Welt – zu schützen. Nachdem wir 2.500 Jahre königlicher Entbehrung erlitten und das bittere Joch der Unterdrückung und Tyrannei geschmeckt haben, wissen wir den wahren Wert der Freiheit, Unabhängigkeit und Gerechtigkeit zu schätzen, die uns von der Islamischen Republik zuteilwurden. [...] Deshalb betrachten wir es als unsere religiöse und nationale Pflicht, jede Anstrengung ohne Ausnahme zur vollständigen Unabhängigkeit Irans, zur Beseitigung jeglicher Form der Abhängigkeit und zur weiteren Entwicklung und besseren Verteidigung der Islamischen Republik zu unternehmen. Kein Opfer ist dafür zu groß. Die Freunde der Islamischen Republik Iran und ihres Volkes sind unsere Freunde, und ihre Feinde sind unsere Feinde.«⁴⁸

Auch die zoroastrische Zeitung *Čistā* bediente sich derselben linken Begrifflichkeiten wie das Regime und seine offiziellen Publikationen. Es sprach von »satanischen Verschwörungen« und den »bösen Mächten der Welt [...], die entschlossen sind, *unsere* revolutionäre Republik zu zerstören«, und machte für den Krieg und die Schwierigkeiten des Landes »die anti-revolutionären und imperialistischen, grundbesitzenden und kapitalistischen Klassen« verantwortlich.⁴⁹

Es ist ebenfalls zu beachten, dass die von den Vertreter:innen der Minderheiten erwähnte Ablehnung sich ausschließlich auf konkrete, ihnen schadende Handlungen bezog, die von Mitgliedern der Mehrheitsgruppe (der schiitischen Eigengruppe) ausgingen. Diese Handlungen wurden durchweg als Einzelfälle dargestellt oder als Ergebnis von Verschwörungen innerer und äußerer Feinde, die darauf abzielten, die nationale Einheit Irans zu untergraben.⁵⁰ Nirgends im Diskurs der Minderheiten findet sich eine negative Bewertung der schiitischen Mehrheit, ihrer Überzeugungen, ihrer Lebensweise oder gar der Politik des Regimes, das sie verkörpert.

Obwohl also alle übereinstimmend Respekt einforderten, waren Konformität und Mimikry die leitenden Prinzipien der Haltung religiöser Minderheiten – insbesondere ihrer Vertreter. Der Rest der jeweiligen Gemeinschaften schien jedoch weniger bereit, dieses Spiel mitzuspielen. James Barry feststellt, obwohl »die Regierung die Armenier als ›Leute des Buches‹ ansprach [und versuchte], sie in den islamistischen Diskurs einzubinden, waren es vor allem die Vertreter der Gemeinschaft – meist der Erzbischof oder andere Kleriker – die bereit waren, darauf zu reagieren«.⁵¹

Diese Konformität und dieses mimetische Verhalten lassen sich jedoch nicht allein durch die untergeordnete – oder gar subalterne – Position der Minderheiten erklären. Zwang und Bedrohung existierten zweifellos und weckten die Furcht vor möglichen Repressionen. Doch Eliz Sanasarian erinnert daran, dass

48 Sanasarian: »Religious minorities«, S. 139 [meine Übersetzung].

49 Šhānazariyān: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186–187.

50 Genau diese Hypothese bringt Khalatian schnell zur Sprache, als er über den Angriff auf Neu-Dscholfa, das armenische Viertel in Isfahan, im Mai 1981 spricht. Šhānazariyān: »Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 187.

51 Barry: »Armenian Christians«, S. 47 [meine Übersetzung].

»Words and acts of conformity should not be interpreted as meekness on the part of the recognized religious minorities. Rarely did a negative commentary on television, an article in magazines or newspapers, or an interviewee's unabashed views go unanswered. Responding was within the domain of their rights as protected People of the Book. Religious recognition and the theocratic nature of the regime had given minorities much room to maneuver.«⁵²

Man könnte diese freiwillige Konformität als Reaktion auf jene bereits erwähnte Projektion von Merkmalen der Eigengruppe der Ebene 1 auf die übergeordnete Eigengruppe der Ebene 2 interpretieren. In dem Maße, wie sich die Identität dieser übergeordneten Eigengruppe zunehmend auf die Idee einer durch den Islam gefestigten Nation verengte, sahen Minderheiten ihre Zugehörigkeit zunehmend gefährdet. Dies dürfte erklären, warum sie so große Anstrengungen unternahmen, um diese Zugehörigkeit zu bekräftigen und aufrechtzuerhalten – etwa durch die Nachahmung von Merkmalen der dominanten Eigengruppe, insbesondere jener Merkmale, die nicht unmittelbar mit religiösen Überzeugungen verknüpft waren.

Zudem steht die Beobachtung dieser Projektion einer Eigengruppenidentität auf die übergeordnete Eigengruppe in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Prototypikalität, das von Turner entwickelt und von anderen Sozialpsycholog:innen weitergeführt wurde – unter anderem, um die Persistenz sozialer Diskriminierung trotz inklusiver Dynamiken zu erklären. In jeder sozialen Gruppe kann es zu einer »zunehmenden Überlappung zwischen der Definition der Ingroup und der Definition der übergeordneten Kategorie«⁵³ kommen. Diese Überlappung entsteht, wenn die Identität der Eigengruppe als die prototypischste innerhalb der übergeordneten Eigengruppe wahrgenommen wird. Kurz gesagt: Laut Sven Waldzus kann die anhaltende Diskriminierung von Fremdgruppen »das Ergebnis einer Kombination aus Inklusion [in eine übergeordnete Eigengruppe] und Eigengruppen-Projektion« sein. Dies trägt nicht nur zur negativen Bewertung der Fremdgruppe bei, sondern stabilisiert zugleich die Hierarchie, durch welche die Fremdgruppe politisch und sozial der Eigengruppe untergeordnet wird. »Selbstkategorien sind nicht nur Quellen gruppenbezogener Anziehungskraft, sondern auch sozialer Status, der spezifische Privilegien umfasst, die mit der Gruppenzugehörigkeit einhergehen«.⁵⁴ Daher »legitimieren Unterschiede in der relativen Prototypikalität zwischen Gruppen Unterschiede in sozialem Status und in Anspruchsberechtigungen«.⁵⁵

Diese Theorie der Eigengruppen-Projektion hilft nicht nur, die Mechanismen hinter der Haltung der Mehrheit zu verstehen, sondern erklärt auch die Entscheidung der Minderheiten für Konformität und Mimikry: Es besteht mitunter ein geteiltes Verständnis, eine stillschweigende Anerkennung dessen, welche Gruppe als die prototypischste gilt.⁵⁶

⁵² Sanasarian: »Religious minorities«, S. 144.

⁵³ Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 46 [meine Übersetzung].

⁵⁴ Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 56.

⁵⁵ Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 48.

⁵⁶ Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 49.

Gerade dieser Konsens über Prototypikalität ist es, der Mimikry auslöst: Um weiterhin in die übergeordnete Gruppe einbezogen zu bleiben, bemühen sich Fremdgruppen darum, sich so weit wie möglich an das anzunähern, was ihnen als am prototypischsten gilt.

All dies trägt zum Verständnis dafür bei, warum die Schaffung einer inklusiveren Ebene 2 in unserem Fallbeispiel nicht zu Toleranz führt. Die Gegenüberstellung von Eigen- und Fremdgruppe, von Mehrheit und Minderheit, wandelt sich zwar nicht in einen offenen Intergruppenkonflikt – was der Existenz einer übergeordneten Ebene 2, hier der iranischen Nation, zu verdanken ist. Doch der hohe Grad an Eigengruppen-Projektion scheint die Gleichheitsanerkennung – und damit den Respekt – zu blockieren. Zusammen mit der von den Fremdgruppen akzeptierten höheren Prototypikalität der Eigengruppe ergibt sich so ein Status quo, der nicht als Toleranz bezeichnet werden kann. Er erfüllt jedoch auch nicht die Kriterien von Intoleranz, bei der Ebene 2 gar nicht existiert und die Grenzziehung zwischen Eigen- und Fremdgruppe die gesamte Selbstkategorisierung bestimmt.

Ein Hoffnungsschimmer? Lokal begrenzte Erscheinungsformen von Toleranz

Der zuvor analysierte Zwischenzustand zwischen Toleranz und Intoleranz prägt weitgehend das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheiten. Innerhalb dieses Rahmens, der auf der politischen und sozialen Ebene – also im Maßstab ganzer Gruppen – vorherrscht, lassen sich jedoch einige Erscheinungsformen von Toleranz beobachten. Diese finden ausschließlich auf zwischenmenschlicher Ebene statt und stellen somit Ausnahmen von der Regel dar, doch ist es wichtig, ihre Existenz anzuerkennen.

Ein erstes Beispiel für Toleranz findet sich in der Erzählung des Kriegserlebnisses eines zoroastrischen Soldaten, Rostam Ḥoramdin. In Form von Memoiren beschreibt das Buch, wie sich Rostams Begegnungen mit schiitischen Soldaten – an der Front, in irakischer Gefangenschaft und auf dem Rückweg nach Hause – durch Dialog, gegenseitige Anerkennung und Verständnis allmählich veränderten.

Rostam erlitt in Gefangenschaft schwere verbale und körperliche Misshandlungen, wurde als rituell unrein (*nağes*) beschimpft und wie ein Fremder behandelt – »als hätten wir [Zoroastrier, S. M.] Hörner und einen Schwanz«. Trotz dieser Feindseligkeit berief er sich auf seine iranische Identität und erklärte, dass der Zoroastrismus die Religion Irans vor dem Islam gewesen sei und damit genauso ebenso einheimisch wie dieser. Seine ruhige Verteidigung und Erläuterung zoroastrischer Überzeugungen weckten die Neugier seiner schiitischen Zellengenossen, wodurch sich Vorurteile allmählich in Gesprächsbereitschaft verwandelten. Mit der Zeit zeigten sie Reue und entschuldigten sich. Kurz nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft hielt sich Rostam in einer Einrichtung der iranischen Armee auf und erzählt:

»The army officer in charge asks if any minorities are present. [...] A Shi'a soldier began shouting, interrupting Rostam's thoughts, demanding why minorities were being taken. Mamad, a basiji

from prison who tried converting Rostam, stood yelling at a superior, insisting his questions be answered. Typically a quiet guy, Mamad demanded that the superior officer answer why minorities were being removed and what it meant? He exhorted that in their common captivity the label ›minority‹ did not exist. In Iraq, they were not Muslims, Christians, Armenians, or Zoroastrians. They were all Iranian.«⁵⁷

Mamads Haltung ist ein eindeutiges Beispiel für Toleranz: Seine Ablehnung wird durch die Anerkennung Rostams als andersartiger Gleicher gezähmt. Ebenso – vielleicht noch überraschender – gilt dies für den Offizier, der Mamads Worte unterstützte und erklärte, dass alle Anwesenden Iraner seien, insbesondere jene, die an der heiligen Verteidigung Irans teilgenommen hätten. Er betonte, Minderheiten seien nicht von bestimmten Aufgaben ausgeschlossen worden, um sie auszugrenzen, sondern aus Respekt – insbesondere, um sie nicht zur Teilnahme am Freitagsgebet zu zwingen.⁵⁸

Ein weiteres Beispiel findet sich in den Memoiren eines schiitischen Kriegsveteranen aus Ābādān, ʿAlī Farohmehr, der den armenischen Christen seiner Heimatstadt Tribut zollt. Bedauernd, dass er ihnen in jungen Jahren nicht mehr Respekt entgegengebracht habe, beschreibt er sie als »Teil jener schönen und süßen Erinnerungen [an das Leben], die vor dem Krieg existierten«. Diese Betonung des Gemeinsamen geht noch weiter, als er erklärt, die Christen von Ābādān »hätten Seite an Seite mit dem muslimischen Volk Irans gestanden und die Besten ihrer Kinder an die Front geschickt«.⁵⁹

Natürlich betreffen die meisten dieser Beispiele Angehörige der schiitischen Mehrheit ohne ausgeprägten sozialen oder politischen Status. Doch vielleicht lässt sich auch in Mohammad Khatamis Rede an die Zoroastrier von Yazd eine Haltung erkennen, die sich der Toleranz annähert:

»Es erfüllt mich mit großer Freude, mich unter meinen lieben zoroastrischen Landsleuten zu befinden. Ich muss Ihnen sagen, dass mein Respekt Ihnen gegenüber nicht nur meiner religiösen Lehre und meinem menschlichen Gewissen entspringt – auch meine eigenen Lebensumstände haben mir eine tiefe und erneuerte Achtung gegenüber meinen zoroastrischen Mitbürgern eingeprägt. In meinem Alltag – in meinem Viertel, in Moskat ar-Ra's und in den Gassen von Yazd – habe ich viele Jahre Seite an Seite mit patriotischen Zoroastriern gelebt: auf den Straßen, auf dem Basar, in Klassenzimmern der Oberschule und sogar während der glanzvollen Zeremonien dieses geliebten Landes. [...] Heute teilen wir alle viele gemeinsame Dinge – Sie, und alle, die zu Recht in diesem und für dieses Land leben.«⁶⁰

57 Ĥoramdīn: »Doire-ye darhā-ye baste«, S. 115–117, z. n. Bolourchi: »The sacred defense«, S. 749.

58 Ĥoramdīn: »Doire-ye darhā-ye baste«, S. 117, z. n. Bolourchi: »The sacred defense«, S. 750.

59 Farohmehr: »Ābādān«, S. 165–66.

60 Čistā Nr. 11, Šahrivar 1361 [September 1982], S. 70.

Jeder Verdacht bloßer proselytischer Rhetorik kann hier durch die Tatsache entkräftet werden, dass Khatami 1992 zum Rücktritt von seinem Amt als Minister für Kultur und islamische Führung gezwungen wurde – genau deshalb, weil er als »zu tolerant gegenüber [als unislamisch empfundenen] Verhaltensweisen und Überzeugungen« galt.⁶¹

Fazit

Die Hypothese einer »offiziellen Toleranz« während des Iran-Irak-Krieges – um Menashris Ausdruck zu verwenden – wird durch unsere Untersuchung in Frage gestellt. Dennoch ist seine Argumentation nachvollziehbar: Er wollte auf eine gewisse Verbesserung der Stellung der Minderheiten und ihres Verhältnisses zum Staat hinweisen. Tatsächlich wurde auch in dieser Untersuchung diese Entwicklung aufgezeigt, indem die Entstehung einer übergeordneten Eigengruppe beschrieben wurde, die die Einbeziehung der Minderheiten förderte. Paradoxerweise führte dies jedoch nicht zu einer echten Toleranz im Sinne des Modells. M. E. liegt dieses Scheitern sowohl in der starken Eigengruppen-Projektion der Mehrheit als auch in der von den Minderheiten akzeptierten höheren Prototypikalität jener Mehrheit begründet. In der Folge wird die Anerkennung von Gleichheit innerhalb der übergeordneten Eigengruppe blockiert – was Toleranz unmöglich macht. Unmöglich jedenfalls auf der Ebene politischer Gruppeneinheiten – auch wenn sich innerhalb dieser Einheiten auf zwischenmenschlicher Ebene kleine Oasen der Toleranz ausmachen lassen.

Diese vorläufigen Befunde eröffnen neue Überlegungen zur Rolle von Macht und politischen Hierarchien bei der Anwendung des Modells. Sie werfen zudem neue Fragen auf – etwa, ob sich die auf der zwischenmenschlichen Ebene beobachtete Toleranz möglicherweise auch auf politische und institutionelle Bereiche ausweiten lässt. Ermöglicht Toleranz bspw. dann größere Wirkung, wenn ein Individuum oder eine Gruppe mit einer toleranten Haltung innerhalb der Eigengruppe ein höheres Maß an Prototypikalität erreicht?

Womöglich könnte die Nachkriegszeit einen vielversprechenden Ansatzpunkt für die Beantwortung dieser Frage bieten. Der Aufstieg moderaterer Akteure hatte spürbare positive Auswirkungen auf die Lage der Minderheiten: Nach dem Tod Khomeinis verlor die relative Prototypikalität der Hardliner innerhalb des Regimes deutlich an Gewicht, während gemäßigte Persönlichkeiten wie Ayatollah Hashemi Rafsandschani und Khatami stärkeren Einfluss auf dem Feld der Politik gewannen – und damit eine prototypischere Position eines offeneren, möglicherweise toleranteren politischen Islams behaupteten. Diese Verschiebungen verwandelten Iran selbstverständlich nicht in eine tolerante Gesellschaft und auch die Islamische Republik nicht in einen toleranten Staat. Doch ihr Beispiel lädt dazu ein, über jene Mechanismen nachzudenken, die Fortschritte auf dem langen und schwierigen Weg zur Toleranz ermöglichen könnten.

61 Cf. »Mohammad Khatami«, Encyclopædia Universalis, <https://www.universalis.fr/encyclopedia/mohamad-khatami/> (14.05.2025).

Abstract

This article explores the question of tolerance in Iran through the lens of Bernd Simon's theoretical model, focusing on the situation of religious minorities during the Iran-Iraq War (1980–88). It examines how the Islamic Republic temporarily constructed a superordinate ingroup – the Iranian nation – that appeared to include non-Muslim minorities. Yet this inclusion did not result in genuine tolerance. According to Simon's model, tolerance requires disapproval to be tempered by respect and equality recognition within a shared category. Drawing on press material, documents from ministerial archives, and minority sources, the article shows how strong ingroup projection by the Shi'i majority, combined with the minorities' acceptance of the majority's higher prototypicality, blocked such equality recognition. Mimicry and conformity became necessary strategies for minorities seeking inclusion. Although isolated cases of interpersonal tolerance did emerge, they remained exceptions and failed to challenge the structural asymmetry. The article thus reflects on how inclusion without equality recognition can limit the emergence of genuine tolerance in political and institutional contexts.

Literaturverzeichnis

- Aghaie, Kamran Scot: *The martyrs of Karbala: Shi'i symbols and rituals in modern Iran*, Seattle 2004.
- Amanat, Abbas: *Iran: A modern history*, New Haven, CO 2017, <https://doi.org/10.2307/j.ctv19prqmq>.
- Anderson, Benedict: *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, New York, NY 1991.
- Azgharzadeh, Alireza: *Iran and the challenge of diversity: Islamic fundamentalism, arianist racism and democratic struggles*, New York, NY 2007.
- Barry, James: *Armenian Christians in Iran: Ethnicity, religion, and identity in the Islamic Republic*, Cambridge 2018, <https://doi.org/10.1017/9781108684873>.
- Berger, Peter L.: *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, New York, NY 1990.
- Bolourchi, Neda: *The sacred defense: Sacrifice and nationalism across minority communities in post-Revolutionary Iran*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 86,3 (2018), S. 724–58, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx089>.
- Brown, Wendy; Forst, Rainer; Di Blasi, Luca; Holzhey, Christoph (Hg.): *The power of tolerance: A debate*, New York, NY 2014, <https://doi.org/10.7312/brow17018>.
- Būdāgīāns, Ārmān: *Gol-e Maryam* (»Die Blume Mariens«), Qom 1385 [2007].
- Chaqueri, Cosroe: *The Armenians of Iran: The paradoxical role of a minority in a dominant culture. Articles and Documents*, Cambridge 1998.
- Choksy, Jamsheed K.: *Non-Muslim religious minorities in contemporary Iran*, in: *Iran & the Caucasus* 16,3 (2012), S. 271–99, <https://doi.org/10.1163/1573384X-20120017>.
- Dabashi, Hamid: *Shi'ism: a religion of protest*, Cambridge 2011, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1m46g53>.
- Dijk, Teun A. Van: *Ideology and discourse*, in: Freedon, Michael; Tower Sargent, Lyman; Stears, Marc (Hg.): *The Oxford handbook of political ideologies*, Oxford 2013.
- Farhi, Farideh: *Cultural policies in the Islamic Republic of Iran*, <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/event/FaridehFarhiFinal.pdf> (26.03.2025).
- Farōhmehr, 'Alī: *Ābādān: kūče-hāye mehrabānī*, Tehrān 1380 [2001].
- Gieling, Saskia: *Religion and war in revolutionary Iran*, London 1999, <https://doi.org/10.5040/9780755611843>.
- Haghighyeghi, Mehrdad: *Politics and ideology in the Islamic Republic of Iran*, in: *Middle Eastern Studies* 29, 1 (1993), S. 36–52, <https://doi.org/10.1080/00263209308700933>.
- Hosseini, S. Behnaz: *Ethnic religious minorities in Iran*, Singapore 2023, <https://doi.org/10.1007/978-981-19-1633-5>.
- Jankélévitch, Vladimir: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (II). *La Méconnaissance, le Malentendu*, Paris 1980.
- Keddie, Nikki R.; Richard, Yann: *Modern Iran: Roots and results of revolution*, New Haven, CO 2003.
- Keddie, Nikki R.: *The minorities question in Iran*, in: Dies. (Hg.): *Iran and the Muslim world: Resistance and revolution*, London 1995, S. 127–53, <https://doi.org/10.1057/9780230389649>.
- Khakpour, Arta; Vatanabadi, Shouleh; Khorrami, Mohammad Mehdi (Hg.): *Moments of silence: Authenticity in the cultural expressions of the Iran-Iraq war, 1980–1988*, New York, NY 2016, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1bj4sc8>.

- Khosronejad, Pedram (Hg.): *Unburied memories: The politics of bodies of sacred defense martyrs in Iran*, New York, NY 2013, <https://doi.org/10.4324/9780203720288>.
- Mahani, Nematollahi: »Do not say they are dead: The political use of mystical and religious concepts in the persian poetry of the Iran-Iraq war (1980–88), Leiden 2014, <http://hdl.handle.net/1887/25764>.
- Malešević, Sinisa: Nationalism and the power of ideology, in: Delanty, Gerard; Kumar, Krishan (Hg.): *The SAGE handbook of nations and nationalism*, London/Thousand Oaks, CA/New Delhi 2006, S. 307–319, <https://doi.org/10.4135/9781848608061.n27>.
- McNab, Chris: *Armies of the Iran-Iraq war 1980–88*, London 2022.
- Menashri, David: The Pahlavi monarchy and the Islamic Revolution, in: Sarshar, Houman (Hg.): *Esther's children: A portrait of Iranian Jews*, Beverly Hills, CA 2005, S. 379–402.
- Mereu, Monica: The Jewish community in contemporary Iran: a new analytic approach, in: *Journal of World Sociopolitical Studies* 3,4 (2019), S. 763–87, <https://doi.org/10.22059/wsp.2020.304193.1156>.
- Momen, Moojan: *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of twelve Shi'ism*, New Haven, CO 1987.
- Munson, Henry: Islam, nationalism and resentment of foreign domination, in: *Middle East Policy* 10,2 (2003), S. 40–53, <https://doi.org/10.1111/1475-4967.00104>.
- NN: Ġān-bāhtegān-e masīhī: lāle-ye sorḡ-e enqelāb (»Die christlichen Opferbereiten: Die rote Tulpe der Revolution«), Tehran 1363 [1985].
- Pistor-Hatam, Anja: Non-understanding and minority formation in Iran, in: *Iran* 55,1 (2017), S. 87–98, <https://doi.org/10.1080/05786967.2016.1277097>.
- Sabahi, Farian: *The literacy corps in Pahlavi Iran (1963–1979): Political, social and literary implications*, London 2002, <https://doi.org/10.4000/cemoti.712>.
- Sanasarian, Eliz: *Religious minorities in Iran*, Cambridge 2008.
- Šahnazariyān, Nūrhāyer: Ġang-e taḥmīlī-ye hašt sāle va Arāmene-ye Irān: ḡāterāt-e Eskandar Eskandariyān, Tehrān 1385 [2006].
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: *American Psychologist* 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd: Confessions of a hedgehog aspirant: Reply to Verkuyten (2023) and Jung (2023), in: *American Psychologist* 78,6 (2023), S. 748–749, <https://doi.org/10.1037/amp0001206>.
- Tayebipour, Meysam: Ayatollah Khomeini through the lens of the Iran-Iraq war, Cham 2023, <https://doi.org/10.1007/978-3-031-14907-8>.
- Turner, John C.: Explaining the nature of power: A three-process theory, in: *European Journal of Social Psychology* 35,1 (2005), S. 1–22, <https://doi.org/10.1002/ejsp.244>.
- Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D.; Wetherell, Margaret S.: *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Oxford 1987.
- Waldzus, Sven: The ingroup projection model, in: Otten, Sabine; Sassenberg, Kai; Kessler, Thomas (Hg.): *Intergroup relations: The role of motivation and emotion*, New York, NY 2009, S. 41–60, <https://doi.org/10.4324/9780203877005>.
- Wenzel, Michael; Mummendey, Amélie; Weber, Ulrike; Waldzus, Sven: The ingroup as pars pro toto: projection from the ingroup onto the inclusive category as a precursor to social discrimination, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 29,4 (2003), S. 461–73, <https://doi.org/10.1177/0146167202250913>.

Autorin

Dr. Salomé Michel

Salomé Michel bearbeitet ein Projekt zum Iran als Mitglied der DFG-Forschungsgruppe »Toleranz«. In ihrer Doktorarbeit befasste sie sich mit der Partei Rastāḡīz, der von 1975 bis 1978 im Iran eingeführten Einheitspartei – also in der allerletzten Phase der Herrschaft des letzten Schahs Mohammad Reza Pahlavi. Ihre Forschungsinteressen umfassen die Kultur- und Ideengeschichte des zeitgenössischen Iran, politische Soziologie und Einparteienbewegungen, politische Diskursanalyse, Ideologieforschung und Toleranz.

E-Mail: michel@islam.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Kollektive Identitäten im modernen Iran

Die Verfassungsrevolution (1906–1911) als historischer Kristallisationspunkt von Kategorisierung, Radikalisierung und Toleranz

Einleitung

Im Mittelpunkt des hier vorgestellten Forschungsprojekts steht die Frage, welche Beziehungen die Anführer der Verfassungsbewegung zueinander pflegten und welche Rolle Toleranz in ihren Beziehungen spielte. Über die Grenzen angeblicher oder tatsächlicher Rechtgläubigkeit und »Ketzerie« hinweg bildeten Freidenker, reformerische ebenso wie konservative schiitische Geistliche und Angehörige anderer sozialer Gruppen Bündnisse, um Iran zu einer Verfassung und zu einem Parlament zu verhelfen. In diesen Bündnissen, die sich unter anderem in Form von Geheimgesellschaften und Komitees auf einer übergeordneten Ebene konstituierten, respektierten sie einander als andersartige Gleiche. Um die Kategorisierung der Konstitutionalisten in Eigen- und Fremdgruppen sowie die hohen Hürden zu verstehen, die sie überwinden mussten, um einander als andersartige Gleiche respektieren zu können, wird im Folgenden zuerst ein Blick auf den historischen Hintergrund sowohl der Zwölferschia als auch der neuen religiösen Bewegungen¹ des Bābītums und der Bahā'ī-Religion geworfen. Im Anschluss wird die Konstruktion des iranischen »Mutterlandes« erörtert, woraufhin die besondere Bedeutung des »Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz« für dieses Projekt hervorgehoben wird. Zwei Beispiele schiitischer Geistlicher, die als Konstitutionalisten eine wesentliche Rolle spielten, gleichzeitig jedoch des Abfalls vom Glauben bezichtigt wurden, veranschaulichen, welchen Nutzen die Anwendung des Modells für dieses Forschungsprojekt hat, bevor schließlich ein Fazit gezogen wird.

Ausgehend von der Spaltung der muslimischen Gemeinschaft nach dem Tod des Propheten Muḥammad in eine numerische Minderheit, die allein seinen Cousin und Schwiegersohn 'Alī b. Abi Ṭālib (st. 661) als rechtmäßigen Nachfolger (*ḥalīfa*) anerkannte – die späteren Schiiten – und eine numerische Mehrheit, die drei seiner engsten Gefährten für rechtmäßig erachtete – die späteren Sunniten, – entwickelten sich in den folgenden Jahrhunderten zwei große Zweige des Islams. In Iran wurde seit Beginn des 16. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Safaviden (1501–1722) der

1 »New religious movement« nach Sharon: »Studies in Modern Religions«.

zwölferschiitische Islam² als Staatsreligion durchgesetzt und es erfolgte eine forcierte ›Schiitisierung‹ der Mehrheit der auf dem Herrschaftsgebiet der Safaviden ansässigen Bevölkerung unter maßgeblicher Beteiligung von schiitischen Rechtsgelehrten aus den Regionen des heutigen Irak und Libanon. Geprägt wurde die safavidische Ära durch die traditionelle zwölferschiitische Schule der Aḥbārīya,³ die sich auf die Überlieferungen der schiitischen Imame stützte, rationale Prinzipien der Auslegung von Koran und Sunna verwarf sowie die Autorität und die Rechte der Rechtsgelehrten erheblich einschränkte. Eine zentrale Frage, der sich schiitische Gelehrte intensiv widmeten und die zu erheblichen Kontroversen führte, war, ob und wenn ja welche der Vorrechte des zwölften Imams, der nach ihrem Glauben in der Verborgenheit weilte und eines Tages als Mahdi zurückkehren und die Herrschaft ergreifen werde, der schiitische Klerus stellvertretend ausüben durfte. Ende des 18. Jahrhunderts setzte sich die Schule der Uṣūliya durch, welche großen Wert auf die menschliche Ratio legt sowie Autorität und Stellvertreterschaft des zwölften Imams durch die Rechtsgelehrten erheblich erweiterte.⁴

Während der Herrschaft der Kadscharen (1779–1925) entwickelte sich der schiitische Klerus der Uṣūliya zur maßgeblichen theologischen Instanz in Iran. Allerdings wurde seine Autorität bereits Mitte des 19. Jahrhunderts durch eine neue religiöse Bewegung herausgefordert. Angeführt wurde diese messianische und sozialrevolutionäre Bewegung von Sayyed ‘Alī Moḥammad Šīrāzī (1819–1850), der sich anfangs zum Tor (*bāb*) erklärte, welches die Rückkehr des zwölften Imams vorbereiten sollte. Im Jahre 1848 behauptete er dann jedoch, selbst der Mahdi zu sein. Er erklärte die Scharia für unwirksam und ersetzte sie durch ein neues Gesetz. Sowohl der Anspruch des Bāb als auch die sozialrevolutionären Forderungen seiner Anhänger*innen wurden vom Großteil des schiitischen Klerus und des kadscharischen Herrscherhauses als Bedrohung empfunden und massiv bekämpft. Im Anschluss an eine Befragung des inhaftierten Sayyed ‘Alī Moḥammad Šīrāzī durch einige Rechtsgelehrte wurde dieser des Abfalls vom Islam für schuldig befunden und 1850 hingerichtet. Nach seinem Tod spaltete sich die Bewegung langfristig in zwei Gruppen. Während die eine Mīrzā Yaḥyā Nūrī, genannt Šobḥ-e Azal (1830–1912), als ihr neues Oberhaupt in der Nachfolge des Bāb anerkannte (Azalī-Bābīs), folgte die andere Gruppe (Bahā’īs) seinem älteren Halbbruder Mīrzā Ḥosein ‘Alī Nūrī, genannt Bahā’ollāh (1817–1892), dem späteren Begründer der Bahā’ī-Religion.⁵

Ein Anspruch, wie er von Sayyed ‘Alī Moḥammad Šīrāzī, dem Bāb, erhoben wurde, zwang den schiitischen Klerus zu einer Antwort. Nach muslimischer Auffassung war und ist Muḥammad der letzte Prophet, da er im Koran als das »Siegel der Propheten« (Koran 33:40) bezeichnet wird.

2 Die Bezeichnung ›Zwölferschia‹ rührt daher, dass diese sich auf eine Reihe von zwölf Imamen beruft. Diese Reihe beginnt mit ‘Alī b. Abī Ṭālib und wird mit seinen Söhnen aus seiner Ehe mit der Prophetentochter Fāṭīma sowie den Nachfahren des jüngeren Sohnes al-Ḥusain fortgesetzt. Der zwölfte Imam wurde nach diesem Glauben durch göttliches Wunder im 9. Jahrhundert in die Verborgenheit entrückt.

3 Cf. z. B. Kohlberg: »Aḥbārīya«.

4 Cf. Momen: »Introduction«, S. 220–232. Auf der Grundlage der Lehren der Uṣūliya konnte Ayatollah Khomeini im 20. Jahrhundert seine Vorstellungen von der Herrschaft des hochrangigsten Rechtsgelehrten (*velāyat-e faqīh*) entwickeln.

5 Cf. MacEoin: »A People Apart«.

Insofern betrachtete die Mehrzahl der Kleriker das Bābītum als außerhalb des Rahmens zulässiger und daher tolerierter Abweichungen befindlich und reagierte mit Abscheu und Ablehnung auf eine derartige »Blasphemie«.⁶ Wer immer sich vom Islam ab- und dem Bābītum zuwandte, wurde zum »Ungläubigen« und »Apostaten« erklärt. Demgegenüber ging der Anspruch, den Mirzā Ḥosein 'Alī Nūrī erhob, noch viel weiter. Bereits 1866 erklärte er sich im Exil im Osmanischen Reich zum Propheten und Stifter einer neuen Religion. Seit dieser Zeit werden Bahā'īs in Iran als das »häretische Andere« sowie als »innere Feinde« betrachtet⁷ und immer wieder verfolgt, inhaftiert, vertrieben und ermordet. Den Verfolgungen, Vertreibungen und Massakern, zu denen vor allem schiitische Geistliche die Bevölkerung seit Entstehung der neuen religiösen Bewegungen aufstachelten, waren Bābīs und Bahā'īs auch während der Verfassungsrevolution wiederholt ausgesetzt. Als »Fremdgruppe« par excellence ließen sich die Angehörigen der neuen religiösen Bewegungen den erstmalig entstehenden bzw. den traditionellen Eigengruppen gegenüberstellen, die sich von ihnen nicht nur abgrenzten, sondern häufig ihre Vernichtung zum Ziel hatten.

Nationalismus und gesellschaftliche Kategorisierungen

Welche gesellschaftlichen Kategorisierungen in Eigen- und Fremdgruppen lassen sich nun in dem im Entstehen begriffenen iranischen Nationalstaat seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert feststellen? Seine kollektive Identität erlangte das »Mutterland«⁸ durch die Konstruktion einer in sich geschlossenen, gemeinsamen nationalen Kultur (Mythos, Sprache, Literatur, Religion) und Geschichte.⁹ Dabei wurde von iranischen Nationalisten die Heterogenität einer Bevölkerung bewusst ignoriert, deren Muttersprache überwiegend nicht Persisch war und die verschiedenen ethnischen Gruppen angehörte.¹⁰ Während der Verfassungsrevolution kämpften die Revolutionäre darüber hinaus darum, die Grenzen Irans vor allem vor der territorialen Expansion Russlands einerseits und den Hegemonialansprüchen Großbritanniens andererseits zu schützen und das Land im Innern zu stabilisieren. Dabei förderte die Verteidigung des »Mutterlandes« die Vorstellung von der nationalen Einheit aller innerhalb seiner Grenzen lebenden Menschen und führte zur Konstruktion einer übergeordneten kollektiven Identität (*imagined community*). Gleichzeitig sorgte die Forderung nach kultureller und ethnischer Einheit unter dem Primat der persischen Sprache für die Vormachtstellung einer (Sprach)Kultur über die anderen. Die Selbstkategorisie-

6 Moazami: »State, Religion, and Revolution«, S. 61. Für weitere Informationen zu beiden religiösen Bewegungen cf. die entsprechenden Artikel in der *Encyclopædia Iranica*: Babism (<https://iranicaonline.org/articles/babism-index>, 29.07.2025); Bahāism (<https://iranicaonline.org/articles/bahāism-index>, 29.07.2025).

7 Chehabi: »Anatomy of Prejudice«, S. 194; Amanat: »Historical Roots«, S. 172; Momen: »Constitutional Movement«, S. 328.

8 Zur Konstruktion des »Mutterlandes« cf. Kashani-Sabet: »Frontier Fictions«, S. 135–39; de Groot: »Religion, Culture and Politics«, S. 150.

9 Cf. Tavakoli-Targhi: »Refashioning Iran«, S. 114–116.

10 In Iran werden bis heute von den verschiedenen Bevölkerungsgruppen viele unterschiedliche Sprachen gesprochen, darunter vor allem Azeri, verschiedene kurdische Sprachen, Arabisch, Balutschi, Türkisch. Cf. Pistor-Hatam: »Iran als Vielvölkerstaat«, S. 241.

rung erfolgte in Form einer erstrebten ›kulturellen Homogenität‹, die abgesehen von Sprache und ethnischer Zugehörigkeit durch eine gemeinsame Religion, also den zwölferschiitischen Islam, erreicht werden sollte. Rückprojiziert auf die Vergangenheit wurde eine angeblich untrennbare Verbindung einer Einheit ›Iran‹ mit der Zwölferschia zu einem wesentlichen Kriterium der kollektiven Identität erhoben. Dadurch wurde wiederum eine ›Mehrheit‹ – die Angehörigen der Zwölferschia – als Eigengruppe konstruiert, die verschiedene ›Minderheiten‹ – die Angehörigen anderer muslimischer Glaubensrichtungen und Religionen – als Fremdgruppen im Innern ausschloss. Gleichzeitig kam es während der Verfassungsrevolution, also einer Zeit von Radikalisierung, politischen und religiösen Zuspitzungen, von Verfolgung, Vertreibung und Massakern, jedoch auch zu Momenten von Respekt und Toleranz. Neue, die Grenzen religiöser und ethnischer Gruppen überschreitende Bündnisse waren erforderlich, um auf die Erfahrungen z. B. von armenischen oder georgischen Kämpfern aus Russland und dem Osmanischen Reich zurückgreifen zu können¹¹ oder um herausragende Intellektuelle, Reformen und Kleriker für die Idee des Konstitutionalismus zu gewinnen. Durch den Respekt in Form der Anerkennung als andersartige Gleiche, so die diesem Projekt zugrundeliegende These, gelang es den Mitgliedern von verschiedenen Komitees und Geheimgesellschaften, ihre Ablehnung gegenüber dem »häretischen Anderen« zumindest für eine Phase der Zusammenarbeit zu überwinden und Toleranz zu üben.

Ein kurzer Überblick über die Ereignisse der iranischen Verfassungsrevolution stellt den Hintergrund dar, vor dem sich diese Momente von Respekt und Toleranz ereigneten:¹² Aufgrund der wirtschaftlichen und militärischen Probleme der kadscharischen Schahs und ihrer Regierungen, die zu zunehmender Einflussnahme vor allem Russlands und Großbritanniens auf die inneren Angelegenheiten Irans führten, wuchs die Kritik von Geistlichen ebenso wie von Reformern und Kaufleuten an politischen Entscheidungen und der allgemeinen Willkürherrschaft. Da man in diplomatischen, intellektuellen und wirtschaftlichen Kreisen wohl informiert war über die Möglichkeiten, die eine konstitutionelle Monarchie bot, hoffte man, durch die Einführung von Verfassung und Parlament zumindest einem Teil der männlichen Bevölkerung ein Mitspracherecht zu verschaffen. Erste Forderungen nach einem »Haus der Gerechtigkeit« (*‘adālat-h’vāne*) wurden bereit 1905 erhoben, als tausende klerikale und laikale Protestierer Zuflucht in einem nahe der Hauptstadt gelegenen Heiligtum suchten. Zwar konnten sie durch Zugeständnisse dazu bewegt werden, zurück nach Teheran zu kommen und ihre Tätigkeiten wieder aufzunehmen, doch wurde ihren Forderungen letztlich nicht entsprochen. So machte sich ein Großteil der Teheraner Geistlichen im Juli 1906 ins Exil nach Qom auf, Basarhändler und Handwerker schlossen ihre Läden und suchten gemeinsam mit Kaufleuten und Intellektuellen Asyl in der britischen Botschaft. Diesmal gelang es ihren Unterhändlern, sehr viel weitreichendere Zugeständnisse zu erzielen. Am 5. August 1906 wurde die erste Verfassungsperiode eingeleitet, indem Moẓaffar od-Dīn Šāh (reg. 1896–1907) die Bildung eines Parlaments und die Schaffung einer Verfassung erlaubte.

11 Zur Bedeutung dieser transkaukasischen Verbindungen cf. Gocheleishvili: »Introducing Georgian Sources«; Bayat: »Iran’s Experiment«, S. 149–154; Oberling: »The Role of Religious Minorities«, S. 24–27; Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 341.

12 Für einen ausführlicheren Überblick cf. Martin: »Constitutional Revolution, II Events«.

Im Oktober desselben Jahres fanden die feierliche Eröffnung des Ersten Parlaments (*mağles*) und im Dezember die Unterzeichnung der Verfassung durch den Schah statt. Sein Nachfolger Moḥammad ‘Alī Šāh (reg. 1907–1909) wandte sich jedoch schon bald nach seiner Inthronisierung gegen die Konstitutionalisten und ließ das Parlament am 23. Juni 1908 bombardieren. All diejenigen Konstitutionalisten, ob Parlamentsmitglieder oder nicht, die der Schah zu seinen ärgsten Feinden zählte und denen die Flucht nicht gelang, ließ er während der »Kleinen Autokratie« (*estebdād-e šağīr*, 23.6.1908–16.7.1909) gefangen nehmen und eine große Zahl von ihnen hinrichten. Durch erheblichen militärischen Widerstand gelang es den Konstitutionalisten in verschiedenen Landesteilen schließlich, die Truppen des Schahs zu besiegen und die Hauptstadt einzunehmen. Moḥammad ‘Alī Šāh wurde abgesetzt und sein Sohn Aḥmad Šāh (reg. 1909–25) bestieg den Thron. Mit der Eröffnung des Zweiten Parlaments wurde die Zweite Verfassungsperiode eingeleitet, die bis Dezember 1922 andauerte.

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ als Mittel des Erkenntnisgewinns

Wie konnte es in diesen Jahren der Radikalisierung, des offenen Kampfes, der Verfolgung und der Pogrome gegen ›Ungläubige‹, d. h. (Azalī)Bābīs und Bahā’īs, zu Momenten der Toleranz kommen? Und welche Konzeption von Toleranz liegt dem hier vorgestellten Projekt zugrunde? Ebenso wie die anderen Projekte der ›Forschungsgruppe Toleranz‹ stützt sich auch das Projekt zur iranischen Verfassungsrevolution auf das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹. In den Worten von Bernd Simon ist

»Toleranz Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche, ›andersartig‹ aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer kulturell, ethnisch, religiös, weltanschaulich oder anders definierten Fremdgruppe (Ebene 1), ›gleich‹ aufgrund ihrer Mitgliedschaft in derselben übergeordneten Gruppe oder Einheit (Ebene 2). [...] Ablehnung wird dadurch als ein Phänomen sozialer Kategorisierung in Eigen- und Fremdgruppe verständlich, Respekt als ein Phänomen übergeordneter, sozial inklusiver Selbstkategorisierung.«¹³

Die Mitglieder einer Gesellschaft verfügen also über eine duale Identität: Sie sind gleichzeitig Teil z. B. einer ›religiösen Minderheit‹ und Angehörige der Gesamtgesellschaft.¹⁴ Zentral für die Ablehnungskomponente ist, dass die Ablehnung zwar gezähmt oder gezügelt, jedoch nicht überwunden werden muss.¹⁵ Für beide Seiten, das heißt für die Tolerierten ebenso wie für die Tolerierenden, sind mit der Toleranz Zumutungen verbunden: Die Tolerierten müssen die fortbestehende Ablehnung aushalten, auch wenn diese durch Respekt gezähmt wird. Die Tolerierenden

¹³ Simon: »Toleranz aus psychologischer Sicht«, S. 4–5.

¹⁴ Simon: »Grundriss«, S. 249.

¹⁵ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 37.

wiederum müssen aushalten, dass sie den Tolerierten in vollem Bewusstsein der bestehenden Unterschiede die Gleichheitsanerkennung schulden.¹⁶

Ob ein solches auf modernem westlich-liberalen Denken basierendes Toleranzmodell auf andere Zeiten, Orte und Gesellschaften übertragen werden kann, soll im Rahmen des hier vorgestellten Projekts überprüft werden. Anhand gesellschaftspolitischer Radikalisierung, wie sie in Zeiten von Revolutionen zu beobachten ist, lassen sich nicht nur politische, religiöse und/oder ideologische Zuspitzungen untersuchen, sondern auch Zugeständnisse an die Anerkennung von Gleichheit sowie Toleranz gegenüber sog. Minderheiten. Selbiges gilt natürlich in gleichem Maße für die Ablehnung der Anerkennung von Gleichheit wie von Toleranz.

Als Untersuchungsgegenstand bietet sich die iranische Verfassungsrevolution deswegen an, weil an ihr sowohl Angehörige ›anerkannter religiöser Minderheiten‹¹⁷ als auch ›religiöse Dissident*innen‹, ›Häretiker*innen‹ oder ›Apostat*innen‹ teilnahmen. Das Spektrum dieser Personen reicht von Rechtsgelehrten, die von der in Iran vertretenen Hauptströmung des schiitischen Islams abwichen, über armenische Christ*innen oder Anhänger*innen religiöser Heilserwartungen bis hin zu Angehörigen neuer religiöser Bewegungen.

Obwohl vor dem Hintergrund der Konstruktion einer kollektiven nationalen Identität, die sich maßgeblich auf den zwölfschiitischen Islam stützte, insbesondere Bābīs und Bahā'īs zu Fremden im eigenen Land, zum wesentlichen internen und häretischen Anderen, ja sogar zu inneren Feinden erklärt wurden, gab es während der Revolution Momente, während derer die Ablehnung gegenüber einzelnen vermeintlichen oder tatsächlichen Angehörigen dieser beiden Gruppen durch Respekt gezähmt wurde. Erkennbar gründete dieser Respekt auf einer Anerkennung als andersartige Gleiche im gemeinsamen Streben nach der Etablierung einer konstitutionellen Monarchie.

Allerdings war diese vorgebliche Toleranz mitunter nur von kurzer Dauer, wenn sie nämlich ausschließlich dem Erreichen eines gemeinsamen Ziels diente. Zudem stellt sich insbesondere im Zusammenhang mit den sog. Häretikern und Apostaten die Frage, ob die ihnen gegenüber geübte Toleranz überhaupt im Sinne der diesem Projekt zugrundeliegenden Definition zu verstehen ist. Denn schließlich ist Ablehnung eine Grundvoraussetzung von Toleranz. Solange die ›Abweichler‹ ihre eigentlichen religiösen Überzeugungen jedoch für sich behielten und ihren wahren Glauben verbargen oder verschleierten (*taqiya*), konnte man sie wie Angehörige der Eigengruppe behandeln, ohne dass Ablehnung überhaupt eine Rolle spielte. In diesem Fall blieb ihre eigentliche Überzeugung entweder vollkommen verborgen oder zumindest uneindeutig, so dass sie möglicherweise gar nicht erst abgelehnt wurden. Allerdings kam es auch zu Beschuldigungen und Verleumdungen, die zu massiver Ablehnung und dadurch bedingter verbaler und physischer Gewalt führten. Dennoch konnte Ablehnung zur selben Zeit in Einzelfällen durch Respekt gezähmt und dadurch Toleranz ermöglicht werden.

¹⁶ Simon: »Zumutungen«, S. 42.

¹⁷ Damit sind diejenigen monotheistischen Religionen gemeint, die es vor der Verkündung des Islams bereits gegeben hatte, vor allem Judentum, Christentum und Zoroastrismus.

Die dieser Untersuchung zugrundeliegende These lautet daher, dass sich unter den besonderen Bedingungen einer Revolution Möglichkeiten boten, Ablehnung durch Respekt zu zähmen und dadurch zu Toleranz zu gelangen. Im Rahmen des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ bedeutet dies Folgendes: Zollte man vorgeblichen ›Häretikern‹ und ›Apostaten‹ als Mitgliedern des übergeordneten Kollektivs der Konstitutionalisten Respekt, zähmte man dadurch die ihnen gegenüber gehegte Ablehnung und tolerierte sie.

Der Erkenntnisgewinn für dieses Forschungsprojekt besteht darin, mit Hilfe des ›Ablehnung-Respekt Modells der Toleranz‹ neues Licht auf die Art und Weise der Interaktion unterschiedlicher Akteure der iranischen Verfassungsrevolution werfen zu können. In ihrer richtungsweisen Untersuchung fragt Janet Afary, wie man das Zustandekommen von hybriden Koalitionen aus radikalen Mitgliedern von Geheimgesellschaften, säkularen und religiösen Reformern, orthodoxen Rechtsgelehrten, Freimaurern, Großkaufleuten und Händlern, Ladenbesitzern, Religionsstudenten und den Mitgliedern von Gilden erklären soll. Eine Koalition, so Afary weiter, die trotz einer langen Geschichte der Animositäten und der Konfrontationen zwischen säkularen und religiösen Reformern – darunter auch sogenannte ›Häretiker‹ und ›Apostaten‹ – einerseits und orthodoxen Rechtsgelehrten andererseits entstand.¹⁸ Mit Hilfe des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ ließe sich ihre Frage möglicherweise beantworten. Die Rahmenbedingungen der Zusammenarbeit der Akteure innerhalb des übergeordneten Kollektivs der Konstitutionalisten oder Revolutionäre könnten damit auf eine neue Grundlage gestellt werden.

Momente der Toleranz: Zwei Beispiele

Anhand welcher historischer Quellen spürt man solche Phänomene am besten auf? Während der Verfassungsrevolution wurden Freidenker, Reforme und Anführer der Verfassungsbewegung von ihren Gegnern häufig der Ketzerei oder des Abfalls vom Glauben geziehen. Da die Apostasie nach islamischem Recht mit dem Tode bestraft wurde, waren derartige Anschuldigungen lebensbedrohlich. Sie führten dazu, dass prominente Freidenker, Prediger und Rechtsgelehrte, die sich für die Etablierung einer Verfassung einsetzten, ihre Heimatorte oder sogar das Land verlassen mussten. Dabei spielte es im Übrigen keine Rolle, was diese Männer wirklich glaubten, ob sie tatsächlich vom schiitischen Islam abweichenden Überzeugungen anhängen, zu anderen Religionen konvertiert waren oder dem religiösen Glauben gänzlich entsagt hatten. Aufgrund der Wirkmächtigkeit des »Schwertes der Exkommunikation« (*šamšīr-e takfīr*)¹⁹ konnten sie dem Vorwurf der ihnen unterstellten ›ketzerischen‹ religiösen Identität kaum entkommen. Gleichzeitig führten jedoch auch hochrangige schiitische Rechtsgelehrte die Verfassungsbewegung an, denen keinerlei ›unlautere‹ Motive unterstellt werden konnten. Diese kämpften auf unterschiedliche Art und Weise gemeinsam mit ihren der ›Häresie‹ oder der ›Apostasie‹ beschuldigten Kollegen für die Verfassung.

¹⁸ Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 22–23.

¹⁹ Malekzāde: »Zendegānī«, S. 148.

Einige der Männer, die Freidenker, Reformer und Konstitutionalisten waren, haben Memoiren oder Reden hinterlassen bzw. kommen als handelnde Personen in der Geschichtsschreibung und in Biografien vor. Solche narrativen Quellen haben zwar den Nachteil, dass ihre Inhalte in der Regel subjektiv sind und oft nicht verifiziert werden können. Dennoch kann man diese »mikrohistorischen Erzählungen«²⁰ als »Schnittmenge[n] der Geschichte mit unterschiedlichen Formen der Selbstdarstellung«²¹ zum historischen Verständnis nutzen. Denn sie »repräsentieren persönliche und soziale Geschichte, das Private und das Öffentliche, das persönliche und kollektive Gedächtnis«²² und ermöglichen auf diese Weise »den Zugang zu vergangenen Subjektivitäten«.²³

Im Folgenden werden zwei bedeutende Reformer und Konstitutionalisten aus dem Kreis der Rechtsgelehrten vorgestellt, die der Häresie und der Apostasie bezichtigt wurden. Anhand dieser Beispiele kann exemplarisch verdeutlicht werden, dass es hochrangige schiitische Geistliche gab, die ihre Ablehnung gegenüber sog. Häretikern und Apostaten auf der untergeordneten Ebene durch deren Anerkennung als andersartige Gleiche zähmten, um sie zu tolerieren. Dazu waren sie deshalb in der Lage, weil sie ihr jeweiliges Gegenüber als gleichwertiges Mitglied derselben übergeordneten Eigengruppe – der schiitischen Geistlichen, Prediger, Konstitutionalisten oder Freidenker – anerkannten. An einem der beiden Beispiele wird allerdings deutlich, dass nicht immer von »Toleranz« im Sinne einer grundsätzlichen inneren Einstellung gesprochen werden kann, sondern dass manche Verhaltensweisen eher als »Tolerierung« bezeichnet werden müssen. Dem »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz« zufolge handelt es sich bei »Tolerierung« um eine Handlungsweise, die sich Nichteinmischung bzw. Zurückhaltung gegenüber abgelehnten Verhaltensweisen, Überzeugungen oder Lebensarten auferlegt. Diese Handlungsweise kann auf »Toleranz«, also einer zuvor eingenommenen Haltung, beruhen, dies ist aber nicht notwendigerweise der Fall. Stattdessen zeichnet sich die passive Art der »Tolerierung« durch Gleichgültigkeit, Bequemlichkeit oder mangelnden Mut bzw. in unserem Fall dadurch aus, dass ein toleriertes Gegenüber in einer bestimmten Situation ausschließlich als Mittel zum Zweck dient.²⁴

Ḥāğğī Mirzā Naşrollāh Beheştī, besser bekannt als Malek ol-Motakallemīn (1860–1908) war ein Geistlicher und berühmter Prediger aus Isfahan, der sich lange Jahre in Indien aufgehalten hatte und dort bereits als Bildungsreformer in Erscheinung getreten war. Er verärgerte die konservativen Kleriker Isfahans mit seinen Predigten und Reden, in denen er die traditionelle religiöse Erziehung anprangerte und stattdessen moderne Bildung propagierte. Infolgedessen wurde er diffamiert und als Ungläubiger und Atheist gebrandmarkt.²⁵ Offenbar hing er zumin-

20 Aurell/Davis: »History and Autobiography«, S. 503 [meine Übersetzung].

21 Aurell/Davis: »History and Autobiography«, S. 503 [meine Übersetzung].

22 Summerfield: »Histories of the Self«, S. 79 [meine Übersetzung].

23 Summerfield: »Histories of the Self«, S. 79 [meine Übersetzung].

24 Cf. Simon: »Taking Tolerance Seriously«, S. 740; Walzer: »On Toleration«, S. xi.

25 Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 59, 71.

dest zweitweise tatsächlich dem Babbitum an oder konvertierte zur Bahā'ī-Religion.²⁶ Sein Sohn, der iranische Historiker Mehdi Malekzāde (1881–1995), verfasste eine Biographie seines Vaters, in der dies allerdings nicht erwähnt wird. Wahrscheinlich entschied er sich aus Angst vor öffentlicher Verurteilung dafür, die religiösen Vorstellungen seines Vaters nicht preiszugeben.²⁷ Möglicherweise hatte dieser zum Zeitpunkt der Verfassungsrevolution jedoch ohnehin jeglichen religiösen Glauben verloren.²⁸

Aufgrund des starken Widerstandes gegen seine Reformvorschläge, seine Kritik an der Macht des Klerus und seine Person musste Malek ol-Motakallemīn seine Heimatstadt Isfahan verlassen und nach Teheran gehen. Allerdings erreichte der lange Arm der isfahanischen Mullahs auch diese Stadt. Sie schickten einen Brief an ihre Kollegen in der Hauptstadt, in dem sie Malek ol-Motakallemīn der Gleichgültigkeit gegenüber dem Islam und der Parteinahme für Naturforscher und moderne Ideen beschuldigten.²⁹

Glücklicherweise hatte Malek ol-Motakallemīn jedoch einen wichtigen Verbündeten in Teheran: Mirzā Sayyed Moḥammad Ṭabāṭabā'ī (1842–1920), ein hochrangiger und hoch angesehener Rechtsgelehrter, stellte sich hinter ihn. Er ignorierte seine Feinde, die in Teheran über große Macht und Einfluss verfügten, und lud Malek ol-Motakallemīn ein, in seiner eigenen Moschee zu predigen.³⁰ Ṭabāṭabā'ī war einer der beiden bedeutendsten Teheraner Rechtsgelehrten, die die Einführung einer Verfassung in Iran unterstützten. Wie es heißt, war er berühmt für seine Liebe zu Freiheit und Gerechtigkeit, war Freidenker, Bildungsreformer, Modernisierer und Freimaurer.³¹ Laut Malekzāde war sein Vater auch nicht der einzige Freidenker, der zum Ungläubigen erklärt und dann von Ṭabāṭabā'ī beschützt wurde.³² Offensichtlich ließ sich Ṭabāṭabā'ī von den Vorwürfen gegen Malek ol-Motakallemīn nicht beirren, sondern sah in ihm einen gleichgesinnten Gelehrten, einen Bildungsreformer und hervorragenden Prediger, den er in die Eigengruppe schiitischer Kleriker sowie die übergeordnete Kategorie der engagierten Konstitutionalisten aufnahm. Sein tolerantes Verhalten sollte sich auszahlen, denn Malek ol-Motakallemīn war nicht nur ein herausragender Prediger, sondern erwies sich auch als wichtiger Unterhändler in den Auseinandersetzungen mit Regierungsvertretern während der Verfassungsrevolution.

Ein weiterer angeblicher isfahanischer ›Ketzer‹ war Yaḥyā Doulatābādī (1863–1939). Sein Vater, Ḥāḡḡ Seyyed Mirzā Hādī Doulatābādī, war nicht nur ein einflussreicher Rechtsgelehrter in Isfahan, sondern auch das Oberhaupt der dortigen Azalī-Bābīs. Yaḥyā Doulatābādī selbst bekannte

26 Cf. Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 24; Martin: »Iran between Islamic Nationalism and Secularism«, S. 92; Keddie: »Modern Iran«, S. 179.

27 Cf. Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 2.

28 Cf. Keddie: »Modern Iran«, S. 179–80.

29 Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 110.

30 Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 110; Malekzāde: »Tārīḡ-e enqelāb«, Bd. I, S. 159.

31 Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 151; Malekzāde: »Tārīḡ-e enqelāb«, Bd. I, S. 172–74.

32 Cf. Malekzāde: »Tārīḡ-e enqelāb«, Bd. I, S. 173.

sich offenbar nie eindeutig zum Bābītum,³³ wurde allerdings dennoch von schiitischen Klerikern zum »Ungläubigen« erklärt (*takfir*). Zudem waren auch seine Ideen und Aktivitäten hinsichtlich eines modernen Bildungswesens ebenso wie seine harsche Kritik am Klerus – dem er überdies selbst angehörte – diesem ein Dorn im Auge. Jedes Mal, wenn Doulatābādī nach Isfahan zurückkehrte, sah er sich der gleichen starken Ablehnung und dem »Schwert der Exkommunikation« ausgesetzt. Dies führte dazu, dass auch er seine Heimatstadt schließlich für immer verlassen musste.³⁴ In der iranischen Hauptstadt setzte er sich trotz manchen Widerstandes für die Gründung von Schulen ein, engagierte sich in verschiedenen Geheimgesellschaften und diente ebenso wie Malek ol-Motakallemīn den Konstitutionalisten als Vermittler.

Im Gegensatz zu Malek ol-Motakallemīn, zu dem Ṭabāṭabā'ī von Beginn ihrer Bekanntschaft an ein freundschaftliches Verhältnis pflegte, weigerte er sich offenbar lange Zeit, Yaḥyā Doulatābādī zu empfangen oder ihm zu erlauben, an seinen Versammlungen teilzunehmen. Denn, so sagte er, der Sayyed sei ein Bābī. Doch im Verlaufe der Verfassungsrevolution begann Ṭabāṭabā'ī, nicht nur zu Yaḥyā Doulatābādī, sondern zu seiner gesamten in Teheran lebenden Familie enge Beziehungen zu unterhalten.³⁵ Der angesehene Rechtsgelehrte und Konstitutionalist änderte sein Verhalten, obwohl die Familie Doulatābādī weiterhin des Bābītums beschuldigt wurde. Was genau ihn zu seiner Verhaltensänderung veranlasste, lässt sich nur vermuten. Möglicherweise gelang es Ṭabāṭabā'ī, seine starke Ablehnung zu überwinden, weil er vor allem Yaḥyā Doulatābādī Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung auf der übergeordneten Ebene der Reformen und Konstitutionalisten entgegenbrachte.

Zu denjenigen hochrangigen Klerikern, die Doulatābādī und seine Familie wiederholt der Ketzerei ziehen und gegen angebliche »Bābīs, Ketzer und Ungläubige« wetterten, gehörte Šeiḫ Faḏlollāh Nūrī (1843–1909).³⁶ Zu Beginn noch ein vorgeblicher Befürworter der Verfassung, wurde er bald zu einem ihrer entschiedensten Gegner. Als die Verfassungsrevolution in Teheran begann, bat er den von ihm der Ketzerei beschuldigten Doulatābādī um ein privates und geheimes Treffen. Trotz der vorangegangenen »Verleumdungen« war Doulatābādī, der über ein gutes Netzwerk unter den Konstitutionalisten verfügte, bereit, mit Nūrī zu sprechen.³⁷ Wie sich herausstellte, wollte sich der Scheich seiner Unterstützung in einem Streit mit einem anderen führenden Geistlichen versichern. Obwohl Doulatābādī grundsätzlich der Meinung war, dass sich der Klerus nicht in die Politik einmischen sollte, und obwohl er dem Scheich nicht vertraute, sicherte er Nūrī seine Unterstützung zu.³⁸ Doch musste er bald einsehen, dass er dem Scheich zu Recht misstraut hatte: Nachdem der Schah 1906 die Verfassung erlassen hatte, versuchte Nūrī, bestimmte Personen-

33 MacEoin: »Azali Babism«.

34 Amanat: »Dawlatābādī«.

35 Eḥtešām os-Saltāne: »Ḥāṭerāt«, S. 528.

36 Doulatābādī: »Tārīḫ«, Bd. III, S. 111.

37 Doulatābādī: »Tārīḫ«, Bd. II, S. 106–7.

38 Doulatābādī: »Tārīḫ«, Bd. II, S. 106–7.

gruppen am Einzug ins Parlament zu hindern. Niemand, der kein »wahrer Muslim« (*mosalmān-e haqīq*) war, durfte Mitglied des *mağles*, also des Parlaments, sein, so seine Verfügung.³⁹ Wer auch nur in dem leisesten Verdacht stand, dieser Voraussetzung nicht zu genügen, kam als Abgeordneter nicht in Frage. Somit fand auch keine Anerkennung als andersartige Gleiche statt.

Sowohl Malek ol-Motakallemin als auch Doulatābādī waren entschlossene Bildungsreformer, die ihr Leben dem Kampf um eine Verfassung widmeten. So weigerte sich Malek ol-Motakallemin trotz drohender Gefahr, das Zentrum des Kampfes gegen Moḥammad ʿAlī Šāh während der Kleinen Autokratie zu verlassen. Er wurde nach der Bombardierung des Parlaments im Juni 1908 hingerichtet.⁴⁰ Doulatābādī hingegen gelang es, ins Ausland zu fliehen und sein Leben zu retten. Als er jedoch nach der Rückeroberung Teherans durch revolutionäre Truppen im Jahre 1909 nach Iran zurückkehrte, wurde er erneut ausgeschlossen. Obwohl Doulatābādī schließlich als Abgeordneter für die Provinz Kermān in das Zweite Parlament (1909) gewählt worden war, war er gezwungen, sein Mandat niederzulegen, da es ihm nicht gelang, die Ablehnung seiner klerikalen Gegner im Parlament zu überwinden.⁴¹

Schlussbetrachtungen

Herausragende Ereignisse wie Revolutionen stellen Ausnahmesituationen dar, die neue Formen des Interagierens ermöglichen. Sie lassen sich als Kristallisationspunkte von Toleranz und Intoleranz, Inklusion und Exklusion, Fremd- und Selbstkategorisierungen beschreiben. Soziale Umwälzungen, neue intellektuelle Ideen, religiöse und säkulare Agenden entstehen.

Wie gezeigt werden konnte, bietet das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ eine Toleranzkonzeption, die Toleranz auch und gerade unter derartig widrigen Bedingungen ermöglicht. Dem Modell zufolge ist Ablehnung eine Voraussetzung für Toleranz, da diese ansonsten sinnlos wäre. Gleichzeitig muss die Ablehnung nicht beseitigt oder überwunden, sondern nur eingedämmt, also gezähmt werden.

Yaḥyā Doulatābādī und Malek ol-Motakallemin lebten und arbeiteten unter solchen widrigen Bedingungen in Zeiten der Krise und des Aufruhrs. Gemeinsam mit gleichgesinnten Freidenkern und Reformern nutzten sie ihre Chancen, um für Freiheit, Gerechtigkeit, moderne Bildung und eine konstitutionelle Regierung zu kämpfen. Trotz ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen ›ketzerischen Überzeugungen‹ und trotz starker Gegnerschaft, Ablehnung und Schikanen erfuhren beide Reformer auch Toleranz bzw. Tolerierung. Dies lag nicht nur daran, dass sie in den Kreisen der Freidenker und Konstitutionalisten, in denen sie verkehrten, nicht die einzigen sog. religiösen Dissidenten waren. Vielmehr zähmten einzelne schiitische Kleriker wie Sayyed Moḥammad Ṭabāṭabāʾī ihre Ablehnung, indem sie tatsächliche oder vermeintliche ›häretische‹ Andere als

39 Doulatābādī: »Tārīḥ«, Bd. II, S. 86–87.

40 Malekzāde: »Zendegānī«, S. 276–81.

41 Cf. Amanat: »Dawlatābādī«; Doulatābādī: »Tārīḥ«, Bd. III, S. 146–49.

andersartige Gleiche respektierten und sie in die Gruppe der konstitutionalistischen Kleriker aufnahmen. Als gleichberechtigte Mitglieder verschiedener Geheimgesellschaften und Komitees setzte man sich, trotz mancher Kontroversen, gemeinsam für Verfassung und Parlament sowie deren Verteidigung ein.

Dennoch erreichte weder Doulatābādī noch Malek ol-Motakallemīn sein eigentliches Ziel, Mitglied des Parlaments zu werden, für das sie gekämpft und – im Falle des Letzteren – sogar ihr Leben gelassen hatten. Nach Ansicht der Mehrheit der schiitischen Kleriker war dies offensichtlich eine überzogene Forderung nach Respekt. Ihre Ablehnung der ›Ketzer‹ mit Hilfe von Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung zu zähmen, war in diesem Fall gleichbedeutend mit einer Überforderung ihrer sog. Rechtgläubigkeit und verhinderte auf diese Weise die Entstehung von Toleranz. Denjenigen, die nicht nur moderne Ideen von Bildung und politischer Beteiligung vertraten, welche die Autorität ebenso wie das Einkommen von Klerikern bedrohten, sondern diese darüber hinaus massiv kritisierten, Respekt entgegenzubringen, war dem Klerus in vielen Fällen unmöglich. Sehr viel einfacher war hingegen der Griff zum »Schwert der Exkommunikation«, um sich solcher unliebsamen Gegner möglichst schnell zu entledigen.

Anders als der hochrangige Rechtsgelehrte Mirzā Sayyed Moḥammad Ṭabāṭabā'ī zeichnete sich sein ebenfalls hoch angesehener und einflussreicher Kollege Šeiḥ Faẓlollāh Nūrī aus genau diesen Gründen nicht durch Toleranz aus. Wie Yaḥyā Doulatābādī in seinen Memoiren bemerkt, war ihm selbst durchaus bewusst, dass einige Kleriker ihm ausschließlich aus Eigennutz mit dem notwendigen Respekt begegneten. Während ihres geheimen Treffens hielt sich Nūrī mit seiner oft und deutlich geäußerten Ablehnung von Doulatābādī als vermeintlichem Azalī-Bābī zurück. Aber bedeutet dies auch, dass er seine Ablehnung durch Respekt zähmte und Toleranz erreichte? Versteht man ›Toleranz‹ im Sinne einer grundsätzlichen inneren Einstellung, die sich auf Verhaltensweisen auswirkt, ist sie eindeutig mehr als nur ein Mittel zum Zweck. Wenn also Nūrī seine Ablehnung nur vorübergehend zügelte, weil er Doulatābādīs Unterstützung in einem bestimmten Konflikt benötigte, handelte es sich eher um Taktik als um eine dauerhafte Einstellungs- und Verhaltensänderung. Nūrī erkannte Doulatābādī eindeutig nicht als gleichwertig an, sondern betrachtete ihn auch weiterhin als ›Ketzer‹ und ›Apostaten‹. Infolgedessen wurde keine ›Toleranz‹ erreicht, sondern Nūrī praktizierte ausschließlich Tolerierung aus Eigennutz im Sinne eines situationsabhängigen Verhaltens.

Wie gezeigt wurde, kann das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ für historische Forschung zu Iran fruchtbar gemacht werden. Als Kristallisationspunkt von Kategorisierung, Radikalisierung und Toleranz bzw. Intoleranz eignet sich die Verfassungsrevolution sehr gut, um das Modell zu testen. Durch die Herausforderungen alter und neuer Selbst- und Fremdkategorisierungen ergaben sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts Freiräume ebenso wie Zwänge, die zum gemeinsamen Handeln und zur engen Zusammenarbeit andersartiger Gleicher führten.

Grundlegend und entscheidend für das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ ist die Aussage, dass gleichheitsbasierter Respekt die Ablehnung zügeln, diese jedoch nicht überwinden muss.⁴² Genau aus diesem Grund ist m. E. die Anwendung des Modells bei der Betrachtung der

42 Simon: »Grundriss«, S. 247.

von Afary erwähnten erstaunlichen Allianzen zwischen einander teilweise ablehnenden Protagonisten während der Verfassungsrevolution sinnvoll. Durch die Zügelung von Ablehnung mit Hilfe von Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung, also ›Toleranz‹, ebenso wie durch situationsbedingte ›Tolerierung‹ eröffneten sich Spielräume des Interagierens, die ansonsten wohl nicht möglich gewesen wären. Die multiplen Identitäten von angeblichen oder tatsächlichen sog. religiösen Dissidenten, die gleichzeitig Konstitutionalisten und Nationalisten waren, ermöglichte ihre Einbeziehung auf der übergeordneten Ebene dieser beiden Kategorien. Allerdings ging dies nicht so weit, ihnen auch die gleichberechtigte Teilnahme als Parlamentsabgeordnete zuzugestehen.

Abstract

Since the end of the 19th century, the Iranian motherland formed its collective identity by constructing a self-contained, shared national culture. This self-categorisation took the form of a desired cultural homogeneity, which, apart from language and ethnicity, was to be achieved through Twelver Shiite Islam. Accordingly, all Twelver Shiites belonged to the in-group, while members of other Islamic branches or other religions became out-groups. Despite these categorisations, the period of radicalisation, political and religious escalation, persecution, displacement and massacres during the Constitutional Revolution, it was also marked by moments of respect and tolerance. The project presented here is based on the ›disapproval-respect model of tolerance‹, according to which tolerance is the result of disapproval tamed by respect. Respect refers to the equality recognition of different equals. With the help of this model, the question of how the astonishing alliances that emerged during the Iranian Constitutional Revolution (1906–1911) can be explained is explored. The study focuses primarily on those constitutionalists who, despite being Shiite clerics, were repeatedly accused of ›heresy‹ and ›apostasy‹. In this context, the question also arises as to whether the disapproval shown to them was always tamed by respect and thus led to tolerance, or whether in certain cases it was not rather a temporary toleration of disapproved others as a means to an end.

Literaturverzeichnis

- Afary, Janet: *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911: Grass-roots Democracy, Social Democracy and Origins of Feminism*, New York 1996.
- Amanat, Abbas: Art. ›Dawlatbadi, Sayyed Yahya‹, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. VII, New York 1994, Update: 22.04.2015, S. 143–46, <https://iranicaonline.org/articles/dawlatbadi-sayyed-yahya> (07.05.2025).
- Amanat, Abbas: *The Historical Roots of the Persecution of Babis and Baha'is in Iran*, in: Brookshaw, Dominic P.; Fazel, Seena B. (Hg.): *The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies*, New York 2007, S. 170–83.
- Aurell, Jaume; Davis, Rocio G.: *History and Autobiography: The Logics of a Convergence*, in: *Life Writing* 16,4 (2019), S. 503–511, <https://doi.org/10.1080/14484528.2019.1648198>.
- Bayat, Mangol: *Iran's Experiment with Parliamentary Governance. The Second Majles, 1909–1911*, Syracuse 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctvz938bz>.
- Chehabi, Houchang E.: *Anatomy of Prejudice. Reflections on Secular anti-Baha'ism in Iran*, in: Brookshaw, Dominic P.; Fazel, Seena B. (Hg.): *The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies*, New York 2007, S. 184–99.

- Doulatabādi, Yahyā: *Tārīḫ-e mo'ašer yā ḥayāt-e Yahyā*, 3 Bde., Teheran 41362hš/1983–84.
- Eḥtešām os-Saltāne: *Hāṭerāt-e Eḥtešām os-Saltāne* (Hrsg. M.-M. Mūsavi), Teheran 21367hš/1988.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003.
- Groot, Joanna de: *Religion, Culture and Politics in Iran. From the Qajars to Khomeini*, London/New York 2007, <https://doi.org/10.5040/9780755611935>.
- Kashani-Sabet, Firoozeh: *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804–1946*, Princeton 1999, <https://doi.org/10.1515/9781400865079>.
- Keddie, Nikki R.: *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, Yale 2006.
- MacEoin, Denis: *A People Apart: The Baha'i Community of Iran in the Twentieth Century*, London 1989.
- Kohlberg, Ethan: Art. »Akḅārīyā«, in: *Encyclopædia Iranica*, Bd. I, Leiden/London 1984, Update: 14.06.2018, S. 716–718, <https://iranicaonline.org/articles/akbariya> (07.05.2025).
- MacEoin, Denis M.: Art. »Azālī Babism«, in: *Encyclopædia Iranica*, Bd. III, Leiden/London 1987, Update: 10.10.2016, S. 179–181, <https://www.iranicaonline.org/articles/azali-babism> (07.05.2025).
- Malekzāde, Mehdī: *Tārīḫ-e enqelāb-e mašrūṭīyāt-e Īrān*, 7 Bde., Teheran 41362hš/1984–85.
- Malekzāde, Mehdī: *Zendegānī-ye Malek ol-Motakallemin*, Teheran 1325hš/1946–47.
- Martin, Vanessa: *Iran between Islamic Nationalism and Secularism: The Constitutional Revolution of 1906*, London 2013, <https://doi.org/10.5040/9780755608409>.
- Martin, Vanessa: Art. »Constitutional Revolution, II Events«, in: *Encyclopædia Iranica*, Bd. VI, Leiden/London 1992, Update: 06.08.2013, S. 176–187, <https://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-ii> (09.05.2025).
- Moazami, Behrooz: *State, Religion, and Revolution in Iran, 1796 to the Present*, New York 2013, <https://doi.org/10.1057/9781137325860>.
- Momen, Moojan: *An Introduction to Twelver Shi'i Islam*, New Haven/London 1985.
- Momen, Moojan: *The Constitutional Movement and the Baha'is of Iran: The Creation of an »Enemy Within«*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 39,3 (2012), S. 328–345, <https://doi.org/10.1080/13530194.2012.726920>.
- Oberling, Pierre: *The Role of Religious Minorities in the Persian Revolution, 1906–1912*, in: *Journal of Asian History* 12 (1978), S. 1–29.
- Pistor-Hatam, Anja: *Iran als Vielvölkerstaat. Ethnische Minderheiten und staatliche Politik*, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2 (1993), S. 235–276.
- Sharon, Moshe (Hg.): *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī-Faiths*, Leiden/Boston 2004, <https://doi.org/10.1163/9789047405573>.
- Simon, Bernd: *Grundriss einer sozial-psychologischen Respekttheorie. Implikationen für Kooperation und Konflikt in pluralistischen Gesellschaften*, in: *Psychologische Rundschau* 68,4 (2017), S. 241–50, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: *Taking Tolerance Seriously: A Proposal from a Self-Categorizing Perspective on Disapproval and Respect*, in: *American Psychologist* 78,6 (2023), S. 729–42. DOI: <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd: *Zumutungen der Toleranz*, in: Auge, Oliver et al. (Hg.): *Toleranz! Interdisziplinäre Zugänge zu einem Kernthema der Menschheitsgeschichte*, Kiel/Hamburg 2023, S. 39–60.
- Simon, Bernd: *Toleranz aus psychologischer Sicht. Das »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz«: Ein sozialpsychologischer Vorschlag*, in: Bobbert, M.; Sautermeister, J. (Hg.): *Handbuch Ethik und Psychologie*, Berlin 2023, S. 1–11.
- Summerfield, Penny: *Histories of the Self. Personal Narratives and Historical Practice*, London/New York 2019, <https://doi.org/10.4324/9780429487217>.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad: *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*, New York 2001, <https://doi.org/10.1057/9781403918413>.
- Walzer, Michael: *On Toleration*, New Haven 1997.

Autorin

Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam

Professorin für Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschichtsschreibung, moderne iranische Geistesgeschichte und Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran.

E-Mail: pistor-hatam@islam.uni-kiel.de

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Stephanie Zehnle

(Un)Heilige Klänge

Lärmtoleranz und Religion in der Kolonialgeschichte

Ende des 19. Jahrhunderts errichtete die US-amerikanisch-evangelische Mission *United Brethren in Christ* an der sierra-leonischen Küste ein Kirchengebäude direkt neben einem alten Baum, dem indigene Anwohner*innen eine spirituelle Bedeutung beimaßen. Als die Mission ihre Kirchenglocke einbaute, stürzte der Baum um. Die Dorfgemeinschaft betonte den Zusammenhang der Ereignisse und beschwerte sich, dass ein Geist im Baum gelebt habe, der durch das Läuten der Missionsschulglocke verärgert worden sei. Daher habe der Geist aufgrund des Glockenklangs diesen heiligen Baum verlassen, der folglich starb.¹ Die Missionar*innen betrachteten den sakralen Baum als stumpfen Aberglauben, aber die lokale Bevölkerung legte anhand besonderer Bäume als Indikatoren beispielsweise die Ernte- und Schonzeiten für ihre bewirtschafteten Wälder fest. Zwischen den christlichen Missionen und den indigenen Gruppen wurde die Lärmbelästigung durch Glocken als ökologisch betrachtete Lärmverschmutzung in der Kolonie vielerorts zu einem Streitpunkt, welche die interreligiöse Toleranz strapazierte. Die christlichen Missionen zerstörten häufig sogar gezielt diese Bäume und Wälder, um dort – unter Umständen sogar mit diesem Holz – weitere Kirchengebäude zu errichten. Diese Wälder wurden von Indigenen einerseits als Treffpunkte für die Ausbildung und Initiation von Kindern genutzt, boten aber andererseits auch religiös und ökologisch begründeten Schutz für Pflanzen, Samen und Wildtiere. Diese Areale sollten weder durch den täglichen Glockenklang noch durch Baumfällarbeiten gestört werden.

Im ganzen Westafrika sind solche Hinweise auf die Lärmreduktion für spirituell-ökologische Erholungszeiten zu finden. Die Gemeinschaften der ghanaischen Küste forderten von Kirchen und der Kolonialregierung beispielsweise die Durchsetzung des traditionellen Lärmverbots während ihrer Erntefeste *Homowo* zur Regeneration der lokalen Fischbestände.² Zugleich versuchten christliche Missionen umgekehrt, spirituelle Musik, Tänze und Instrumente Westafrikas zu verdrängen. Sie lehnten insbesondere Trommelklänge ab und betrachteten sie als »teuflisch«.³ Während eine solche Dämonisierung bisher als eine weitere Variante eines

1 West: »Letter from Shaingay«, S. 40.

2 Asante: »Ethnicity«.

3 Zehnle: »Colonial Man-Eaters«.

allgemeinen kolonialen Rassismus und einer Herabwürdigung der Kolonisierten untersucht wurde,⁴ kann sie trotz der bestehenden Ungleichheit im Kolonialismus auch als mögliche Basis von Toleranz betrachtet werden – denn nicht immer eskalierten diese Konflikte, wenn sich die Gruppen gegenseitig respektierten. Die indigenen Ritualleiter*innen klagten bei Chiefs über die Glocken und Kirchenangehörige beschwerten sich bei den kolonialen Polizeistationen über die ›Lärmbelästigung‹, aber häufig einigten sich die Konfliktparteien außergerichtlich oder gerichtlich. Anhand dieser sozialen Aushandlungsprozesse um religiöse Lärmtoleranz und -intoleranz können Erkenntnisse über diese kolonialhistorischen Prozesse der gegenseitigen Ablehnung und des situativen Respekts durch die übergeordnete oder multiple Gruppenzugehörigkeit gewonnen werden.

Toleranz und Kolonialisierung

Moderne Kolonialreiche waren multiethnische und multireligiöse Gebilde, die ihre Eroberung und Herrschaft teilweise durch das angebliche Ziel rechtfertigten, die sogenannten ›unzivilisierten‹ Völker zu ›befrieden‹, indem sie ihnen Religionsfreiheit und Religionstoleranz versprachen. Das Britische Weltreich war insbesondere von dieser Rolle der religiösen Mäßigung und des Schutzes religiöser Gruppen geleitet. Dem verstaatlichten Kolonialismus Großbritanniens gingen frühneuzeitliche Handelskolonien voraus, die aufgrund des fehlenden missionarischen Selbstverständnisses die Bevorzugung bestimmter Religionen in ihren Kolonien ablehnten. Basierend auf dieser »policy of pragmatic religious tolerance«⁵ der East India Company gewährte Königin Victoria (reg. 1837–1901) ihren indischen Untertanen 1858 schließlich offiziell die Religionsfreiheit. Damals war der indische Subkontinent gerade erst eine einheitliche und staatliche Kolonie geworden, wofür die Königin gemäß einem Brief im Vorfeld schon »generosity, benevolence and religious toleration«⁶ als Herrschaftsprinzipien ankündigte.

Damit war einerseits das Versprechen angedeutet, Toleranz zwischen den *kolonisierten* Religionsmehrheiten, den Hindus und Muslim*innen, zu garantieren. Andererseits verpflichtete sich die *Kolonialregierung* damit selbst zu religiöser Toleranz, weil die neue Kronkolonie aus dem brutal niedergeschlagenen Indischen Aufstand von 1857 hervorgegangen war und dieser antikoloniale Sepoyaufstand eine dezidiert anti-christliche Note aufwies: Unter indisch-muslimischen und Hindu-Kolonialsoldaten kursierten Gerüchte, dass neu eingeführte Schießpulverpackungen mit einer Kuh- und Schweinefettschicht verschlossen seien. Diese Packungen mussten mit den Zähnen geöffnet werden und so wurden die tatsächlich mit Bienenwachs überzogenen Verpackungen als britisch-christliche Beleidigung betrachtet, um Muslime und Hindus nichtsahnend

4 McCallum: »Conflict and Compromise«.

5 Slight: »The British Empire and the Hajj«, S. 59.

6 Zitiert nach Chhabra: »Advanced Study«, S. 263.

zum Verzehr der jeweils religiös verbotenen Tierarten zu verleiten.⁷ Die britische Kolonialregierung versuchte nach dieser Erfahrung in ihrer neuen Kronkolonie also dezidiert den Vorwurf der Zwangschristianisierung von sich zu weisen und sich als Stimme der religiösen Toleranz zu inszenieren.

Als das Britische Weltreich im späten 19. Jahrhundert verstärkt auf dem afrikanischen Kontinent weiter kolonialisierte, setzte es dieses Gebot der religiösen Toleranz auch auf diesem Kontinent gemäß dem indischen Vorbild um. Daher wurde den afrikanischen Muslim*innen, Hindus, Buddhist*innen, Zoroastrier*innen und Christ*innen die Religionstoleranz explizit gewährt. Dieser moralische Anspruch des Britischen Kolonialreichs wurde jedoch durch die Tatsache konterkariert, dass »tolerance was systematically absent in most of the colonies«⁸ – zumindest in Bezug auf die alltäglichen Erfahrungen der Kolonisierten. Während die indische Geschichte der interreligiösen und religionspolitischen Beziehungen schon aufgrund der anhaltenden Politisierung von Religion recht dicht erforscht ist, fehlt es noch an Arbeiten zur afrikanischen Kolonialgeschichte. Und selbst wenn die angekündigte Religionstoleranz sich als reines Lippenbekenntnis der Kolonialregierungen herausstellen sollte, fehlt es ebenfalls an Erkenntnissen zum späten 19. Jahrhundert, als viele in Kolonialschulen ausgebildete Afrikaner begannen, die ihnen schriftlich eingeräumten Rechte auch politisch und juristisch einzufordern. Um einen Beitrag zur historischen Rolle der kolonialen Toleranz und Intoleranz von Religionen in Afrikas britischen Kolonien zu leisten, betrachten wir in diesem Beitrag konkrete historische Kulminationspunkte des zunächst abstrakten Begriffes »Toleranz«, indem wir uns archivalisch dokumentierten Auseinandersetzungen um Lärmtoleranz zuwenden.

Toleranz als Lärmtoleranz

»Lärm ist der Klang, den andere machen«,⁹ so lautet ein bekanntes Sprichwort, das dem deutschen Schriftsteller Kurt Tucholsky zugeschrieben wird. Dieser Aphorismus belegt in seiner Kürze recht umfassend, warum Lärmtoleranz ein aufschlussreiches Fallbeispiel für die Toleranzforschung ist: Er impliziert, dass soziale Konzepte von Eigengruppen (*in-groups*) und Fremdgruppen (*out-groups*) die wesentliche Ursache für die Missbilligung von »Lärm« oder die Akzeptanz von »Klang« sind. Einerseits interessiert sich die etablierte *sound history* dafür, welche Klänge und Geräusche in der Vergangenheit vorhanden waren, andererseits zeigte diese Forschungsrichtung aber auch, »dass die Art und Weise, wie Menschen hören und sehen, und welche Bedeutung sie den jeweiligen Sinnen zumessen, einem historischen und kulturellen Wandel unterliegen.«¹⁰

⁷ Morgenstein Fuerst: »Indian Muslim Minorities«, S. 31.

⁸ Stearns: »Tolerance in World History«, S.129.

⁹ Zitiert nach Payer: »Vom Geräusch zum Lärm«, S. 16.

¹⁰ Gesine Krüger: »Der Klang des Kolonialarchivs«.

Über die Beurteilung von Klängen erhalten wir daher Zugang zu Selbst- und Fremdkategorisierungen in einem multireligiösen kolonialen Kontext. Dabei können wir die historischen Prozesse der Ablehnung oder Akzeptanz anderer Gruppen sehr situativ erfassen. Die Bewertungen müssen zudem nicht unbedingt in selbst verfassten Dokumenten archiviert sein, sondern es reichen auch kurze Erwähnungen von ablehnendem oder zugewandtem Verhalten oder entsprechenden Beurteilungen. Werden die Klänge als ›Lärm‹ abgelehnt, ist auf einer weiteren Ebene zu untersuchen, ob die Ablehnung sich als Intoleranz durchsetzen konnte oder diese durch den Respekt gegenüber Gleichen in einer übergeordneten oder parallelen Kategorie – etwa als Menschen, als Unterdrückte, als Monotheist*innen usw. – eingehegt und zur Toleranz wurde. Indem also berücksichtigt wird, wo die Ablehnung dennoch nicht in Bekämpfung und Feindseligkeit gegen die Fremdgruppe mündete, können wir Toleranz historisch verorten und deren Rückbindung an gemeinsame Eigengruppen untersuchen. Es wird somit sichtbar, wann und warum tolerierbare religiöse Klänge für Hörer*innen zu unerträglichem Lärm werden.¹¹

Als angeblich ›objektive‹ Störung (gemessen in Dezibel) ist Lärmtoleranz eng mit subjektiven und kulturell spezifischen ästhetischen Werten verknüpft. Klang bzw. Lärm emotionalisiert Menschen, da sie sich unvorbereitet nur schlecht vor unerwünschten auditiven Wahrnehmungen schützen können und sich beispielsweise in Dörfern und Städten die Arbeits- und Schlafstätten nur unter hohem Aufwand räumlich verlegen lassen, um sich einem unangenehmen Geräusch zu entziehen. Aufgrund dieses starken Störfaktors ist die Ablehnung von Lärm historisch daher besonders gut dokumentiert: Wer schreiben konnte, notierte ablenkende Klänge, und wer sich sprachlich äußern durfte, beschwerte sich bei der Polizei über die Ruhestörung. Diese Ablehnung als eine Seite der Medaille von Toleranz nach dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ von Bernd Simon¹² ist folglich mit einer gewissen Häufigkeit in Archiven zu finden. Die zweite Seite der Medaille von Toleranz, der individuell ausgedrückte Respekt bei gleichzeitiger Ablehnung, ist hingegen weniger einfach historisch aufzuspüren. Während die Ausgrenzung sich auf direkte Konflikte und Verwerfungen im sozialen Nahbereich bezieht, ist der Respekt als Gleiche bzw. als Angehörige einer übergeordneten *in-group* auf einer anderen, erweiterten oder eben parallelen Ebene zu suchen: Allgemeinere soziale, ethische oder religiöse Normen der Bezugsgruppen werden bei weiter gefassten Gruppen, Gesellschaften oder Religionsgemeinschaften sichtbar, wenn die Argumente von Individuen durch die historische Überlieferung fehlen. Denn die Besonderheit dieses Toleranzmodells¹³ ist das Schema der zwei Ebenen, wodurch zwar Respekt über Ablehnung eingezogen wird, aber dennoch auf *jeder* Ebene die – mitunter widersprüchlichen – Konstruktionen von Gruppenidentitäten in *in-* und/oder *out-group* einbezogen und nachzuforschen sind. Multiple religiöse Identitäten, die für die afrikanische Geschichte typisch sind, lassen sich daher differenziert mit dem Modell erfassen.

11 Goldsmith: »Discord«.

12 Siehe den Beitrag von Simon/Stucke in diesem Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p3>.

13 Simon: »Taking Tolerance Seriously«.

Eingeschlossen sind hinsichtlich der Analyse von Lärmtoleranz sowohl situative wie verbindlichere Gruppenzugehörigkeiten und deren jeweilige Relationen. Diese Gleichzeitigkeit von multiplen Gruppenidentitäten ist ein Wesensmerkmal kolonialisierter Gesellschaften, in denen Menschen sich zwischen sozialen, politischen und religiösen Rollen nicht unbedingt entscheiden mussten und konnten. Diese Definition von Toleranz lässt sich daher flexibel auch auf außer-europäische Gesellschaften der Vergangenheit anwenden, da sie nicht – wie etwa nach Rainer Forsts Postulat der Toleranz als »the modern concept *par excellence*«¹⁴ – an die Philosophiegeschichte Europas anknüpft. Wo das Konzept der Toleranz einer kulturellen Rückbindung bedarf, ist das flexiblere ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ historisch weder teleologisch noch eurozentrisch angelegt. Zwar ist auch bei der Definition von Toleranz nach Forst nicht festgelegt, dass philosophische Reflexion anhand von spezifischen Konflikt- und Kriegserfahrungen nicht auch in nicht-westlichen Gesellschaften stattgefunden haben kann. Dennoch eignen sich solche kulturspezifischen Toleranz-Konzeptionen nicht für interkulturelle Vergleiche, weil ansonsten ›friedvolleren‹ Gesellschaften nur ein defizitäres Toleranzverständnis zugeschrieben werden könnte.

Anders als bei diesem an intellektuellen und politischen Debatten ausgerichteten ›Eliten-Begriff‹ von Toleranz, können in Simons Modell grundsätzlich alle Milieus durch Konzepte und Praktiken der Ablehnung und des Respekts eingebunden werden, sodass sich dieses gerade für asymmetrische, widersprüchliche und fragile Konstellationen der Ablehnung von Klang eignet. Hier wird nicht der Anspruch verfolgt, dass Toleranz in persistenter und kodifizierter Form an westliche Rechtsstaatlichkeit gebunden sein müsste. Denn entgegen Forsts Modell war die Frage von »religious freedom«¹⁵ trotz der Verlautbarungen des britischen Königshauses im 19. Jahrhundert gar kein existierendes Problem in den meisten Gesellschaften Afrikas vor der Kolonialisierung, weil verschiedene Religionen gleichzeitig praktiziert werden konnten. Insofern ist dieses Tolerierungsmodell von der afrikanischen Geschichte aus betrachtet viel voraussetzungsvoller als das Modell von Ablehnung und Respekt. Anstatt Toleranz inhaltlich zu unterscheiden gemäß »political toleration, cultural and ethnic toleration, religious toleration and, finally, toleration on a global scale«,¹⁶ sind die vielfältigen Gruppenbezüge (*in-group/out-group*) auf zwei Ebenen (Ablehnung/Respekt) zu differenzieren. Nicht die Toleranz ist also eine religiöse, ethnische oder politische, sondern die Grundlage des Respekts qua Gruppenkategorisierungen.

Über die Klangtoleranz lassen sich auch machtlose historische Gruppen analysieren, die aufgrund fehlender Schriftzeugnisse ansonsten kaum historische Spuren hinterlassen haben. So wurden beispielsweise bereits Gesänge von Versklavten in den USA hinsichtlich ihrer eigenen Klanglandschaft (*soundscape*) untersucht und ermittelt, dass die ästhetische Ablehnung Schwarzer Musik durch Weiße vor allem in der Angst vor Aufständen begründet war, an de-

¹⁴ Forst: »Toleration in Conflict«, S. 359.

¹⁵ Forst: »Toleration in Conflict«, S. 395.

¹⁶ Forst: »Toleration in Conflict«, S. 388.

ren Planung durch geheime Trommelcodes als ›talking drums‹ Weiße vielfach glaubten.¹⁷ In der kolonialen Klanggeschichte Afrikas erhielt insbesondere die phonographische Sammlung von Musik- und Sprachproben eine große Aufmerksamkeit: Europäische Ethnologen und Musikwissenschaftler begannen schon um 1900 angeblich ›primitive‹ Stimmen der Kolonisierten aufzunehmen, wobei es »zu massiver Nötigung von Akteur*innen«¹⁸ kam. Unter dem Vorwand, untergehende Sprachen und Kulturen dokumentieren zu wollen, wurde der Zwang zum Klang als koloniales Herrschaftsinstrument eingesetzt. Besonders eindrücklich ist dieser Gebrauch von Tonaufnahmen durch deutsche Forscher belegt, die kriegsgefangene Afrikaner*innen und Asiat*innen während des Ersten Weltkrieges systematisch zum Sprechen und Singen zwangen.¹⁹ Ähnlich einem Verhör entstanden diese Aufnahmen »an Orten und in Situationen, in denen die Machtverhältnisse asymmetrisch waren: Kriegsgefangenenlager, Gefängnisse, Missionsstationen, Schulen, Kolonien, koloniale Privathäuser usw.«²⁰ Zwar drückten viele dieser ›Verhörten‹ durch die Wahl der Lieder und Texte oder in Kommentaren ihren Protest gegenüber dem Kolonialismus und den Tonaufnahmen aus, aber oft finden sich auch verzweifelte Bitten um bessere Behandlung, Nahrung und Wasser darunter.²¹ Natürlich ist auch die Erforschung von Klang- und Lärmtoleranz in der afrikanischen Kolonialgeschichte von diesen Machtasymmetrien betroffen. Sie bezieht sich allerdings stärker auf das interreligiöse Miteinander und den Alltag in diesen Ungleichheitsverhältnissen. Festzuhalten ist auf Basis des Forschungsstandes, dass der Klang auch offene Provokation oder arkaner Ausdruck von Protest sein kann.

Einige innovative Ansätze der kolonialen *sound history* konzentrieren sich also auf die rassistischen und gewalttätigen Praktiken des Sammelns, Archivierens und Interpretierens von Klang.²² Sie beleuchten den Prozess der kolonialen Aneignung von Klang, zögern jedoch meist, indigene, afrikanische oder asiatische Diskurse über *sound* einzubeziehen. Somit bleibt unberücksichtigt, welche Geräusche von kolonisierten Gruppen als unangenehm, irritierend, blasphemisch oder einfach nur störend empfunden wurden. Zudem reduziert die koloniale *sound history* Klänge oft auf Musik, wobei vorrangig die Weiße Wahrnehmung jener im Fokus ist und religiöse Klänge gar nicht behandelt werden.²³ Diese Arbeiten widmen sich kritisch der Geschichte akademischer Diskurse in den Metropolen Europas und Nordamerikas, während sie die lebhaften und kontroversen Debatten über Klang und Musik in den sogenannten kolonialen Peripherien – auch aufgrund fehlender regionaler Sprachkenntnisse – weniger berücksichtigen.

17 White/White: »The Sounds of Slavery«, S. 46–47.

18 Kalibani: »Koloniales Leiden«, S. 100.

19 Kalibani: »Koloniales Leiden«, S. 101.

20 Kalibani: »Koloniales Leiden«, S. 102.

21 Hoffmann: »Kolonialgeschichte hören«.

22 Hoffmann: »Kolonialgeschichte hören«; Berlin/Simon: »Music archiving«; Agnew: »The Colonialist Beginnings«.

23 Howell: »The Impact of Sound«.

Religion und Lärmtoleranz

Die meisten religiösen Praktiken in der Weltgeschichte umfassen Klänge, die durch Stimmen, Tanzen, Klatschen und den Einsatz von Körper und Instrumenten erzeugt werden. Gleichzeitig waren in vielen Religionen ›profane‹ oder andere Klänge jedoch verboten, tabuisiert oder reguliert, um bestimmte spirituelle Zustände nicht zu stören.²⁴ Religiösen Gruppen dienten Stille und Klang also nicht nur dazu, soziale Grenzen zu setzen, sondern auch »difference between the sacred and the profane«²⁵ zu markieren. Daher konnten Spannungen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, zwischen verschiedenen Religionen sowie zwischen religiösen Personen und agnostischen Teilen der Gesellschaft entstehen. Obwohl diese Merkmale für alle Formen der Religiosität gelten, hat auch die Religionsgeschichte Toleranz auf die Ursprünge als moralisches Konzept der europäisch-amerikanischen Frühen Neuzeit zurückgeführt.²⁶ Der historische Diskurs über Toleranz wird innerhalb europäischer Religionen und Sekten oder zwischen Europa und kolonisierten Gesellschaften im Rahmen der Aufklärung verankert.²⁷ Darüber hinaus steht die christliche und muslimische (In)Toleranz gegenüber der jüdischen Religion oft im Mittelpunkt. Zwar bieten Religionswissenschaften und Philosophie allgemeine Theorien der Religionstoleranz als Kombination von Missbilligung und Akzeptanz,²⁸ aber sie konzentrieren sich auf intellektuelle Theorien und nicht auf in Praktiken geäußerte (In)Toleranz. Dadurch kann die Geschichte textlich unterschiedlich reich überlieferter Gruppen (inklusive Nicht-Alphabetisierten) nicht ausgewogen miteinbezogen werden. Selbst Historiker*innen der Globalgeschichte folgen in der Religionstoleranz-Forschung diesen Ansätzen und analysieren die Vergangenheit ausgehend von religionsphilosophischen Perspektiven. Somit wenden sie abermals einen dezidiert ›westlichen‹ Blickwinkel der Aufklärungsdiskurse und der Entwicklung der Moderne an.²⁹ Kolonisierte Gesellschaften und deren religiöse Gemeinschaften erscheinen dadurch passiv und deren Meinungen und Einstellungen fehlen.

Dabei war die alltagsgeschichtliche Methodik und Annäherung an religiöse Lärmtoleranz eigentlich bereits in den Ursprüngen der Klanggeschichtsschreibung angelegt: Der französische Historiker Alain Corbin begründete die Geschichte religiöser Klänge mit seiner Monographie über französische Kirchenglocken.³⁰ Er analysierte das Entstehen kollektiver Identitäten auf der Grundlage des Kirchenglockenklangs als gemeinsamer Klanglandschaft. Die französischen Revolutionäre untersagten und beschlagnahmten im langen 19. Jahrhundert Kirchenglocken als

24 Schmidt: »Hearing Things«.

25 Stasik: »DISCOnections«, S.10.

26 Scotton/Zucchi: »Tracing the Path«.

27 Bödeker et al.: »Discourses of Tolerance«.

28 Newman: »Foundations«, S. 5.

29 Stearns: »Tolerance in World History«.

30 Corbin: »Village Bells«.

klangliche Symbole der Heiligkeit von Raum und Zeit. Doch im selben historischen Zeitraum wurden Kirchenglocken von zahlreichen christlichen Missionsgesellschaften in (quasi-)kolonialen Gebieten in großer Zahl eingesetzt.³¹ Zugleich breitete sich auch der missionierende Islam in vielen Regionen Afrikas und Asiens aus, was zum Bau neuer Moscheen und einer neuen klanglichen Erfahrung durch die Gebetsrufe führte. Der von Corbin herausgearbeiteten klanglichen Säkularisierung der Landschaft in Frankreich und anderen Teilen Europas müssen daher auch Prozesse der klanglichen Klerikalisierung in den durch europäische Imperien kolonisierten Gebieten entgegengestellt werden. Obwohl sich Corbin in seiner Studie nicht explizit mit Lärm-toleranz beschäftigt, ruft er abschließend zur Erforschung der »intolérance au bruit«³² auf: Die Ablehnung religiöser Klänge in den Metropolen des 19. Jahrhunderts können sich dafür eignen, so seine Argumentation, da Frankreichs Kirchenglocken in städtischen Umgebungen einer stärkeren Ablehnung ausgesetzt waren als in Dörfern.

In kolonialen Siedlungen war die mit Kirchenglocken verbundene Klangintoleranz jedoch nicht auf säkulare Kritik beschränkt, sondern eingebettet in multireligiöse Umgebungen und spirituelle Ablehnungen. Christliche Missionen gingen sogar meist rigoroser gegen indigene Musik vor als die säkularen Kolonialregierungen, sodass die rigide missionarische Musikpolitik zum Verlust vieler indigener klanglicher Ausdrucksformen führte.³³ Diese christlich-missionarische Ablehnung afrikanischer Klänge in der kolonialen Vergangenheit konnte etwa sowohl auf theologischen, ästhetischen, rassistischen oder anderen Argumenten basieren. Im Zusammenspiel von individuellen biografischen Merkmalen und Konzepten spiritueller Musik und Liturgie einerseits und kollektiven katholischen oder protestantischen Einstellungen zu Klängen andererseits, konnte die Beurteilung der Klänge einer *out-group* dabei sehr unterschiedlich ausfallen. Daher integrierten manche Missionar*innen verschiedene afrikanische Gottesbegriffe und Instrumente in die Liturgie, während diese in anderen Kontexten zugleich dämonisiert und kriminalisiert wurden. Das religiöse Musikverbot war indes nicht nur eine christlich-koloniale oder indigen-afrikanische Praxis. Tatsächlich zeigten sich auch afrikanisch-muslimische Gemeinschaften mitunter streng gegen jegliche Musik. Während puritanische Gelehrte und Sekten innerhalb des Islam sogar ein vollständiges Musikverbot für Muslime und Nicht-Muslime einforderten und Musik als Akt der Blasphemie propagierten,³⁴ schlossen andere Gruppen nicht nur die Koranrezitation und die Gebetsrufe vom Verbot aus, sondern erlaubten auch das Singen und Spielen von Musikinstrumenten. In der westafrikanischen Geschichte führten etwa islamische Einflüsse seit dem 17. Jahrhundert zu muslimischen sozialen und politischen Bewegungen, die mitunter militant dschihadistisch waren. In Zentrum der Debatten standen innerislamische Vorwürfe der Blasphemie und Häresie gegen jene, die etwa Trommeln abseits militärischer Ver-

31 Zehnle: »Colonial Man-Eaters«, S. 110.

32 Corbin: »Village Bells«, S. 277.

33 Torp: »Klavierwelten«, S.145.

34 Zehnle: »A Geography of Jihad«.

wendungen benutzten. Während die christliche Ablehnung von Klang sich auf die *out-group* beschränkte, forderten islamische Gelehrte und einige traditionelle Ritualleiter*innen ein allgemeineres Klangverbot.

Die moderne Kolonialisierung führte zu einer Konfrontation dieser verschiedenen religiösen Regeln und Rituale in Bezug auf Klang in öffentlichen Räumen: Religiöse Autoritäten beschwerten sich bei kolonialen Polizeistationen über Lärmbelästigung durch profane Gruppen oder andere religiöse Gemeinschaften. Gleichzeitig forderten benachbarte Anwohner*innen von Kirchen, Moscheen oder traditionellen afrikanischen Initiationsgesellschaften, dass der muslimische Gebetsruf, Kirchenglocken oder nächtliches Trommeln verboten werden sollten. Exemplarisch werden Westafrika allgemein, und insbesondere die dort verortete britische Kolonie Sierra Leone, als empirische Fallbeispiele für diese komplexen Gruppenbeziehungen dienen.

Kontroverse Glockenklänge und Trommelrhythmen im kolonialen Westafrika

Die Gesellschaften Westafrikas waren mit Glockenklängen in spirituellen Kontexten schon vor den Handels- und Kolonialkontakten mit Europa sehr vertraut. Diese waren üblicherweise dreieckig oder viereckig und unterschieden sich zumindest optisch stark von den runden europäischen Glocken. Im frühneuzeitlichen Staat Benin, im heutigen Südnigeria, wurden diese Glocken zum Beispiel an Opferaltären genutzt oder an der Kleidung von königlichen Soldaten befestigt, um Glück im Kampf zu bringen. Dutzende dieser Glocken wurden nach dem Überfall auf den Beniner Palast durch das britisch-koloniale Militär 1897 geraubt und sind heute als koloniale Raubkunst in europäischen Museen und Sammlungen zu finden. Die Töne dieser eckigen Glocken klingen wesentlich kürzer nach als runde Kirchenglocken, wirken aber ähnlich metallisch.³⁵ Politische, ökonomische und religiöse Macht war in Westafrika mit diesen Glockenklängen verbunden, denn auf diesen Glocken dokumentierte der vorkoloniale Staat Benin einerseits afrikanische Leoparden als indigene Quelle der politischen Macht,³⁶ andererseits Portraits portugiesischer Händler als Ursprung der ökonomischen Macht als ›Handelsnation‹ (Abb. 1).

Durch die Kontakte des transatlantischen Handels lernten afrikanische Küstenbewohner*innen europäische Glocken zunächst als Schiffsglocken kennen, die seit dem 16. Jahrhundert unter anderem als Warnsignal und als Weckruf für den Wechsel der Schiffswache dienten. Mitunter übernahmen afrikanische Gruppen diese Praxis und schmückten eigene Kanus mit hölzernen, nicht klingenden Nachbildungen der europäischen Schiffsglocke. Der kamerunische Schiffsschnabel, der heute in einem Münchener Museum ausgestellt ist und den westafrikanischen

35 Aufnahme der Beniner Glocken N.S. 2298, 2299 und 4283 des Weltkulturen Museums Frankfurt, CCP Studios, Offenbach 2023, <https://www.weltkulturenmuseum.de/de/museum/aktuell/?aktuell=dominante-klänge-aufnahmen--1> (18.03.2025).

36 Zehnle: »Leoparden an Ketten?«. Siehe auch die Objekte Af1897 und Af498 im British Museum, https://digitalbenin.org/catalogue/5_Af1897498 (27.03.2025).



Abb. 1: Diese Glocke aus dem Palast des Königreiches Benin (16./17. Jh.) zeigt einen Portugiesen. Gemeinfrei. The MET, Objektnummer 1991.17.85, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/316555>.

Besitzern vom deutschen Kolonialmilitär geraubt worden war,³⁷ zeigt eine solche Schiffsglocke als Dekoration und Glücksbringer in einem regionalen Bootsrennen (Abb. 2). Hier diente die Glocke als Dekoration und Glücksbringer am Schiffsschnabel eines langen Einbaum-Kanus für regionale Bootsrennen und abermals als Repräsentation der Handelsverbindungen nach Europa – neben anderen »europäischen Motiven wie etwa Kanonenrohr, Gewehr, [...] Petroleumlampe, Schnapsflasche und -gläschen sowie westlichen bunten wasserfesten Ölfarben.«³⁸ Im frühneu-

³⁷ Hölzl: »Dark Trophy?».

³⁸ Heuermann: »Der schizophrene Schiffsschnabel«, S. 73.



Abb. 2: Schiffschnabel aus Südkamerun (Duala) mit Holzglocke (19. Jh.). Museum Fünf Kontinente, München, Objekt-nummer 7087.

zeitlichen Westafrika schätzten die indigenen Eliten alte und neue Glockenklänge zunächst offenbar nebeneinander und für religiöse Rituale konnte man bei Bedarf weit weg von den Handelsschiffen Ruhe finden oder die Handelspartner gezielt zur Ruhe auffordern. Dies änderte sich mit den vielen Missionsschulen und -kirchen, die im späten 19. Jahrhundert afrikanische Städte und Dörfer mit ihren Glocken und den zugehörigen Normen beeinflussten.

Das Britische Kolonialreich bietet aufgrund seiner globalen Dimension, seines propagierten Engagements für Religionsfreiheit, seiner langen Dauer sowie seiner kolonialen Migrationen und Transfers vielfältige Fallstudien für die Geschichte der Lärmtoleranz. Die westafrikanische Kolonie Sierra Leone ist dabei in besonderem Maße von ethnischer und religiöser Diversität geprägt. Die britische Kolonialisierung begann dort bereits im Jahr 1787, als die Krone nach einem Ort suchte, um dort die Schwarzen Veteranen des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges anzusiedeln, die unter den Versklavten der USA mit dem Versprechen der Freiheit rekrutiert worden waren. Die Wahl fiel auf Sierra Leone, wo zwar nur wenige Schwarze Kolonist*innen überlebten, aber bald auch weitere ehemalige Versklavte durch die britische Anti-Sklaverei-Bewegung aus dem ganzen atlantischen Raum angesiedelt wurden.³⁹ Diese waren mitunter bereits durch verschiedene christliche Missionsschulen geprägt, als im Laufe des 19. Jahrhunderts Weiße und Schwarze Missionar*innen aus Europa und den USA sukzessive nach Sierra Leone kamen.

³⁹ Walker: »The Black Loyalists«.



Abb.3: Eine Autorität der *Poro* mit metallener Glocke, fotografiert durch einen britischen Kolonialbeamten in Sierra Leone. Cambridge Museum, NWT Collection, [P.33578](#).

Indigene Religionen sind entlang der Küsten des kolonialen Westafrika schwer zu fassen, weil diese nicht separat von anderen sozialen Institutionen organisiert waren. Erschwerend kommt hinzu, dass die kollektive und spirituelle Wissensweitergabe an Heranwachsende geschlechtergetrennt und im Wald als geheimer Prozess angelegt war, sodass Außenstehenden Informationen darüber verwehrt wurden. Im britisch-kolonialen Sierra Leone, wo verschiedene Kirchen auf engem Raum missionierten, formulierten Unterstützer*innen der afrikanischen Initiationsgesellschaften jedoch Kritik und es entbrannten Konflikte um den Glockenklang: Dieser war in den Dörfern eng mit der Ausbildung und Disziplinierung von Kindern verknüpft, weil auch indigene spirituelle Lehrer metallene Glocken trugen (Abb. 3). Neben Trommeln oder der Stimme wurde der Beginn der Initiationszeit für heranwachsende Jungen eines Dorfes durch Glocken der ankommenden Lehrer angekündigt. Die Jungen wurden zusammengerufen und – in oder ohne Absprache mit den Eltern – in ein Camp in den Wald geführt, wo sie einige Wochen bis Monate unterrichtet, beschnitten und auf ein Leben als erwachsene Männer vorbereitet wurden. Zu dieser Eröffnung der männlichen Initiationszeit sollten sich bei Ankunft der Ritualleiter der sogenannten *Poro* alle Frauen und Mädchen in den Häusern verstecken, während die initiierten Männer die Jungen an die *Poro*-Leiter übergaben. Dazu sollten alle Arbeiten sofort unterbrochen werden und jegliche Geräusche und Unterhaltungen sofort enden. Die dabei vorhandene Mischung aus echter Angst und karnevaleskem Humor ist historisch schwer einzuschätzen. Jedenfalls wurde trotz der möglichen Ablehnung der *Poro* – wenn Eltern ihre Kinder etwa nicht für eine lange Zeit gehen lassen wollten – deren religiöses Monopol für die kulturell als unabdingbar betrachtete Beschneidung (bzw. Genitalverstümmelung) und die Initiation respektiert und damit Toleranz gezeigt.

Als die US-amerikanisch-protestantische *United Brethren in Christ Mission* (UBC) im sierraleonischen Hinterland, in Bompeh (Bumpe), um 1880 ein Kirchen- und Schulgebäude mit Glocke errichtete, beharrte diese Mission auf ihrem Monopol der Religion und der Schulausbildung. Ein Konflikt entwickelte sich darüber, weil in der folgenden Trockenzeit die lokale Initiationsgesellschaft der *Poro* ins Dorf kam, um die männliche Initiationsphase zu beginnen, erwarteten diese, dass alle Frauen aus der Öffentlichkeit verschwanden und Stille im Dorf einkehrte. Alle nicht initiierten Jungen würden sodann mit ihnen in das Camp im Wald ziehen, so die Tradition. Die UBC Missionslehrerin war über diese Normen des Umgangs mit den *Poro* wohl vorab informiert worden, zog sich aber nicht zurück, sondern läutete zum Beginn des Schulunterrichts stoisch die Glocke der Missionskirche. Sie erklärte ihrer Missionsgesellschaft in den USA selbst in einem postalisch übersandten Bericht ihrer Arbeit: »School-time came, I sent one of our mission boys [...] to ring the bell.«⁴⁰ Die afrikanischen Eltern der christianisierten Schulkinder warnten daraufhin die Missionar*innen, sie sollten die *Poro* nicht provozieren, da diese ansonsten auch die Erwachsenen des Dorfes entführen würden. Die Missionar*innen verzichteten jedoch auf ein Zeichen des Respekts für dieses Ritual, begannen mit ihrem Unterricht und ärgerten sich anschließend über das Fehlen einiger Schulkinder. Kurz darauf kehrten die *Poro* wirklich zurück an den Ort und kidnappten ein erwachsenes Gemeindemitglied, einen Schmied.

Die *Poro*-Autoritäten hatten sich in diesem Dorf bis zur beschriebenen Eskalation offenbar noch tolerant gezeigt: Sie lehnten die christliche Beschulung der Kinder und deren Klang-Dominanz der Glocke zwar ab, respektierten die Missionar*innen jedoch. Aufgrund der Praxis der Geheimhaltung ist über die Ursache des Respekts wenig herauszufinden. Möglicherweise achteten die *Poro* die Missionar*innen als Gleiche auf Basis der ähnlichen Tätigkeit in der Ausbildung von Heranwachsenden.⁴¹ Zumindest schloss ihr Ausbildungsideal andere Schulformen – etwa Koran- oder Missionsschulen – nicht kategorisch aus, solange ihre *Poro*-Initiation en bloc in Abgeschiedenheit ohne Kontakte mit Angehörigen oder Schulklassen stattfinden konnte. Auf der Ebene der Ablehnung standen sich Mission und *Poro* als kulturell sehr verschiedene Gruppen gegenüber, aber auf der übergeordneten Ebene der geteilten institutionalisierten Bildung von Kindern wäre der Respekt möglich gewesen. Durch die verschiedenen Klänge der Kirche und der *Poro* konnte die Macht im Bildungssektor zeitlich geteilt werden. Die *Poro* beanspruchten den Zugriff auf die Kinder für die Initiation nur alle paar Jahre und überließen ansonsten der Mission die Beschulung. Zudem wurde der eigene Einfluss räumlich separiert, denn die Missionen standen im Zentrum der Siedlungen, wohingegen die *Poro* ihre Camps im abgelegenen Wald errichteten. Dennoch beklagten sich Missionar*innen wie Mary M. Mair von der UBC Mission, dass sie während einer *Poro*-Saison nicht schlafen konnten: »After dark, the ›Purrow‹ drumming began its noise, and that, with the hardness of my clay bed, with only a country mat between it and me, kept me from sleeping.«⁴² Obwohl die Missionar*innen meist über das ›Trommeln‹ klagten, war der Hin-

40 Johnson: »Letter from Palli«, S. 162.

41 Hölzl: »Missionary Masculinity«, S. 30.

42 Mair: »Letter from Rotifunk«, S. 128.

tergrund solcher Beschwerden weitreichender und ›Trommeln‹ nur ein Code für ihre allgemeine Ablehnung jeglicher *Poró*-Aktivitäten und die Gefahr des Synkretismus. Die Klänge der Trommeln – ein Instrument, das damals in christlichen Gottesdiensten nicht verwendet wurde – schienen ausreichender Beweis für den weitreichenden Einfluss der Geheimgesellschaften zu sein. Alle vier bis fünf Jahre, wenn die Initiationen während der Trockenzeit abgehalten wurden, beschwerten sich Missionar*innen und christliche Anwohner*innen über nächtliches Trommeln.

Die Toleranz setze sich im Fall des Glockenläutens zunächst bei der UBC Mission durch: Sie lehnten die *Poró* zwar grundsätzlich als ›teuflisch‹ ab, respektierten jedoch in den ersten Jahren deren Beitrag zur Ausbildung der Jungen. Die von den *Poró* bei der Initiation vorgenommene männliche Genitalverstümmelung wurde als ›Beschneidung‹ im 19. Jahrhundert sowohl in Großbritannien als auch in den USA aus medizinischen und psychologischen Gründen unter Christ*innen propagiert und normalisiert.⁴³ Vermutlich finden sich in den missionarischen Quellen Sierra Leones aus diesem Grund keinerlei kritische Stimmen dazu. Aber ab den 1870er Jahren trafen die Missionsärzt*innen zunehmend auch auf Frauen und Mädchen, deren Genitalien von den weiblichen Initiationsgesellschaften ›Bundu‹ verstümmelt worden waren. Diese Praxis war den christlichen Missionen fremder und schockierender – und anders als die männlich-jüdische Beschneidung ohne biblische Vorbilder. Weil die weibliche Initiation in Sierra Leone außerdem viel näher an den Dörfern stattfand als die männliche, waren deren Trommeln wesentlich deutlicher in den Missionsstationen zu hören, sodass die Trommelklänge in missionarischen Kreisen durch die Imagination der gleichzeitig stattfindenden weiblichen Genitalverstümmelungen zunehmend als schauderhaft und barbarisch wahrgenommen wurden. In den 1880er Jahren erreichte die weibliche Initiation durch Landflucht auch die Küstenstädte der dort angesiedelten, ehemals Versklavten. In einem Stadtviertel der Hauptstadt Freetown wurde 1887 eine Schwarze Christin unter Trommelmusik und Gesang in das Initiationscamp der Frauen verschleppt:

»[They] entered her house beating drums and dancing to Bundoo songs, [...] insisted on initiating her into those rites [...] and carried [her] into the Bundoo house in the bush, where a certain objectionable operation [Genitalverstümmelung] was performed on her person«.⁴⁴

Mit diesen Erfahrungen endete die christliche Gleichheitsanerkennung hinsichtlich der Ausbildungsstätten, die nur Jungen aus religiösen (monotheistisch-jüdische oder afrikanische Tradition) oder medizinischen (britisch-kolonialer Zivilisierungsdiskurs) beschnitten. Weil aufgrund der *Poró*- und *Bundu*-Codices der Geheimhaltung und der sprachlichen Verständigungsprobleme zwischen den Gruppen keine direkte Kommunikation und Aussprache möglich war, fungierte der Klang bzw. die provokativ geläutete christliche Glocke als Symbol des fehlenden Respekts vor den *Poró*.

Im Fall der verschleppten und zwangsverstümmelten Christin wurde der Konflikt mit dem Ende des missionarischen Respekts vor spirituell-medizinischen Bräuchen schließlich bei der britisch-

⁴³ Gollaher: »Circumcision«.

⁴⁴ Police Intelligence: »Forcing a Wife to the Bundoo Bush«, S. 4.

kolonialen Polizei angezeigt. Damit wurde in diesem und vergleichbaren Fällen immer häufiger die koloniale Justiz einbezogen, die hier gemäß dem eigenen Anspruch der garantierten Religionsfreiheit und -toleranz vermitteln sollte. Während der Missionslehrerin im oben geschilderten Fall der störende Glockenklang nicht zum Schutz der *Poro* amtlich untersagt wurde, weil sich schlicht niemand an die weit entfernte Polizeistation gewendet hatte, ging die Polizei gegen die *Bundu*-Leiterin in Freetown vor. Ein koloniales Gericht verurteilte sie aufgrund der erzwungenen Genitalverstümmelung der genannten Christin, ohne dabei aber die eigentlichen Verletzungen in den Amtsdokumenten zu nennen: »It was also found out that defendant was trying to introduce Bundooism in that village, to which the inhabitants have a strong aversion. She was sent to Gaol [Gefängnis] for one week with hard labour.«⁴⁵ In den kolonialen Städten wurden die Initiationen von Mädchen und Frauen vehementer abgelehnt als die der Männer, weil weibliche Rituale – mit Gesang, Trommeln und Umzügen – erstens näher an einer Siedlung stattfanden als die abgelegenen Lager der Jungen im Wald und dadurch lauter waren und weil mit den Klängen zweitens Laute des Schmerzes während der weiblichen Genitalverstümmelungen überdeckt wurden.

Weil die koloniale Polizei und Justiz wenig über die Geheimgesellschaften wussten und sie zunächst als schützenswerte indigene ›Religionen‹ wahrnahmen, schränkten die kolonialen Institutionen die Aktivitäten der *Poro* und *Bundu* nur hinsichtlich der Lärmtoleranz pauschal ein: Nach vielen Anzeigen gegen die *Bundu* vergab die Kolonialregierung 1887 offiziell und auf Antrag Trommellizenzen. Die Kolonialregierung vertrat dabei eine tolerante Einstellung, weil sie die *Bundu* zwar als ›primitiv‹ und ›rückschrittlich‹ verachtete, deren urbane Aktivitäten über die Lärmkontrolle des Trommelns aber kulturell anerkannte. Weder kriminalisierte die Kolonialregierung die Genitalverstümmelungen noch das traditionelle Kidnapping, sondern lediglich die Ruhestörungen, obwohl die Kolonialverwalter die sierra-leonischen Initiationsgesellschaften fast ausnahmslos verachteten und ablehnten.⁴⁶ Übergeordnete Gruppenzugehörigkeiten, welche die Regierung mit den Missionar*innen teilte, waren hier nicht ausschlaggebend – weder die rassistische Identität als Weiße, die gemeinsame britische Staatsangehörigkeit (Mary M. Mair war Schottin)⁴⁷ noch der gemeinsame christliche Glaube. Stattdessen stellte sich der koloniale Staat über die verschiedenen edukativ-religiösen Gruppen und drückte jeweils den zumindest formal gleichrangigen Respekt für diese aus.

Auf Basis dieser verordneten Toleranz sollten die *Bundu* in die vielseitigen städtischen Feste und Rituale der Kolonie aufgenommen und staatlich kontrolliert und legitimiert werden. Christliche und westafrikanische Rituale wurden in diesem Fall von der Kolonialregierung als gleichwertig eingestuft. Es wurde anerkannt, dass Klänge zu diesen Ritualen gehörten, die dann aber zur Vermeidung von nächtlichen Ruhestörungen als Trommellizenzen zeitlich eingeschränkt wurden. Bei gesetzlichen Verordnungen der britischen Kolonialmacht gegen das Trommeln stand die versprochene Religionstoleranz durch die hörbare Dominanz religiöser Gruppen im öffentli-

⁴⁵ Police Intelligence: »Beating Drum without Licence«, S. 3.

⁴⁶ Zehnle: »Colonial Man-Eaters«.

⁴⁷ United Brethren in Christ: »History of the Woman's Missionary Association«, S. 18.

chen Raum auf dem Spiel. Als Kompromiss gab die koloniale Polizei von Freetown Lizenzen zum Trommeln von 16 bis 21 Uhr aus und im Frühjahr 1887 wurden tatsächlich mehrere Personen der *Bundu* und *Poro* wegen lizenzierten Trommelns nach dem erlaubten Zeitraum mit Geldstrafen belegt. Zwei Männer wurden sogar zu einer Woche Gefängnis verurteilt, weil sie von 21 bis 22 Uhr getrommelt hatten.⁴⁸ Damit achtete die Kolonialregierung die von den Initiationsgesellschaften geforderte visuelle Geheimhaltung der Genitalverstümmelungen, indem nur der Lärmpegel überprüft und bestraft wurde. Die Gleichheitsanerkennung erfolgte durch die Kolonialregierung über den Lärmpegel und die Lärmtoleranz, die kulturell-religiös gleichrangig behandelt wurde. Jedoch ist kein Fall bekannt, in dem die Kolonialregierung die lokalen Gemeinschaften vor dem Aufbau von Missionen, der Installation von christlichen Glocken oder der Zerstörung bedeutender Bäume mit staatlich erzwungener Toleranz geschützt hätte. Das koloniale Eingreifen zugunsten der Toleranz stellt sich folglich als einseitig und rassistisch-diskriminierend dar.

Im Laufe der 1890er Jahre schien sich das Miteinander von Kirchen und Initiationsgesellschaften (zunächst) zu harmonisieren, weil sich der ›Synkretismus‹ als Neben- und Miteinander religiöser Praktiken durch getaufte Afrikaner*innen und koloniale Verordnungen durchsetzte. Einige Missionare ließen sich gerüchtehalber sogar durch die *Poro* initiieren und Autoritäten der Initiationsgemeinschaften wurden in christliche Gemeinden aufgenommen. Eine solche *Bundu*-Leiterin vereinbarte etwa mit der Kirche, dass sie das Trommeln trotz laufender Initiation sonntags aus Respekt für die christliche Messe unterbreche.⁴⁹ Dafür respektierten wiederum die Missionslehrer*innen, dass die Schülerinnen während der Initiationsphase dem Unterricht fernblieben und das Trommeln die gebliebenen Schüler*innen im Unterricht ablenkte. Während die Genitalverstümmelung in den historischen Quellen überhaupt nicht mehr thematisiert wird, wurden interreligiöse Spannungen auf das Problem von Klang und Lärm verlegt. Das bewusste koloniale Nichtwissen bzw. die Tabuisierung dieser sexuellen Dimension der Initiationen ermöglichte die Durchsetzung der interreligiösen Toleranz vielleicht erst. Auf der Ebene der Lärmtoleranz wurde Ende des 19. Jahrhunderts die Religionstoleranz verhandelt und gegebenenfalls zwischen den (religiösen) Institutionen geschaffen. Die Kolonialregierung scheint in diesem Kontext zur interreligiösen und interkulturellen Toleranz beigetragen zu haben, bis sie um 1900 herum die brachiale Kriminalisierung der Initiationsgesellschaften als angebliche Ritualmörder einleitete.⁵⁰

Fazit

Am Beispiel der britischen Kolonie Sierra Leone zeigte sich, inwiefern Glocken- und Trommelklänge aus religiöser oder säkularer Sicht abgelehnt wurden. In einigen Fällen konnte ermittelt werden, wie und durch wen trotz dieser Missbilligung der gegenseitige Respekt ermöglicht wurde und sich

⁴⁸ Police Intelligence: »Drum-Beating«, S. 4.

⁴⁹ Mair: »Letter from Rotifunk«, S.128.

⁵⁰ Zehnle: »Colonial Man-Eaters«.

somit ein toleranter Umgang miteinander etablierte. Quantifizierende Angaben zu existierendem oder fehlendem Respekt sind jedoch nicht möglich, weil in Archiven typischerweise nicht das funktionierende Zusammenleben auf Basis von Respekt dokumentiert ist, sondern nur der ausbleibende Respekt erwähnenswert war. Neben klassischen innerreligiösen Schriften (Theologie, Missionszeitschriften und -tagebücher) konnten insbesondere Erkenntnisse durch Polizeiberichte in kolonialen Tageszeitungen sowie durch Gerichtsprozesse gewonnen werden, wodurch viele der Lärmbeschwerden polizeilich und journalistisch dokumentiert sind. Aber aufgrund der besseren Dokumentation von Konflikten im Vergleich zur sozialen Harmonie ist in den kolonialen Polizeiakten nicht direkt die Lärmtoleranz, sondern eher die Lärmbelästigung zu finden. Daher muss die Toleranz historisch-methodisch über den Umweg der Intoleranz gesucht werden.

Auf diese Weise werden Einblicke in die historischen Dynamiken der Toleranz auf der Grundlage unterschiedlicher religiös-spirituellen Kontexte in den Kolonien ermöglicht. Dadurch sind insbesondere Erkenntnisse zur Rolle multireligiöser Imperien und Staaten möglich, die hier am Beispiel des Britischen Kolonialreiches gewonnen wurden. Aufschlussreich ist dabei das Agieren der kolonialen Institutionen, die mit der übergeordneten kulturellen Gleichsetzung von christlichen Kirchen und indigenen Initiationsgemeinschaften vorübergehend gegenseitigen Respekt von den Konfliktparteien verlangten. Damit verteidigte die Kolonialregierung Ende des 19. Jahrhunderts die religiösen Rituale mit klanglicher Begleitung und das säkulare Recht auf Nachtruhe, um dem umfangreichen moralischen Anspruch des *British Empire*, die Welt durch religiöse Toleranz zu befrieden, in lokalen kolonialen Streitigkeiten über religiöse Klänge zu genügen. Mit diesem Fokus auf Gruppenzugehörigkeiten entlang von religiösen Institutionen wurden jedoch die Rechte anderer Kategorien von Gruppen ignoriert – etwa der Schutz von Minderjährigen, welche durch die Initiationsgesellschaften und die Missionen den Familien entzogen und seelisch sowie körperlich verletzt wurden. Und sobald die Kolonialregierung um 1900 begann, die *Poro* auch als politische Institution zu begreifen, reaktivierte sie die missionarischen Ressentiments gegen die *Poro* als Gefahr für Kinder und verurteilte sie als politische Macht.

Daraus gehen auch theoretische Schlussfolgerungen für das verwendete Toleranz-Modell hervor: Wenn Toleranz als Zusammenspiel von Ablehnung (Ebene 1) und Respekt (Ebene 2) verschiedener Gruppen auf den genannten zwei Ebenen definiert wird, dann ist weiter zu untersuchen, ob eine übergeordnete Staatlichkeit auf einer dieser beiden Ebenen oder sogar auf einer dritten Ebene zu verorten ist, weil eine politische Macht mitunter die Kategorie der Gleichheitsanerkennung der zweiten Ebene (als koloniale ›Subjekte‹ mit entsprechenden Rechten oder als zu schützende Religionen) vorgibt. Zu analysieren ist auch, ob die Gleichheitsanerkennung wirklich wie in diesem Toleranzmodell angedeutet in Respekt mündete. Schließlich bedeutete die koloniale Präsenz von christlichen und indigenen Einrichtungen als ›Schulen‹ damit auch eine eindeutige Konkurrenz als ›Gleiche‹, die gemäß dem Wunsch nach einer Monopolstellung gerade keinen Respekt nach sich zieht.⁵¹

51 Hölzl: »Missionary Masculinity«, S. 30.

Einen wichtigen Beitrag leistet diese Toleranz-Konzeption jedenfalls zur *sound history* des kolonialen Nichtwissens: Die Missionar*innen und Initiationsleiter*innen sahen die Rituale der *out-group* nicht, hörten aber das sonntägliche Glockenläutern oder die nächtlichen Trommelklänge. Darüber reagierte die jeweils andere Gruppe genervt oder verängstigt. Es scheint hier das gewusste Nichtwissen (*known unknown*) zu sein, welches die Ablehnung katalysierte. Eine sinnesbezogene Erweiterung der Toleranzforschung um die unterschiedliche gegenseitige Sicht- und Hörbarkeit von Gruppen generiert somit neue Forschungsfragen und -methoden.

Abstract

During the Christian missionary efforts in the late 19th century, church members in West Africa complained about indigenous drumming rhythms during Sunday Mass. At the same time, the colonized population saw their local spiritual practices threatened by the loud church bells. Facing these conflicts, colonial administrations were pressured to enforce the promised religious tolerance. This article examines religious tolerance and intolerance between Christian missions and indigenous institutions in colonial West Africa, focusing on the religious disapproval of specific sounds as the basis for noise tolerance and intolerance. The study particularly looks at the interreligious and intercultural perception of bell and drum sounds, using the British colony of Sierra Leone as a case study, and explores how, despite this disapproval, mutual respect was either established or lacking between the conflicting parties. The colonial government attempted to protect both religious rituals with sound accompaniment and the secular right to quiet during the night, in order to meet its moral claim of religious tolerance. It is argued that competition, colonialist racism, and ignorance, in particular, amplified intolerance. The article suggests expanding the historical concept of tolerance beyond intellectual discourses of the past to include the sensory dimensions – such as mutual visibility and audibility – based on the ›disapproval-respect model‹.


Quellenverzeichnis

- | | |
|--|--|
| Johnson, J.B.W.: Letter from Palli, Bompeh River, in: <i>Woman's Evangel</i> 1,10 (1882), S. 162. | Police Intelligence: Forcing a Wife to the Bundoo Bush, in: <i>Sierra Leone Weekly News</i> , 29. Januar 1887, S. 4. |
| Mair, Mary M.: Letter from Rotifunk, 16. Mai 1882, in: <i>Woman's Evangel</i> 1,8 (1882), S. 128. | United Brethren in Christ: <i>History of the Woman's Missionary Association</i> , Dayton, OH 1910. |
| Police Intelligence: Beating drum without Licence, in: <i>Sierra Leone Weekly News</i> , 19. Februar 1887, S. 3. | West, Lida M.: Letter from Shaingay, 2. Januar 1884, in: <i>Woman's Evangel</i> 3,3 (1884), S. 40. |
| Police Intelligence: Drum-Beating, in: <i>Sierra Leone Weekly News</i> , 18. Juni 1887, S. 4. | |

Literaturverzeichnis

- Agnew, Vanessa: The colonialist beginnings of Comparative Musicology, in: Ames, Eric et al. (Hg.): *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln 2005, S. 41–60.
- Asante, Richard: Ethnicity, religion, and conflict in Ghana. The roots of nativism, in: *Ghana Studies* 14 (2011), S. 81–131, <https://doi.org/10.1353/ghs.2011.0003>.
- Berlin, Gabriele; Simon, Artur (Hg.): *Music archiving in the world. Papers presented at the Conference on the Occasion of the 100th Anniversary of the Berlin Phonogramm-Archiv*, Berlin 2002.
- Bödeker, Hans Erich; Donato, Clorinda; Reill, Peter H. (Hg.): *Discourses of Tolerance & Intolerance in the European Enlightenment*, Toronto 2008, <https://doi.org/10.3138/9781442687882>.
- Chhabra, G. S.: *Advanced Study in the History of Modern India, 1707–1813*, Delhi 2005 [1965].
- Corbin, Alain: *Village Bells. Sound and Meaning in the 19th-century French Countryside*, New York 1998.
- Forst, Rainer: *Toleration in Conflict. Past and Present*, Cambridge 2013, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139051200>.
- Goldsmith, Mike: *Discord. The Story of Noise*, Oxford 2012.
- Gollaher, David: *Circumcision. A History of the World's Most Controversial Surgery*, New York 2000.
- Heuermann, Johanna: *Der schizophrene Schiffsschnabel. Biographie eines kolonialen Objektes und Diskurs um seine Rückforderung im postkolonialen München*, München 2015.
- Hoffmann, Anette: *Kolonialgeschichte hören. Das Echo gewaltsamer Wissensproduktion in historischen Tondokumenten aus dem südlichen Afrika*, Wien 2020.
- Hölzl, Richard: Dark Trophy? Der Kameruner Tangué – oder wie im Museum Objekte (miss-)gedeutet werden, in: Hölzl, Richard; *Museum Fünf Kontinente* (Hg.): *Kolonialismus in den Dingen. Das Museum Fünf Kontinente und seine Bestände aus der Kolonialzeit*, Regensburg 2024, S. 107–120.
- Hölzl, Richard: *Missionary Masculinity and Ethnographic Collecting. The Gendered Context of a German Museum Expedition to Colonial Tanzania in 1927/28*, in: *Boasblogs Papers* 3 (2021), S. 27–33.
- Howell, Mark: The Impact of Sound on Colonization. Spanish, French and British Encounters with Native American Cultures, from Colonial Guatemala to Virginia, in: Eichmann, Ricardo et al. (Hg.): *Music and Politics in the Ancient World*, Berlin 2019, S. 119–143.
- Kalibani, Mèhèza: *Koloniales Leiden in Lied und Wort*, in: *Werkstattgeschichte* 89 (2024), <https://doi.org/10.14361/zwg-2024-890107>.
- Krüger, Gesine: *Der Klang des Kolonialarchivs*, in: *Geschichte der Gegenwart*, 22. August 2021, <https://geschichtedergewegung.ch/derklang-des-kolonialarchivs/> (29.07.2025).
- McCallum, Jenny: Conflict and compromise over processional sound in 19th-century Singapore, in: *Indonesia and the Malay World* 45 (2017), S. 315–333, <https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1340533>.
- Morgenstein Fuerst, Ilyse R.: *Indian Muslim Minorities and the 1857 Rebellion. Religion, Rebels and Jihad*, Bloomsbury 2017, <https://doi.org/10.5040/9781350986817>.
- Newman, Jay: *Foundations of Religious Tolerance*, Toronto 1982, <https://doi.org/10.3138/9781487577759>.
- Payer, Peter: Vom Geräusch zum Lärm. Zur Geschichte des Hörens im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Tröndle, Martin (Hg.): *Das Konzert II. Beiträge zum Forschungsfeld der Concert Studies*, Bielefeld 2018, S. 233–254, <https://doi.org/10.14361/9783839443156-013>.
- Sarpong, Peter: *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974.
- Schmidt, Leigh Eric: *Hearing Things. Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Cambridge, MA 2000.
- Scotton, Paolo; Zucchi, Enrico (Hg.): *Tracing the Path of Tolerance. History and Critique from the Early Modern Period to the Present Day*, Cambridge 2016.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously. A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: *American Psychologist* 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Slight, John: *The British Empire and the Hajj, 1865–1956*, Cambridge, MA 2015, <https://doi.org/10.4159/9780674495029>.
- Stasik, Michael: *DISConnections. Popular music audiences in Freetown, Sierra Leone, Leiden/Bamenda* 2012.
- Stearns, Peter: *Tolerance in World History*, London 2017, <https://doi.org/10.4324/9781315222875>.
- Torp, Claudius: *Klavierwelten Aufstieg und Verwandlung einer europäischen Kultur, 1830–1940*, Frankfurt 2022.
- Walker, James W. St. G.: *The Black Loyalists. The Search for a Promised Land in Nova Scotia and Sierra Leone, 1783–1870*, Toronto 2019 [1993].
- White, Shane; White, Graham: *The Sounds of Slavery. Discovering African American History through Songs, Sermons, and Speech*, Boston, MA 2005.
- Zehnle, Stephanie: »Leoparden an Ketten«? Afrikanische Tierdarstellungen in kolonialen Kunstsammlungen, in: Chichester, K. Lee; Gisler, Priska (Hg.): *Koloniale Tiere? Tierbilder im Kontext des Kolonialismus*, Berlin 2024, S. 119–149.
- Zehnle, Stephanie: *Colonial Man-Eaters. Human-Animal Murder Trials and Conspiracy-Thinking in British Sierra Leone*, Habilitationsschrift, Universität Kiel 2021.

Autorin

Prof. Dr. Stephanie Zehnle 

Professorin für Umwelt- und Technikgeschichte an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Passau. In ihren Forschungen verfolgt sie einen globalgeschichtlichen Ansatz mit Schwerpunkten in der afrikanischen Geschichte, der Kolonial- und Missionsgeschichte.

E-Mail: stephanie.zehnle@uni-passau.de



Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

Bedingte Toleranz und koloniale Kontrolle

Die Grenzen der Religionsfreiheit in der Côte d'Ivoire unter französischer Herrschaft: Fallstudie von Islam und Harrismus

Die europäische Kolonialisierung des subsaharischen Afrika führte zu tiefgreifenden Veränderungen der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen der eroberten Gebiete. Im Zentrum dieses Neugründungsunternehmens spielte die Religion eine zentrale Rolle. Die Religion war keineswegs ein außerhalb des kolonialen Zugriffs tolerierter Bereich, sondern wurde im Gegenteil als strategisches Instrument zur Befriedung, Beherrschung und kulturellen Umgestaltung in Betracht gezogen. Insbesondere die französische Kolonialverwaltung entwickelte eine ambivalente Politik gegenüber den lokalen Glaubensrichtungen: Während sie religiöse Toleranz proklamierte, schränkte sie deren Ausdrucksformen entsprechend ihres eigenen zivilisatorischen und politischen Projekts stark ein.¹

Diese Ambivalenz lässt sich in Hinblick auf die Côte d'Ivoire, wo verschiedene Glaubensrichtungen nebeneinander existieren und sich artikulieren, besonders gut illustrieren: Islam, europäisches (insbesondere katholisches Christentum, Protestantismus) sowie zahlreiche Formen indigener religiöser Praktiken.² Der Umgang der Kolonialmacht mit dieser religiösen Pluralität war keinesfalls neutral: Einige Religionen wurden gefördert, andere unterdrückt oder an den Rand gedrängt, je nachdem, ob sie die koloniale Ordnung erleichterten oder bedrohten.³

Anhand zweier emblematischer Fälle lassen sich die widersprüchlichen Logiken dieser kolonialen ›Toleranz‹ entfalten: einerseits die strenge Überwachung des Islams, der als transnationale Mobilisierungskraft wahrgenommen wurde; andererseits das Aufkommen des Harrismus, einer vom ›Prophet‹ William Wade Harris initiierten afrikanisierten christlichen Bewegung, die trotz ihrer doktrinären Nähe zum europäischen Christentum Misstrauen und Repressionen seitens der Behörden hervorrief.⁴ Diese beiden Beispiele verdeutlichen, wie schwierig es für die

1 Conklin: »A mission to civilize«; El Machat: »Les politiques coloniales«.

2 Miran: »Islam, histoire et modernité«.

3 Harrison: »France and Islam«; Triaud: »La question musulmane«.

4 Haliburton: »The Prophet Harris«; Shank: »The legacy of William Wade Harris«.

Kolonialverwaltung war, religiöse Diversität, soziale Kontrolle und politische Stabilität miteinander zu verknüpfen.

Um die Triebfedern und Grenzen der religiösen Toleranz im kolonialen Kontext zu analysieren, werden wir das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ von Bernd Simon⁵ heranziehen. Dieses Modell besagt, dass Toleranz nicht einfach in einer passiven oder utilitaristischen Akzeptanz des Anderen besteht, sondern in der Fähigkeit, eine angenommene Ablehnung (aus moralischer, politischer oder kultureller Sicht) durch Respekt vor der Würde und den Grundrechten des Anderen zu zähmen/zügeln. Mit anderen Worten: Echte Toleranz bedeutet, eine tiefe Meinungsverschiedenheit aufrechtzuerhalten, ohne dabei auszugrenzen, zu unterdrücken oder abzuwerten.

Dieser theoretische Rahmen erweist sich als besonders relevant für die Analyse der kolonialen Religionspolitik: Er ermöglicht es, die Spannungen zwischen den offiziellen Toleranzdiskursen und den repressiven Praktiken der Überwachung, Zensur oder Marginalisierung aufzuzeigen. Auf den Fall der Côte d'Ivoire angewandt verdeutlicht er die Kluft zwischen einer proklamierten Toleranz (der formalen Achtung der Religionsfreiheit) und einer instrumentalisierten Toleranz (die durch den Gehorsam gegenüber der Kolonialmacht bedingt ist). Mit dem Begriff ›bedingte Toleranz‹ bezeichne ich in diesem Beitrag eine Form der Duldung, bei der religiöse Gruppen oder Praktiken nur so lange akzeptiert werden, wie sie die koloniale Ordnung nicht gefährden. Anders als die proklamierte Toleranz (als offizieller Diskurs), die instrumentalisierte Toleranz (zweckgebunden) oder die kontrollierte Toleranz (an Überwachung geknüpft), beschreibt sie eine vorsichtige, strategisch motivierte Haltung. Sie lässt sich als asymmetrische Form von Toleranz verstehen – ähnlich wie bei Forst⁶ oder Simon⁷ angedeutet.

Der erste Teil dieses Artikels analysiert allgemein die Religionspolitik des kolonialen Frankreichs in Westafrika und insbesondere die Formen der ›instrumentalisierter Toleranz‹, die in der Côte d'Ivoire angewandt wurden. Im zweiten Teil wird die Strategie der Verwaltung zur Überwachung und Manipulation des Islams untersucht, wobei der Schwerpunkt auf dem Umgang mit religiösen Führern, Kultstätten und Klangpraktiken liegt. Der dritte Teil wird sich auf den Fall des Harrismus konzentrieren und seinen Charakter als tolerierte oder unterdrückte ›Ketzerie‹, je nach Zeit und Ort, analysieren. Im vierten Teil schließlich sollen die langfristigen Auswirkungen dieser bedingten Toleranz auf die zeitgenössische religiöse Dynamik in der Côte d'Ivoire diskutiert werden.

Es soll gezeigt werden, dass die Analyse dieser Fälle nicht nur ein besseres Verständnis der kolonialen Vergangenheit ermöglicht, sondern auch Licht auf die heutigen Formen des Gleichgewichts oder der Konflikte zwischen Religionen, staatlichen Behörden und kollektiven Identitäten wirft. In diesem Sinne eröffnet der historische Ansatz, kombiniert mit dem sozialpsychologischen Analyseraster der Toleranz, Wege, um die Beziehungen zwischen religiöser Vielfalt und sozialer Gerechtigkeit in den postkolonialen Gesellschaften neu zu überdenken.

5 Simon: »Taking tolerance seriously«.

6 Forst: »Toleranz im Konflikt«.

7 Simon: »Taking tolerance seriously«.

Die Religionspolitik des kolonialen Frankreich: zwischen *mission civilisatrice* und Kontrollstrategie

Eine Toleranz, die auf der *mission civilisatrice* beruht

Die Religionspolitik des kolonialen Frankreich in Subsahara-Afrika beruhte auf einer grundlegenden Spannung: Einerseits verkündete die Verwaltung ein Bekenntnis zur konfessionellen Neutralität, das aus der laizistischen republikanischen Tradition übernommen wurde, andererseits unterstützte sie aktiv christlich-religiöse, insbesondere katholische Missionen, die als wirksame Vektoren für die Befriedung und Betreuung der Bevölkerung wahrgenommen wurden. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich aus der Rolle, die der Religion im Rahmen der *mission civilisatrice* zugeschrieben wurde.

Wie Alice Conklin in ihrem Standardwerk *A Mission to Civilize* erläutert, sah Frankreich seine Aufgabe darin, »die indigenen« Völker zur modernen Zivilisation zu erziehen, indem es die Werte der Republik verbreitete – über die Schule, die Medizin, aber auch die Religion.⁸ Samia el Machat betont, dass dieses Zivilisationsunternehmen auf einer Logik der ideologischen Integration beruhte, bei der die Missionare Teil des Dispositivs zur sozialen und mentalen Transformation der Kolonisierten waren.⁹

Die europäischen religiösen Kongregationen wurden bei diesem Projekt aktiv unterstützt. In der Côte d'Ivoire war die 1856 in Lyon gegründete Société des Missions Africaines (SMA) eine der wichtigsten Schaltstellen für die Evangelisierung. Sie operierte an der Seite der Kongregation vom Heiligen Geist (Spiritaner) und der SMEP (Société des Missions Évangéliques de Paris) und wurde direkt oder indirekt von den Kolonialbehörden unterstützt.¹⁰

Diese Missionen bauten Schulen, bildeten Katecheten aus, sorgten für eine medizinische Grundversorgung und verbreiteten eine christliche Moral, die als mit den Anforderungen der kolonialen Ordnung vereinbar angesehen wurde. Der »gute Eingeborene« wurde zu demjenigen, der alphabetisiert, gepflegt und bekehrt wurde.¹¹

Isabelle Surum erklärt dazu: »Die Missionare teilten die Überzeugung, dass Christianisierung Zivilisierung bedeutete.«¹² In seinem Buch über das Christentum in der Elfenbeinküste bestätigt und teilt der Missionar Joseph Gorju diese Ansicht. Seiner Meinung nach sollte »das Christentum Licht in rohe und von jeglicher Menschlichkeit entblößte Völker bringen«.¹³ So wurden die Religionsschulen tatsächlich als die ersten Tore zur kolonialen »Zivilisation« wahrgenommen.¹⁴

8 Conklin: »A mission to civilize«, S. 8–10.

9 El Machat: »Les politiques coloniales«, S. 10–12.

10 Paulme: »L'évangélisation de l'Afrique«, S. 6–8.

11 Conklin: »A mission to civilize«, S. 12; El Machat: »Les politiques coloniales«.

12 Surum: »La France et l'Afrique«, S. 157 [meine Übersetzung].

13 Gorju: »La Côte d'Ivoire chrétienne«, S. 9 [meine Übersetzung].

14 Nyamba: »Quelle place pour le système éducatifs«, S. 57–58.

Eine Toleranz mit unterschiedlichen Ansätzen je nach Religion

Hinter der Fassade eines universalistischen und republikanischen Diskurses setzte die französische Kolonialverwaltung eine selektive religiöse Toleranz um, die sich auf politische, soziale und kulturelle Kriterien stützte. Die allgemeine Religionsfreiheit wurde zwar verkündet, aber hierarchisch angewandt: Einige Religionen wurden gefördert oder toleriert, andere überwacht, gezügelt oder sogar verfolgt, je nachdem, als wie ›nützlich‹ sie für das koloniale Projekt wahrgenommen wurden.¹⁵

Wie David Robinson zeigt, war die religiöse Toleranz nie bedingungslos. Sie hing von der Fähigkeit eines Kultes ab, ›harmlos‹ zu bleiben – d. h. die Massen nicht politisch zu mobilisieren, sich nicht außerhalb der kolonialen Kreisläufe zu organisieren und unter administrativer Kontrolle zu bleiben.¹⁶ So wurden traditionelle spirituelle Praktiken (die oft fälschlicherweise als ›Fetischismus‹ oder ›Aberglaube‹ bezeichnet wurden) manchmal toleriert, solange sie auf den privaten oder rituellen Bereich beschränkt blieben.

Umgekehrt wurden religiöse Bewegungen, die in der Lage waren, eine starke Zustimmung in der Bevölkerung zu erzeugen, übergreifende Netzwerke zu mobilisieren oder einen Identitätsanspruch zu artikulieren (wie der Islam oder bestimmte synkretistische Formen des Christentums), als potenzielle Bedrohungen angesehen. Vor diesem Hintergrund setzten die Behörden eine ganze Reihe von Überwachungs- und Kontrollmaßnahmen ein: Die Erstellung von Dateien über Marabouts und muslimische religiöse Führer;¹⁷ Erlasse zu religiösen Versammlungen, die oft mit der »Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung« begründet wurden, wodurch große Predigten, muslimische Feiertage oder harristische Konversionsumzüge eingeschränkt werden konnten;¹⁸ und die Auferlegung eines Rahmens für religiöse Bauten: Kirchen, Moscheen und Tempel mussten genehmigt, überwacht und manchmal auch zumindest teilweise von den Behörden finanziert werden, wenn die Kulte als »zivilisationsförderlich« angesehen wurden.¹⁹

Diese bedingte Toleranz war Teil eines impliziten Modells der religiösen Hierarchisierung. Das europäische Christentum wurde von vornherein positiv bewertet, da es Werte vermittelte, die als mit der kolonialen Ordnung vereinbar galten: Gehorsam, Disziplin, individuelle Moral, Nächstenliebe. Im Gegensatz dazu wurde der Islam als ›externe‹ Religion mit eigener Sprache (Arabisch), eigener Rechtsprechung und unabhängigen Hierarchien wahrgenommen, und stieß auf ständiges Misstrauen, das durch seine Verbindungen zu den Netzwerken der Sahelzone und Nordafrikas noch verstärkt wurde.²⁰

15 Robinson: »Muslim societies«, S. 212–215; Triaud: »La question musulmane«, S. 543.

16 Robinson: »Muslim societies«, S. 90–91.

17 Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier 3 EE 2, Service des affaires politiques, administratives et économiques (Abteilung für politische, administrative und wirtschaftliche Angelegenheiten). Rundschreiben Nr. 117 C vom 26. Dezember 1911 über die Überwachung des Islam: Einrichtung eines Verzeichnisses für muslimischen Proselytismus in der AOF.

18 Marty: »Études sur l'islam en Côte d'Ivoire«, S. 54–55.

19 Marty: »Études sur l'islam en Côte d'Ivoire«, S. 53; Triaud: »La question musulmane«, S. 546; Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier 3 EE 4 bis 7, Korrespondenz bezüglich des Baus einer Moschee in Grand-Bassam. 1913–1916; Lyautey, 1910, zitiert in El Machat: »Les politiques coloniales«.

20 Marty: »Études sur l'islam en Côte d'Ivoire«, S. 41; Triaud: »La question musulmane«, S. 546.

Dieses Misstrauen passt zum Toleranzmodell von Bernd Simon. Dort entsteht Toleranz nur, wenn Menschen trotz ihrer Unterschiede als Teil einer gemeinsamen Gruppe gesehen werden. Wenn das nicht passiert – also, wenn man die anderen nicht als gleichwertige Mitglieder betrachtet –, fehlt der Respekt. Dann wird die Ablehnung zu stark, und Toleranz wird unmöglich.²¹ In ähnlicher Weise beunruhigten autonome afrikanische Bewegungen wie der Harrismus, obwohl sie vom Christentum inspiriert waren, die Verwaltung aufgrund ihres charismatischen Charakters, ihrer schnellen Verbreitung und ihrer Fähigkeit, Gemeinschaften außerhalb des traditionellen kirchlichen Rahmens zu mobilisieren.²²

Dieses System entspricht genau dem, was der politische Philosoph Rainer Forst als »Erlaubniskonzeption« bezeichnet: Toleranz wird hier nicht als Recht des Anderen definiert, sondern als eine Gunst, die von demjenigen gewährt wird, der die Macht innehat.²³ Religion wird also toleriert, solange sie die von der Kolonialmacht aufgezwungenen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen nicht in Frage stellt.

Religiöse Geräusche als Politikum: Zuhören und verordnete Stille

Unter den Instrumenten zur religiösen Regulierung in den Kolonien nimmt die Kontrolle der religiösen Geräusche einen einzigartigen und zentralen Platz ein. In vielen afrikanischen Gesellschaften stehen Klänge – Trommeln, Gesang, Glocken, Gebetsrufe – im Mittelpunkt spiritueller und sozialer Praktiken. Sie sind nicht nur einfache rituelle Signale: Sie grenzen Gemeinschaften ab, markieren die Zeit und regulieren den Raum. Aus diesem Grund haben die um Ordnung bemühten Kolonialbehörden schon früh Mechanismen eingeführt, um Klänge zu regulieren.

Marleen De Witte hat in ihrer Arbeit über Accra gezeigt, dass religiöse Klangpraktiken als Akt der Eroberung des öffentlichen Raums wahrgenommen wurden. Die Kolonialbehörden versuchten, eine europäische Klangnorm durchzusetzen, in der christliche Klänge (Kirchenglocken) legitim waren, während »einheimische« Klänge (Trommeln, rituelle Rufe, traditionelle Musik) nur toleriert wurden, wenn sie unauffällig blieben.²⁴

Diese Kontrolle der religiösen Geräuschkulisse war auch in der Côte d'Ivoire real. Ein Brief von Pater Mollier, einem Missionar in Mossou, berichtet von einem Vorfall, bei dem Kinder mit einer Glocke und Geschrei durch das Dorf liefen und das Gebet der Missionare unterbrachen. Die Glocke wurde konfisziert, die Kinder vertrieben und sogar die örtlichen Dorfältesten wurden ermahnt, weil sie diese Lautäußerung zuließen.²⁵ Diese Erzählung zeigt, dass die Lärmregulierung direkt mit der erneuten Bestätigung der kolonialen und missionarischen Autorität verbunden war.

²¹ Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 732–734.

²² Kane/Triaud: »Islam et islamisme«, S. 10–15.

²³ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 275.

²⁴ De Witte: »Accra's Sounds«, S. 312–314.

²⁵ Archiv der Société des Missions Africaines (SMA) Abidjan-Elfenbeinküste, Brief von Pater Mollier, Missionar in Mossou (Elfenbeinküste), an Révérend Père Eugène Chautard, Direktor am Grand Séminaire des Missions Africaines (Großseminar der Afrikamissionen). Echo des SMA 1902–1904, S. 76.

Solche Reaktionen waren wahrscheinlich häufig. Muslimische Gebetsrufe oder Perkussion im Zusammenhang mit ›indigenen‹ Kulturen wurden zum Beispiel in europäischen oder administrativen Gebieten oft als störend empfunden und waren Gegenstand informeller Überwachung oder mündlicher Empfehlungen. Die Verwaltung zeigte sich zwar offiziell tolerant, war aber der Ansicht, dass die öffentliche Ordnung auch durch die Kontrolle der Geräuschkulisse erreicht werden könnte.²⁶ Diese Sorge um die ›koloniale Ruhe‹ stand im Einklang mit dem umfassenderen Bestreben, die Sicht- und Hörbarkeit religiöser Praktiken, die als unassimilierbar galten, einzuschränken. Religiöse Klänge wurden so zu einem Ausdruck der Andersartigkeit und damit zu einem politischen Objekt, das es zu zähmen galt.²⁷

Hier kann auch das Modell von Bernd Simon sinnvoll angewendet werden. Die Verwaltung mag bestimmte Praktiken missbilligen (z. B. Besessenheitstrommeln oder muslimische Gesänge), aber anstatt zu versuchen, sie in ihrem kulturellen Kontext zu verstehen oder zu respektieren, erzwingt sie Schweigen oder Umsiedlung. Statt die Gewährung von Respekt, der für echte Toleranz unerlässlich ist, wird hier durch Unterdrückung oder Herablassung ersetzt, so dass Toleranz unmöglich wurde.

In der Praxis wurde religiöser ›Lärm‹ zu einem Symptom für eine nur bedingte Freiheit: die Freiheit, gehört zu werden, ohne zu stören. Akzeptabel im öffentlichen Raum war, was dem Hörkomfort der Kolonialherren entsprach. Alles andere wurde entweder an den Rand gedrängt oder unterdrückt.

Der Islam unter Beobachtung: zwischen vorsichtiger Toleranz und kolonialer Kontrolle

Eine historisch etablierte, aber marginalisierte Religion

Der Islam war in der Côte d'Ivoire schon lange vor der Errichtung der französischen Kolonialherrschaft präsent und verbreitete sich besonders durch den wachsenden Einfluss der Sufi-Bruderschaften, insbesondere der Tijaniyya. Diese Ausbreitung war vor allem im Norden des Landes ausgeprägt – in Kong, Dabakala, Korhogo und bis nach Bouaké –, wo sich aktive muslimische Kerngemeinschaften um konvertierte oder mit Marabouts verbündete traditionelle Führer bildeten.²⁸ Diese Ansiedlung ging auch mit einer intellektuellen Entwicklung einher, nämlich der Gründung von Zentren für islamische Bildung und der Verbreitung handgeschriebener Koran-
texte, teilweise in afrikanischen Sprachen.²⁹

²⁶ De Witte: »Accra's Sounds«, S. 314.

²⁷ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 275.

²⁸ Triaud: »La question musulmane«, S. 543.

²⁹ Triaud: »La question musulmane«, S. 545–548.

Als Frankreich Ende des 19. Jahrhunderts mit der militärischen Befriedung und Verwaltung des Gebiets begann, sah es sich mit einem bereits tief verwurzelten, aber sehr unterschiedlich strukturierten Islam konfrontiert. Die Haltung der Kolonialverwaltung war daher vorsichtig, pragmatisch und misstrauisch zugleich. Wie Jean-Louis Triaud feststellt, waren die Behörden der Ansicht, dass die muslimische Religion toleriert werden könne, wenn sie unter Kontrolle bliebe und zur Stabilität der Regionen beitrage.³⁰ Diese Toleranz war Teil einer Logik der selektiven Kooptation: Einige muslimische Führer wurden in die Verwaltung einbezogen, solange sie den Zielen der Befriedung dienten und die koloniale Ordnung nicht in Frage stellten.³¹

Doch sobald ein ›Marabout‹ zu viel Anhängerschaft gewann oder Unabhängigkeit zeigte, wurde er verdächtig. Die Verwaltung richtete daher bereits in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein Überwachungssystem ein: Registrierung der Moscheen, Erfassung der ›Marabouts‹ und Zählung der Koranschulen. Diese Maßnahmen wurden mit der Furcht vor einem politischen oder subversiven Islam begründet, der insbesondere von Figuren wie Scheich Hamallah oder von Reformbewegungen wie der Sanûsiyya oder dem Wahhabismus inspiriert wurde.³²

Dieses Klima des Misstrauens zeigte sich auch in der Korrespondenz zwischen den Verwaltungsbeamten. In mehreren dokumentierten Fällen wurden muslimische Religionsführer diskret umgesiedelt oder unter Hausarrest gestellt, um eine Mobilisierung der Bevölkerung zu verhindern. Die Behörden begründeten diese Maßnahmen mit gesundheitlichen oder administrativen Vorwänden, um die Ordnung aufrechtzuerhalten. Diese Praktiken, auch wenn sie in den Berichten selten explizit dargelegt wurden, spiegelten eine Politik der sanften Neutralisierung wider, die auf der Angst vor dem Einfluss charismatischer Führer beruhte.³³

Orte kontrollieren, Stimmen einrahmen

Arabische Moscheen, Schulen und Bibliotheken wurden ebenso wie Gebetsversammlungen anlässlich der großen Feiertage (wie Tabaski) durch lokale Rundschreiben eingerahmt. Das Rundschreiben 117 C vom 26. Dezember 1911 an die Gouverneure der AOF forderte, darauf zu achten, dass alle islamischen Aktivitäten ordnungsgemäß registriert und keine Schulen oder Moscheen ohne Genehmigung der Verwaltung gebaut würden.³⁴ Dieses Rundschreiben zeugt von dem Willen der Kolonialverwaltung, alle muslimischen religiösen Einrichtungen einem

30 Triaud: »La question musulmane«, S. 545.

31 Launay: »Islam noir«, S. 27–28; Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Serie 3 EE 3, Bericht des Kreiskommandanten Benquey über den Islam in der Region Kong vom 8. Januar 1908.

32 Marty: »Études sur l'islam en Côte d'Ivoire«, S. 38; Robinson: »Muslim societies«, S. 75.

33 Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier 3 EE 2, Service des affaires politiques, administratives et économiques (Abteilung für politische, administrative und wirtschaftliche Angelegenheiten). Rundschreiben Nr. 117 C vom 26. Dezember 1911 über die Überwachung des Islam: Einrichtung eines Verzeichnisses für muslimischen Proselytismus in der AOF. Siehe auch Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Serie 3 EE 3, Bericht des Kreiskommandanten Benquey über den Islam in der Region Kong vom 8. Januar 1908.

34 Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier 3 EE 2, Service des affaires politiques, administratives et économiques (Abteilung für politische, administrative und wirtschaftliche Angelegenheiten). Rundschreiben Nr. 117 C vom 26. Dezember 1911 über die Überwachung des Islam: Einrichtung eines Verzeichnisses für muslimischen Proselytismus in der AOF.

System der vorherigen Genehmigung zu unterwerfen, was ein deutliches Zeichen für eine strenge Kontrolle ist.³⁵

In einigen Städten wie Bouaké oder Bondoukou wurden die Freitagspredigten überwacht. Es wurden Übersetzer eingestellt, die die Predigten auf Arabisch oder Dioula verstanden und jeden Inhalt meldeten, der als politisch oder kritisch gegenüber der Kolonialmacht galt. Diese systematische Überwachung erinnert an ähnliche Praktiken im Senegal und im Französisch-Sudan, wo die Freitagspredigten Gegenstand monatlicher Berichte waren, die an die Zentralverwaltung weitergeleitet wurden.³⁶

Ebenso war die Kontrolle des religiösen ›Lärms‹ der Muslime Teil der Überwachung: Muezzins unterlagen zeitlichen Beschränkungen und Minarette durften nur abseits von Verwaltungszentren gebaut werden. Der Gebetsruf wurde in den kolonialen Verwaltungsvierteln häufig als Lärmbelästigung empfunden, vor allem wenn er in den frühen Morgenstunden erfolgte. In Rundschreiben wurde empfohlen, die Lautstärke des Muezzins zu begrenzen oder Minarette an den Stadtrand zu verlegen. Obwohl die genauen Unterlagen je nach Ort variierten, zeugen mehrere Berichte der Kolonialverwaltung³⁷ von diesem Bestreben, die Sicht- und Hörbarkeit des Islam im öffentlichen Raum zu verringern.³⁸

Diese Politik wurde zwar als Garantie für ›religiösen Frieden‹ angepriesen, stand jedoch in Wirklichkeit für eine instrumentalisierte Toleranz: Das Recht auf Religionsausübung wurde zwar anerkannt, aber ständig an die Bedingung geknüpft, nicht sichtbar zu sein und politische Loyalität zu zeigen.

Bevor dieses Modell auf den Fall des Islams angewandt wird, ist eine Präzisierung nötig: Simon betont, dass Ablehnung allein nicht automatisch Intoleranz bedeutet. Toleranz entsteht gerade dann, wenn trotz Ablehnung Respekt möglich bleibt – nämlich durch die Anerkennung einer gemeinsamen, übergeordneten Identität. Fehlt diese Anerkennung, schlägt Ablehnung in Intoleranz um. Die Verwaltung verband ihre Ablehnung des Islams mit einem dauerhaften Misstrauen. Ob ein auf gleichwertiger Anerkennung beruhender Respekt möglich war, ist fraglich – und genau darin liegt nach Simon die Grenze der Toleranz.

Bernd Simons Modell lässt sich hier gut anwenden: Die Kolonialpolitik war von einer impliziten Ablehnung des Islams geprägt, die kaum Raum für Respekt ließ. Toleranz wurde so zu einem einseitig gesteuerten Instrument, das eher auf Kontrolle als auf Gleichwertigkeit beruhte.

Dieser Wunsch nach Kontrolle geht einher mit einer offenen Furcht vor der Anziehungskraft des Islams, insbesondere durch die Koranschulen. Der französische Kreiskommandant von Kong, Benquey, drückt dies in einem Bericht von 1908 unverblümt mit folgenden Worten aus: »Der Muslim ist und bleibt für den unwissenden Fetischisten der Gelehrte und das höhere We-

35 Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier 3 EE 3, Korrespondenz bezüglich der Entwicklung des Islam und der Koranschulen, 1906–1929.

36 Robinson: »Muslim societies«, S. 88.

37 Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Serie 3 EE 2, Rundschreiben des Innenministeriums, 1911–1915.

38 Marty: »Études sur l'islam en Côte d'Ivoire«, S. 54–55; Triaud: »La question musulmane«, S. 550.

sen, dem er ähneln möchte, und wird es noch lange bleiben.«³⁹ Über die Entwicklung und den Einfluss dieser Schulen fügt er hinzu:

»Da sie aufgrund ihres Alters nicht daran denken können, sich selbst zu bilden, wollen viele Fetischisten, vor allem die Häuptlinge, dass ihre Kinder lesen und schreiben lernen, und schicken sie deshalb in die Koranschulen, die in ihrem Dorf oder in den Nachbardörfern eröffnet wurden. Nun kann man mit Sicherheit sagen, dass jedes Kind, das in einer dieser Schulen mit streng religiösem Unterricht aufwächst, früher oder später unweigerlich zum Muslim wird, und das sozusagen ohne das Wissen der Betroffenen selbst. [...] So ist der Islam auf dem Vormarsch und wird, wenn wir nicht aufpassen, auch in Zukunft weiter voranschreiten.«⁴⁰

Diese Politik der Kontrolle durch Sicht- und Hörbarkeit und Dokumentation sollte einen nachhaltigen Einfluss darauf ausüben, wie der Islam im öffentlichen Raum der Côte d'Ivoire bis heute wahrgenommen wird. Das administrative Misstrauen gegenüber den islamischen Bewegungen trug zur Fragmentierung der muslimischen religiösen Autoritäten bei und schwächte ihre Fähigkeit, kollektiv mit dem postkolonialen Staat zu verhandeln.⁴¹

Im folgenden Teil wird ein weiterer Fall von bedingter Toleranz untersucht: der Harrismus, eine »afrikanisierte« christliche Bewegung, deren Erfolg die Behörden trotz ihrer doktrinären Nähe zum europäischen Christentum schnell beunruhigte.

Der Harrismus: zwischen afrikanischem Glauben, kolonialer Führung und katholischer Konvergenz

Ursprung und Dynamik eines afrikanisierten Christentums

Der Harrismus entstand in den 1910er Jahren unter der Führung von William Wade Harris, einem aus Liberia stammenden Propheten, dessen Wirken in der Côte d'Ivoire die dortige religiöse Landschaft nachhaltig prägte. Harris, der zum Methodismus konvertiert war, aber von afrikanischen spirituellen Traditionen beeinflusst wurde, verkündete eine einfache, direkte christliche Botschaft, die an die sozialen Realitäten der Bevölkerung an der Küste und im Landesinneren angepasst war. Er lehnte Hexerei ab, predigte strikte Moralvorstellungen, forderte Monogamie und erzwang Massentaufen, die in den Lagunendörfern auf ein immenses Echo stießen.⁴²

39 Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Serie 3 EE 3, Bericht des Kreiskommandanten Benquey über den Islam in der Region Kong vom 8. Januar 1908 [meine Übersetzung].

40 Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Serie 3 EE 3, Bericht des Kreiskommandanten Benquey über den Islam in der Region Kong vom 8. Januar 1908 [meine Übersetzung].

41 Launay: »Beyond the stream«, S. 19–21.

42 Haliburton: »The Prophet Harris«, S. 45; Shank: »The legacy of William Wade Harris«.

Sein schneller Erfolg weckte das Interesse, aber auch die Besorgnis der französischen Behörden, zumal Harris außerhalb jedes europäischen kirchlichen Rahmens operierte. Innerhalb weniger Monate sammelte er Zehntausende von Gläubigen um sich. David Shank berichtet, dass zwischen 1913 und 1914 allein in den Regionen Assinie, Grand-Bassam und Jacqueville mehr als 100.000 Menschen getauft wurden.⁴³

Harris war keineswegs nur ein Nachahmer der westlichen Missionare, sondern passte die christliche Botschaft den lokalen Traditionen an: Er predigte in afrikanischen Sprachen,⁴⁴ trat in prophetischer Kleidung auf,⁴⁵ und nahm einen charismatischen Stil an, der vorkolonialen religiösen Figuren ähnelte. Seine Religion kann daher sowohl als eine spirituelle Reformbewegung als auch als eine kulturelle Affirmation gesehen werden.⁴⁶

»Sein Erfolg war zu dieser Zeit größer als der unserer Missionen. Die wichtigste Tatsache ist, dass er die Macht der Fetischisten, die das Leben der Einheimischen mit ständiger Angst erfüllten, zumindest zeitweise zerstört hatte.«⁴⁷

Koloniale Reaktionen: zwischen Misstrauen und Unterdrückung

Trotz seiner doktrinären Nähe zum Christentum beunruhigte der Harrismus die französischen Behörden. Zum einen entzog er sich jeglicher missionarischen Kontrolle, zum anderen mobilisierte er eigenständig die Massen, da die Missionsstationen während des Ersten Weltkriegs verödet waren. Die Verwaltung sah in Harris einen potenziell messianischen Führer, der soziale oder politische Forderungen, welche der Kolonialverwaltung unangenehm werden könnten, stellen könnte.

1915 wurde Harris von den Kolonialbehörden verhaftet und nach Liberia zurückgebracht.⁴⁸ Doch seine Botschaft zirkulierte weiter, getragen von seinen ivoirischen Anhängern. Im gesamten Süden des Landes bildeten sich harristische Gruppen, die oft am Rande der offiziellen Kirche standen. Ihre Existenz wurde von der Verwaltung toleriert, aber streng überwacht, vor allem wegen ihrer Autonomie in der Lehre und ihrer wachsenden Popularität.⁴⁹ Wie beim Islam wechselte die koloniale Strategie zwischen Betreuung durch zum Christentum konvertierte lokale Notabeln und der gezielten Unterdrückung der einflussreichsten Figuren des Harrismus. Ein Bericht des Gouverneurs Angoulvant aus dem Jahr 1916 stellt fest:

⁴³ Shank: »The legacy of William Wade Harris«, S. 102.

⁴⁴ Shank: »The legacy of William Wade Harris«, S. 100–108.

⁴⁵ Haliburton: »The Prophet Harris«, S. 45.

⁴⁶ Anderson: »African Reformation«.

⁴⁷ Gaston Joseph (1916), zitiert in Grivot: »Monographie von Lahou«, S. 83. Nach Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF, S. 344. Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) [meine Übersetzung].

⁴⁸ Haliburton: »The Prophet Harris«; Shank: »The legacy of William Wade Harris«, S. 125.

⁴⁹ Shank: »The legacy of William Wade Harris«, S. 128.

»Der Prophet Harris hat zweifellos Bekehrungen gefördert, doch er gehört keinem anerkannten religiösen Orden an. Seine Popularität macht ihn unkontrollierbar. Sein Einfluss muss neutralisiert werden, indem die offiziellen Missionen gestärkt werden.«⁵⁰

Konvergenzen und Opportunismus: Der katholische Blick auf den Harrismus

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, den Harrismus nur im Kontext der Kolonialverwaltung zu sehen. Die Beziehungen zwischen der Bewegung und der katholischen Kirche waren deutlich komplexer. Während des Ersten Weltkriegs litten die katholischen Missionen unter einem erheblichen Personalmangel: Viele französische Missionare wurden an die Front eingezogen und die Missionsstationen in der Côte d'Ivoire waren leer oder sehr geschwächt.⁵¹

In diesem Zusammenhang wurde der Harrismus manchmal als eine nützliche Form der Vor-Evangelisierung angesehen. Mehrere Missionare erkannten an, dass die harristischen Katechesen die christliche Lehrarbeit erleichterten, indem sie eine grundlegende biblische Sprache und eine Moral verbreiteten, die mit der katholischen Lehre vereinbar waren. Diese Feststellung wird von Grivot geteilt, der die Situation wie folgt beschreibt:

»Im Jahr 1940 besteht diese Religion immer noch. [...]. Insgesamt hat die Religion, eine Mischung aus Katholizismus und Protestantismus, angepasst an die Sitten der Avikam, sich gehalten. Sie ist nicht gefährlich und ihre Anhänger verdienen sogar einen gewissen Respekt.«⁵²

Zwar gab es weiterhin doktrinäre Differenzen: die Ablehnung der Sakramente, das Fehlen einer Hierarchie und die freie Lektüre der Heiligen Schrift. Einige Katholiken betrachteten den Harrismus jedoch als Chance, die christlichen Lehre zu expandieren und das in einer Zeit, in der es an menschlichen Ressourcen mangelte. Andere wiederum betrachteten den Harrisismus als eine gefährliche Abweichung, die die Autorität Roms untergraben könnte.

Diese Ambivalenz lässt sich im Licht von Simons Modell kritisch einordnen: Die hier beobachtbare Toleranz gegenüber dem Harrismus war kein Ausdruck aufrichtigen Respekts im Sinne einer gemeinsamen übergeordneten Identität. Vielmehr handelte es sich um eine strategische Duldung, bei der die Meinungsverschiedenheit aus praktischen Gründen zeitweilig ausgeblendet wurde. Der Harrismus wurde toleriert, nicht weil er vollständig akzeptiert wurde, sondern weil er in Krisenzeiten nützlich erschien – insbesondere während des Ersten Weltkriegs, als es an qualifiziertem Missionspersonal mangelte.⁵³

⁵⁰ Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Fonds Gouvernement Général de l'Afrique-Occidentale française (GGA), Verwaltungskorrespondenz, Akte 1916 [meine Übersetzung].

⁵¹ Paulme: »L'évangélisation de l'Afrique«, S. 12–13.

⁵² Grivot: »Monographie von Lahou«, S. 83 [meine Übersetzung].

⁵³ Shank: »The legacy of William Wade Harris«, S. 125.

Asymmetrische Toleranz und kolonialer Umgang mit dem Religiösen

Konvergenzen im Umgang mit dem Islam und dem Harrismus

Trotz ihrer doktrinären, historischen und kulturellen Unterschiede wurden der Islam und der Harrismus von den französischen Kolonialbehörden aufgrund derselben Logik wahrgenommen, nämlich derjenigen der bedingten Toleranz. In beiden Fällen wurden religiöse Strukturen toleriert, solange sie sich der Überwachung nicht entzogen und die koloniale Ordnung nicht in Frage stellten. Diese Haltung äußerte sich in einer Politik der administrativen Betreuung, der Kooptation gemäßiger Figuren, aber auch der Neutralisierung charismatischer oder unabhängiger Stimmen. Es gibt zahlreiche Berührungspunkte:

- Überwachung der spirituellen Führer (Marabouts wie harristische Propheten);
- Überwachung von Kultstätten (Moscheen als Tempel oder Predigtstätten);
- Misstrauen gegenüber Mobilisierungen der Bevölkerung;
- Einschränkungen für religiöse Klänge, die im öffentlichen Raum als störend oder affirmativ empfunden werden.

In beiden Fällen ist ein politischer Gebrauch von Toleranz zu beobachten. Diese fungiert als Regierungsinstrument, mit dem die religiöse Vielfalt verwaltet werden konnte, ohne eine wirkliche Anerkennung zu gewähren. Religion wurde, anstatt ein Recht zu sein, zu einer Anpassungsvariablen der kolonialen Ordnung. Es handelt sich hier also nicht um Toleranz im normativen Sinne von Bernd Simon, sondern um eine verwaltungstechnisch begrenzte Duldung, bei der der Respekt – verstanden als Gleichwertigkeit – fehlt. Religion wird nur solange geduldet, wie sie kontrollierbar bleibt.

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ auf dem Prüfstand des Kolonialismus

Das von Bernd Simon vorgeschlagene Modell definiert Toleranz als die Fähigkeit, Ablehnung und Respekt für den Anderen zu kombinieren. Es setzt die Gleichheitsanerkennung des Anderen voraus, anders zu glauben oder zu handeln, selbst wenn man selbst damit nicht einverstanden ist. Dieses Modell steht im radikalen Gegensatz zum kolonialen Verhalten Frankreichs in der Côte d'Ivoire.

Im Falle des Islams ist es die religiöse Meinungsverschiedenheit,⁵⁴ die sich in ständigem Misstrauen, Überwachung und repressiven Maßnahmen niederschlägt. Diese Praktiken sind Ausdruck einer ungezügelten Ablehnung – Toleranz im Sinne Simons wird dadurch unmöglich.

Beim Harrismus lässt sich eine andere Form des Umgangs mit Differenz beobachten. Seine christlichen Bezüge führten zu einer zeitweiligen Duldung, allerdings nicht aus gleichheitsbasiertem Respekt, sondern aus pragmatischen Gründen. Die Bewegung wurde insbesondere während des missionarischen Personalmangels als hilfreich für die moralische Disziplinierung oder Vor-

⁵⁴ Meinungsverschiedenheit die auf der Wahrnehmung des Islam als antiwestlich, kommunitaristisch beruht.

Evangelisierung toleriert. Diese Anerkennung blieb strategisch und asymmetrisch und war nicht gleichbedeutend mit echter Anerkennung als gleichwertige religiöse Gemeinschaft.

Andererseits war Harris aus der Sicht vieler Missionare eine respektierte Figur der Evangelisierung – gleichgestellt mit den ersten europäischen Missionaren. Seine charismatische Wirksamkeit galt als religiöser Impulsgeber, der vielen Ivorer den Zugang zum Christentum erleichterte. Diese Anerkennung betraf jedoch primär seinen Nutzen für die Ausbreitung des Glaubens – nicht zwangsläufig die theologische Gleichstellung seiner Lehre.

Diese Praktiken zeigen deutlich, dass der Kolonialstaat kein Interesse an einer Anerkennung der religiösen Gruppen als gleichwertige Mitglieder einer gemeinsamen übergeordneten Ordnung hatte – wie es Simons Modell voraussetzt. Stattdessen wurde Respekt lediglich funktional gewährt, wenn es politisch oder institutionell opportun erschien. Eine solche Toleranz bleibt asymmetrisch und einseitig definiert. Dies entspricht dem, was Rainer Forst als »Erlaubiskonzeption« beschreibt: eine Form der Toleranz, bei der die Anerkennung der Gleichwertigkeit fehlt und der Respekt an Bedingungen geknüpft ist.⁵⁵

Zeitgenössische Vermächtnisse und postkoloniale Verlängerungen

Die historische Analyse der kolonialen religiösen Toleranz hilft dabei, einige der heutigen Spannungen besser zu verstehen. In der Côte d'Ivoire ist der Islam bis heute in traditionelle und reformierte Strömungen gespalten – eine Entwicklung, die zum Teil auf koloniale Strategien der Kontrolle und Fragmentierung zurückgeht. Ein ähnliches Erbe lässt sich im anhaltenden Misstrauen gegenüber sogenannten »afrikanischen« oder »unabhängigen« Kirchen erkennen.⁵⁶

Diese Haltung ist tief in den kolonialen Kategorisierungen von Religiosität verankert, die zwischen »zivilisiert« und »primitiv« unterscheiden. Auch in aktuellen städtischen Debatten lebt diese Logik fort – etwa in der Frage, wie mit religiösen Geräuschen umzugehen ist, wie dem Ruf des Muezzins oder lauten Pfingstgottesdiensten. Sie berühren nicht nur Fragen der öffentlichen Ordnung, sondern auch die historische Sicht- und Hörbarkeit bestimmter Gruppen.⁵⁷

Zwar erfüllt das koloniale System nicht die Voraussetzungen für echte Toleranz im Sinne Simons – gerade das macht sein Modell jedoch so aufschlussreich. Es zeigt, wo und warum Toleranz scheitert: nämlich dort, wo Respekt und Gleichheitsanerkennung verweigert werden.

Vor diesem Hintergrund gewinnt Simons Modell auch im heutigen Kontext an Bedeutung. Es dient nicht nur als analytisches Instrument für die Vergangenheit, sondern hilft auch, die Bedingungen für einen gerechten und inklusiven Pluralismus in postkolonialen Gesellschaften zu reflektieren. Die Geschichte kolonialer Toleranz ist somit nicht abgeschlossen. Sie wirft weiterhin ein Licht auf aktuelle Herausforderungen des religiösen Zusammenlebens – und auf die Frage, wie viel Respekt eine demokratische Gesellschaft wirklich aufbringen kann.

⁵⁵ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 248–251.

⁵⁶ Launay: »Islam noir«; Robinson: »Muslim societies«.

⁵⁷ Eine breitere Perspektive, die die französische und die britische Kolonie vergleicht, wird in unserer späteren Arbeit entwickelt.

Schlussfolgerung

Der Vergleich der kolonialen französischen Religionspolitik gegenüber dem Islam einerseits und dem Harrisismus in der Côte d'Ivoire andererseits beleuchtet eine ambivalente Praxis der Toleranz. Hinter der offiziellen Rede von Neutralität und der Achtung der Religionsfreiheit offenbart sich ein System, das auf Überwachung, Kontrolle und Unterordnung der lokalen religiösen Ausdrucksformen unter die Interessen der Kolonialmacht basiert.

In den beiden untersuchten Fällen verfolgte die französische Verwaltung eine Strategie der bedingten Toleranz, die auf einer impliziten Hierarchie der Religionen beruhte: Kulte, die mit der kolonialen Ordnung als vereinbar angesehen wurden, wurden gefördert oder kooptiert, während die als bedrohlich empfundenen eingeschränkt oder neutralisiert wurden. Der Fall des Islam zeigt, wie eine gut etablierte, aber außerhalb der europäischen Institutionen stehend organisierte Religion mit Argwohn behandelt und in ihren öffentlichen Äußerungen reguliert wurde. Der Harrisismus hingegen veranschaulicht eine Toleranz, die zwischen Opportunismus und Unterdrückung schwankte, je nach den Konjunkturen der Missionierung und den Bedürfnissen der Verwaltung.

Bernd Simons Modell der Ablehnung und des Respekts verdeutlicht die tiefen Grenzen der kolonialen Toleranz. In der Praxis zeigte sich diese Toleranz als einseitig, utilitaristisch und oft herablassend – in einer Weise, wie es Rainer Forst mit seiner »Erlaubniskonzeption« beschreibt: ohne echte Anerkennung und ohne Respekt auf Augenhöhe gegenüber afrikanischen Glaubensrichtungen oder religiösen Institutionen. Es ging nicht darum, dem Anderen in seiner Verschiedenheit Gleichwertigkeit zuzugestehen, sondern ihm lediglich einen von den Autoritäten kontrollierten Ausdrucksraum zu lassen.

Diese historische Betrachtung ist nicht rein retrospektiv. Sie ermöglicht ein besseres Verständnis der zeitgenössischen Formen religiöser Ungleichheit und gemeinschaftlicher Spannungen in der Côte d'Ivoire und darüber hinaus. Das koloniale Erbe beeinflusst weiterhin die Art und Weise, wie Minderheitenreligionen oder als ›fremd‹ wahrgenommene Religionen im öffentlichen Raum und von den Institutionen behandelt werden. Die aktuellen Debatten um religiösen Lärm, die Legitimität von unabhängigen Kirchen oder islamischen Schulen sind zeitgenössische Ausdrucksformen davon.

Abschließend lässt sich sagen, dass das Überdenken von Toleranz im Lichte der kolonialen Erfahrungen dazu auffordert, sich von einem permissiven und vertikalen Modell zu lösen und zu einem relationalen und ethischen Konzept des Pluralismus überzugehen, das auf Anerkennung, Gegenseitigkeit und Gleichheit beruht. Dieser Ansatz, der sowohl historisch als auch normativ ist, öffnet den Weg für eine kritische Neuinterpretation der öffentlichen Politik zum Umgang mit religiöser Vielfalt in postkolonialen Gesellschaften.

Abstract

This article examines the logic and limits of colonial religious tolerance in French Côte d'Ivoire through two emblematic cases: Islam and Harrism. Drawing on Bernd Simon's ›disapproval-respect model of tolerance‹ (2023), the study argues that colonial tolerance was not grounded in recognition, but in strategic governance. Islam was perceived as external, hierarchically structured, and politically suspicious due to its trans-Saharan networks. Harrism, despite its Christian roots, was tolerated only when useful to the colonial agenda – especially during missionary shortages – but remained under tight scrutiny. The comparative analysis highlights how tolerance under colonial rule operated through surveillance, visibility control, and conditional permission. The article concludes with reflections on the lasting impact of this asymmetric religious policy in shaping postcolonial pluralism and inequalities in Côte d'Ivoire.

Quellenverzeichnis

- Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Reihe 3 EE 3, Bericht des Kreiskommandanten Benquey über den Islam in der Region Kong vom 8. Januar 1908.
- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Ordner 3EE2, Rundschreiben über die Ausübung des muslimischen Glaubens, 1913.
- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Mappe 3 EE 4 bis 7, Korrespondenz bezüglich des Baus einer Moschee in Grand-Bassam, 1913–1916.
- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Rapport du commandant de cercle, Odienné, 1923, Monographie du cercle d'Odienné.
- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Fonds Gouvernement Général de l'Afrique-Occidentale française (GGA), administrative Korrespondenz, Dossier 3 EE 1 bis 3 EE 2.
- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Département de l'Intérieur, Rapport de police de Grand-Bassam sur le muezzin (Polizeibericht aus Grand-Bassam über den Muezzin), 1925, Dossier 3 EE 3.
- Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier 3 EE 3, Korrespondenz bezüglich der Entwicklung des Islams und der Koranschulen, 1906–1929.
- Archives des SMA Abidjan-Côte d'Ivoire, Echo des SMA 1902–1904, Brief von Pater Mollier, Missionar in Mossou (Côte d'Ivoire), an Reverend père Eugène Chautard, Direktor des Grand Séminaire des Missions Africaines (Großseminar der Afrikamissionen).
- Gorju, J.: La Côte d'Ivoire chrétienne. Librairie catholique Emmanuel Vitte. Paris/Lyon 1915.
- Grivot, R. (s.d.): Monographie von Lahou (Côte d'Ivoire). Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), Dossier I/76 Cercle de Grand Lahou.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Allan: African Reformation: African Initiated Christianity in the 20th Century, Trenton, NJ [u. a.].
- Conklin, Alice: A mission to civilize: The republican idea of empire in France and West Africa, 1895–1930, Stanford, CA 1997.
- De Witte, Marleen: Accra's sounds and sacred spaces. *International Journal of Urban and Regional Research*, 32, 2 (2008), S. 312–330, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2008.00805.x>.
- El Machat, Samia: Les politiques coloniales et leurs impacts en Afrique, Paris 2014.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003.
- Haliburton, G.: Le Prophète Harris, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1984. [Engl. Original 1973].
- Harrison, Christopher: France and Islam in West Africa, Cambridge 1988, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511523854>.
- Kane, Ousmane; Triaud, Jean-Louis (Hg.): Islam et islamismes au sud du Sahara, Paris 1998, <https://doi.org/10.3917/kart.kane.1998.01>.
- Launay, R.: Beyond the stream: Islam and society in a West African town, Berkeley, 1992.
- Launay, Robert: Islam in Black and White. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 35,3 (2015), S. 641–647, <https://doi.org/10.1215/1089201X-3426481>.

Marty, Paul: Études sur l'islam en Côte d'Ivoire, Paris 1922.

Miran, Marie: Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire, Paris 2006, <https://doi.org/10.3917/kart.miran.2006.01>.

Nyamba, André: Quelle place pour les systèmes éducatifs et de formation dans la mondialisation? Les systèmes éducatifs et de formation africains: une situation chaotique et paradoxale, in: Éducation et Sociétés 16,2 (2005), S. 53–69, <https://doi.org/10.3917/es.016.0053>.

Paulme, D.: Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui: les bétés, Paris 1962.

Robinson, David: Muslim societies in African history, Cambridge 2004, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511811746>.

Shank, D. A. (1994). Prophete Harris, the Black Elijah of West Africa, Leiden/London 1994.

Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.

Surum, Isabelle (Dir.): La France et l'Afrique: 1830–1962, Neuilly 2020.

Triaud, Jean-Louis: La question musulmane en Côte d'Ivoire (1900–1960). Revue française d'histoire d'outre-mer 61,224–225 (1974), S. 543–578, <https://doi.org/10.3406/outre.1974.1799>.

Autor

Victor Nakou, M.A.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Umwelt- und Technikgeschichte, Universität Passau. Promoviert zum Thema kolonialer (In)Toleranz religiöser Klänge in Ghana und der Côte d'Ivoire. Forschungsschwerpunkte: Kolonialgeschichte, Migrationsgeschichte, Religionsgeschichte.

E-Mail: victor.nakou@uni-passau.de



Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.