TOLERANZ michael lackner / liu yi-shan: toleranz in taiwan – eine schwere geburt ■ walther lichem: leben in anderheit. aspekte des kanadischen multikulturalismus ■ ram a. mall: tole- aus MINDERHEITEN ranz inter- religiöser perspektive ■ ernst wangermann: toleranz und minderheitenrechte in österreich seit der reformation ■ franz m. wimmer: toleranz – eine überholte forderung? eine einleitung DIALOG

IWK

TOLERANZ – MINDERHEITEN – DIALOG

Franz M. Wimmer
TOLERANZ – EINE ÜBERHOLTE FORDERUNG?
Eine Einleitung 2

Ernst Wangermann
TOLERANZ UND MINDERHEITENRECHTE
IN ÖSTERREICH SEIT DER REFORMATION 3

Michael Lackner / Liu Yi-Shan
TOLERANZ IN TAIWAN – EINE SCHWERE GEBURT 10

Walther Lichem
LEBEN IN ANDERHEIT
ASPEKTE DES KANADISCHEN MULTIKULTURALISMUS 19

Ram A. Mall
TOLERANZ AUS INTERRELIGIÖSER PERSPEKTIVE 26

DIE AUTOREN / DIE AUTORIN 32

IWK-BIBLIOTHEK 25

ISSN: 0020 - 2320
MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST
53. JAHRGANG 1998, NR. 4, öS 75,-

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion, Umbruch, Layout: Dr. Helga Kaschl. Lektorat: Dr. Hakan Gürses, Ingrid Tomaszkiewicz, Mag. Eva Waniek. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42. Druck: Glanz & Hofbauer Ges.m.b.H., 1200 Wien, Treustraße 5, Telefon: (1) 330 73 67.

FRANZ M. WIMMER

TOLERANZ – EINE ÜBERHOLTE FORDERUNG?
Eine Einleitung

„Ich mag das Wort Toleranz nicht", soll Mahatma Gandhi gesagt haben: „aber ich finde kein besseres." Als politischer und juristischer Begriff hat das Wort ausgedient, ist durch die Erklärung von Menschenrechten überholt worden: Nicht das bloße Zulassen von Anderssein, sondern unbestreitbares Recht auf die eigene Lebensgestaltung ist damit gemeint. Was allerdings einstmals zu „Toleranzedikten" und auch wieder zu deren Aufhebungen führte, ist immer noch Realität: daß Menschen um die Möglichkeit kämpfen müssen, entsprechend ihren Überzeugungen und Traditionen zu leben.

Fast täglich rufen uns Medien solche Fälle in Erinnerung, eben jetzt aus dem Kosovo, vor nicht langer Zeit aus Bosnien und anderen Regionen der Erde. Ernst Wangermann zitiert in seinem Beitrag Grillparzer, der den Erzherzog von Steiermark, Kärnten und Krain sagen läßt:

> „An Einem Tag auf fürstlichen Befehl
> Bekehrten sich an sechzigtausend Seelen
> Und zwanzigtausend wandern flüchtig aus." (S. 5)

Es fällt schwer, dabei nicht an jene Brutalität zu denken, die wir als „ethnische Säuberungen" bezeichnen. Der Erzherzog, immerhin, hatte noch die Möglichkeit der „Bekehrung" zugestanden. Dem einzelnen „albanischen" oder „bosnischen Muslim" steht eine solche Möglichkeit kaum offen: zwar könnte er sich theoretisch zu einem Christenglauben „bekehren", jedoch verlangt das niemand und es würde wohl auch nicht honoriert – er bliebe „Bosnier" oder „Kosovo-Albaner". Und damit bliebe ihm in vielen Fällen doch nur die Möglichkeit, „flüchtig auszuwandern".

Wer tolerieren kann, hat auch die Möglichkeit, intolerant zu sein. Es ist daher eine Macht- und Mehrheitsfrage. Ob die von Walther Lichem genannten Indianer bereit waren, das kanadische Rechtssystem zu tolerieren, wäre eine ebenso akademische Frage wie die Frage nach der Toleranz, welche irgendeine Minderheit der jeweiligen Mehrheit entgegenbringt. Ist es aber eine Machtfrage, so muß es Bedingungen und Interessen geben, aufgrund deren Toleranz wächst oder abnimmt. Die jeweils stärkere Gruppe darf sich, um die schwächere tolerieren zu können, von dieser nicht ernsthaft gefährdet fühlen – es ist keine Neuigkeit, daß genau hier die Stelle ist, an der Verhetzer und Propagandisten immer angesetzt haben. Die Mehrheit sieht sich ferner zwar als überlegen, aber nicht als absolut überlegen an, so daß eine Auslöschung oder Entfernung der Minderheit nicht möglich erscheint. Und schließlich werden Toleranzforderungen dann Erfolg haben, wenn durch das Tolerieren ein Vorteil für die Mehrheit resultiert.

Was jemand tolerieren will oder für tolerierbar hält, ist auch eine Frage des Selbstverständnisses. Einen interessanten Hinweis in dieser Richtung geben Michael Lackner und Liu Yi-Shan, wenn sie berichten, daß in Taiwan eine besonders große Abneigung gegen „Rassisten" festzustellen war: „beim Wort ‚Rassist' wird in der alltäglichen Anwendung oft nur an weiße Rassisten gedacht." (S. 16) Rassisten sind also die Anderen. Das könnte auch für Aussagen über Toleranz gelten: intolerant sind die Anderen. Es wäre aber falsch, dies rein relativistisch zu verstehen, denn es gibt tatsächlich Herrschaftsverhältnisse.

Toleranz und Intoleranz sind insofern von grundlegender Bedeutung, als darin Möglichkeiten und Grenzen von Begegnungen überhaupt liegen. Darauf konzentriert sich Ram Adhar Mall, wenn er von „interreligiöser Hermeneutik" spricht. Religionen, Weltbilder, auch Philosophien bedingen, daß ihre Vertreter in die Versuchung geraten, das jeweils Eigene für das Absolutgültige zu halten. Dies führt oft zu gegenseitiger Ausgrenzung – aber es muß nicht dazu führen, wie Mall zeigen will, wenn er von „Absolutheit nach innen" spricht, die der „Absolutheit nach außen" vorzuziehen sei. Eine praktische Anwendung dieser Idee ist in Projekten wie der von Lichem beschriebenen Justizreform zumindest teilweise leitend, sofern sie nicht am Ziel einer Ghettobildung orientiert sind, sondern auch ein Lernen voneinander anstreben.

Abstrakt genommen müßten Menschen, die unterschiedliche Religionen vertreten, einander notgedrungen tolerieren, weil keiner von ihnen etwas anderes als die innere Überzeugung für die Richtigkeit seiner Glaubenswahl anführen kann – und wenn es keine bewußte Wahl ist, nicht einmal dies, sondern nur den Zufall der Herkunft. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprache, Ethnie oder Tradition ist für den einzelnen theoretisch natürlich genausowenig ein Argument, andere zu verachten oder deren Anderssein nicht zu tolerieren. Doch geraten wir hier in ein Dilemma: das Eigene, mit dem wir uns identifizieren, können wir nicht leichthin relativieren. Doch kann, um der leidigen Alternative der Intoleranz zu entgehen, der Dialog gesucht und wo immer möglich praktiziert werden.

Die Beiträge dieses Heftes gehen auf das IWK-Symposium „Toleranz oder Dialog?" zurück, das 1996 stattgefunden hat. Andere Vorträge des Symposiums sind zur Veröffentlichung in einem späteren Heft vorgesehen. Manche Einzelheiten könnten heute durch aktuellere Daten ersetzt werden – aber auch in diesen Fällen würde sich wenig an der allgemeinen Problematik ändern.

Mai 1999

ERNST WANGERMANN

TOLERANZ UND MINDERHEITENRECHTE IN ÖSTERREICH SEIT DER REFORMATION

Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit fielen Toleranz und Minderheitenrechte in den Bereich von Kirche, Glaube und Konfession. Erst im Zuge der Aufklärung entstand ein von Kirche, Glaube und Konfession unabhängiger Bereich von politischer Meinungsbildung und säkularem Identitätsbewußtsein.

Die vom Papst in Rom regierte Kirche erhob seit jeher den Anspruch auf Universalität und Besitz der auf Offenbarung und Tradition gegründeten absoluten Wahrheit. Diese ‚Wahrheit' war in einem allgemein verbindlichen Glaubensbekenntnis kurz zusammengefaßt.

Das Verhältnis der Römischen Kirche zu den nicht-christlichen Glaubensgemeinschaften war im allgemeinen mehr durch taktische Erwägungen und praktische Gegebenheiten als grundsätzlich bestimmt. Grundsätzliche Intoleranz bestimmte jedoch ihr Verhältnis zu den abtrünnigen christlichen Sekten, den ‚Ketzern' und ‚Häretikern', die mit den Albigensern im 13. Jahrhundert zuerst massenhaft in Erscheinung traten und zu einem Hauptproblem der Kirche wurden. Im Zuge der Auseinandersetzung mit den Häretikern im späteren Mittelalter entwikkelte sich innerhalb der Kirche die Lehre von der Notwendigkeit, diese zu verfolgen und zu vernichten, und mit dieser Lehre wurde auch ein entsprechendes Instrumentarium geschaffen – das *Inquisitionsverfahren.* Das Argument, womit Verfolgung und Inquisition der Häretiker durch die Kirche und deren Vernichtung durch den weltlichen Arm gerechtfertigt wurde, sei hier in der Formulierung des Thomas von Aquino angeführt:

> „Hinsichtlich der Häretiker ist zweierlei zu beachten: eines von ihnen selbst her, das andere von der Kirche her. Auf seiten jener liegt eine Sünde vor, durch die sie verdient haben, nicht nur von der Kirche durch den Bann ausgeschieden, sondern auch durch den Tod von der Welt ausgeschlossen zu werden. Denn es ist weit schwerwiegender, den Glauben zu entstellen, durch den die Seele ihr Leben hat, als Geld zu fälschen, das nur dem irdischen Leben dient. Wenn nun die Münzfälscher und andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, so können um so mehr die Häretiker, sobald sie der Häresie überführt sind, nicht nur aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern auch rechtens getötet werden."[1]

Gegen Ende des Mittelalters kam es einerseits zu einer gewaltigen Ausdehnung der systematischen Verfolgung der Andersgläubigen, vor allem in Spanien nach der Überwindung des islamischen Königreichs von Granada. Gleichzeitig jedoch zeichnete sich mit dem frühneuzeitlichen Humanismus eine intellektuelle Gegenströmung ab, mit Ansätzen eines konsequenten Toleranzdenkens.

Die Humanisten, deren bedeutendster Vertreter Erasmus von Rotterdam war, richteten ihren kritischen Blick vor allem auf die eigene Kirche und Gesellschaft. Ziel ihrer Kritik war der Mangel an echter Gelehrsamkeit und das Übermaß an äußerer Prachtentfaltung, das Wetteifern weltlicher und kirchlicher Fürsten in bezug auf materiellen Aufwand für öffentliche Repräsentanz, die Fiskalisierung des Glaubens durch Ablaßverkäufe und Ähnliches mehr, womit dieser Aufwand finanziert wurde, die theologischen Zänkereien in der Kirche und die fortwährenden zerstörerischen Kriege zwischen den macht- und ruhmhungrigen Herrschern. Angesichts dieser Erscheinungen forderten sie wissenschaftlich-kritische Arbeit an den Quellen des christlichen Glaubens, also an der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, einen frommen, wohltätigen Lebenswandel und eine Politik des Friedens und der Beförderung des Wohls der Untertanen.

Daraus ergaben sich Folgerungen für das Verhalten zu Ketzern und Andersgläubigen. In der Auseinandersetzung mit den Abtrünnigen gaben die Humanisten dem Wort den Vorrang über Flamme und Schwert und sie wollten zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubenssätzen unterscheiden. Sanktionen sollten nur gegen jene ergriffen werden, die wesentliche Glaubenssätze leugneten, und sollten sich auf Exkommunikation beschränken. Praktische Schritte in diese Richtung erhofften sich die Humanisten von gebildeten und friedfertigen Fürsten. Die durch solche Fürsten reformierte Kirche würde Abtrünnige in ihren Schoß zurückführen können.[2]

Luthers Thesenanschlag von 1517 war ein ganz im Geist der humanistischen Reformbewegung unternommenes Unterfangen und hätte eine Epoche von Reformen und vorsichtigen Schritten in Richtung Toleranz einleiten können. Daß es dazu nicht kam, liegt m. E. daran, daß Luthers Tat und deren unmittelbare Folgen – z. B. seine sensationelle Konfrontation mit der kaiserlichen und kirchlichen Autorität – eine gewaltige gesellschaftliche Bewegung auslöste, die sich nicht durch die Vorgaben und Perspektiven der humanistischen Gelehrten bestimmen ließ. Friedrich Myconius, ein Freund Luthers, schildert diesen Übergang zu einer gesellschaftlichen Bewegung mit folgenden Worten:

> „(Luther) wollt nur mit den Gelehrten der hohen Schule Wittenberg davon disputieren, was doch Ablaß wäre, was er vermöcht, wo er herkäme, und wie viel er gülte usw. Aber ehe vierzehn Tage vergingen, hatten diese Propositiones das ganze Deutschland,

> und in vier Wochen schier die ganze Christenheit durchlaufen, als wären die Engel selbst Botenläufer und trügen's vor aller Menschen Augen. Es glaubt kein Mensch, wie ein Gered davon ward."[3]

Auf diese Weise kam es zu einer Verbindung der religiösen Reformbewegung mit den politischen und sozialen Spannungen und Konflikten der Zeit. Die Verbindung mit religiösen Streitfragen verschärfte die Spannungen und Konflikte und erschwerte die Verwirklichung humanistischer Perspektiven. Denn jetzt wurde der Kampf der repräsentativen Stände gegen die Ausdehnung der landesfürstlichen Macht sowie der Kampf der Bauern gegen grundherrliche Knechtung und Ausbeutung auch als Kampf um die wahre Lehre, um das reine Wort Christi, ausgefochten.

Auch in Österreich wurde die protestantische Lehre, die sich schnell ausbreitete, zur Waffe der Stände in ihrem Kampf gegen die Ausdehnung der landesfürstlichen Macht und zur Waffe der Bauern gegen die Grundherren. Die in Österreich herrschende Dynastie der Habsburger, die die Kaiserwürde im Reich innehatte und gerade zur Zeit der Herausforderung Luthers die Herrschaft in Spanien antrat, war für die Führungsrolle im Kampf für den alten Glauben gleichsam prädestiniert. Daher erließ Ferdinand I. im Einvernehmen mit seinem Bruder Karl V. (Karl I. von Spanien) sehr bald scharfe Strafdekrete gegen alle Formen der Verbreitung der neuen Lehre. Nur wenige Jahre nach Gründung des Ordens, 1551, führte er die Jesuiten in Wien und Prag ein und übergab ihnen die Kontrolle der philosophischen und theologischen Fakultäten der dortigen Universitäten. Vorerst entstand jedoch der Eindruck, daß im Glaubenskampf heißer gekocht als gegessen wurde. Trotz der Strafdekrete und der von den Jesuiten propagierten Verfolgungsideologie richtete sich in der Praxis konsequente Verfolgung nur gegen die radikalste der neuen protestantischen Strömungen, die Wiedertäufer. Sie wurden von den Katholiken und von den führenden Protestanten gleichermaßen als Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung angesehen, vielleicht nicht zuletzt weil sich unter ihnen zuerst ein grundsätzliches Toleranzdenken verbreitete (Balthasar Hubmair). Die lutheranischen Stände genossen dagegen de facto eine beschränkte Toleranz, weil die österreichischen Habsburger angesichts der wachsenden Türkengefahr auf die Kooperation der Stände in der Landesdefension angewiesen waren. So durften protestantische Grundherren z. B. auf ihren Herrschaften einen reformierten Gottesdienst einführen und erhalten, was meist durch Berufung lutheranischer Prediger aus dem protestantischen Norden des Reichs geschah. Die Stände gründeten und erhielten in dieser Zeit protestantische Landschaftsschulen, die mit den Jesuitenschulen einen durchaus fruchtbaren Wettkampf austrugen.[4]

Höhepunkt dieser mehr oder weniger friedlichen Koexistenz der Konfessionen war die Regierungszeit Maximilians II. Dieser ‚rätselhafte Kaiser', wie ihn Viktor Bibl nannte, stand in der humanistischen Tradition und war daher kein Glaubenskämpfer. An seinem Hof verkehrten Männer, die sich ebenfalls der humanistischen Tradition verpflichtet fühlten; bei glaubenskämpferischen Katholiken galten einige von ihnen als Anhänger der neuen Lehre. Maximilian II. erließ 1571 für das Herzogtum Österreich die sogenannte *Religionsassekuration:* Herren und Ritter erhielten das Recht, in ihren Schlössern und auf ihren Gütern für sich und ihr Gesinde den Gottesdienst nach der Augsburgischen Konfession einzuführen, und zwar „bis zu einer allgemeinen Reformation und gottseliger Vergleichung der Religion teutscher Nation".[5] Die letzt-zitierten Worte bringen noch einmal die humanistische Perspektive der Zurückführung der Abtrünnigen in den Schoß einer gründlich reformierten katholischen Kirche zum Ausdruck, bevor sie durch die sich verhärtenden Fronten auf lange Zeit verdeckt wurde.

Trotz der positiven Folgen der Epoche der konfessionellen Koexistenz, vor allem auf dem Gebiet der Schule und Bildung, wich sie noch vor Ende des 16. Jahrhunderts einer Epoche konsequenter Verfolgung und Austreibung der Protestanten aus den Ländern der österreichischen Habsburger. Das Konzil von Trient hatte nicht die von den Humanisten erhoffte ‚gottselige Vergleichung' zwischen den Konfessionen gebracht, sondern im Gegenteil eine *Neu-Definition* der katholischen Kirche als nicht-protestantische Konfession. Die tridentinische Kirche definierte sich im Gegensatz zum Protestantismus. Gleichzeitig hatte das Konzil einen Prozeß der Erneuerung in Gang gebracht, der unter anderem in einer mächtigen Aufbruchs- und Kreuzzugsstimmung zum Ausdruck kam. Von katholischen Fürsten wurde jetzt die Anspannung aller Kräfte zur bald-möglichsten Wiederherstellung der konfessionellen Einförmigkeit in ihren Territorien gefordert.

An der Spitze der Bewegung standen der König von Spanien, in ständigem engen Kontakt mit den verwandten österreichischen Herrschern, und der Herzog von Bayern. Um die zukünftigen österreichischen Herrscher auf die erforderliche Linie einzuschwören, wurde Rudolf, der Sohn Maximilians II., in Spanien und Ferdinand, der Sohn Erzherzog Karls von der Innerösterreichischen Linie, in Ingolstadt erzogen, d. h. an der Universität, die die Jesuiten damals zum geistig-ideologischen Hauptquartier der militanten Gegenreformation in Mitteleuropa geformt hatten.

Nach dem Tod Maximilians II. (1576) spürte man in den österreichischen Territorien bald, daß in der Religionspolitik ein neuer herber Wind wehte. Zu landesfürstlichen Ämtern wurden nur mehr entschiedene Katholiken ernannt. Die protestantischen Prediger wurden aus den landesfürstlichen Städten ausgewiesen. Die protestantischen Schulen in den Städten wurden geschlossen und protestantische Druckereien wurden zerstört. Am konsequentesten ging Erzherzog Ferdinand vor, der eine bayerische Prinzessin geheiratet und die in Ingolstadt vermit-

telte Kreuzzugsideologie voll und ganz verinnerlicht hatte. Die ferdinandeische Gegenreformation in Innerösterreich setzte 1596 ein. Den Jesuiten und Kapuzinern wurde als Elitetrupps des Kreuzzugs besondere Förderung zuteil. Die protestantische Landschaftsschule in Eggenburg wurde geschlossen, was u. a. zur zeitweiligen Landesverweisung Johannes Keplers führte. Die ‚Religionsreformationskommission' unter der Leitung des besonders militanten Fürstbischofs von Seckau, Martin Brenner, organisierte die Vertreibung der protestantischen Prediger, die Verbrennung protestantischer Bücher, die Zerstörung protestantischer Friedhöfe und militärische Einsätze gegen jeden versuchten Widerstand. Darauf folgten die Bekehrungspredigten, die Erklärung der Gemeinden, in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehren zu wollen, und die Spendung der Kommunion *sub una.* Die ‚Hartnäckigen', die diesem Ansinnen nicht Folge leisteten, wurden zur Auswanderung gezwungen, wobei sie in den meisten Fällen ihre Kinder, wenn sie weniger als fünfzehn Jahre alt waren, bei katholischen Familien zurücklassen mußten.[6]

War die beschränkte Toleranz zur Zeit Kaiser Maximilians II. und des Erzherzogs Karl zum Teil in der Notwendigkeit begründet, alle Kräfte gegen die Türken zu vereinen, so war eine Folge der konsequenten Verfolgung und Vertreibung der Protestanten durch ihre Nachfolger eine empfindliche Schwächung der Streitkraft gegen die Türken, die den österreichischen Truppen in den Jahren 1600 und 1601 eine Reihe von Niederlagen brachten. Grillparzer hat die ganze Problematik und Tragik dieser Ereignisse in einer Szene im *Bruderzwist in Habsburg* dramatisch verarbeitet: Rudolf II. rät Ferdinand, angesichts der Türkengefahr den Kampf ‚für die Wahrheit *einer* Lehre' einstweilen einzustellen. Der darauffolgende Dialog zeigt m. E., daß der Dramatiker die historischen Ereignisse in Innerösterreich und die Mentalität Ferdinands gut kannte.

ERZHERZOG FERDINAND. Nicht anzuhören,
Wie Östreichs Haupt, wie Deutschlands Herr und Kaiser
Das Wort führt den Abtrünnigen vom Glauben.

RUDOLF.
Das Wort führt, ich? Kommt euch die Lust zu scherzen?
Allein wer wagts, in dieser trüben Zeit
Den vielverschlungnen Knoten der Verwirrung
Zu lösen eines Streichs?

ERZHERZOG FERDINAND. Wers wagte? Ich!

RUDOLF. Das spricht sich gut.

ERZHERZOG FERDINAND. Nur das? Es ist geschehn.
In Steier mindestens, in Krain und Kärnten
Ist ausgetilgt der Keim der Ketzerei.
An Einem Tag auf fürstlichen Befehl
Bekehrten sich an sechzigtausend Seelen
Und zwanzigtausend wandern flüchtig aus.

RUDOLF. Und ohne mich zu fragen?

ERZHERZOG FERDINAND. Herr, ich schrieb
So wiederholt als dringend, aber fruchtlos.

RUDOLF *die auf dem Tisch liegenden Papiere unter einander schiebend.*
Es ist hier wohl Verwirrung oft mit Schriften.

ERZHERZOG FERDINAND.
Da schritt ich denn zur Tat, dem besten Rat.
Mein Land ist rein, o wär es auch das eure!

RUDOLF. Und zwanzigtausend wandern flüchtig aus?
Mit Weib und Kind? Die Nächte sind schon kühl.

ERZHERZOG FERDINAND.
Durch Drangsal, Herr, und Schmerz erzieht uns Gott.[7]

Da Rudolf II. und sein Nachfolger Matthias kinderlos blieben, war das Aussterben der Hauptlinie der österreichischen Habsburger und die Nachfolge Erzherzogs Ferdinand von Innerösterreich im restlichen Österreich und in den Ländern der Böhmischen Krone deutlich vorauszusehen. Deutlich vorauszusehen war daher die baldige Einsetzung von Religionsreformationskommissionen, die Schliessung protestantischer Schulen und Friedhöfe, Verbrennung protestantischer Bücher, Massenbekehrungen und Vertreibung der ‚Hartnäckigen' nach dem innerösterreichischen Muster. Um diese voraussehbare Entwicklung abzuwenden, mobilisierten die protestantischen Stände Böhmens, Mährens, Nieder- und Oberösterreichs in engster Zusammenarbeit eine politische Widerstandsbewegung, in der der oberösterreichische Calvinist Georg Erasmus Tschernembl eine führende Rolle spielte.[8] Höhepunkt dieser Widerstandsbewegung war die Absetzung Ferdinands wegen Ausübung einer unrechtmäßigen Herrschaft und die Wahl des Calvinisten Friedrich von der Pfalz an seine Stelle. Mit den Streitkräften der von Bayern angeführten Katholischen Liga, unter denen sich auch einige tausend Spanier befanden, wurde die ständisch-protestantische Bewegung 1620 in der Schlacht am Weißen Berg entscheidend geschlagen, und Ferdinand II. konnte sein Erbrecht in der gesamten Monarchie geltend machen. Er setzte nun in den von den Streitkräften der Katholischen Liga bezwungenen Ländern die Gegenreformation und den landesfürstlichen Absolutismus gleichzeitig und gleichermaßen durch. Durch die *Verneuerte Landesordnung* von 1627 wurden alle bis dahin zugunsten der Protestanten erlassenen Majestätsbriefe, Reversalien, Privilegien und so weiter ‚für jetzt und zu ewigen Zeiten kassiret' erklärt. Alle Formen protestantischer Betätigung kamen unter die Sanktion von Religions- und Strafpatenten. Auch die adeligen Grundherren – die Hauptnutznießer der bisherigen beschränkten Toleranz – mußten sich öffentlich zum katholischen Glauben bekennen oder auswandern. Die vielen Tausenden, die für das Exil optierten, erhielten eine Jahresfrist zum Verkauf ihrer Güter.[9]

Was waren die Ursachen für die fast totale Katastrophe des Protestantismus in Österreich? In Innerösterreich war es sicher in erster Linie die politische Passivität, auf die die Theologen des Augsburgischen Bekenntnisses bei allen diesbezüglichen Anfragen der bedrängten Stände insistierten. Die Katastrophe von 1620 kann jedoch damit nicht erklärt werden, agierten doch die Stände Böhmens

und der österreichischen Erzherzogtümer unter der Führung von Calvinisten und Anhängern der in Böhmen vorherrschenden protestantischen Strömungen, deren Theologie aktiven politischen Widerstand bis zur Rebellion gegen ‚gottlose' Herrscher durchaus billigte. Aber der politische Widerstand dieser Stände war durch die Unfähigkeit der Grundherren, gemeinsam mit den protestantischen Städten und den Bauern zu handeln, entscheidend geschwächt. Vor allem der Kampf der Bauern gegen die Unterdrückung der Grundherren konnte in den entscheidenden Momenten nicht in den konfessionellen Kampf integriert werden. Solidarität zwischen rebellierenden protestantischen Grundherren und aufständischen protestantischen Bauern, unerläßliche Voraussetzung für den langfristigen Erfolg der ständisch-protestantischen Sache, gab es letztlich nicht. Der letzte verzweifelte Aufstand der oberösterreichischen Bauern unter Stephan Fadinger fand im Jahre 1626 statt, als das Schicksal der Bewegung gegen Absolutismus und Gegenreformation längst entschieden war.

Nach einem Jahrhundert beschränkter, weitgehend taktisch motivierter Toleranz folgten eineinhalb Jahrhunderte, in denen die österreichische Geschichte vor allem durch einen auch äußerlich zur Schau getragenen *konfessionellen* Absolutismus gekennzeichnet ist. Das unterscheidende Merkmal der *Casa d'Austria* war die katholische Frömmigkeit – die *pietas austriaca.* In religiösen Fragen überschattete sie als Herrschertugend die *clementia.* Im Mittelpunkt der *pietas austriaca* stand der Kult der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria. Seine Zentralität wurde 1647 durch die Errichtung der goldenen Mariensäule „Am Hof" in Wien symbolisiert und dokumentiert. Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis war der Schwerpunkt der von den Jesuiten in ihren Schulen und Universitäten vermittelten Theologie. Die Jungfrau Maria würde nach der Verheißung der gegenreformatorischen Theologen durch diese besondere Verehrung zur besonderen Fürsprecherin der habsburgischen Anliegen im Himmel, zur himmlischen Generalissima der österreichischen Streitkräfte: Maria Victoria. Das Fest der Immaculata am 8. Dezember wurde zum gebotenen Feiertag erhoben.[10]

Die *pietas austriaca* des Herrscherhauses hatte ihre Entsprechung in der barocken Volksfrömmigkeit. Der katholische Glaube wurde, nachdem er militärisch und politisch gesiegt hatte, von der Mehrheit der Bevölkerung in den österreichischen und böhmischen Ländern rezipiert und verinnerlicht – einschließlich seiner Intoleranz gegenüber den ‚Ketzern', d. h. in Österreich vor allem gegenüber den Lutheranern. Die Religion der Gegenreformation mit ihrer Betonung äußerlichen Zeremoniells wurde ein integraler Bestandteil einer recht diesseitigen, farben- und belustigungsfrohen Volkskultur.[11]

Wirtschaftliche Krisen intensivierten immer die Intoleranz der Christen gegenüber den Juden. So war es auch in der Zeit der durch den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) eingeleiteten wirtschaftlichen Misere. Der Wiener Magistrat beschuldigte die Juden, Urheber allen Übels und Unglücks zu sein, die spanische Kaiserin schaltete sich in die Agitation ein, und Kaiser Leopold I. gab schließlich dem Druck nach. So kam es 1669/70 zur zweiten allgemeinen Vertreibung der Juden aus Wien.[12]

Dennoch war der Triumph der katholischen Kirche und des landesfürstlichen Absolutismus niemals ein vollständiger. Erstens konnte Gegenreformation und Absolutismus nicht konsequent und langfristig in dem um die Jahrhundertwende von den Türken zurückeroberten Königreich Ungarn durchgesetzt werden. Zweitens überlebte der Protestantismus insgeheim in isolierten Dörfern und entlegenen Tälern der österreichischen und böhmischen Länder (ausgenommen Tirol) sowie im Fürstbistum Salzburg. Mittels der Heiligen Schrift und anderer eingeschmuggelter protestantischer Bücher und gelegentlicher Teilnahme am protestantischen Gottesdienst in benachbarten Regionen erhielt sich der österreichische Protestantismus in einigen Gebieten in Form des *Kryptoprotestantismus.*[13]

In Frankreich kam es mit der Vertreibung der Hugenotten 1685 zu einem dramatischen Höhepunkt der Intoleranz des konfessionellen Absolutismus, der zugleich gravierende Widersprüche dieser politischen Form aufzeigte. Der Verlust wertvollen wirtschaftlichen Potentials schwächte den eigenen Staat und hob die positiven Auswirkungen der Wirtschaftspolitik Colberts größtenteils wieder auf. Die Aufnahme der Vertriebenen förderte den wirtschaftlichen Aufstieg der protestantischen Staaten, vor allem jener Staaten, in denen der konfessionelle Absolutismus gescheitert war: England und die nördlichen Niederlande. Diese Staaten, in denen sich zufolge ihrer Revolutionen eine gewisse religiöse Toleranz etabliert hatte, traten in dieser Zeit an die Spitze der wirtschaftlichen Entwicklung Europas.

Aus der vergleichenden Betrachtung der Erfahrung Frankreichs mit der religiösen Vertreibung und dem konfessionellen Absolutismus, und jener Englands und der Niederlande mit einer einigermaßen breiten religiösen Toleranz unter einer parlamentarischen bzw. republikanischen Regierungsform, entsprang die Toleranzbefürwortung der frühen Aufklärer Pierre Bayle, John Locke, Samuel Pufendorff, Christian Thomasius und der frühen Kameralisten.

Kameralisten führten das Toleranzdenken in das gegenreformatorische Österreich ein. Sie versuchten, am Hof Leopolds I., Josephs I. und Karls VI. in diese Richtung zu wirken. Gleichzeitig kam durch die Strömung des Reformkatholizismus, publizistisch eindrucksvoll durch Ludovico Antonio Muratori vertreten, das verdrängte Toleranzdenken der Humanisten in Österreich wieder zur Geltung. Die Verbindung der wirtschaftspolitischen Argumente der Kameralisten und der philosophisch-theologischen Argumente der Reformkatholiken erschüt-

terten allmählich die Hegemonie der gegenreformatorischen Ideologie und leiteten die Krise des konfessionellen Absolutismus in Österreich ein.

Es sollte jedoch ein langer, schwieriger Weg zur Toleranz werden. Die Kameralisten urgierten seit 1700 die Abkehr vom Prinzip der konfessionellen Einförmigkeit aus wirtschaftlichen Erwägungen und wiesen auf das Vorbild Englands und der Niederlande hin. Die Reformkatholiken polemisierten gegen die Methoden der Jesuiten und der gegenreformatorischen Volksmissionen, gegen Strafmaßnahmen u.s.w. Der Einfluß der Reformkatholiken wuchs in dem Maß, in dem sich der mangelnde Erfolg der bisherigen Bemühungen zur Durchsetzung der konfessionellen Einförmigkeit bemerkbar machte. Das war vor allem zur Zeit der Schlesischen Kriege, in denen die konfessionelle Dimension noch immer eine gewisse Rolle spielte, Friedrich II. mit Gustav Adolf und Maria Theresia mit Ferdinand II. assoziiert wurden, und die preußischen Erfolge den Kryptoprotestanten den Mut gaben, offener in Erscheinung zu treten.

Unter Karl VI. und Maria Theresia änderte sich jedoch nur wenig. Vermutlich waren es merkantilistische Erwägungen, die diese beiden Herrscher dazu bewogen, entdeckte Protestanten nicht in fremde Staaten zu vertreiben, sondern sie zur ‚Transmigration' in das eigene Siebenbürgen zu zwingen, wo Lutheraner, Calvinisten und sogar Sozinianer seit dem 16. Jahrhundert toleriert waren.[14]

Als während der letzten Regierungsjahre Maria Theresias in einigen Kreisen Mährens offene ‚Religionswirren' ausbrachen, indem ganze nichtkatholische Gemeinden das Recht auf Ausübung des ihrem Glauben entsprechenden Gottesdienstes forderten, wollten Kaunitz und Joseph II. – letzterer seit dem Tod seines Vaters 1765 als Co-regent eingesetzt – den in solchen Fällen seit langem üblichen Straf- und Verfolgungsmaßnahmen nicht mehr zustimmen. Kaunitz bereitete ein Patent vor, das den mährischen Renitenten das Recht auf Abhaltung ihres Gottesdienstes in einem diskreten, wie es hieß ‚privaten' Rahmen zugestanden hätte. Aber sein Einfluß reichte in einer Frage, die Maria Theresia letztlich für eine Gewissensfrage hielt, gegen den des Erzbischofs von Wien, Kardinal Migazzis, nicht aus; und nach Migazzis Dafürhalten war Duldung des Irrglaubens für einen katholischen Fürsten, außer in einer unausweichlichen politischen Zwangslage, nicht erlaubt. Daher kam es noch in den letzten Monaten der Regierung Maria Theresias wieder zu einer Zwangsmigration nach Siebenbürgen. Der Erlaß eines Toleranzpatents blieb Joseph II. vorbehalten.

Als Habsburger und österreichischer Herrscher fühlte sich Joseph II. der herrschenden katholischen Kirche stark verbunden und verpflichtet. Um ihre Stellung in der Gesellschaft nicht zu sehr zu erschüttern, hätte er gerne die Duldung ‚stillschweigend' eingeführt, indem er einfach gegen Nicht-Katholiken, die ihrem Gottesdienst diskret beiwohnten, die Straf- und Religionspatente nicht mehr anwenden lassen würde, ähnlich wie er gegen schwere Verbrecher die Todesstrafe nicht mehr vollziehen ließ. Schließlich wurde aber die Toleranz in allen Ländern der Monarchie mittels Patent verkündet, vor allem, wie ich glaube, um über die Grenzen der von Joseph intendierten Religionsfreiheit keinerlei Zweifel aufkommen zu lassen.[15] Die Worte des Patents bringen die Verbindung reformkatholischer und wirtschaftspolitischer Beweggründe bei dessen Zustandekommen recht deutlich zum Ausdruck:

> „Uiberzeugt eines Theils von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges, und anderer Seits von dem grossen Nutzen, der für die Religion und dem Staat aus einer wahren christlichen Tolleranz entspringet, haben Wir uns bewogen gefunden den augspurgischen und helvetischen Religions-Verwandten, dann denen nicht unirten Griechen ein ihrer Religion gemäßes *Privat-Exercitium* allenthalben zu gestatten, ohne Rücksicht, ob selbes jemal gebräuchig, oder eingeführt gewesen seye, oder nicht. Der katholischen Religion allein soll der Vorzug des öffentlichen Religions-*Exercitii* verbleiben ..."[16]

Die mit dem Patent verfolgte Absicht war, den Gottesdienst der Kryptoprotestanten in der Habsburgermonarchie zu legalisieren und protestantische Einwanderung in die Monarchie zu befördern. Nicht beabsichtigt war es, katholischen Untertanen den Übertritt zu einer tolerierten nicht-katholischen Kirche zu erleichtern. Als in Böhmen und Mähren die Zahl der sich bei den Kreisämtern als Protestanten meldenden Familien die Zahl der vermeintlichen Kryptoprotestanten weit überschritt, wurden neue Vorschriften erlassen, die die Anerkennung als nicht-katholischer Untertan wesentlich erschwerten. Joseph war auch nicht gewillt, Sekten außerhalb der drei nun tolerierten Religionsgemeinschaften anzuerkennen. Familien, die sich weigerten, sich als Lutheraner, Calvinisten oder Griechisch Orthodoxe registrieren zu lassen, drohte Joseph mit Transmigration oder 25 Stockstreichen.[17] Zugleich mit dem Recht auf das Privat-Exercitium erhielten die tolerierten Nicht-Katholiken das Recht,

> „zu Possessionen, zu dem Bürger- und Meisterrecht, zu akademischen Würden und selbst zu Civil-Diensten ... zugelassen zu werden."[18]

Trotz aller Beschränkungen und der offensichtlichen Sorge, die Stellung der katholischen Kirche in der Gesellschaft durch die eingeführte Toleranz nicht zu erschüttern, erhob Kardinal Migazzi seine Stimme in einem feierlichen Protest gegen das Patent. Nur eine unausweichliche Zwangslage konnte nach seinen Grundsätzen die Toleranz der Irrgläubigen rechtfertigen,

> „doch aber kann (ein katholischer Fürst) aus einer gefälligen Nachsicht, oder auch (aus Rücksicht eines) sich verschaffen könnenden mehrere Nutzen seines Staates ... die ... Freiheiten (der Glaubensabtrünnigen) ohne Verletzung seines Gewissens nicht vergrößern oder vermehren."[19]

Fast gleichzeitig mit den nicht-katholischen Christen erhielten die Juden eine beschränkte Toleranz. Die damit verfolgte Absicht war, den in den Habsburgischen Ländern bereits angesiedelten Juden durch erweiterte Rechte die Möglichkeit zu geben, ihre Kenntnisse und Fähigkeiten zu entwickeln und dem Staat nützlicher zu werden. Ein interessanter Teilaspekt dieser Entwicklung ist die Ausdehnung der Rekrutierung zum Militär auf die Juden – trotz heftiger Widerstände von Seite des Militärs selbst – seit dem Ausbruch des Türkenkriegs im Jahre 1788.[20]

Wie eifrig und erfolgreich die jüdische Bevölkerung in der Habsburgermonarchie die neuen Möglichkeiten ausnützte, zeigt das Beispiel der böhmisch-jüdischen Familie Jeitteles, deren Mitglieder schon im frühen 19. Jahrhundert in Wissenschaft, Medizin und Literatur eine bedeutende Rolle spielten. Die hoffnungsvolle Stimmung, die sich in dieser Zeit unter den böhmischen Juden verbreitete, kommt in dem Gedicht Ignaz Jeitteles' aus dem Jahr 1804 sehr schön zum Ausdruck:

„Alle Bürger sind hier Brüder,
Ehren ihren Vater Gott,
Treten Irrende nicht nieder,
Dienen ihrem Herrscher bieder
Und befolgen ein Gebot."[21]

Die bisher und insbesondere seit der Reformation vorherrschende Meinung, daß konfessionelle Einförmigkeit unerläßliche Voraussetzung für ein geordnetes politisches Staatswesen wäre, war nun in Österreich endgültig überwunden. Daher erscheint es auf den ersten Blick widersprüchlich, daß *gerade um diese Zeit,* also um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die entstehende Vielfalt der politischen Meinungen als mit einem geordneten Staatswesen unvereinbarlich mit repressiven Maßnahmen bekämpft wurde.

Zugleich mit der beschränkten religiösen Toleranz hatte Joseph II. bekanntlich 1781 die Zensurvorschriften gelockert und damit die Entstehung einer vitalen, kritischen ‚öffentlichen Meinung' über politische und soziale Fragen befördert. Weniger als zehn Jahre später, 1790, glaubte sein Nachfolger, Leopold II., die Zensurvorschriften seines Bruders folgendermaßen ‚näher bestimmen' zu müssen:

„Seine Majestät haben ... festgesetzt, daß, indem die Wesenheit des Staats in der Vereinigung des Willens und der Kräfte bestehet, und dessen höchstes Gesetz die Aufrechterhaltung der allgemeinen Ruhe ist, alles, was die allgemeine Ruhe stöhret, was Irrungen, Uneinigkeiten und Spaltungen hervorbringen kann, was den Gehorsam gegen den Landesfürsten vermindert, Lauigkeit in Beobachtung der bürgerlichen oder Religionspflichten ... nach sich ziehen kann, für bedenklich anzusehen ist, folglich Schriften ... dieses Inhalts ... eher verboten als zugelassen werden sollen. Nach diesem Grundsatze sind künftig alle Schriften, welche öffentliche landesfürstliche Gesetze und Anordnungen kritisieren und tadeln, ganz dem Verbote zu unterziehen, weil durch Verbreitung solcher Schriften die Folgsamkeit des Unterthans geschwächt und die Vollziehung der landesfürstlichen Verordnungen erschweret wird."[22]

In der Epoche der erzwungenen konfessionellen Einförmigkeit hatten die Bischöfe und vor allem die Jesuiten die Aufgabe der Meinungskontrolle mittels Überwachung der Bücher und des Buchdrucks wahrgenommen. Wer sollte nun mit der neuen Aufgabe der politischen Meinungskontrolle betraut werden und die Ideen, die als politisch gefährlich galten, von den Untertanen Habsburgs fernhalten? Nach den ersten Kriminalprozessen gegen Menschen, die aufgrund ihrer geäußerten politischen Meinungen die Regierung in Alarm versetzt hatten, nach den ‚Jakobinerprozessen' 1794–1796, gab der Oberste Justizpräsident, Graf Leopold Clary, Kaiser Franz folgenden Rat:

„Unsere Polizey wachet über die physische Gesundheit der Einwohner; und ich glaube nicht zu viel zu wagen, wenn ich Eurer Majestät meinen unterthänigsten Vorschlag dahin zu Füßen lege, daß der geheimen Polizey als die so nothwendige Stütze des Throns und der allgemeinen Sicherheit aufgetragen würde auch die geistige und sittliche Wohlfahrt unserer Bürger in ihre Aufsicht zu nehmen."[23]

Eine geheime Staatspolizei war erst vor wenigen Jahren unter Joseph II. systematisch organisiert worden. Beobachtung der öffentlichen Meinung und regelmäßige Berichterstattung darüber war ihr schon in der ersten Instruktion von 1786 als wesentliche Aufgabe übertragen worden. Unter dem Polizeiminister Johann Anton Graf von Pergen, den Leopold II. entlassen, Franz II. jedoch wieder in sein Amt eingesetzt hatte, erhielt diese Aufgabe der geheimen Polizei absolute Priorität über alle Aufgaben der ‚öffentlichen' Polizei. Die Verfolgung und Verurteilung der österreichischen ‚Jakobiner' war eine Folge dieser Schwerpunktsetzung. Nachdem sich die geheime Polizei auf diese Weise in den oben zitierten Worten Clarys als ‚notwendige Stütze des Throns und der allgemeinen Sicherheit' erwiesen hatte, wurde ihr 1801 die Bücherzensur überwiesen.[24] Die Polizei- und Zensurhofstelle übernahm damit gewissermaßen die frühere Funktion der Bischöfe und Jesuiten auf dem Gebiet der politischen Meinungen.

Nach 1801 hing der weitere Fortschritt in Richtung Toleranz und Minderheitenrechte fast ausschließlich von der Stärke oder Schwäche der liberalen und demokratischen Verfassungs- und Menschenrechtsbewegung ab, welche im Zuge der Amerikanischen und Französischen Revolutionen entstand, und deren Einfluß sich kein Staat langfristig entziehen konnte. In Österreich gelang dieser Bewegung 1848/49 ein erster dramatischer Ansturm gegen das absolutistische Regime der polizeilich kontrollierten öffentlichen Meinung, ein Ansturm, der schnell außer Atem geriet und in einer militärischen Niederlage endete. Der Sieg der habsburgischen Streitkräfte (in Ungarn allerdings nur mit Hilfe der russischen Armee) ermöglichte das anachronistische Experiment des franzisko-josephinischen Neo-Absolutismus und des Konkordats von 1855 – ein beschämender Rückschlag in der Ge-

schichte der Toleranz und der Minderheitenrechte in Österreich. Erst nach dem Scheitern dieses Experiments – mehr durch militärische Niederlagen gegen äußere Feinde als durch die Stärke der liberalen und demokratischen Bewegung im Inneren – errangen sich die Österreicher durch gewählte Repräsentanten die Dezemberverfassung und die Grundgesetze von 1867. Diese sind heute noch die rechtliche Grundlage für Toleranz und Minderheitenrechte in Österreich.[25]

ANMERKUNGEN:

1 *Summa theologica*, II-II, q. 11, art. 3. Vollständige deutsch-lateinische Ausgabe, Albertus-Magnus-Akademie (Hg.), 15. Bd., München 1950, S. 241
2 H. R. Guggisberg (Hg.): *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung* (= Neuzeit im Aufbau 4). Stuttgart - Bad Cannstatt 1984, S. 69-77
3 Geschichte der Reformation, hg. v. O. Clemen, zit. nach H.-J. Goertz: *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland.* München 1987, S. 65
4 G. Heiß: Konfession, Politik und Erziehung. Die Landschaftsschulen in den nieder- und innerösterreichischen Ländern vor dem Dreißigjährigen Krieg, in: G. Klingenstein u. a. (Hg.): *Bildung, Politik und Gesellschaft* (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 5). Wien 1978
5 G. Reingrabner: *Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation*, S. 47
6 P. Dedic: *Der Protestantismus in Steiermark im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.* Leipzig 1930, S. 124-138. Zu Kepler, siehe: B. Sutter: *Johannes Kepler und Graz.* Graz 1975
7 *Ein Bruderzwist in Habsburg*, 1. Aufzug
8 H. Sturmberger: *Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand.* Graz 1953
9 R. J. W. Evans: *Das Werden der Habsburgermonarchie 1550-1700.* Wien 1986, S. 152-154
10 A. Coreth: *Pietas Austriaca: Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich.* Wien 1959, S. 43-54
11 Zur Volksfrömmigkeit im Rahmen der Gegenreformation im allgemeinen siehe: L. A. Veit und L. Lenhart: *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock.* Freiburg 1956. Ein Bericht über die neuere Literatur zu diesem zum Modethema gewordenen Problemkreis von P. Hersche in: *Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich.* Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 9. Wien 1994, S. 7-34. Ein charakteristisches Beispiel aus der Umgebung Wiens behandeln E. Flemmich und F. Grasemann: *Das Franziskanerkloster von Maria Enzersdorf als Zentrum des religiösen Lebens im 18. Jahrhundert*, in: ebenda, S. 85-111
12 Zum Kontext E. Wangermann: *The Austrian Achievment 1700-1800.* London 1973, S. 47 f. Dazu auch: G. Wolf: *Geschichte der Juden in Wien*, Reprint der Ausgabe von 1876. Wien 1974, S. 49-52. Die einschlägigen Dokumente in A. F. Pribram (Hg.): *Untersuchungen und Akten zur Geschichte der Juden in Wien.* Wien 1918, 1.Abt. I, No.115 und 118, S. 197-223, S. 257-261
13 Reingrabner (wie Anm. 5), S. 159-170
14 Zur Transmigration unter Karl VI. und Maria Theresia im allgemeinen: E. Buchinger: *Die „Landler" in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert.* München 1980
15 Ich beziehe mich bei dieser Aussage auf die kaiserlichen Resolutionen vom 15. Sept. und 13. Okt. 1781, zuletzt abgedruckt in: H. Klueting (Hg.): *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reformen* (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit XIIa). Darmstadt 1995, S. 248-252
16 Toleranzpatent für Österreich ob der Enns, Linz, 13. Okt. 1781, zitiert nach der Faksimile-Wiedergabe in J. Karniel: *Die Toleranzpolitik Josephs II.* (= Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte Universität Tel-Aviv 9). Gerlingen 1985, Appendix 5, S. 554
17 Dieser wichtige Aspekt ist in der deutsch-sprachigen Literatur bis jetzt nur unzureichend aufgearbeitet. Ein Augenzeugenbericht über einige sogenannte Deisten aus Mähren bei der Zwangsumsiedlung im Jahre 1783 in: *Schlözers Staats-Anzeigen*, 5. Bd., Heft XVII, Aug. 1783, S. 7-11
18 Zitiert nach den Worten der kaiserlichen Resolution vom 15. Sept. 1781 in: Klueting (wie Anm. 15), S. 249
19 Migazzi an Joseph II., 17. Okt. 1781, in: C. Wolfsgruber: *Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien.* Saulgau 1890, S. 727-729, hier S. 729
20 Zur Toleranz der Juden im allgemeinen, Karniel (wie Anm. 16), S. 393-449. Zur Zulassung zum Militär, E. Schmidl: *Juden in der k. k. Armee 1788-1918* (= Studia Judaica Austriaca XI). Wien 1989
21 R. Kestenberg-Gladstein: *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern (1780-1830).* Tübingen 1969, passim; das zitierte Gedicht S. 237 f.
22 Hofdekret an alle Länderstellen, 1. Sept. 1790, zitiert nach E. Wangermann: Die Sonne der Aufklärung, in: G. Heiß und K. P. Liessmann (Hg.): *Das Millenium. Essays zu tausend Jahren Österreich.* Wien 1996, S. 157
23 Vortrag Clarys, 23. Feb. 1796, zitiert nach E. Wangermann: *Von Joseph II. zu den Jakobinerprozessen.* Wien 1966, S. 194
24 H. Oberhummer: *Die Wiener Polizei.* 2 Bände. Wien 1938, I, S. 176
25 Reingrabner (wie Anm. 5), S. 215-217; W. Häusler: Der Weg des Wiener Judentums von der Toleranz zur Emanzipation, in: *Jahrbuch des Vereins zur Geschichte der Stadt Wien 30/31* (1974/75), S. 120 f. Der Text des Gesetzes über die Rechte der Staatsbürger vom 21. Dez. 1867 in: H. Fischer u. G. Silvestri (Hg.): *Texte zur österreichischen Verfassungsgeschichte. Von der Pragmatischen Sanktion zur Bundesverfassung (1713-1966).* Wien 1970, Text Nr. 10, S. 91-93

MICHAEL LACKNER / LIU YI-SHAN

TOLERANZ IN TAIWAN: EINE SCHWERE GEBURT

EINLEITUNG

Im folgenden Artikel sollen zwei auf den ersten Blick eigentlich nur recht lose miteinander verbundene Versuche unternommen werden: erstens, die Charakteristik einer im Jahr 1959 auf Taiwan geführten Debatte über die Frage, ob es einen Unterschied zwischen Toleranz und Freiheit gebe bzw. ob im Verhältnis zwischen beiden eine Priorität herrschen könne; zweitens, der Bericht über eine 36 Jahre später, 1995, in relativ bescheidenem Rahmen auf Taiwan durchgeführte Befragung zur begrifflichen und funktionalen Bestimmung von Toleranz bei Studenten. Während also im ersten Teil eine Begriffsbestimmung über das Medium der öffentlich geführten Auseinandersetzung in einer Zeitschrift im Vordergrund steht, bedient sich der zweite Teil des Mittels der Befragung. Beide Versuche haben jedoch miteinander insofern zu tun, als in ihrem Zentrum das Anliegen steht, Toleranz in einem chinesischsprachigen Umfeld, freilich nicht demjenigen des chinesischen Festlandes, genauer zu situieren. Die kurze Geschichte der chinesischen Moderne erleichtert dabei eine historische Semantik der kurzen Dauer im Bereich der philosophischen und staatswissenschaftlichen Begriffe. So sieht man beispielsweise, daß in einem Zeitraum von nicht einmal dreißig Jahren das gegen Ende der fünfziger Jahre verwendete Wort für Toleranz von den meisten der im Jahre 1995 Befragten als obsolet empfunden wird. Das Taiwan von heute ist freilich nicht mehr die beinahe ausschließlich von festlandchinesischen Exilanten beherrschte Insel der fünfziger Jahre; um ein besseres Verständnis der Verschiebungen von Begriff und Funktion der Toleranz zu ermöglichen, sind kurze Erläuterungen der spezifischen geistigen und politischen Situation Taiwans unabdingbar.

„TOLERANZ" ODER „FREIHEIT"?

Wenn wir über Toleranz in der „Chinesischen Welt" (Jacques Gernet) sprechen wollen, müssen wir uns zunächst darauf verständigen, daß erst seit dem erzwungenen Kontakt mit dem Westen (ab circa 1840 im Gefolge des Opiumkrieges) ein bzw. mehrere echte Äquivalente für den abendländischen Begriff entstanden sind. Für die Zeit vorher können wir im Westen nach Wörtern im Chinesischen suchen, die mehr oder minder annäherungsweise das umschreiben könnten, was wir heute unter Toleranz verstehen, obgleich sich im Verhältnis zwischen dem Westen und nichteuropäischen Staaten mittlerweile die zwischen Hase und Igel herrschende Zeitverschiebung eingerichtet zu haben scheint: während die nichteuropäischen Länder noch um ihre Modernisierung kämpfen bzw. auf die erreichte Wegstrecke in dieser Richtung stolz sind, ist der Westen bereits in der Postmoderne angelangt. Freilich kann es auf lange Dauer kein Modernitätsmonopol für eine Zivilisation geben.

Erst seit dem Beginn der chinesischen Moderne haben Chinesen im Verein mit abendländischen Missionaren, Sprachlehrern und sonstigen Spezialisten den westlichen Begriff zu übersetzen versucht. Aufgrund der großen Anzahl von Äquivalenten, die seit jener Zeit in die chinesische Sprache gedrungen sind, hat sich deren Vokabular so radikal umgestaltet, daß jeder – auch jeder von chinesischer Seite unternommene – Versuch, die eigene Vergangenheit zu interpretieren, nicht umhin kann, von einer in die andere Sprache zu übersetzen (Lackner 1996). Dieser Hinweis auf eine ungemein komplexe sprachliche Sachlage erscheint geboten, damit wir nicht von vorne herein die Existenz von Universalien konstatieren, die – wenn überhaupt – erst nach mühsamer Differenzierungsarbeit gefunden werden können. Bis zum heutigen Tag zählen wir z. B. mehrere Äquivalente für „Toleranz", die miteinander konkurrieren. Gleichwohl ist der abendländische Begriff jedoch selten explizit problematisiert worden: 1879 wird der wohl erste Versuch, ein Äquivalent zu finden, unternommen: unter der Überschrift „Tolerance is most important" veröffentlicht Gu Xisheng einen Aufsatz in der von Missionaren begründeten *Wanguo gongbao*. (Lackner 1996). Das von ihm für die Wiedergabe von „Toleranz" gewählte chinesische Wort „rennai" bedeutet wörtlich: „ertragen und dulden" – Geduld. 1914 formulierte Zhang Qiudong das „Gewährenlassen", „Zulassen", „Gelassen sein" als Grundlage jeglicher Regierung (Zhang 1914). 1988 plädiert der Historiker Zhou Cezong für die Verwendung des traditionellen Begriffes „rongren" („Zulassen und ertragen", „Aushalten und ertragen"), spricht sich jedoch gleichzeitig für die Belegung dieses Begriffes (der sich, Zhou zufolge, aus einer moralischen – „zulassen rong" und einer psychologischen – „ertragen ren" Komponente zusammensetzt) mit einer neuen, dem westlichen Toleranzverständnis entsprechenden Konnotation aus (Zhou 1988 1 u. 2). Dennoch scheint sich mittlerweile das Wort „kuanrong" („Großzügig etwas zulassen", „Großzügig aushalten") durchgesetzt zu haben. Manches spricht dafür, daß sich „rongren" wegen seiner vorwiegend verbalen Bestimmung für den im Deutschen weniger bekannten englischen Ausdruck „Toleration", „kuanrong" dagegen für „Toleranz" stabilisieren wird. Die gleichwohl nach wie vor zu beobachtende Instabilität des Begriffes im Chinesischen (vgl. den Gebrauch von „rongren" bei Fu und Yi 1994) wird ein wichtiges Element im zweiten Teil des Artikels ausmachen.

Aus den oben genannten Gründen wird in diesem Artikel vergleichsweise selten vom traditionellen China die Rede sein; sofern dies doch der Fall ist, wird es durch das Sprachrohr chinesischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts geschehen, deren Interpretation der eigenen Tradition weitgehend eine Übersetzungsleistung darstellt, also keine Garantie für Authentizität enthält. Wir wollen uns mit der Gegenwart, genauer gesagt, zunächst mit einer auf Taiwan geführten Auseinandersetzung, die den Begriff, soweit wir sehen können, zum ersten Mal für ein chinesischsprachiges Umfeld problematisierte, befassen. Ein zweiter Teil geht dem heutigen Toleranzverständnis auf Taiwan nach. Ungeachtet des offiziellen bzw. offiziösen Status der Insel eignet sich Taiwan unserer Meinung nach aus zwei Gründen für eine solche Fragestellung: Erstens wurde die Debatte des Jahres 1959 von chinesischen Intellektuellen geführt, die sich nach Taiwan geflüchtet hatten; in dieser Form hätte sie – trotz der damals auf Taiwan herrschenden extrem autoritären Regierungsform – auf dem Festland gar nicht stattfinden können, obgleich sie in gewissem Sinne eine Fortsetzung einer auf dem Festland eben abgebrochenen Auseinandersetzung gewesen ist. Zweitens ist Taiwan derzeit auf dem Weg zu einer pluralistischen Demokratie, und der öffentliche wie der akademische Diskurs hat eine Vielfalt und gleichzeitig eine Virtuosität erreicht, die den Tenor des sogenannten „Toleranzmanifests" der fünfundvierzig festlandchinesischen Intellektuellen vom Mai 1995 weit hinter sich läßt. Während auf dem chinesischen Festland die Intellektuellen die Regierung um mehr Toleranz anflehen, bittet der taiwanesische Staatspräsident die Bevölkerung um „Toleranz" für die Verbrechen der Regierung Taiwans aus dem Jahre 1947 (Lackner 1996).

Hu Shi (1891–1962), eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des geistigen Lebens im China des 20. Jahrhunderts, der in seiner Person den Übergang vom traditionellen Gelehrten zum modernen Intellektuellen verkörpert, begann als erklärter Feind von Konfuzius („Nieder mit dem Konfuzius-Laden", 1919) und endete als gemäßigter Konfuzianer (Lin Yü-sheng 1979). Im Sommer 1959 veröffentlichte Hu Shi in der auf Taiwan erscheinenden Zeitschrift *Freies China* (Hu Shi 1959.1) einen Aufsatz „Toleranz und Freiheit" (rongren yu ziyou). Über die Motive dieser Schrift kann zumindest ausgesagt werden, daß sie eine Reaktion auf die durch Veröffentlichung des Leserbriefes eines Soldaten namens Chen Huaiqi in derselben Zeitschrift begonnenen Repressalien der Kuomintang-Regierung darstellte (Chen Huaiqi 1959). In seinem – heutige Leser eher harmlos anmutenden – Leserbrief hatte sich der Soldat über die auf Taiwan herrschende Glorifizierung von Chiang Kai-shek sowie über die wohl schon zum damaligen Zeitpunkt als hoffnungsloses Wortgeklingel erscheinenden Parolen von der glanzvollen Wiedereroberung des seit 1949 verlorenen Festlandes beschwert.

Wichtiger als der konkrete Hintergrund der Schrift von Hu Shi erscheint uns jedoch die darin enthaltene Definition des Begriffes Toleranz. „Rongren", wörtlich zu übersetzen als „Zulassen und ertragen", „Aushalten und ertragen", wird von Hu Shi zunächst als Äquivalent zum englischen „Toleration" gefaßt. „Toleration", so Hu Shi in Anlehnung an seinen amerikanischen Lehrer George Lincoln Burr, sei wichtiger als Freiheit. Er selbst, so Hu Shi, sei Atheist:

> „Doch in diesem Staat, wo die Mehrzahl der Menschen gläubig ist, tolerieren doch alle meinen Atheismus und bewerfen mich nicht mit Steinen, sperren mich nicht ein oder verbrennen mich auf dem Scheiterhaufen. Deshalb schätze ich diesen Staat, diese Gesellschaft, diese meine Umwelt. Und deshalb vergelte ich der Gesellschaft ihre Toleranz mit der meinen. Daher kann ich alle Gläubigen nicht nur tolerieren, sondern vermag sie auch zu respektieren." (Hu Shi 1959.1)

Wir haben es bei Hu Shi also zunächst mit Reflexionen über die religiöse Toleranz zu tun, die im traditionellen China übrigens kein Thema war und erst mit dem Aufkommen substantialistischer „essentialistischer", an einem Credo mit Glaubensartikeln orientierter Religionen in China (unter Einschluß des Marxismus-Leninismus, gegen dessen Intoleranz sich Hu Shi vornehmlich zur Wehr setzt) überhaupt problematisch werden konnte. Insofern entdeckt China erst spät die Notwendigkeit dieser Form von Toleranz. Selbst die europäische Reformation, die doch die Intoleranz der alten Kirche zum Ausgangspunkt gehabt habe, sei wiederum in Intoleranz geendet (Hu Shi führt den Genfer Reformator Theodore Bäze mit seinem Diktum „Gewissensfreiheit ist des Teufels" an; ferner auch den Fall Michel Servet). Die Keime eines zur religiösen Intoleranz mutierten Essentialismus in China sieht er schon in einem Briefwechsel auftauchen, der vor mehr als vierzig Jahren (also um 1917) mit Chen Duxiu (1879–1942), einem der späteren Mitbegründer der Kommunistischen Partei stattgefunden hat. Chen Duxiu schrieb damals, daß bei einer „so wichtigen Angelegenheit" (es ging um die Sprachreform im Sinne der Schaffung einer Nationalsprache) „das, was wir vertreten, absolute Wahrheit sein muß".

Intoleranz in Glaubensdingen ist also für China neu und entsteht vor allem durch den Einfluß des Westens. Der Europäer bzw. Abendländer mißt laut Hu Shi die in einer Aussage enthaltene Wahrheit nach Prozenten. Doch das Geheimnis der Toleranz besteht darin, „einzuräumen, daß unsere eigene Wahrheit auch nicht hundertprozentig ist". Dies haben, Hu Shi zufolge, schon die Denker der Songzeit (960–1279) gewußt (mehr als die chinesischen Zeitgenossen Hu Shis), wenn sie die Suche nach Wahrheit (in ihren Worten: „die Erhellung des Guten und die Untersuchung des Musters der Welt") als das Schwerste überhaupt bezeichnet hätten. Im Sinne der Fragestellung Franz Martin Wimmers ak-

zeptiert Hu Shi, daß „nicht eine Religion, Kultur etc. die eigentlich und endgültig richtige Auffassung repräsentiere"; der zweite Satz Wimmers (Wimmer 1996) freilich, „sondern daß eine je bessere Denkweise für alle Beteiligten im Gespräch miteinander erst zu gewinnen sei", kann bei Hu Shi weder in dieser noch in einer anderen Form gefunden werden: sein Verständnis von Toleranz ist im Grunde ein solches der Indifferenz; das Postulat, daß jeder nach seiner Façon selig werde, beinhaltet nicht notwendiger Weise den Dialog.

Der Satz, nach dem Toleranz wichtiger sei als Freiheit, ist nach Hu Shi dahingehend zu verstehen, daß die Toleranz eine Grundlage und Voraussetzung von Freiheit bedeute: ohne Toleranz keine Freiheit. Aber wie steht es mit der umgekehrten Beziehung?

Man hat Hu Shi später – sicher nicht ganz zu unrecht – unterstellt, er habe in dieser Aussage eine verdeckte Stellungnahme zur Einschränkung der Freiheitsrechte auf Taiwan (und den verstärkten Repressalien nach der Veröffentlichung des oben genannten Leserbriefes) gewagt (u. a.: Lin Yüsheng 1985 u.1986; Zhang Zhongdong 1989). Das trifft gewiß zu: es entspricht überdies einer langen, seit den sogenannten „Frühling- und Herbstannalen" des fünften vorchristlichen Jahrhunderts eingeübten chinesischen Tradition, Kritik am Herrscherhaus nur implizit (über Wortwahl etc.), selten jedoch explizit zu äußern (Lackner 1995). Dementsprechend hätte Hu Shi, da Freiheit zum damaligen Zeitpunkt angesichts der politischen Lage nicht vollständig zu verwirklichen war, die Regierenden zu mehr Toleranz bzw. „Toleration" aufgerufen, also im Grunde eine Politik der kleinen Schritte begünstigen wollen. Doch trifft diese Einschränkung nicht ganz den Kern.

Das hat die Kritik, die Hu Shis Aufsatz erfuhr, deutlich gemacht; auch die beiden Protagonisten der damaligen Auseinandersetzung, Yin Haiguang (Yin Haiguang 1959) und Mao Zishui (Mao Zishui 1959), hatten natürlich ein tagespolitisches Anliegen, das sie nur verdeckt zum Ausdruck bringen konnten. Mao Zishui hat später sogar eingestanden, die Kritik an Hu Shi zu eigenen tagespolitischen Zwecken benutzt zu haben (Lin Yü-sheng 1986). Doch darüber hinaus äußern sie auch grundsätzliche Bedenken: zum einen richte sich Hu Shis Toleranzappell vornehmlich an die Intellektuellen; wer jedoch zu Toleranz angehalten werden müsse, seien die Regierenden, die zumeist „korrupte und vulgäre Menschen" seien. Ferner hänge die „Erzeugung toleranten Verhaltens im menschlichen Bewußtsein" vom politischen Umfeld ab; wenn die Machthaber korrupt seien, dann könne es mit tolerantem Verhalten der Bürger auch nicht weit her sein. (Der chinesischen Tradition des Allusiven treu, bedient sich Yin Haiguang hier eines Ausspruches von Lord Acton; ein direkter Angriff auf die Regierung war zum damaligen Zeitpunkt undenkbar). Zum anderen, und dies erscheint wichtiger, wird Hu Shi wegen seines Toleranzappells zwar gelobt, doch wird ihm, wiederum verdeckt, vorgehalten, er habe die institutionellen Grundlagen, insbesondere die rechtsstaatliche Verankerung der Menschenrechte, völlig übersehen. „Das Gesetz einzuhalten" sei aber die wichtigste Bedeutung von Toleranz (Mao Zishui 1959). So wurde, wiederum in ganz der chinesischen Tradition verhafteter Weise (wo Begriffe gern ungeachtet ihrer ursprünglichen Bestimmung wie Rechenpfennige auf einem Spielbrett verschoben werden), zwar am Begriff der Toleranz festgehalten, dieser jedoch von der individualethischen Ebene auf diejenige der staatlichen Institutionen verlagert. Toleranz auf der Ebene des Individuums sei gleichbedeutend mit „Ichlosigkeit, Unparteilichkeit, Überwindung von Starrsinnigkeit", letztendlich also mit Selbstüberwindung. Diese jedoch sei nur bei „einem unter tausend Menschen" zu finden, weshalb man sich nicht darauf verlassen könne. Institutionelle Sicherheiten seien deshalb höher zu schätzen.

Hu Shis Antwort auf die beiden vorsichtigen Kritiken fiel eher enttäuschend aus (Hu Shi 1959.2); er ging im Grunde nur auf das die Intellektuellen und ihr Verhältnis zur Macht betreffende Argument ein: die Feder habe unvergleichlich viel mehr Macht als gemeinhin vermutet, sie könne den Machthabern Angst und das Gefühl der Bedrohung einflößen.

Auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, als könnten wir aus der hier nur kurz skizzierten Auseinandersetzung zwischen chinesischen Exilintellektuellen nicht besonders viel für die Frage nach dem Unterschied zwischen Toleranz und Dialog lernen; daß Menschenrechte rechtsstaatlicher Garantien bedürfen, ist in Europa zweifellos früher erkannt und realisiert worden. Ferner ist in der Tat Indifferenz eine der Grundlagen des europäischen neuzeitlichen Toleranzverständnisses, besonders im religiösen Bereich, gewesen. Zhou Cezong, einer der bedeutendsten Historiker der chinesischen Geistesgeschichte im 20. Jahrhundert, hat denn auch auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß es sich bei Hu Shis Artikel um eine „Protestschrift" im Sinne des Voltaireschen Traktates gehandelt habe (Zhou 1988 1 u. 2). Wir könnten es also bei der Feststellung bewenden lassen, daß im Jahre 1959 einige chinesische Intellektuelle glücklich im europäischen 18. Jahrhundert angelangt waren. Doch allein die enorme Verspätung dieses Diskurses sollte uns auf die Begrenztheit der Möglichkeiten eines interkulturellen Dialogs aufmerksam machen; damit ist die Möglichkeit des Dialoges nicht ausgeschlossen, es soll lediglich auf die Pflicht verwiesen werden, sich genau darüber Rechenschaft abzulegen, wo der andere gerade steht, was er unter einem in unserem historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang scheinbar längst geklärten Begriff versteht. Dazu bedarf es einer kulturwissenschaftlichen Entzifferungsarbeit („décryptage culturel"), die ungleich schwieriger ist als das vorschnelle Suchen nach oberflächlichen be-

grifflichen Gemeinsamkeiten. Wir verstünden Hu Shi nämlich schlecht, wenn wir ihn lediglich als verspäteten Ankömmling in der europäischen Aufklärung bezeichneten; das ist er gewiß auch, doch hinter seinem doch wesentlich auf das Individuum abzielenden Verständnis von Toleranz verbirgt sich – wenn auch im Gewand moderner Interpretation und „Übersetzung" – das Erbe des traditionellen konfuzianischen Humanismus, der sich stets gegen rechtliche Fixierungen, Vereinbarungen und Verträge von Staats wegen (nicht jedoch gegen dergleichen Abkommen zwischen Individuen bzw. einzelnen Gemeinschaften) gewandt hat und statt dessen auf das Charisma, die geradezu magisch verstandene „Tugendkraft" des einzelnen, besonders des sogenannten „großen Menschen" bzw. „Heiligen" gesetzt hat; ist diese Tugendkraft (die man übrigens akkumulieren kann) nur leuchtend, „strahlend" genug entwickelt, wird sich die Welt in einer Art von Automatismus zum Rechten wenden. In der Auseinandersetzung um den Begriff der Toleranz steht also Hu Shi (für den die von Lin Yü-sheng geprägte Bezeichnung „Pseudoreformist" zumindest für seine späten Jahre zutrifft; vgl. Lin Yü-sheng 1979) in einer Interpretationslinie, die „Freiheit" als Ergebnis institutioneller Strukturen, „Toleranz" dagegen als individualethische Maxime begreift, der die größere Bedeutung zukommt, während auf der anderen Seite seine Kritiker eine an der politischen Theorie des europäischen 18. Jahrhunderts orientierte Einschätzung vertreten. Von „Dialog" mit einer zeitgenössischen westlichen Toleranzkonzeption kann in diesem von der Notwendigkeit des „Protests" geprägten geistigen Klima freilich noch nicht die Rede sein; der Protest ist allerhöchstens eine, gewiß nicht die wünschenswerteste, Form des Dialoges. Hu Shi und seine Opponenten treten unter verschiedenen Vorzeichen mit ihren Toleranzschriften gewissermaßen in einen fiktiven Dialog mit der europäischen Aufklärung und in einen realen, doch aufgrund der Besonderheiten der politischen Situation notgedrungen wenig expliziten, von Anspielungen getragenen Dialog mit ihrer Regierung ein. Dabei hat der Bezug auf die europäische Dimension des Toleranzbegriffes eher den Charakter eines Appells an eine Autorität.

Welche Konsequenzen ergeben sich jedoch daraus für die von uns gewünschte Form des Dialoges? Die kulturwissenschaftliche Entzifferungsarbeit, die wir hier nur ansatzweise vorgeführt haben, kann bei einer noch bei Max Weber zu findenden historistischen Erklärungsweise, nach der nichtwestliche Kulturen sich ausschließlich in einem Prozeß des Aufholens („rattrapage", „catching up") befänden und somit stets nur retardierte Formen abendländischer Entwicklung darstellten (d. h. folglich auch, daß Zivilisationen, die bestimmte Phänomene wie z. B. den Kapitalismus nicht erfunden haben, stets ein Mißverhältnis dazu haben werden), nicht stehenbleiben. Auch wenn diese Sichtweise durch die Globalisierung westlichen Denk- und Lebensstils bestätigt wird, sind indigene, in unserem Falle konfuzianische Elemente wie etwa bei Hu Shi, vermutlich nicht nur vormoderne Residuen. Doch selbst wenn sie nur dies wären, bedürften wir einer Dialogform, die der einem scheinbar gleichen Begriff zugrunde liegenden radikalen Andersartigkeit des kulturell und historisch vorgeprägten Vorverständnisses Rechnung trägt, denn wir sprechen häufig nicht die gleiche Sprache, auch wenn wir die gleichen Begriffe zu verwenden meinen.

Wir haben anhand der verschiedenartigen Funktionen und Interpretationen des Begriffes Toleranz eine Bedingung des interkulturellen Dialogs aufgezeigt. Unzweifelhaft zählt auch Toleranz selbst zu dessen Vorbedingungen. Es geht folglich um eine Selbstaufklärung der Toleranz in interkultureller Perspektive.

DAS KONZEPT DER TOLERANZ IN TAIWAN HEUTE: EMPIRISCHE FORSCHUNGEN

Im folgenden soll u. a. die Frage beantwortet werden, inwieweit sich in einem Ort, der zwar Teil des chinesischen Sprachraumes, nicht jedoch des chinesischen Staates ist, Globalisierungsprozesse ausgewirkt haben. Mit anderen Worten: es soll die Frage gestellt werden, inwieweit die Modernisierung und Liberalisierung auf Taiwan Veränderungen im Toleranzkonzept bewirkt haben.

Nach 1959, dem Jahr in dem die Debatte zwischen Hu Shi und Yin Haiguang stattgefunden hatte, wurden alle Liberalen zum Schweigen gebracht. Selbstverständlich konnte sie nicht mehr fortgesetzt werden. Danach wird Toleranz auch nicht mehr als Thema zur Diskussion gestellt. Im September 1995 haben wir mit Studentinnen und Studenten in Taiwan eine schriftliche Befragung durchgeführt. Sie ist ein erster Schritt in die Richtung, bestimmte Vorstellungen von Toleranz und ihren Grenzen – zumindest in der Meinung der Befragten – in groben Umrissen zu schildern.

Vorab soll noch eine Untersuchung erwähnt werden, die 1993 als Nebenprodukt einer größeren Studie zur Öffentlichkeit in Taiwan durchgeführt wurde (Fu und Yi 1994). In dieser Untersuchung wurde die Frage nach den strukturellen Determinanten von Toleranz beziehungsweise tolerantem Verhalten gestellt. Aus den drei Determinanten – städtischer Hintergrund, heterogene Verbindungen und Migrationshäufigkeit – ergibt sich eine ähnliche Verhaltensweise der ersten beiden: „städtischer Hintergrund" und „heterogene Verbindungen" bestätigen die Tatsache der Toleranzförderung. Die „Migrationshäufigkeit" hat hingegen wenig Einfluß auf die Toleranz. Die Frage nach der Bestimmung des Begriffes Toleranz selbst wurde freilich nicht gestellt. Unsere Untersuchung befaßt sich daher mit dem semantischen Feld von Toleranz sowie daran anschließend mit deren Grenzen. Da es sich um die erste derartige Umfrage in Taiwan handelte, haben

wir uns bei allen Fragen, die nicht unmittelbar mit dem semantischen Feld der Toleranz zu tun hatten, an entsprechende amerikanische Vorbilder gehalten. (Stouffer 1955; Sullivan 1982) Die Problematik derartiger Szenarien, insbesondere im Umfeld der „worst liked person", ist uns freilich bewußt.

EINSCHRÄNKUNG

Wir befragten insgesamt 273 Studentinnen und Studenten im ungefähren Alter von zwanzig Jahren an elf Universitäten. Wir baten sie, auf dem Fragebogen Geschlecht, Alter, Herkunftsprovinz, Fakultät und Universität als statistische Angaben einzutragen. Bemerkenswerterweise weigerten sich bereits 14 von 273 Personen, das sind 5%, ihre Herkunftsprovinz anzugeben. Dazu ist zu sagen, daß als Herkunftsprovinz in diesem Zusammenhang diejenige der Vorfahren zählt, also nicht der Geburtsort. Die Bevölkerung in Taiwan kann in drei Herkunftsgruppen aufgeteilt werden. Die größte Gruppe ist die der einheimischen Taiwanesen, die vor 1949 schon in Taiwan gesiedelt haben. Sie machen circa 84% der gesamten Bevölkerung aus. Die zweite Gruppe ist die der sogenannten Festlandchinesen, die nach 1949 zusammen mit der Regierung Chiang Kai-scheks vom Festland nach Taiwan auswanderten, und die ihrer Nachkommen. Dies sind etwa 14% der Gesamtbevölkerung. Die dritte und kleinste Gruppe ist die der Ureinwohner Taiwans mit lediglich 2%. Parallel zum Zusammenbruch des autoritären Staatssystems entsteht in der letzten Zeit ein offener Konflikt zwischen diesen drei Gruppen, besonders bei dem politischen Interesse, weil die divergierenden politischen Interessen dieser Gruppen nunmehr explizit zutage treten. Die sogenannten Festlandchinesen waren in der Vergangenheit im Gegensatz zur einheimischen Mehrheit überwiegend für eine Wiedervereinigung Taiwans mit China eingetreten. Wegen der in letzter Zeit wieder spürbareren Bedrohung durch China wagt man nicht, die Unterschiede offen zu äußern. Von den zurückerhaltenen 273 Fragebögen wurden 216 von sogenannten einheimischen Taiwanesen und 42 von sogenannten Festlandchinesen ausgefüllt. Die übrigen 14 machten, wie oben bereits erwähnt, keine Angaben. Vermutlich wurde die Frage nach der Herkunftsprovinz als Provokation verstanden.

Wegen der fehlenden Erfahrung sowie Zeit- und Geldmangel kam leider durch die geringe Zahl der Befragten ein möglicherweise nicht ganz repräsentatives Bild zustande: Zwar ist der Anteil der befragten sogenannten Festlandchinesen an der Gruppe aller Befragten etwa ebenso hoch wie ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung, doch zum einen sind es – absolut gesehen – leider zu wenig. Zum anderen entstand eine Ungleichheit zwischen Männern und Frauen: nur etwa 37% der gültigen Fragebögen wurden von männlichen Studenten durchgearbeitet. Das rührt daher, daß die meisten Fragebögen an Studenten der geisteswissenschaflichen Fakultät verteilt wurden, an der der Anteil der Frauen deutlich überwiegt. Auch das schadet der Repräsentativität des Ergebnisses der Umfrage in manchen Punkten, die nach Geschlechtern oder nach Herkunftsprovinzen getrennt im Auswertungsverfahren ausgerechnet werden. Ferner muß man berücksichtigen, daß die Fragebögen fast ausnahmslos an Universitäten in Taipei verteilt wurden. Das gesellschaftliche Klima in Taipeh kann jedoch nicht ohne weiteres als Maßstab für die gesamte Insel gelten.

„TOLERANZ" UND IHR SEMANTISCHES FELD

Für das Wort „Toleranz" gibt es – wie bereits oben dargelegt – im Chinesischen kein wirkliches Äquivalent. In vielen Fällen wird es mit „kuanrong" oder „rongren" übersetzt. In dem Fragebogen haben wir „kuanrong" als Wort für „Toleranz" festgelegt, das heutzutage auch häufig in den Medien in Taiwan verwendet wird, obwohl in dem Artikel von Hu Shi und anderen hauptsächlich das Wort „rongren" benutzt wurde. Hier ist bereits eine Begriffsverschiedenheit festzustellen: Das Wort „rongren", wörtlich „enthalten" und „ertragen", akzentuiert die Duldung bzw. Leidensfähigkeit, die heute zumeist als allgemeine passive Haltung gegenüber Widrigkeiten verstanden wird. Historisch gesehen könnte man diese Mißachtung gegen Duldung als eine Reaktion auf das traditionelle hierarchische Verhaltensmuster verstehen. In der alten chinesischen Gesellschaft war alles Verhalten (im Sinne von Benimmregeln) streng geregelt: Kinder sollen sich ihren Eltern unterordnen, die Jungen den Alten, die Untertanen dem Herrscher, die Frauen ihren Männern. Die Dominanz solcher Vorstellungen hatte zur Folge, daß im alten China das Erdulden bzw. die Leidensfähigkeit als ein moralisches Prinzip propagiert wurde. Es ist daher einsehbar, daß diese Haltung heute in Taiwan nicht mehr so hoch geschätzt wird. Deswegen verwendeten wir im Fragebogen das Wort „kuanrong" für Toleranz und erst in nachgeordneter Hinsicht den Begriff „rongren". Die Suche nach dem „richtigen" Äquivalent bleibt gleichwohl ein großes Problem, doch existieren zahlreiche, als äquivalente zu wesentlichen Vorstellungen geprägte Begriffe, die bis heute instabil geblieben sind. Wir haben uns daher bemüht, eine Art „semantisches Feld" des Begriffs der Toleranz zu erstellen.

Doch zunächst fragten wir, ob der Aufruf, Wert auf Toleranz zu legen, bedeutungsvoll ist. Bei diesem Punkt gaben etwa 30% der Befragten die Antwort „Nein". (Tab. 1) Als wir nach dem Grund dieser Verneinung fragten, waren über 70% der Meinung, daß Toleranz nur eine Parole sei und deren Bedeutung vollkommen unklar. (Tab. 2) Diese Aussage ist ein Indiz dafür, daß das Wort Toleranz für Taiwanesen ein relativ neues Wort ist, dessen Konnotationen, weil vermutlich ähnlich wie der derzeit moderne Begriff „Zusammenschluß der gesellschaftlichen Gruppen" (zuqun ronghe) als politikbeladene Leerformel wahrgenommen, noch recht vage sind.

Als nächstes legten wir Toleranz als Oberbegriff fest und listeten zehn andere Wörter darunter auf, um das oben erwähnte semantische Feld einzugrenzen: Duldung, Respekt, Gleichgültigkeit, Vergebung, Nachgiebigkeit, Nachsicht, Gewährenlassen, Kommunikation, Kompromiß, Schweigen. Wir fragten nach der Kohärenz zwischen jedem dieser zehn Wörter und dem Oberbegriff „Toleranz". (Tab. 3)

Aus den zurückerhaltenen Fragebögen kann man den Schluß ziehen, daß nach der Meinung der Befragten die Wörter „Vergebung" und „Respekt" enge Sinnverwandtschaft mit Toleranz haben. Über 80% der Befragten fanden, daß diese beiden Wörter Synonyme für Toleranz sind. Außerdem fassen sie zwei Aspekte der Toleranz auf: das Wort „Vergebung" zeigt die Toleranz aus der Position der Oberen bzw. der Stärke, „Respekt" aus der Position der Unteren bzw. der Schwäche. Hingegen haben die Wörter Gleichgültigkeit, Gewährenlassen, Nachsicht und Schweigen nach Ansicht der Befragten fast keine Beziehungen mit Toleranz. Nur weniger als 5% der Befragten waren der Meinung, daß diese vier Wörter mit Toleranz zu tun haben. Allerdings zögerten über 10% der Befragten bei den letzteren vier Wörtern, die im Chinesischen negativ betrachtet werden, und kreuzten das Feld „weiß nicht" an. Dieses Zögern könnte man wiederum als einen Indikator betrachten, der auf Unklarheit über den Begriff der Toleranz hinweist.

Die übrigen vier Wörter liegen dazwischen. Die Intensität der Kohärenz wird der folgenden Reihe nach schwächer: Kommunikation, Duldung, Nachgiebigkeit, Kompromiß. Etwa 70% der Befragten meinten, daß das Wort „Kommunikation" eine enge Sinnverwandtschaft mit Toleranz hat. Im Vergleich zu der Vergebung und zu dem Respekt ist das Wort „Kommunikation" neutral und beinhaltet die für eine zeitgemäße Definition von „Toleranz" so ungemein wichtige Dimension des Verstehens und das Dialoges. Darüber hinaus haben wir es bei „Kommunikation" mit einem durch die Gespräche zwischen Regierung und Opposition, die den Demokratisierungsprozeß einleiteten und begleiteten, in Mode gekommenen Begriff zu tun. „Toleranz" wird also mit der jüngsten politischen Vergangenheit im Verbindung gebracht. Diese Gespräche fanden auf der Basis der Gleichberechtigung statt. Somit ist das Wort „Kommunikation" für Taiwanesen auch ein relativ neues Wort. Es tauchte zuerst in den achtziger Jahren auf und gewann bis heute zunehmend an Popularität. Die häufigere Verwendung des Wortes „Kommunikation" weist darauf hin, daß die Gesellschaft Taiwans zunehmend pluralistischer geworden ist.

Bei dem Wort „Duldung", (das früher häufiger verwendete Wort für Toleranz, die „Toleration" von Hu Shi) stellten nur circa 57% der Befragten auch eine Sinnverwandtschaft mit der Toleranz fest. Dies ist ferner ein Beweis dafür, wie oben schon erwähnt, daß mittlerweile verstärkt wahrgenommen wird, daß das Wort „Duldung" im Chinesischen mehr die Leidensfähigkeit akzentuiert, was nicht ganz auf die Toleranz zutrifft. Die Wörter „Nachgiebigkeit" und „Kompromiß" haben im Chinesischen oft mit Gewalt, die man erduldet, zu tun. Daher waren manche der Meinung, daß sie weniger Beziehung zu Toleranz haben: bei Nachgiebigkeit 44% der Befragten und bei Kompromiß 33%.

Betrachten wir noch einmal die Bedeutungsverhältnisse der zehn Wörter zu Toleranz, so kann man das Konzept der Toleranz zum Vorschein bringen: man kann die Dinge tolerieren, die man respektiert, akzeptiert oder zumindest vergibt. Ferner wird ein enger Zusammenhang zwischen Toleranz und Kommunikation gesehen. Während sich Hu Shi im seiner Toleranzschrift offen auf die europäische Vergangenheit des Begriffs, verdeckt jedoch auf die Gegenwart Taiwans bezog, scheint sich das Toleranzkonzept nunmehr verstärkt aus frei geführten Diskussionen in der Gegenwart zu nähren.

„WORST LIKED"

1. Rassisten

Es bleibt noch die Frage, was Taiwanesen heutzutage nicht akzeptieren können. Zu dieser Frage nannten wir neun Gruppen von Begriffen und baten die Befragten, diejenigen Gruppen auszuwählen, die sie absolut nicht ausstehen können. Den Punkt „Rassisten" kreuzten 204 Leute an, also 74,7% der Befragten. (Tab. 4) Im Vergleich zu anderen Begriffsgruppen bei dieser Frage ist die Prozentzahl erstaunlich hoch. Es scheint, daß sich Taiwanesen von Rassismus eher fernhalten. In der Tat ist dies auch kein Thema für Taiwanesen, denn man spricht sehr wenig darüber. Allerdings muß in diesem Zusammenhang folgendes festgehalten werden: Im Chinesischen gibt es keinen großen Unterschied zwischen den drei Begriffen: „Nation", „Volk" und „Rasse". Alle drei werden mit „minzu" oder „zhongzu" übersetzt. Seit der Gründung der Republik China verschmolzen verschiedene Völker zu einer sogenannten „Chinesischen Nation" (Zhonghua minzu) und wurden sämtlich als „Chinesen" bezeichnet. Es gilt noch bis heute, daß Chinesen die Volksunterschiede innerhalb der Staatsgrenzen sehr gerne ignorieren und immer wieder versuchen, das „Andere" zu assimilieren. (Dikötter 1992)

Solch ein kulturchauvinistischer Charakter, der von Überheblichkeit nicht immer frei ist, tritt in Taiwan nicht so stark hervor wie in China. Taiwanesen hatten und haben mehr Zugänge zu fremden Völkern, z. B. in der fünfzigjährigen Kolonialzeit unter der Herrschaft Japans und nach dem Zweiten Weltkrieg, als Taiwan eine amerikanische Militärstation war. Der häufigere und engere Kontakt mit den anderen Kulturen hat die Einstellung und das Verhalten zu den fremden Völker deutlich beeinflußt. Hier soll nicht behauptet werden, daß Taiwanesen eine von den Chinesen völlig unterschiedliche Vorstellung von Rasse und kein kulturelles Überheblichkeitsgefühl besitzen. In der Tat bilden die Erfahrun-

gen des Umgangs mit fremden Völkern zwar nicht immer mit dieser Konsequenz die Kompatibilität zu anderen Kulturen heraus. Sie bieten nur mehr Möglichkeiten, den Kulturchauvinismus zu überprüfen und zu reflektieren. Möglicherweise verstehen Taiwanesen den Rassismus aber auch ganz anders. Im Vergleich zum Kulturchauvinismus ist Rassismus den Taiwanesen fremder. Das bedeutet jedoch nicht, daß Taiwanesen keine Rassendiskriminierung kennen. Ein Forschungsbericht aus dem Jahre 1980 zeigt deutlich, daß die Studentinnen und Studenten in Taiwan feste Vorurteile anderen „Rassen" gegenüber hatten, besonders zu Schwarzen und Indern. (Zhang 1995) Auch die Ureinwohner Taiwans wurden sehr schlecht beurteilt. In unserem Fragebogen wird die Gruppe der „Rassisten" für am wenigsten akzeptabel gehalten. Das sagt aber nicht aus, daß Taiwanesen das Bewußtsein haben, den Rassismus abzulehnen, denn beim Wort „Rassist" wird in der alltäglichen Anwendung oft nur an weiße Rassisten gedacht. Rassismus ist also zunächst der Rassismus der anderen. Zu dem Thema „Rassismus" wurden noch zwei weitere Fragen im Fragebogen gestellt. Eine ist die Frage nach der chinesischen kulturellen Überlegenheit hinsichtlich der westlichen Kultur. Dieser Überlegenheit hielten 37 Befragte, also etwa 14%, für gegeben. (Tab. 5) Von diesen 37 Personen hatten 29 auch die Gruppe der „Rassisten" als die am wenigsten akzeptable ausgewählt. Dieses Ergebnis wäre nur dann widersprüchlich, wenn man nicht berücksichtigt, daß „Rassismus", wie gesagt, zunächst der Rassismus der „anderen" ist. Die andere Frage ist die nach dem Zusammenhang zwischen Intelligenz und „Rasse". 30 Leute, also 11% der gesamten Befragten, waren der Meinung, daß die beiden in Beziehung stehen. 19 von diesen 30 Personen haben auch die „Rassisten" als abscheulichste Gruppe angekreuzt. (Tab. 6) Diese paradoxe Aussage demonstriert das einseitige Verständnis von Rassismus.

2. Politische Parteien

Ein wichtiger Prüfstein für Toleranz ist angesichts der derzeitigen politischen Lage die Einstellung zu politischen Parteien, ferner auch zum Verhältnis zwischen diesen Parteien. Den zweiten Rang in der Reihe der „worst liked" nehmen die politischen Parteien ein, die von 101 Personen, etwa 37% der gesamten Befragten, angekreuzt wurde. (Tab. 4) Von diesen 101 Befragten sind 84 einheimische Taiwanesen, 14 sogenannte Festlandchinesen und 3 Personen, die sich weigerten, die Herkunftsprovinz anzugeben. Um die Wahl von politischen Richtungen offenzuhalten, gaben wir die drei größten politischen Parteien Taiwans als Beispiel an: KMT (Guomindang), DPP (Demokratische Progressive Partei) und CNP (die Neue Partei Chinas). Dabei ist die Demokratische Progressive Partei die erste und größte Oppositionspartei Taiwans. Sie wird öfter als Partei für Taiwanesen – besser gesagt: die sogenannten einheimischen Taiwanesen – bezeichnet und strebt nach Unabhängigkeit von China. Die andere Oppositionspartei „Neue Partei Chinas" ist das Ergebnis einer Abspaltung von der Regierungspartei KMT nach ihrer Umwandlung, die 1993 den Versuch, sich selbst zu taiwanisieren, erfolgreich durchführte. Die CNP macht der KMT starke Vorwürfe wegen Korruption und ihrer abweichenden Richtung. Sie sieht sich selbst als eine redliche, orthodoxe Partei Chinas und strebt selbstverständlich nach Wiedervereinigung mit China. Wegen des von ihr erweckten Bildes der Geradlinigkeit und Unbestechlichkeit erhält sie einerseits eine gewisse Unterstützung von seiten des großstädtischen Mittelstandes. Andererseits provoziert ihre artikulierte orthodoxe Ideologie viele sogenannte einheimische Taiwanesen, und sie wird als die Vertreterpartei der sogenannten Festlandchinesen betrachtet.

Die meisten Befragten, die die Gruppe der politischen Parteien nicht mochten, wählten auch eine oder mehrere der oben erwähnten drei Parteien aus. 9 von den 101 Befragten waren jedoch allgemein gegen diese Begriffsgruppe „Parteien" und differenzierten nicht weiter. Weitere 13 waren der Meinung, daß alle drei erwähnten Parteien schlecht sind. Diese Haltung legt die Vermutung nahe, daß wir es mit einer radikal antidemokratischen Einstellung zu tun haben, die uns aus zahlreichen Ländern bekannt ist: entweder sind Parteien Synonym für „Uneinigkeit", „Zersplitterung des politischen Willens" etc., oder es wird zwischen „Parteien" und „der Partei" nicht weiter differenziert. Die anderen 79 Personen, die eine oder zwei Parteien als unerträgliche Gruppe nannten, bestehen aus 66 einheimischen Taiwanesen, 12 sogenannten Festlandchinesen und einem ohne Angabe. 10 von 12 sogenannten Festlandchinesen sind gegen die DPP, zwei gegen die KMT und keiner davon gegen die CNP. Bei den 66 einheimischen Taiwanesen sind 39 gegen die KMT, 27 gegen die CNP und 17 gegen die DPP. Dieses Ergebnis zeigt eine starke Zuneigung der sogenannten Festlandchinesen zu der Partei CNP und erheblich Reserven hinsichtlich der DPP. Bei den einheimischen Taiwanesen ist zwar keine Vorliebe so deutlich zu erkennen, doch drückt sich eine leichte Zuneigung zur DPP aus.

In der Tat gab es in den letzten zwei Jahren einige gewaltsame Auseinandersetzungen, die meistens zwischen Anhängern der DPP und CNP stattfanden. Diese politische Zwietracht zwischen den einheimischen Taiwanesen und den sogenannten Festlandchinesen wurde in der letzten Zeit durch die Kommunal- und Parlamentswahl verschärft und blieb in der Präsidentenwahl 1996 ein wichtiges Thema. Nach der letzten Parlamentswahl Ende 1995 fand jedoch eine gewisse Annäherung statt. Zu dem Zweck, die Regierungspartei KMT besser zu kontrollieren, einigten sich die beiden Oppositionsparteien DPP und CNP über manche Themen und stellten einen gemeinsamen Kooperationsplan auf. Trotz Gegenstimmen der radikalen,

fundamentalen Richtungen innerhalb der Parteien brachten beide einen Aufruf zustande, der „große Versöhnung" heißt, und hoffen, dadurch die Konflikte zwischen den beiden Herkunftsgruppen lösen zu können.

AUSBLICK

Wenn man Toleranz in der modernen Gesellschaft betrachtet, fällt sie in vielen Fällen nicht in den juristischen Bereich, denn die Menschenrechte werden bereits durch die Verfassung gewährleistet. Toleranz wird oft im Alltagsleben gebraucht. Wie oben schon erwähnt, befindet sich die Gesellschaft Taiwans im Umbruch, und die traditionelle Weltanschauung vermischt sich oft mit der neuen. In dieser Übergangsphase ist die Gesellschaft zweifelsohne nicht mehr „ordentlich" und quasi „gesetzlos". Es wird oft in Zeitungen oder anderen Massenmedien zum Ausdruck gebracht, daß das Chaos der jetzigen Gesellschaft Taiwans vom Individualismus verursacht werde. Im Fragebogen stellten wir die Frage nach der Richtigkeit dieser Aussage, und über 60% der Befragten stimmten dieser Behauptung zu. (Tab. 7) Das Ergebnis zeigt eine eindeutige Mißachtung des Individualismus sowie gleichzeitig eine kollektivistisch orientierte Weltanschauung auf. Es impliziert ferner, daß sich die Verhaltensweisen in der Gesellschaft Taiwans in vielerlei Hinsicht noch stark nach den traditionellen Sitten und Gebräuchen richten. Allerdings ist der Begriff des „Individualismus" (gerenzhuyi) im Chinesischen, ähnlich wie „Freiheit" auf dem chinesischen Festland, stark negativ besetzt und wird häufig mit den unangenehmen Seiten westlicher Zivilisation in Verbindung gebracht. Wir haben es bei der Ablehnung von „Individualismus" eher mit der Zurückweisung eines abstrakten Begriffs als mit der Realität von – auch auf Taiwan voranschreitender – Individualisierung zu tun.

In der vorliegenden Untersuchung haben wir zwei sehr bedeutsame Bereiche vernachlässigt: zum einen die Familie, zum anderen die Verankerung rechtsstaatlicher Vorstellungen im öffentlichen Bewußtsein. Wir hoffen, die Ergebnisse einer solchen Untersuchung bald nachtragen zu können. Fragen in dieser Hinsicht könnten etwa lauten: Inwieweit wirken sich die bestehenden Familienstrukturen, die Autonomie nicht gerade fördern, auf die negative Einschätzung von „Individualismus" aus, die wir vorhin festgestellt haben? Wie wirkt sich die Skepsis gegenüber Gesetzen und der Judikative im allgemeinen auf die Einschätzung der Beziehung zwischen Toleranz und Freiheit aus?

Insgesamt läßt sich sagen, daß die Untersuchung die schwierige Bewältigung der Moderne auf dem Weg von Autoritarismus zur Demokratie illustriert. Die Antworten wirken wie ein mixtum compositum aus Verunsicherung und Offenheit für neuartige Themen.

LITERATUR:

Die im folgenden kursiv gesetzten deutschen Titel entsprechen den chinesischen Originaltiteln.

Chen Huaiqi: *Warum definieren revolutionäre Soldaten sich selbst als Hunde?* In: Ziyou Zhongguo, Free China, Bd. 20.2, Taipei 1959

Dikötter, Frank: The Discourse of Race in Modern China. London 1992

Fu Yang-chih / Yi Chin-chun: *Strukturelle Determinanten von Toleranz: Städtischer Hintergrund, Migrationserfahrung und Neigung zu heterogenem Umgang.* In: Renwen ji shehuixue jikan, 1994/6, S. 257-301

Gernet, Jacques: Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit. Frankfurt/M. 1987

Hu Shi: *Toleranz und Freiheit.* In: Ziyou Zhongguo, Free China, Bd. 20.6, Taipei 1959.1

ders., a. a. O., Bd. 21.10, Taipei 1959.2

Lackner, Michael: „Des termes subtils porteurs d'un grand message". Remarques à propos de quelques particularités linguistiques du discours politique en Chine. In: Relations Internationales, Nr. 81, 1995

ders.: „Großzügig aushalten"? „Duldend ertragen"? Die „Toleranz" des Westens „tolerieren"? Zur schwierigen Bestimmung von Toleranzkonzepten in China. In: Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Toleranz, 1996

Lin Yü-sheng: The Crisis of Chinese Consciousness. Wisconsin 1979

ders.: *Zwei Sichtweisen der Strukturierung politischer Ordnung – Zu „Toleranz und Freiheit" –.* In: Lianhe yuekan, Nr. 46, Taipei 1985

ders.: *Untersuchung zur Debatte über „Toleranz und Freiheit" zwischen Hu Shi, Mao Zishui und Yin Haiguang.* In: Zhongguo luntan, Bd. 22.4 u. 22.5, Nr. 256 u. 257, Taipei 1986

ders.: *Politische Ordnung und pluralistische Gesellschaft.* Taipei, Lianjing 1990

Mao, Zishui: *Nach der Lektüre von „Toleranz und Freiheit".* In: Ziyou Zhongguo, Free China, Bd. 20.7, Taipei 1959

Stouffer, Samuel: Communism, Conformity and Civil Liberties. New York 1955

Sullivan, John: Political Tolerance and American Democracy. Chicago 1982

Wimmer, Franz M.: Toleranz oder Dialog? (IWK-Einladung zum Symposium, Wien 1996)

Yin Haiguang: *Nach der Lektüre von Hu Shis Aufsatz „Toleranz und Freiheit".* In: Ziyou Zhongguo, Free China, Bd. 20.7, Taipei 1959

Zhang Dongsun: *Zu Zhang Qiutongs Artikel „Über die Grundlagen der Regierung".* In: Zhengyi, Nr. 4, Shanghai 1995

Zhang Maogui: *Das rassistische Bewußtsein der Chinesen.* In: Wen Chongyi / Xiao Xinhuang (Hg.): *Vorstellungen und Verhalten der Chinesen.* Taipei, Juliu 1995

Zhang Qiutong: *Über die Grundlagen der Regierung.* In: Jiayin zazhi The Tiger, Nr. 1, Tokio 1914

Zhang Zhongdong: *Hu Shi und Yin Haiguang – Verbindendes und Trennendes im Denkstil zweier Liberaler –.* In: Wenshizhe xuebao, Nr. 37, Taipei 1989

Zhou Cezong (Chou Tse-tsung): *Freiheit, Toleranz und Protest.* In: Zhongguo luntan, Bd. 26.2, Nr. 302, Taipei 1988.1

ders.: *Protest und Toleranz bei Hu Shi.* In: Zhuanji wenxue, Bd. 55.3, Taipei 1988.2

TABELLEN:

1. Glauben Sie, daß der Appell an die Bewohner Ihres Landes (Taiwan), Wert auf Toleranz zu legen, für die gegenwärtige gesellschaftliche Situation Taiwans von Bedeutung ist?

ja	182	66,7%
nein	88	32,2%
ohne Angaben	3	1,1%

2. Warum nicht? (Mehrfachnennungen möglich)

Toleranz ist eine passive Haltung und kann keinesfalls Probleme lösen

22	27,5%

Toleranz ist lediglich ein sittliches Verhalten im Privatleben und kann keine Probleme lösen

17	19,3%

Toleranz ist nicht wichtig; man muß zu anderen hohen Tugenden aufrufen

3	3,4%

Toleranz ist nur eine Parole; Inhalt und Bedeutung sind nicht offensichtlich

57	71,3%

Sonstiges

13	14,8%

ohne Angabe

9	10,2%

3. Bitte bewerten Sie den Grad der Übereinstimmung des Begriffs Toleranz mit den jeweils angegebenen Ausdrücken.
(Bewertungssystem: 1= stimmen völlig überein, 2 = stimmen überein, 3 = stimmen ein wenig überein, 4 = stimmen gar nicht überein)

	1	2	3	4	o.A.
Duldung (rongren)	42 15,4%	113 41,4%	69 25,3%	24 8,8%	25 10,1%
Respekt (zun–zhong)	138 50,5%	84 30,8%	25 9,2%	11 4%	15 5,5%
Gleichgültigkeit (lengmo)	3 1,1%	9 3,3%	37 13,6%	198 72,5%	26 9,5%
Vergebung (kuanshu)	139 50,9%	88 32,2%	24 8,8%	10 3,7%	12 4,3%
Nachgiebigkeit (rangbu)	25 9,2%	96 35,1%	94 34,4%	33 12,1%	25 9,2%
Nachsicht/Milde (guxi)	8 2,9%	17 6,2%	80 29,3%	140 51,3%	28 10,3%
Gewährenlassen (zongrong)	6 2,2%	12 4,4%	55 20,1%	169 61,9%	31 11,4%
Kommunikation (goutong)	97 35,5%	92 33,7%	49 17,9%	24 8,8%	11 4,1%
Kompromiß (tuoxie)	21 7,7%	69 25,3%	107 39,2%	54 19,8%	22 8%
Schweigen (chenmo)	9 3,3%	17 6,2%	94 34.4%	122 44.7%	31 11,4%

4. Bitte kennzeichnen Sie die Gruppe(n), die Sie absolut nicht ausstehen können.

Rassisten

204	74,7%

politische Parteien

sog. einheimische Taiwanesen	sog. Festlandchinesen	o. A.	Gesamtzahl
84 (38,9%)	14 (33,3%)	3 (20%)	101 (37%)

Homosexuelle

26	9,6%

Frauenbewegung

15	5,5%

Arbeiterbewegung

10	3,7%

Studentenbewegung

15	5,5%

Gastarbeiter

18	6,6%

religiöse Gemeinschaften

42	15,4%

Atomkraftgegner

19	7%

Sonstige

8	2,9%

5. Glauben Sie, daß sich der Unterschied der chinesischen und westlichen Kultur im Unterschied zwischen Königen und Tyrannen widerspiegelt?

ja	37	13,6%
nein	230	84,2%
o. A.	6	2,2%

6. Glauben Sie, daß der Grad der Intelligenz etwas mit der jeweiligen ethnischen Gruppe zu tun hat?

ja	30	11%
nein	240	87,9%
o. A.	3	1,1%

7. Stimmen Sie folgender Formulierung zu: „Die Popularität des Individualismus führt zum Chaos der modernen Gesellschaft."?

ja	164	60,1%
nein	106	38,8%
o. A.	3	1,1%

WALTHER LICHEM

LEBEN IN ANDERHEIT. ASPEKTE DES KANADISCHEN MULTIKULTURALISMUS

Es war wohl das von Anbeginn der kanadischen Geschichte gegebene Spannungsverhältnis zwischen den frankophonen und anglophonen Gründernationen – wobei man in den verschiedenen Provinzen einmal Mehrheit und dann wieder Minderheit war –, welches für das Entstehen offenerer Strukturen wechselseitiger Akzeptanz und Durchdringung verantwortlich war, und für welches die Kanadier den Begriff „Multikulturalismus" geprägt haben.

Ich würde aber mit Hinblick auf die Entwicklungen dieses kanadischen Multikulturalismus eher den Begriff der „Vielfach-Identitätsgesellschaft" vorziehen, womit nicht nur die Pluralität verschiedener (kulturell, ethnisch bestimmter) Identitäten in der Gesellschaft gemeint ist, sondern auch eine Gesellschaft, in der der einzelne über mehr als eine Identität verfügt. So war Pierre Elliot Trudeau, der vormalige kanadische Premierminister, sprachlich, kulturell und intellektuell sowohl „Québécois" (nach seinem Vater Trudeau) sowie auch Anglo-Kanadier (nach seiner Mutter Elliot). Aber nicht nur durch bikulturelle Eltern und Vorfahren, auch durch eine Vielfalt von verschiedenen Erziehungs-, Bildungs- und Lebensbedingungen (z. B. Anglo-Kanadier schicken ihre Kinder ins französische Lycée, Franko-Kanadier an die anglo-kanadischen Universitäten) ist in Kanada eine Gesellschaft im Entstehen, die dank ethnisch, sprachlich und historisch bestimmter Gruppen und Identitäten über eine im weitläufigen nordamerikanischen Raum einmalige Fähigkeit im Umgang mit Anderheit, Andersartigkeit, Fremdheit verfügt.

Dabei war dies über weite Strecken der kanadischen Geschichte durchaus nicht so, ganz im Gegenteil. Die kanadische Geschichte kannte sehr wohl ihre antisemitische, rassistische Einwanderungs-, Bildungs- und Berufszulassungspolitik; deshalb ist die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ja auch so interessant, weil sie einen bewußten Bruch mit Traditionen politischer Kultur darstellt, deren Folgen bis heute fortwirken und die gesamte Dynamik der Ausbildung einer Vielfachidentitätsgesellschaft prägen. Meines Erachtens können im einzelnen drei Kernthemen dieser Entwicklung unterschieden werden:

1. Das Verhältnis zwischen Englisch- und Französisch-Kanada bzw. die Frage der Unabhängigkeit oder Souveränität der Provinz Quebec.

2. Das Verhältnis zu den ihre kulturelle, ethnische, religiöse Identität nach Kanada mitbringenden Einwanderern und Flüchtlingen, die einen wesentlichen Beitrag zum Entstehen jenes Mosaiks geleistet haben, für welches in Kanada der Begriff des Multikulturalismus geprägt worden war.

3. Das Verhältnis der Euro-Kanadier gegenüber den Ureinwohnern Kanadas, circa 1,2 Millionen Indianern und Inuits, welche sich ebenfalls in einem Prozeß der Entwicklung befinden, der gelegentlich als „Entkolonialisierung" bezeichnet wird.

Im folgenden will ich kurz zu diesen drei Themen Stellung nehmen.

1. ZUM PROBLEMBEREICH DER BEZIEHUNGEN ZWISCHEN ANGLO-KANADIERN UND FRANKO-KANADIERN

Zum Verhältnis zwischen den beiden Gründervölkern soll hier nicht im Detail Stellung genommen werden, da dies den Rahmen dieses Beitrages naturgemäß sprengen würde. Allfällige historische Unbilligkeiten der Anglo-Kanadier gegenüber den Franko-Kanadiern beiseite lassend, scheint das heutige Streben nach Unabhängigkeit seitens der frankophonen Quebecker weniger mit mangelnden Rechten oder mit kultureller, politischer oder wirtschaftlicher Diskriminierung begründet zu sein als vielmehr mit dem Streben nach Identitätssicherheit in einem Quebecker Nationalstaat, d. h. also in einer Einfachidentitätsgesellschaft von ausschließlich oder fast ausschließlich frankophonen Quebeckern.

2. ZUR VERÄNDERUNG DER KANADISCHEN GESELLSCHAFT DURCH EINWANDERUNG

Während der ersten 90 Jahre nach der Gründung Kanadas im Jahre 1867 ging man wohl davon aus, daß ethnische oder kulturelle Minderheiten in die englischsprechende Mehrheit der Bevölkerung assimiliert werden sollten. Dies galt auch für die Einwanderungspolitik, welche britische, amerikanische oder (nichtjüdische) europäische Einwanderer vorzog. Asiaten, Juden und Schwarzen wurde, wo immer möglich, die Einreise verwehrt. Während des Zweitens Weltkrieges hieß es in einem Memorandum zur Einwanderung jüdischer Flüchtlinge aus Europa: „None is too many". Der Anteil der Bevölkerung, die weder britischen noch französischen Ursprungs war, nahm so zwischen 1867 und 1951 nur relativ geringfügig zu, nämlich von 8% auf 20% der Bevölkerung.

Zwei Ereignisse änderten allerdings radikal diese Situation: die Verabschiedung der Canadian Bill of Rights im Jahre 1960 und in Umsetzung dessen die Liberalisierung der Einwanderungsregeln im Jahre 1962. Zum ersten Mal wurde durch Bundesgesetz jede Diskriminierung aus rassischen, nationalen oder religiösen Gründen ausgeschlossen. In der Folge wurde die Einwanderungsbeschränkung nach ethnischem Ursprung aufgehoben. Gleichzeitig wurde auch die kulturelle Assimilierung als ge-

sellschaftspolitisches Ziel aufgegeben. Von da an strebte Kanada eine Politik der Integration unter Aufrechterhaltung eines kulturellen Pluralismus an.

Bis 1961 waren 95% der Einwanderer Kanadas aus Europa und aus den USA gekommen, nur 5% aus Asien, Afrika und der Karibik. Dreißig Jahre später kamen etwa 70% der Einwanderer aus diesem Raum. 1991 gaben bereits 41% der Kanadier an, zumindest einen Elternteil zu haben, der weder britischen noch französischen Ursprungs ist. 10% der Kanadier – in Vancouver, Toronto oder Montreal sind es sogar 20% – gehören heute zu sogenannten „visible minorities". Ganze 16% der 29 Millionen Kanadier sind im Ausland zur Welt gekommen. Derzeit entspricht die jährliche Einwanderung etwa 0,8% der Gesamtbevölkerung.

Der Zeitraum seit 1960 ist daher gekennzeichnet von grundlegenden Änderungen, die auf die längerfristige Entwicklung der kanadischen Gesellschaft von nachhaltigem Einfluß sein werden. Im Mittelpunkt steht die Ideologie des kulturellen Pluralismus. Angestrebt wird eine von einer Vielfalt kultureller und ethnischer Identitäten geprägte Gesellschaft und das Entstehen des „Multikulturalismus".

Auch die Sprachpolitik Kanadas begann in den sechziger Jahren auf diesen Umstand Rücksicht zu nehmen. Das Mandat der Kommission für Bilingualismus und Bikulturalismus wurde dahingehend erweitert, „auf den Beitrag anderer kultureller Gruppen zur kulturellen Bereicherung Kanadas Rücksicht" zu nehmen.

1971 wurde endlich die „Politik des Multikulturalismus im Rahmen der Zweisprachigkeit" offiziell verkündet. Sie beruhte auf drei wesentlichen Argumenten:

– Multikulturalismus bringt soziale Vorteile: Ethnischer Pluralismus hilft, eine Homogenisierung und den Identitätsverlust in der modernen Massengesellschaft zu vermeiden.

– Multikulturalismus fördert ein soziales Zugehörigkeitsgefühl von Minderheiten; dies wiederum dämpft die Möglichkeit sozialer Unruhen.

– Die Politik des Multikulturalismus gilt für alle Kanadier.

> „The sense of identity developed by each citizen as a unique individual is distinct from his national allegiance".

Der kulturelle Pluralismus sollte letztlich den Kern der kanadischen Identität abgeben.

Der 1988 beschlossene „Canadian Multiculturalism Act" enthält eine ausdrückliche Anerkennung ethnokultureller Vielfalt als Wesensmerkmal der kanadischen Gesellschaft. Multikulturalismus wird als von unschätzbarem Wert für die Gestaltung der Zukunft Kanadas bezeichnet. Aber nicht nur das Recht des einzelnen auf seine individuelle Identität wird anerkannt, sondern auch das Bestehen von Gemeinschaften, deren Mitglieder eine gemeinsame Herkunft teilen und die einen historischen Beitrag zur kanadischen Gesellschaft und ihrer Entwicklung leisten. 1993 wurden vom Ministerium für Canadian Heritage 1350 kulturelle und ethnische Organisationen gefördert.

Der Canadian Multiculturalism Act setzt sich aber auch zum Ziel, das gegenseitige Verständnis und die Kreativität, die aus dem Wechselspiel zwischen Menschen und Gemeinschaften verschiedenen Ursprungs entsteht, und die gegenseitige Achtung der verschiedenen Kulturen zu fördern.

Wesentlich für diese Politik der Schaffung und Erhaltung einer Vielfachidentitätsgesellschaft war:

– die Eliminierung jedweder rassistischer und ethnischer Diskriminierung;

– alle öffentlichen Einrichtungen allen Kanadiern zugänglich zu machen;

– Neuankömmlingen die Integration in die kanadische Gesellschaft zu erleichtern;

– soziale Gleichheit und kulturelle Vielfalt als kanadische Grundwerte zu fördern.

In der Praxis bedeutet dies die Leugnung des Begriffes der „Minderheit", der ersetzt wird durch das Konzept des „Mainstreaming".

Umfragen zeigen erstaunlicherweise – trotz einwanderungsbedingt sich fortlaufend akzentuierenden ethnischen und kulturellen Vielfältigkeiten in der kanadischen Gesellschaft –, daß zwischen 1970 und 1991 Vorurteile gegenüber kulturellen Minderheiten zurückgegangen sind und das Maß der Intoleranz reduziert werden konnte. 1991 meinten immerhin 95% von Befragten, daß sie sowohl auf ihren ethnischen Ursprung wie auch auf ihre kanadische Identität stolz seien. 61% unterstützten die Politik des Multikulturalismus. Zwei Drittel der Befragten fanden, daß die multikulturelle Qualität der kanadischen Gesellschaft zu den Positiva des Landes zählt.

Darüber hinaus bot das Konzept des Multikulturalismus den Rahmen für sonst schwierige politische Auseinandersetzungen zu Fragen wie Einwanderungspolitik, Rassismus oder die Zukunft Kanadas.

3. DAS VERHÄLTNIS ZU DEN UREINWOHNERN, DEN URNATIONEN („FIRST NATIONS"), D. H. ZU DEN CIRCA 1,1 MILLIONEN INDIANERN UND CIRCA 120.000 INUITS

Zur Situation der Ureinwohner in Kanada ist zu sagen, daß sie – nicht unähnlich den Verhältnissen in anderen Ländern mit Ureinwohnern wie etwa in Australien, Neuseeland, den Vereinigten Staaten oder auch in Brasilien – die Kluft, die sie durch wirtschaftliche Enteignung sowie kulturelle Entfremdung, aber auch durch politische und gesellschaftliche Marginalisierung erlitten haben, nicht überbrükken konnten und weitestgehend in einem Zustand der Hoffnungslosigkeit dahin vegetieren. Die Beschränkung ihrer wirtschaftlichen Rechte auf Jagen, Fallenstellen, Fischen und das mangelnde Verfügungsrecht über erneuerbare und nicht-erneuerbare Naturgüter hat modernes Wirtschaften und

zeitgemäße Berufsausübung geradezu notwendigerweise verhindert.

Unter den Indianern in Kanada werden zehn größere Sprachgruppen, die 58 verschiedene Sprachen sprechen, in sechs verschiedenen Kulturregionen unterschieden. Traditionelles Ziel der kanadischen Politik gegenüber den Ureinwohnern war die kulturelle, soziale Assimilierung in die euro-kanadische Gesellschaft. Heute leben nur mehr etwa die Hälfte der Indianer, in etwas mehr als 600 Bands zusammengeschlossen, in kleinen Reservaten. Etwa 40–70% der Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter ist in diesen Reservaten arbeitslos mit all den damit zusammenhängenden sozio-psychologischen Folgen. Alkoholismus, Drogenmißbrauch, Gewalttätigkeiten, Eigentumsdelikte liegen weit über dem nationalen Durchschnitt. Die Zahl der Selbstmorde bei Jugendlichen erreicht den sechsfachen Wert der euro-kanadischen Gesellschaft. Der Anteil der Ureinwohner an der Zahl der Rechtsbrecher beträgt 29,3%, obwohl sie nur 4% der Bevölkerung stellen. Bis zum Jahre 2011 soll der Anteil der Ureinwohner an den Rechtsbrechern sogar auf 38,5% steigen.

Bei der Jugendkriminalität erreicht der Anteil der Ureinwohner heute schon 40%. Nach einer Studie für die Provinz Saskatchewan hat ein 16jähriger Indianer heute statistisch die 70%ige Wahrscheinlichkeit, bis zu seinem 25. Lebensjahr zumindest einmal im Gefängnis gesessen zu sein.

Die Gewalttätigkeit und der sexuelle Mißbrauch in den Familien hat unvorstellbare Ausmaße erreicht. In der Hallow Water First Nations Community wurden 75% der Kinder und Jugendlichen sexuell mißbraucht, 35% der Erwachsenen waren in solche Fälle als Täter verwickelt.

Die Bestimmungen des Indian Act sehen vor, daß die Rechte und Ansprüche der Indianer an den Aufenthalt in Reservaten gebunden sind. Etwa die Hälfte der 1,1 Millionen Indianer ist bereits in die Städte abgewandert. Christliche Missionare und ein in den kulturellen Konsequenzen desaströses System von „Residential Schools", bei dem Indianerkinder von ihren Familien entfernt wurden und in Internaten eine euro-kanadische Erziehung erhielten, haben zu kulturellen Brüchen und zu Identitätsverlust geführt. Großflächige Wirtschaftsinteressen greifen immer wieder in die verbliebenen Siedlungsgebiete, die Reservate und in die beanspruchten Territorien durch Schlägerungen, Erdölbohrungen, Bergbauprojekte u. ä. ein.

Die kanadische Bundesregierung wie auch vereinzelte Provinzregierungen haben sich in ihrer gegenwärtigen Politik auf eine grundlegende Neuordnung der Rechte und Lebensbedingungen der kanadischen Ureinwohner festgelegt. Die wesentlichen Elemente dieser neuen Politik sind:

– Anerkennung des Rechtes der Ureinwohner auf Selbstverwaltung und Übertragung weitestgehender Zuständigkeiten auf dem Gebiet der Gesetzgebung, der Gerichtsbarkeit und der Verwaltung (insbesondere betreffend Umwelt, Gesundheit, Kultur, Erziehung, Sprachen) – Beschluß der kanadischen Bundesregierung vom 10. August 1995.

– Abschluß von Verträgen über die zum Teil seit über hundert Jahren geführten Verhandlungen über Landforderungen, Entschädigungen, wobei die wirtschaftlichen Nutzungsrechte der Indianer über erneuerbare und nicht-erneuerbare Naturgüter entscheidend erweitert werden. Damit wurde erstmals eine reale wirtschaftliche Grundlage für Indianer in ihren (geographisch auch erweiterten) Reservaten geschaffen.

– Schaffung neuer politischer Strukturen. 1999 wird ein Teil der Northwest-Territories in ein neues Territorium „Nunavut" mit circa 1 Million km^2 umgewandelt werden. Unter den 21.000 Einwohnern Nunavuts verfügen die Inuits über eine klare Mehrheit und werden damit erstmals die entsprechenden politischen Strukturen (Parlament, Regierung) kontrollieren. Die Verfügungsrechte über Naturgüter werden immerhin ein Gebiet von 350.000 km^2 betreffen.

– Schaffung partizipatorischer Strukturen bei der Vergaben von Budgetmitteln des Department of Indian and Northern Affairs.

So unterzeichnete die kanadische Bundesregierung mit der Versammlung der Manitoba-Chiefs ein Übereinkommen, in dem das Regionalbüro des Department of Indian and Northern Affairs aufgelassen wird und bestimmte Verwaltungsbereiche den Ureinwohnern übertragen werden. Dazu gehören die Verwaltung von Geldern, die Erziehungsprogramme der Ureinwohner und das Feuerwehrwesen.

Mit den Mowhaks wurde ein Runder Tisch eingerichtet, der Fortschritte bezüglich wirtschaftlicher Entwicklung, Steuern, Polizeiwesen und Justiz erarbeiten soll.

Saskatchewan wird der White Bear First Nation die Wirtschaftsverwaltung für Erdöl und Erdgas übertragen. Ähnliche Abkommen wurden mit drei Stämmen in Alberta unterzeichnet.

Ich möchte im folgenden auf einige Beispiele dieser neuen Entwicklung und neuen kanadischen Regierungspolitik etwas näher eingehen und die neuen Möglichkeiten einer Hereinnahme in autonome Verantwortlichkeiten illustrieren.

Das Abkommen mit den Nisgaa in British Columbia

Anfang 1996 wurde zwischen der Regierung von British Columbia und der kanadischen Bundesregierung einerseits und den Nisgaa-Indianern andererseits nach mehr als 110 Jahren ein Abkommen unterzeichnet, welches für den Abschluß der zahllosen anderen Verhandlungen zwischen Indianern und den kanadischen Provinz- und Bundesregierungen richtungweisend sein dürfte. Die Nisgaa haben ihre Forderungen gegenüber der kanadischen Regierung seit 110 Jahren verfolgt. Das Abkommen mit den Nisgaa, von denen etwa 3000 noch in ihrem

ursprünglichen Siedlungsgebiet nördlich von Prince Rupert und eine ähnlich große Zahl in Städten in British Columbia leben, sieht folgende Rechte vor:

– Die Nisgaa erhalten das Recht, eine für alle 6000 Stammesangehörigen geltende Selbstverwaltung einzurichten;

– vier Gemeindeverwaltungen werden errichtet;

– ein eigenes Justizsystem soll geschaffen werden, wobei die Nisgaa ihren eigenen Provincial Court Judge ernennen dürfen. Der Gerichtshof der Nisgaa würde für Zivil- und Strafrechtsfälle zuständig sein mit Berufungsmöglichkeit an den Obersten Gerichtshof von British Columbia. Nicht-Indianer auf dem Territorium erhalten das Recht auf Verfahren vor einem euro-kanadischen Gericht.

– Die Nisgaa erhalten Eigentumsrecht mit vollen Nutzungsrechten über die Naturgüter über eine Fläche von 2000 km^2, etwa 8% des ursprünglichen Siedlungsbereiches und der ursprünglich erhobenen Forderungen.

– Eine finanzielle Entschädigung im Betrag von kan. $ 190 Millionen soll in zehn Jahresraten zur Auszahlung kommen.

– Am regionalen Fischfang außerhalb des Territoriums sollen die Nisgaa garantierte Fangrechte erhalten.

– Die Nisgaa werden dafür einerseits die Steuerbefreiung des Indian Act aufgeben, andererseits aber das Recht erhalten, ähnlich wie Gemeinden eigene Steuern einzuheben.

– Und schließlich wird den Nisgaa das Eigentum über im kanadischen Museum of Civilization in Ottawa aufbewahrte Kult- und Kunstgegenstände übertragen, die – z. B. für Ausstellungen im Nisgaa-Territorium – rückverlangt werden können.

Erneuerungen auf dem Gebiet der Justiz

Ich möchte nun auf einen Bereich der Selbstverwaltung der Ureinwohner Kanadas eingehen, der für die Heilung der von ihnen erlittenen Desintegration von besonderer Bedeutung ist. Es ist der Bereich der Rechtsprechung, wo kulturelle, philosophische Besonderheiten zum Tragen kommen und wo die Ureinwohner in der Form der zumeist weißen Polizeigerichte und Gefängnisverwaltungen ihre fortdauernd „koloniale Situation" am hautnächsten erleben.

Eine von der Regierung eingesetzte Royal Commission hat sich auch mit der Problematik der Gerichtsbarkeit in einem 1996 der Regierung übergebenen Bericht mit dem Titel „Bridging the Cultural Divide" gewidmet.

Einige der Gründe für den bereits erwähnten überproportionalen Anteil der Ureinwohner an Rechtsbrechern und an Gefängnisinsassen sind relativ leicht einsehbar: die Verarmung der Bevölkerung, überproportional hohe Arbeitslosigkeit, gesellschaftliche Marginalisierung, kulturelle Entwurzelung, mangelnde Selbstachtung und Zukunftslosigkeit.

In Saskatchewan waren 1992 z. B. 75% der Gefängnisinsassen aus Indianergemeinschaften deshalb inhaftiert worden, weil sie nicht in der Lage gewesen waren, verhängte Geldstrafen zu entrichten. Auch das Verbot unter Strafe (d. h. die Kriminalisierung) gewisser kultureller Traditionen der Indianer wie etwa des Potlatsch oder des Sonnentanzes haben schon seit langem die Fundamente indianischer Gemeinschaften untergraben. Ohne Land, welches für die Ureinwohner sowohl materiell wie auch spirituell bedeutend war, waren sie den desintegrativen Kräften der dominierenden Kultur ausgesetzt. Ohne Land war den Indianern auch der Zusammenhalt und ihre kulturelle Identität genommen.

Im Kontext des (euro-)kanadischen Justizsystems ist jedoch darüber hinaus von essentieller Bedeutung, daß es für Indianer und Inuits völlig fremde Werte beinhaltet und ihnen für sie irrelevante fremde Strukturen auferlegt. Polizei, Gerichte, Gefängnisse werden als ausländische Institutionen gesehen, deren Wirksamkeit im Teufelskreis von Armut, Machtlosigkeit und Kriminalisierung besteht. Diesem Justizsystem mangelt es aus der Sicht der Ureinwohner jedweder Legitimität. Es gilt als repressiv und Teil des Systems euro-kanadischer Unterdrückung. Darüber hinaus bestehen aber auch tiefergehende philosophische Unterschiede.

Für die Ureinwohner Kanadas liegt die primäre Bedeutung des Begriffes „Gerechtigkeit" in der Wiederherstellung von Frieden und des Gleichgewichts in der Gemeinschaft. Dies wird durch die Versöhnung des Täters mit seinem Gewissen und mit dem Opfer bzw. dessen Familie erzielt. Eine Normverletzung, d. h. Abweichung vom Verhaltenskodex, wird unter den Ureinwohnern in nichtverurteilender Weise behandelt. Vorzugsweise wird eine Lösung durch Nicht-Eingreifen der Gemeinschaft, durch Versöhnung und durch Wiedergutmachung erzielt.

Normbrecher konnten sich, wenn ihr Verhalten für die Gemeinschaft unannehmbar wurde, in die leeren Räume der kanadischen Landschaft zurückziehen und die Gemeinschaft verlassen. Das mag so ähnlich klingen wie eine Haftstrafe. Verbannung und Haft haben letztlich das selbe Ziel, doch während die Haft als Strafe gilt, ist dies nicht der Fall bei der Verbannung.

Im Gegensatz zum euro-kanadischen Justizsystem steht für die Ureinwohner die Wiedereingliederung des Normbrechers im Vordergrund. Deshalb werden „Strafen" in Form von Vereinbarungen mit dem Opfer auch freiwillig auf sich genommen, wobei die gesellschaftlichen Beziehungen und die Harmonie der Gemeinschaft gewahrt bleiben. Im Sinne dieses Systems der Konfliktlösung werden Konfrontation und gegensätzliche Positionen vermieden, ganz im Gegensatz zum euro-kanadischen Justizsystem, das auf einem kontradiktorischen Verfahren aufbaut.

Ein anderer wesentlicher, in der Kultur der Ureinwohner verwurzelter Unterschied zum herrschenden Justizsystem liegt im Begriff der *„Wahr-*

heit". Im Weltbild der Ureinwohner ist „Wahrheit" immer relativ und nie vollständig erfaßbar. Indianer, die von Richtern aufgefordert werden, „die Wahrheit und nichts als die Wahrheit" zu sagen, sehen sich einer Unmöglichkeit gegenüber. Nicht nur sie selbst, niemand kennt die ganze Wahrheit. Dieser Wahrheitsbegriff kann aber zu Situationen führen, in denen Zeugenaussagen deshalb abgeändert werden, weil nach einer anderen Aussage auch eine andere Wahrheit aufrichtig für möglich gehalten wird.

Im Mittelpunkt des euro-kanadischen Justizsystems steht schließlich die Feststellung der Schuld. Für Ureinwohner ist die Schuldfrage jedoch von sekundärer Bedeutung. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Erkenntnis, daß etwas falsch gelaufen ist, das korrigiert, repariert, geheilt werden muß. Da das Ziel des Verfahrens in Eingeborenengemeinschaften nicht die Strafe, sondern die Wiederherstellung der Harmonie ist, wird der Beschuldigte eher zugeben, etwas falsch gemacht zu haben. Dabei ist die Schuldqualifikation – absichtlich, grob fahrlässig, leicht fahrlässig – irrelevant.

Daß Schuld oder Unschuld durch ein kontradiktorisches Verfahren festgestellt werden kann, entspricht überhaupt nicht der Kultur der kanadischen Ureinwohner. Auch eine Zeugenaussage gegen einen Beschuldigten wird als falsch, als unrecht angesehen, ganz zu schweigen von feindlichen, abträglichen Aussagen über jemanden in dessen Gegenwart. Zeugen entschlagen sich daher oft der Aussage.

In einigen Indianer-Kulturen ist es auch ungehörig, dem Gesprächspartner ins Auge zu sehen, was im Kreuzverhör aber den Eindruck der Unaufrichtigkeit oder des Schuldbekenntnisses erwecken kann.

Die Canadian Bar Association hat in dem 1988 erschienenen Bericht „Locking up Natives in Canada" und verschiedene Untersuchungen auf Provinzebene haben schon seit Jahren auf die schrittweise Einführung eines der Kultur der Ureinwohner besser entsprechenden Justizsystems gedrängt, in dem auf Jahrtausende alte Traditionen dieser Gesellschaften zurückgegriffen werden soll. Einzelne Richter haben in pragmatischer Weise versucht, diese im Rahmen des bestehenden Systems zu berücksichtigen.

Ein Rechtsfall in Saskatchewan im Jahr 1995 fand die Aufmerksamkeit der kanadischen Öffentlichkeit: Billy Taylor vom La Ronge Indian Band in La Ronge im Norden von Prince Albert wurde wegen Vergewaltigung seiner Lebensgefährtin angeklagt. Der Staatsanwalt (Vertreter der Krone) forderte vier Jahre Gefängnis. Der Richter setzte das Verfahren aus und nahm den Angeklagten in den Kreis seiner Gemeinschaft. Im Rahmen eines sogenannten Urteilskreises („sentencing circle") erklärte sich Billy Taylor in Anwesenheit des Opfers und dessen Familie bereit, für ein Jahr in die Verbannung auf eine unbewohnte Insel zu gehen. Richter Millikan hielt in seiner Entscheidung der Verfahrensaussetzung die Bedingungen der Verbannung genau fest. Taylor würde die nötigen Gerätschaften erhalten, um bis zum Winter eine Hütte und ein „out-house", zu errichten. Einmal im Monat würde er mit Nahrungsmitteln versorgt werden. Zweck der Verbannung sollte nicht die Bestrafung des Täters sein, sondern ihm zu ermöglichen, mit sich selbst, mit der Gemeinschaft, der er angehört, sowie mit seinem Opfer ins Reine zu kommen. Frieden und Harmonie sollten wiederhergestellt werden.

Der Vertreter der Krone sah sich allerdings genötigt, gegen diese Verfahrensaussetzung Berufung einzubringen. In einem Senatsurteil des Obergerichtes wurde sodann von einer Mehrheit der Richter der Beschluß Richter Millikans, das Verfahren für die Zeit der Verbannung auszusetzen, um der Justiz der Ureinwohner eine Chance zu geben, aufgehoben. Taylor wurde von der Insel wieder ins Gefängnis geholt. Ausschlaggebend für die Entscheidung des Obergerichtes war allerdings, daß sich Taylor im „sentencing circle" seiner Band nicht für schuldig erklärt hatte, was für den Heilungsprozeß nach dem indianischen Justizsystem von wesentlicher Bedeutung gewesen wäre.

Dennoch, der Fall Taylor ist nur ein Beispiel für die verstärkten Bemühungen auf Bundes- und Provinzebene, neue Formen des Justizwesens für die Ureinwohner zu finden und diese Neuerungen in den Kontext des Rechtes auf Selbstverwaltung zu stellen. Ich möchte abschließend einige dieser innovativen Initiative erwähnen:

Übernahme von Polizeifunktionen durch Ureinwohner, und zwar durch die Anstellung von Indianern als Polizeibeamte. 1990 waren in Ontario 708 Indianer als Polizeibeamte angestellt, wobei diese allerdings normalerweise beschränkte Funktionen ausübten. In Quebec wurden in einigen Reservaten lokale Polizeieinheiten geschaffen, ebenso in Manitoba.

Die Erfahrungen mit Polizeikräften aus den Indianergemeinschaften waren jedoch ambivalent, da die Polizei doch als Teil einer fremden Struktur gesehen wird und bei manchen unter Umständen zu Loyalitätszweifeln führen kann.

Polizisten in Reservaten sehen sich oft als „peacekeepers", was eher im Einklang mit ihren kulturellen Traditionen steht.

Die Indigenisierung der Justiz. Sie stellt den Versuch dar, das bestehende Justizsystem für Ureinwohner freundlicher zu gestalten. Philosophisch gehen die Vertreter dieser Strategie von der Überlegung aus, daß alle Kanadier letztlich dem gleichen Justizsystem unterliegen sollten. Den Ureinwohnern sollte dieses nur verständlicher und angenehmer gemacht werden.

Zu den Programmen der Indigenisierung der kanadischen Justiz zählen die Ernennungen von Friedensrichtern und von Richtern aus dem Kreis der Ureinwohner.

Einführung von Übersetzern der Eingeborenensprachen bei Gerichtsverfahren. Diese Maßnahme bedeutet nicht, daß das Verfahren selbst in Cree oder Algonquin durchgeführt wird, wohl aber, daß Aussagen in der Muttersprache abgegeben werden können. Welche schier unlösbaren Probleme hier entstehen können, geht z. B. aus dem Umstand hervor, daß viele der Sprachen der Ureinwohner weder ein Wort für den im Justizwesen strategischen Begriff der „Schuld" kennen noch für „Unschuld".

Nur in den Northwest Territories können Aussagen, aber auch schriftliche Eingaben bei Gericht in einer der sechs Sprachen der Ureinwohner eingebracht werden. In den Northwest Territories gibt es auch bereits über hundert Friedensrichter, von denen die Mehrheit Ureinwohner sind.

Courtworkers – Gerichtshelfer sind im wesentlichen „ein bekanntes Gesicht auf dem sonst bleichgesichtigen Gericht" und helfen dem Beschuldigten, durch Beratung mit dem Justizsystem zurechtzukommen.

Ausbildungsprogramme für Richter, Friedensrichter und Gerichtshelfer machen die kulturellen Besonderheiten der Ureinwohner verständlich. Auch für die Strafanstalten wurden interkulturelle Ausbildungsprogramme eingeführt.

Rechtsetzung und Rechtsprechung durch Ureinwohner. Nach dem Indian Act können Bands Verordnungen für Gesundheitsfragen, Verkehrswesen und die Fischerei betreffend, für die Errichtung von Wirtschaftsunternehmen und für die Einhebung von Beiträgen seitens der Band-Mitglieder erlassen. Besondere Friedensrichter können in diesen Bereichen auch Recht sprechen, einschließlich bei geringeren Strafvergehen.

Alternative Justizverfahren sind bei geringeren Vergehen z. B. Diebstählen mit Wert des Diebesgutes bis zu kan. $ 5.000,- möglich. Die sogenannten „diversion programmes" ermöglichen es, Vergehen einer gemeinschaftskonformen Lösung zuzuführen, bevor sie bei einem Strafgericht anhängig werden. In „diversion programmes" geht es nicht um die Feststellung von Schuld und Unschuld. Der Täter muß sich schriftlich bei seinem Opfer entschuldigen, Schadenersatz leisten oder sich einem Rehabilitationsprogramm unterziehen.

„Elders panels" und „sentencing circles". Während der letzten fünf Jahre sind Ureinwohnern verstärkt die Möglichkeiten einer ihrer Kultur adäquaten Justiz geboten worden. Dies war vor allem in den beiden Bundesterritorien im Nordwesten und in Yukon der Fall. Die großen Entfernungen von der nächsten menschlichen Siedlung bedeuten, daß oft Monate vergehen, ehe ein Richter oder ein Friedensrichter erscheinen kann. Die übliche Vorgangsweise – das Gericht wird für zwei Tage eingeflogen – verstärkt noch das Gefühl der Fremdheit des Systems und dessen Rechtsprechung. Weder Staatsanwalt noch Verteidiger oder Richter leben in oder nahe an der Siedlung, keiner hat eine nähere Kenntnis der Situation oder spricht die lokale Sprache. Nach Ansicht vieler können solche „fly-in courts" kaum Recht sprechen.

Einige Richter begannen, in Verhandlungen mit den „elders" Möglichkeiten auszuloten, zu den traditionellen Formen indianischer Rechtsprechung zurückzukehren. Zwei traditionelle Lösungen boten sich an: die sogenannten „elders panels" und die „sentencing circles". Im Falle der „elders panels" setzt sich der Richter mit den „elders" und der lokalen Führung zusammen, die ihn in jedem Fall über das aus ihrer Sicht angemessene Urteil beraten.

Bei den „sentencing circles" wie im Falle des Billy Taylor sitzen Einzelpersonen, Mitglieder der Band mit dem Beschuldigten oder dem Opfer in einem Kreis, beraten gemeinsam, wie der Fall gelöst werden könnte. Formell bleibt bei beiden Fällen der Urteilsspruch beim Richter, materiell haben die „elders" oder übrigen Band-Mitglieder einen entscheidenden Einfluß.

Die positiven Erfahrungen mit „elders panels" und „sentencing circles" hat zu ähnlichen Einrichtungen in den Provinzen geführt, so daß kürzlich klarere Kriterien für den Einsatz von „sentencing circles" festgelegt wurden. Vor allem wird vom Beschuldigten die klare Absicht verlangt, sich zu bessern, und seitens der Gemeinschaft der eindeutige Wille, sich zugunsten eines ihrer Mitglieder auch wirklich einzusetzen.

Der Bericht der oben erwähnten Royal Commission hält jedoch fest, daß „elders panels" und „sentencing circles" zwar wertvoll, ihre Rechte letztlich doch beschränkt seien. Nach Ansicht der Royal Commission ist künftig ein Justizsystem für die First Nations und Inuits zu schaffen, welches noch eindeutiger auf die kulturellen Besonderheiten Rücksicht nimmt und ein hohes Maß an Autonomie einer indigenen Justiz gewährt. Die äußeren Rahmenbedingungen werden vom Criminal Code und von der Canadian Charter of Rights and Freedom vorgegeben.

Als letztes Beispiel einer pragmatischen Praxis in der kanadischen Justizverwaltung soll das Community Council Project, Aboriginal Legal Services of Toronto, besprochen werden. Alle bisherigen Beispiele betrafen Bands unter dem Indian Act. Fast 50% der Ureinwohner leben jedoch bereits in Städten, 40.000 davon allein in Toronto.

Die *Aboriginal Legal Services of Toronto Community Council,* welche Ureinwohnern unter städtischen Bedingungen zur Verfügung stehen, stellen Court Workers für Beschuldigte krimineller Vergehen zur Gefängnisbetreuung, zur Rechtsberatung und ein Ausbildungsprogramm für Gerichtsbedienstete zur Verfügung. Die Bedeutung des Community Council rührt daher, daß Ureinwohner sich auch

in der Großstadt als Ureinwohner fühlen und von der sie umgebenden Gesellschaft als Ureinwohner behandelt werden wollen. Sie wollen es mit Leuten zu tun haben, die ihre Kultur, ihre Lebensart verstehen.

Die Provinzregierung von Ontario folgte dem Vorschlag zur Errichtung des Community Council, wobei es davon ausging, daß das Community Council besser als irgendwer sonst zum Eingeborenen-Rechtsbrecher und auch zum indigenen Opfer des Rechtsbrechers Zugang hat. In der Folge wurde mit der Staatsanwaltschaft von Toronto ein Übereinkommen geschlossen.

Darauf angelegt, Alternativen zum normalen Strafverfahren zu bieten, verhandelte das Community Council in jedem einzelnen Fall Lösungen, die bei den Betroffenen die Rückfallrate radikal vermindert haben. Das Community Council verurteilt nicht. Es versucht in freundlicher, konsensualer Weise, Wiedergutmachung des geständigen Täters am Opfer zu erreichen, genau wie dies in der traditionellen Gerichtsbarkeit der Ureinwohner der Fall ist.

Die Täter haben bezeichnenderweise in 89% der Fälle ihre Schuldwiedergutmachung auf sich genommen, obwohl 41% der Beschuldigten schon einmal wegen Nichterscheinen vor Gericht verurteilt worden waren. Wesentlich im Verfahren ist, daß in seinem Mittelpunkt die Person des Täters und nicht das Verbrechen steht, nicht die Strafe, sondern der psychische und soziale Heilungsprozeß im Verhältnis des Täters zum Opfer und zur Gemeinschaft.

Abschließend möchte ich zusammenfassend festhalten, daß meines Erachtens in den zu erwartenden Reformen des kanadischen Justizwesens folgende Kriterien für die Ureinwohner wesentlich sein werden:

– Die Initiative für Reformen muß von den Ureinwohnern selbst ausgehen.

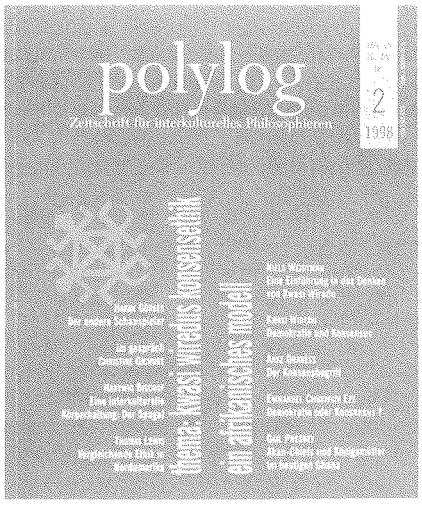
– Es bedarf eingehender Konsultationen unter Einschluß von „elders", traditionellen Lehrern, *class*-Führern. Aber auch die marginalisierten Gruppen unter den Ureinwohnern, insbesondere die Frauen und Jugendlichen, werden zu hören sein.

– Ein sich an einem sozialen Heilungsprozeß orientierendes indigenes Justizsystem bedarf eines holistischen, umfassenden Herangehens an die betroffenen Menschen und ihre Probleme. Anstelle von Gefängnissen wird der Schwerpunkt eher bei Behandlungseinrichtungen und Reintegrationsprogrammen liegen.

– Die Unterscheidung zwischen Statusindianern nach dem Indian Act und Ureinwohnern außerhalb der Reservate wird fallen müssen.

– Am Ende des Prozesses sollte ein eigenes unterschiedliches Justizsystem für die Ureinwohner stehen, dem vielleicht allein deshalb gewisse Erfolgsaussichten gegeben werden, weil Heilen offensichtlich um vieles billiger kommt als Abstrafen.

IWK-BIBLIOTHEK



Ein Abonnement kann unter folgender Adresse bestellt werden:
*polylog, A-1140 Wien, Meiselstr. 73/3, Fax: **43/1/985 94 61. e-mail: wigip@www.univie.ac.at. Probeheft S 150,- / Einzelheft S 180,- / Jahresabonnement (2 Hefte) S 300,- / Ermäßigung für Studierende, Arbeitslose S 150,-*

POLYLOG – ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Diese 1998 gegründete Zeitschrift wird von der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (WIGIP) herausgegeben und richtet sich nicht nur an Fachphilosophen, sondern auch an ein breiter interessiertes Publikum. Die ersten beiden Hefte liegen in der IWK-Bibliothek auf und enthalten neben Interviews, Buchrezensionen und Berichten über Tagungen, Projekte und Institutionen u. a. folgende Beiträge:

NUMMER 1 – Franz M. Wimmer: Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie / Raimon Panikkar: Religion, Philosophie und Kultur / Raúl Fornet-Betancourt: Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs / Ram Adhar Mall: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie / Ursula Baatz: Im Sitzen Kultur verkörpern

NUMMER 2 – Niels Weidtmann: Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit. Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu / Kwasi Wiredu: Demokratie und Konsens in traditioneller afrikanischer Philosophie. Ein Plädoyer für parteilose Politik / Anke Graness: Der Konsensbegriff. Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffs in Wiredus Konsensethik und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas / Emmanuel Chukwudi Eze: Demokratie oder Konsens? Eine Antwort auf Wiredu / Gail Presbey: Akan-Chiefs und Königsmütter im heutigen Ghana. Beispiele für Demokratie und verantwortliche Autoritäten?

NUMMER 3 – erscheint im Juni 1999 und enthält zum Thema „Andere Geschichten der Philosophie" Beiträge von Franz M. Wimmer, Mario Magallón Anaya, John C. Plott sowie Beiträge von Caleb Oluremi Oladipo, Dieter Senghaas, Johannes Huxoll, Hans Schelkshorn u. a.

RAM A. MALL

TOLERANZ AUS INTERRELIGIÖSER PERSPEKTIVE

EIN WORT ZUVOR

In diesem Aufsatz geht es nicht in erster Linie um eine Begriffsgeschichte der Toleranz, auch nicht um eine Etymologie, auch nicht um einen geschichtlich-politischen und religiösen Werdegang der Idee. Vielmehr steht die Sache der Toleranz im Zentrum, die die Forderung nach dem Dialog zwischen Kulturen, Religionen, Philosophien und politischen Weltanschauungen realisieren hilft. Die Toleranz wird so durch eine Haltung definiert, die erstens von dem Primat der Fragen vor den Antworten ausgeht und dieses anerkennt, zweitens die unterschiedlichen Zugänge zur Lösung als gleichrangig ansieht, drittens die kulturelle Sedimentiertheit der Zugänge, einschließlich des eigenen, einsieht und so viertens die Gesinnung der Toleranz mit der Anerkennung verbindet. Die Tugend der Toleranz ist nicht sui generis da, sie ist eine abgeleitete Tugend. Sie ergibt sich aus der Einsicht in die Begrenztheit des je eigenen Zugangs. Erkenntnistheoretischer Pluralismus und Bescheidenheit gehen Hand in Hand.

Unter den Verächtern der Toleranzidee nimmt Friedrich Nietzsche eine zentrale Stelle ein. Ihm ist die liberale Gesinnung, die der Tugend der Toleranz eigen ist, verdächtig und verhaßt. Daß Nietzsche Toleranz die Tugend der breiten Masse nennt, liegt in der Konsequenz seiner Philosophie des Übermenschen. Was er jedoch kaum bedenkt, ist die Ausweglosigkeit einer Situation, in der es mehrere Instanzen gibt, die den Willen zur Macht beanspruchen. Man kann die Frage stellen: Wie viele Übermenschen kann eine Gesellschaft vertragen? Die Frage nach den Supermächten in der Welt bleibt aktuell. Mehrere Absoluta vertragen sich nicht; sie relativieren sich gegenseitig. Nietzsches Denken vom Übermenschen zu Ende gedacht, läßt entweder den einen Übermenschen übrig oder aber lauter Übermenschen, die friedlich miteinander umgehen. Dies ist zwar nicht unmöglich, aber doch wohl unwahrscheinlich. In einem Punkte ist Nietzsche Recht zu geben: Wenn die Toleranz zu einem Popanz wird und aus lauter Feigheit propagiert und praktiziert wird, dann ist sie abzulehnen. Strukturgleich, aber kontextuell unterschiedlich, lehnt auch Mahatma Gandhi Gewaltlosigkeit, geboren aus Feigheit, ab.

Abzulehnen ist eine Toleranz auch als Instrument der Unterdrückung, so wie sie z. B. in der von der Kastenideologie geprägten Hindu-Gesellschaft oder in einer Gesellschaft der Unterdrücker und Unterdrückten in vielerlei Arten praktiziert wird. In seinem Essay „Repressive Toleranz" brandmarkt Marcuse gerade eine solche Perversion der Tugend der Toleranz. Auch wenn es pervertierte Instrumentalisierungen der Toleranz gibt, ist das Ideal der Toleranz nicht bloß ein Selbstzweck; es dient dem Zweck: Kommunikation, Dialog, Polylog.

Die Bewährungsprobe der Idee der Toleranz ist heute größeren Schwierigkeiten ausgesetzt, als es zur Zeit Lessings, dokumentiert in seiner Parabel der drei Ringe in „Nathan der Weise" der Fall war. Nicht nur die Zahl der Ringe hat mit der Zeit zugenommen, sondern auch die Natur der Ringe zeigt heute viele Facetten, große Ähnlichkeiten, aber ebenso erhellende Differenzen, was eine theoretische und praktische Neuorientierung der Idee der Toleranz aus interkultureller und interreligiöser Perspektive notwendig macht.

EIN HEURISTISCHES BEISPIEL

Als Musterbeispiel eines interkulturell angelegten philosophischen und religiösen Gesprächs möchte ich die in der Weltliteratur bekannt gewordene philosophische Diskussion zwischen dem philosophisch interessierten und in der Kunst der Disputation ausgebildeten griechisch-baktrischen Königs Menandros und dem indischen buddhistischen Mönch und Philosophen Nâgasena (um circa 120 v. Chr.) kurz erwähnen, um den Geist der interkulturellen Philosophie zu verdeutlichen.

In der Schrift „Die Fragen des Milinda" (Milindapanha) heißt es:

> „Der König sprach: ‚Ehrwürdiger Nâgasena, wirst du noch weiter mit mir diskutieren?'
> ‚Wenn du, großer König, in der Sprache eines Gelehrten diskutieren wirst, dann werde ich mit dir diskutieren. Wenn du aber in der Sprache des Königs diskutieren wirst, dann werde ich nicht mit dir diskutieren.'
> ‚Wie, ehrwürdiger Nâgasena, diskutieren denn die Weisen?'
> ‚Bei einer Diskussion unter Weisen, großer König, findet ein Aufwinden und ein Abwinden statt, ein Überzeugen und ein Zugestehen; eine Unterscheidung und eine Gegenunterscheidung wird gemacht. Und doch geraten die Weisen nicht darüber in Zorn. So, großer König, diskutieren die Weisen miteinander.'
> ‚Wie aber, Ehrwürdiger, diskutieren die Könige?'
> ‚Wenn Könige während einer Diskussion eine Behauptung aufstellen, und irgendeiner diese Behauptung widerlegt, dann geben sie den Befehl, diesen Menschen mit Strafe zu belegen. Auf diese Weise, großer König, diskutieren Könige.'"[1]

In seiner unverwechselbaren, aber doch vergleichbaren Weise beschreibt Nâgasena hier die notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit einer „herrschaftsfreien Diskussion" (Habermas), auch wenn er nicht verschweigt, daß herrschaftsfreie Diskussion ein Ideal benennt und sehr rar ist. Er begreift

darüber hinaus das philosophische Gespräch auch als eine geistige Übung, die darin besteht, daß die Gesprächspartner Selbstbeherrschung lernen und gute moralische Gewohnheiten entwickeln. Das interreligiöse Gespräch soll also nicht nur eine intellektuelle Tätigkeit sein, sondern es soll auch zu einem Lebensweg führen.

RELIGIONEN UND THEOLOGIEN GESTERN UND HEUTE

Für eine lange Zeit behielt die Religion in der Geschichte der Menschheit in ihren verschiedenen Formen bei der endgültigen Lösung des Rätsels der Welt, der Schöpfung und des Menschen eine dominierende, ehrwürdige Stelle. Heute ist es aus vielerlei Gründen nicht mehr so. Darüber hinaus wird der Religion nahegelegt, sich als eine der Erklärungsformen neben anderen zu begreifen. Also geht es nicht nur um die Pluralität der Religionen, sondern um die der Welterklärungen. Man kann heute religiös sein, einen theistischen Glauben haben, um ein Mensch zu sein; man muß dies jedoch nicht. In diesem Man-muß-jedoch-Nicht steckt ein Unbehagen des religiösen Gefühls, welches stets davon ausging, daß das Menschsein wesentlich mit dem Religiössein verbunden ist. Dieses Unbehagen darf man jedoch nicht verwechseln mit den religionspsychologischen, -soziologischen und ähnlichen Erklärungen des Phänomens Religion. Es ist auch nicht ein Unbehagen, das aus der Angst resultiert, Religion könnte eines Tages überflüssig gemacht werden. Das Unbehagen, das die heutige Umbruchsituation der Religionen besonders kennzeichnet, ist ein allmählicher Verlust des religiös-gläubigen Urvertrauens zwischen dem Menschen und Gott.

Das Bedürfnis nach Erklärung, Rechtfertigung, Sinn, Zweck, Verstehen und dergleichen scheint der menschlichen Gattung angeboren zu sein. Die Mythen, Religionen, Philosophien, Ideologien und sogar Wissenschaften gehören zu den Versuchen, die der menschliche Geist unternimmt, um dieses Urbedürfnis zu befriedigen.

Die Religionen/Theologien leben heute in einer von den modernen Wissenschaften und den technologischen Formationen gestalteten Welt; ihre Normen jedoch rühren noch von dem „Alten Bund" her, der ungebrochen nicht aufrechterhalten werden kann. Hiobs Klage vor dem richtigen Gott und gegen den falschen erscheint heute in unterschiedlichen modernen Formen.

In seiner allzumenschlichen Kurzatmigkeit und Verblendung hat der Mensch oft diese Transzendenz mit Namen und Eigenschaften belegt, was nicht an sich abwegig ist, was aber nicht bedeuten darf, daß diese Transzendenz in ihrem Namen aufgeht. Name ist auch hier, und gerade hier, Schall und Rauch (Goethe). Und Lao Tzu meint, daß der Name, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name ist. Das indische rigvedische *Eine* (ekam) mit vielen Namen, die una religio in rituum varietate des Cusanus und die Parabel von den drei Ringen Lessings deuten auf eine Überlappungsbasis unter den Religionen hin, die weder totale Kommensurabilität noch völlige Inkommensurabilität nach sich zieht. Der negativ-theologische Ansatz ist eine notwendige Korrektur und eine ständige Mahnung an den Übermut der Religionen, sich exklusiv zu verabsolutieren. Daß meine Religion für mich absolut wahr ist, heißt lange nicht, daß sie deswegen auch für alle absolut wahr sein muß.

ZUR INTERRELIGIÖSEN HERMENEUTIK

Zu einer interreligiösen Hermeneutik gehört wesentlich die Überzeugung: Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen gehören zusammen und stellen die beiden Seiten derselben hermeneutischen Münze dar. Meine Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß eine interreligiöse Hermeneutik weder Einheit noch Differenz überbewertet. Sie sieht die verschiedenen Religionen als unterschiedliche, jedoch nicht radikal unterschiedliche Wege, sucht und findet, beschreibt und erweitert die vorhandenen Überlappungen unter ihnen. Die religio perennis ist die Urquelle der Überlappungen unter den Religionen.

Die hermeneutische Methode als Auslegungskunst religiöser Texte, ob im Sinne der Apologie oder als bloße Kritik anderer Religionen, kann nur dann ihren reduktiven Charakter überwinden, wenn sie in der heutigen hermeneutischen Situation dem interreligiösen Verstehen dient und im Namen des Verstehens das zu Verstehende weder gewaltsam einverleibt noch restlos ignoriert. Unser Ansatz geht von einem hermeneutischen Bewußtsein aus, welches die in dem Akt des Deutens und Verstehens sinnverleihenden Strukturen als sedimentierte ansieht. Das, was die hermeneutische Reflexion grundsätzlich ermöglicht, verneint nicht die Historizität, Zeitlichkeit und Sprachlichkeit, geht jedoch in ihnen auch nicht ganz auf. Es liegt etwas Metonymisches in dem hermeneutischen Geschäft des gegenseitigen Verstehens, Deutens und Respektierens.

Die Theorie einer offenen religiösen Hermeneutik geht von einem Begriff von Religiosität aus, der das zu Verstehende nicht einverleibt, nicht der eigenen Denkform anpaßt. Da dieser alternative Religionsbegriff die Ideologie der Identität durchschaut, wird das andere in seiner Andersartigkeit geachtet und gedeutet. Verstehen ist nicht unbedingt Einverstandensein; denn dann müßte eine Gemeinsamkeit der Empfindungen angenommen werden. Die Religionen, Kulturen und Lebensformen sind die verschiedenen Reaktionsweisen der Menschen auf gemeinsame Probleme und Bedürfnisse. Nicht so sehr die Gemeinsamkeit der Antworten, sondern die der Bedürfnisse ist das Leitmotiv unserer Hermeneutik.

Um einen Dialog zwischen den Weltreligionen im

Geiste der oben erwähnten Hermeneutik in Gang zu bringen, muß der Geist des Dialogs zwar von der absoluten Richtigkeit des eigenen Glaubens (Absolutheit nach innen) getragen werden, ohne jedoch von der absoluten Falschheit des anderen Glaubens auszugehen (Absolutheit nach außen)[2]. Eine an diesem Geist des Dialogs orientierte Ökumene der Religionen gibt gern den Anspruch auf die Alleinvertretung Gottes auf und reiht sich in die große Gemeinschaft der Weltreligionen ein.

Die heutige interreligiöse Situation ist über die engen Grenzen einer ausschließenden Auslegung der Botschaft Gottes hinausgewachsen. Daß dies die Offenbarungsreligionen härter trifft, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Wer von der Überzeugung ausgeht, daß nur ein Buddhist einen Buddhisten, nur ein Christ einen Christen usw. verstehen kann, liebäugelt mit einer Identitätshermeneutik, die die Bekehrung dem Verstehen vorausgehen läßt. Eine solche Hermeneutik macht das interreligiöse Verstehen redundant. Eine Hermeneutik der totalen Differenz dagegen verunmöglicht das interreligiöse Verstehen.

Eine Hermeneutik des einen Wahren mit vielen Namen wird der Tatsache der theologischen Pluralität gerecht; sie trägt nicht einen gattungsmäßigen, sondern einen analogischen Charakter. Eine gattungsmäßige religiöse Hermeneutik beansprucht das eine göttliche Wahre für sich allein und behandelt die anderen Religionen höchstens im Sinne einer revelatio generalis. Die analogische Hermeneutik, für die hier plädiert wird, läßt dagegen die eine religio perennis in vielen Religionen erscheinen. Multireligiosität ohne die Interreligiosität – so könnte man, Kant kontextuell variierend, sagen – ist blind, und Interreligiosität ohne die Multireligiosität ist leer.

ELF THESEN ZUM DIALOG IM GEISTE DER TOLERANZ

1. Nicht so sehr wir haben die Notwendigkeit und die Aktualität des heute so mit Recht als lebensnotwendig empfundenen interreligiösen Dialogs gesucht; sie sind uns eher widerfahren.

2. Dies verdanken wir in diesem Ausmaß in erster Linie dem groß angelegten Versuch der christlichen Missionierung im Gefolge und auch im Verbund mit dem europäischen Expansionismus.

3. Es ist vielleicht eine Ironie des expansionistischen Geistes, daß er, auf dem Gebiet der Religion zwar auf Einheit angelegt, pluralistisch endet. Der religiöse und auch theologische Pluralismus war nicht im Sinne des Erfinders.

4. Das hermeneutische Anliegen ist so alt wie das menschliche Leben selbst. Gerade die Tradition der religiösen Hermeneutik weist ein ehrwürdiges Alter auf. Unsere heutige Rede von der Hermeneutik im Hinblick auf den Dialog der Religionen jedoch hat eine Horizonterweiterung erfahren, die in dem Desiderat der Pluralität der Religionen und auch Glaubensformen angelegt ist. Es geht heute nicht nur um eine intra-religiöse, sondern um eine inter-religiöse Hermeneutik.

5. Das hermeneutische Geschäft innerhalb der gleichen Religion ist schwierig genug. Heute bedürfen wir aber einer Hermeneutik der Interreligiosität, die offen, schöpferisch und tolerant genug ist, ohne Angst vor Aufgabe des eigenen Glaubensanspruchs, das Fremde das sein zu lassen, was es ist, nämlich nicht bloß ein Echo meiner selbst.

6. Das Weltethos des Religiösen ist niemandes Besitz allein. Es gibt nicht die eine Religion, den einen Glauben, die eine Kultur und die eine Philosophie. Keine Hermeneutik darf diesen Grundsatz verletzen.

7. Die eine „religio perennis" (Hindus mögen sie „sanatana dharma" nennen) trägt viele Gewänder, spricht viele Sprachen und zeigt keine ausschließliche Vorliebe für eine bestimmte Tradition, Religion und Kultur. Kein bestimmtes Volk wird von ihr bevorzugt. Auch im interreligiösen Dialog gilt, daß man den Glauben des anderen verstehen und respektieren lernen kann, ohne ihn sich zu eigen zu machen oder ihn sich zu eigen machen zu müssen. Der Satz: „Man versteht nur den Glauben, dem man anhängt.", ist genauso wahr, wie er leer und bar jeder Information ist.

8. Der interreligiösen Hermeneutik im Kontext der Weltreligionen heute obliegt die Aufgabe, nicht reduktiv zu sein; denn eine reduktive Hermeneutik ist eigentlich dadurch gekennzeichnet, daß sie erstens eine bestimmte Religion, eine bestimmte Glaubensform und eine bestimmte Offenbarung zu der einzig wahren macht und zweitens alle anderen Glaubensformen höchstens im Geiste der revelatio generalis akzeptiert. Die revelatio spezialis beansprucht sie für sich selbst.

9. Keine Hermeneutik kann Gott selbst sprechen lassen. Es sind wir, die diesen Anspruch in unserer Unkenntnis und Kurzatmigkeit erheben. Je absoluter wir diesen Anspruch erheben, desto schwieriger wird es mit dem Dialog der Religionen. Es ist offensichtlich, daß mehrere solche Ansprüche sich gegenseitig neutralisieren und einen Relativismus oder gar Skeptizismus heraufbeschwören.

10. Wer zu monistisch denkt, kann nicht vermeiden, anstelle zulässiger Differenzierungen unzulässige Diskriminierungen vorzunehmen. In diesem Sinne kann man den Geist des Polytheismus von seinem abwertenden Beigeschmack befreien und für den Dialog der Religionen nutzen. Die verschiedenen theistischen Religionen sind verschiedene Wege zu dem einen wahren Theos, zu dem einen wahren Gott, der orthaft und doch ortlos ist.

11. Das Studium der Religionen aus interreligiöser Sicht weist auf Gemeinsamkeiten hin, die grundsätzliche Ähnlichkeiten und erhellende Differenzen zeigen. Interreligiosität ist der Name eines alle Religionen verbindenden Ethos. Zu diesem Ethos gehört wesentlich nicht nur der Glaube an die Wahr-

heit des eigenen Weges, sondern auch die Überzeugung, daß es andere Wege zum Heil geben kann, die mir fremd, aber die nicht falsch sind. Nur ein solches interreligiöses Ethos ist in der Lage, den viel zu engen dogmatisierten hermeneutischen Zirkel zu durchbrechen. Denn es muß wohl möglich sein, daß ein Christ einen Nichtchristen und umgekehrt verstehen kann. Interreligiöse Freundschaften mit tiefem Verstehen sind häufiger als gemeinhin zugegeben wird. Die Übernahme der Religion des anderen kann nicht zur Bedingung der Möglichkeit des Verstehens der anderen Religion gemacht werden.

ZUR HERMENEUTIK DES EINEN MIT VIELEN NAMEN

Im Sinne einer gottgewollten Pluralität der Wege schreibt der Dichter, Philosoph und Neohinduist Rabindranath Tagore:

> „Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, daß eine einzige Religion alles überschwemmte, dann müßte Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten."[3]

Möge ein solches Schicksal der Menschheit erspart bleiben.

In einem verwandten Geist heißt es bei dem Dichter-Philosophen Goethe in dem Gespräch zwischen Gretchen und Faust in Martens Garten:

> „Faust: Mein Liebchen, wer darf sagen:
> Ich glaub an Gott!
> Magst Priester oder Weise fragen,
> Und ihre Antwort scheint nur Spott
> Über den Frager zu sein.
>
> Gretchen: So glaubst du nicht?
>
> Faust: Mißhör mich nicht, du holdes Angesicht!
> Wer darf ihn nennen?
> ...
> Nenn es dann, wie du willst:
> Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
> Ich habe keinen Namen
> Dafür! Gefühl ist alles;
> Name ist Schall und Rauch,
> ...
> Gretchen: Das ist alles recht schön und gut;
> Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
> Nur mit ein bißchen anderen Worten.
>
> Faust: Es sagen's allerorten
> Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
> Jedes in seiner Sprache:
> Warum nicht in der meinen?"[4]

Das hier kurz skizzierte Verständnis der religio perennis hilft uns, die Wirklichkeit als Einheit zu erfahren, was dem Dialog der Religionen dienlich ist. Nicht die religio perennis ist in den Religionen, sondern die Religionen sind in ihr verankert.[5]

Zur Theorie und Praxis der Interreligiosität und der Toleranz möchte ich den bekannten Brief des siamesischen Königs an Ludwig XIV. zitieren. Ludwig sandte durch seine Missionare einen Brief an den siamesischen König mit der Aufforderung, sich der einzig wahren Religion, der katholischen Religion, anzuschließen. Mit überwältigender Schlichtheit, Gelassenheit, Gläubigkeit, Offenheit und Humor schreibt der siamesische König an Ludwig:

> „Ich muß mich darüber wundern, daß mein guter Freund, der König von Frankreich, sich so stark für eine Angelegenheit interessiert, die Gott allein angeht. Denn hätte nicht der allmächtige Herr der Welt, wenn er den Menschen Körper und Seelen von ähnlicher Art gab, ihnen auch die gleichen religiösen Gesetze, Anschauungen und Verehrungsformen gegeben, wenn er gewollt hätte, daß alle Nationen der Erde sich zu demselben Glauben bekennen sollten."[6]

Alleinseligmachende Anschauungen machen leider aus dem qualitativ Einen das quantitativ numerisch Eine. Daher muß heute die Frage erlaubt sein, ob es vielleicht doch nicht religiöse Weltanschauungen gibt, deren Wesen unter anderem auch in der Ausschließlichkeit und Intoleranz besteht.[7]

VOM NUTZEN UND NACHTEIL DES KONSENSUALISMUS

Der Konsensualismus kann in doppelter Weise ausgelegt werden: In seiner starken Version besagt er, daß er nicht nur die notwendige, sondern auch die hinreichende Bedingung für eine Kommunikation ist. Eine solche Auslegung des Konsensualismus macht den identitätsphilosophischen Gedanken der Einheit nicht nur zu einem regulativen Ideal (was noch vertretbar wäre), sondern auch zu einer transzendental, apriori festgelegten Sache. Wer Differenz als einen Unwert betrachtet und Identität verabsolutiert, verfährt ideologisch; wer Differenz absolut setzt, verhindert den Diskurs.

Für ein interkulturelles Gespräch reicht eine schwache Version des Konsensualismus aus, die besagt, daß der Konsens ein zu realisierendes Ideal ist, jedoch nicht hypostasiert werden darf.[8] Die Diskursmoral fordert zwar, daß wir die Ansichten, Standpunkte und Verhaltensweisen der anderen akzeptieren und respektieren, aber dies darf nicht nur als ein Appell im Geiste des fair play verstanden werden. Interpretieren und interpretieren lassen sind in dem epistemologischen Pluralismus begründet, der von einer erfahrungsmäßigen kognitiven Vielfalt der Erkenntnissubjekte ausgeht. Daher geht der Weg des ethischen Diskurses von der Moral des kognitiven, affektiven und handlungsleitenden Pluralismus zum Konsensus und nicht umgekehrt. Die These: „Wären die Menschen rational und handelten in diesem Geiste", ist nicht nur blauäugig, sondern sie enthält eine konzeptuelle Zirkularität. Wer die Rationalität der anderen Denkweise auf die eigene reduziert, verfährt aprioristisch, analytisch und formalistisch und führt Gespräche auf einer idealisierten Ebene mit idealisierten Subjekten.

Der kognitive Pluralismus relativiert nicht so sehr

die Rationalität, sondern nur ihre exklusivistische Inanspruchnahme von einer bestimmten Perspektive her. Da die philosophischen Subjekte aus Natur und Kultur unterschiedliche Ansätze haben, soll die geforderte Universalität der Rationalität darin bestehen, daß jeder den Weg der Evidenz beschreibt, der ihn zu der Philosophie führt, die er nun mal besitzt. In diesem Sinne ist die Rationalität kulturunabhängig, aber nicht ohne jeden Bezug zur Kultur.

Im Namen des völligen Konsensus haben Theologen, Ethnologen, Philosophen und Politiker viele Kulturen untergraben. Rescher schreibt mit Recht:

> „No one can doubt that European Civilization has paid and has exacted an enormous price for its canonization of consensus."[9]

Konsens macht den Kompromiß eigentlich redundant. In der Regel besteht das Leben aus Kompromissen. Die Fähigkeit zur Toleranz und die zum Kompromiß bedingen sich gegenseitig.

WIDER DEN ABSOLUTHEITSANSPRUCH

Mit dem Absolutheitsanspruch ist es so eine Sache. Dieser Anspruch weist mehrere Aspekte auf: Erstens ist da derjenige, der diesen Anspruch erhebt, zweitens ist da dasjenige, woraufhin der Anspruch erhoben wird, und drittens ist da schließlich das Bewußtsein als die Quelle des Anspruchs. Ein Bewußtsein, das diesen Anspruch erhebt und die Wahrheit der eigenen Ansicht mit der notwendigen Falschheit anderer Ansichten zusammendenkt, ist absolutistisch, fanatisch und fundamentalistisch.

Es gibt vielerlei Gründe, warum Konflikte in der Gesellschaft bestehen, unter den Menschen, ihren Anschauungen und Verhaltensweisen. Einer dieser Gründe ist zweifelsohne der exklusivistische Absolutheitsanspruch, der wiederum aus politischen, religiösen oder ideologischen Motiven erhoben und legitimiert wird. Es ist wie eine Ironie dieser Ansprüche (man muß ja wohl den Plural gebrauchen), daß mehrere Absoluta im Raume stehen und sich gegenseitig relativieren. Wer Toleranz und Pluralismus als Werte bejaht, muß auch bereit sein, den erkenntnistheoretischen Relativismus ernst zu nehmen.

Die Menschheitsgeschichte ist von ihren Anfängen her eine Kulturbegegnungsgeschichte gewesen. Die Begegnungsmodelle, deren Ausgänge und Gründe machen eines deutlich: immer wo und immer wenn Absolutheitsansprüche – ob implizit oder explizit – am Werke gewesen sind, waren friedliche Kulturbegegnungen zum Scheitern verurteilt. Die Ansicht, man könne seine Überzeugung nicht glaubhaft vertreten, ohne diese für absolut wahr halten zu müssen, ist falsch. Ich möchte hier von zwei Formen des Absolutheitsanspruchs sprechen: 1. Absolutheit nach innen und 2. Absolutheit nach außen.

Der Absolutheitsanspruch nach außen beinhaltet einmal die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich und für die seinen und zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen. Der Absolutheitsanspruch nach innen hingegen vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden. Unser Toleranzmotto lautet daher: Mein Weg ist wahr, ohne daß dein Weg deswegen falsch sein muß. Der Absolutheitsanspruch nach innen ist dem Absolutheitsanspruch nach außen vorzuziehen; denn er erlaubt uns, mit völliger Gewißheit für die eigene Überzeugung einzutreten, ohne uns innerlich zu relativieren. Ein solcher methodologischer Standpunkt bildet den Ausgangspunkt aller unserer interreligiösen und interkulturellen Diskurse und hilft uns, die Wahrheit zu vertreten, ohne dabei Konflikte zu produzieren.

Die lange noch andauernde Begegnungsgeschichte spricht jedoch keine eindeutige Sprache; denn es gibt Begegnungen, die ein erträgliches, freilich kein völlig harmonisches Miteinander ermöglichen; andere jedoch nur noch ein spannungsgeladenes Nebeneinander; andere wiederum bloß ein Aus- und Gegeneinander. Die schlechteste und tragisch-traurigste Begegnungsform ist jedoch diejenige, die zur Auslöschung einer oder mehrerer Kulturen führt. Vereine mit den Bezeichnungen wie „Hilfe für bedrohte Völker" machen deutlich, daß es sich keineswegs nur um Vergangenheit handelt.

Auf die Frage, wo die Konflikte herrühren, möchte ich antworten: nicht die Wahrheit produziert Konflikte, sondern nur unser absolutistischer Anspruch auf sie. Daher ist es eine hausgemachte Angst, wenn behauptet wird, die Absolutheit der Wahrheit ginge verloren, wenn man den absoluten Anspruch auf sie aufgibt. Wer jedoch immer noch so denkt, redet und handelt, verwechselt die Absolutheit der Wahrheit mit der Absolutheit seines Anspruchs auf sie.

WIDER DIE INTOLERANZ

Von der Generalversammlung der Vereinten Nationen ist das Jahr 1995 zum Jahr der Toleranz erklärt worden. Tolerant ist derjenige, der erstens seine eigene Position hat und zweitens der festen Überzeugung ist, daß es auch andere anzuerkennende, aber nicht unbedingt zu übernehmende Standpunkte gibt. Derjenige ist intolerant, der den zweiten Punkt mißachtet. Intoleranz ist mit anderen Worten die selbstgefällige Überzeugung, die absolute Wahrheit – sei es in der Philosophie, Kultur, Religion oder Politik – allein und ausschließlich zu besitzen. Je nach dem Feld der Überzeugung kann es sich dabei um eine Politisierung der Kultur und Religion oder um eine Theologisierung der Kultur und Politik handeln. Kann man einem Absolutheitsanspruch gegenüber neutral sein? Karl Jaspers verneint diese Frage zu Recht. Der Absolutheitsan-

spruch ist aus dem einfachen Grunde abzulehnen, weil er einen Kommunikationsabbruch erzeugt.[10]

> „Wenn Toleranz nicht an sich selbst scheitern soll, muß sie sich nach zwei Seiten hin absichern: Gegen die, die ihr zu enge, und gegen die, die ihr gar keine Grenzen setzen."[11]

Trotz der eher negativen und indifferenten Konnotation des Toleranzbegriffs verwende ich diesen Ausdruck im positiven Sinne einer reziproken Achtung unter den Religionen. Es ist immer wieder die Frage nach den Grenzen der Toleranz gestellt worden. Kann und soll man im Namen der Toleranz alles tolerieren? Wenn ja, wird nicht dabei der Toleranzbegriff verwässert? Wenn nein, was bedeutet dann die Toleranz? Ist die Toleranz verpflichtet, grenzenlos zu sein und auch das zu tolerieren, wodurch sie selbst gefährdet wird? Ist Toleranz ein Wert, was sie zweifelsohne ist, so ist sein Gegenstück, nämlich die Intoleranz, ein Unwert. Meine Verpflichtung zur Toleranz beinhaltet unter anderem, daß ich in irgendeiner Form gegen den Unwert Intoleranz protestiere. Die diversen Protestformen können, angefangen mit denen von Jesus, Gandhi und Martin Luther King bis hin zu den gewalttätigen Auseinandersetzungen reichen.

Toleriere die Toleranten! – so könnte die Forderung einer recht verstandenen Toleranz lauten. Daß die Intoleranten meine Toleranz nicht verdienen, liegt weder an ihrer Intoleranz, die schlimm genug ist, noch in meiner persönlichen Willkür, sie nicht tolerieren zu wollen, sondern wesentlich darin, daß erstens ein Wert, dem sich meine Toleranz verpflichtet weiß, in Gefahr ist, durch meine eigene Toleranz Schaden zu nehmen, und zweitens derselbe Wert von der Intoleranz zerstört wird. Den Wert einer verbindlichen Pluralität gilt es zu verteidigen. Eine Toleranz, die dies nicht tut, wird sich selbst gegenüber untreu.

Ist es ein Verdienst, fragt die Intoleranz sehr trickreich, wenn die Toleranz intolerant wird? Ist es nicht ein größeres Verdienst, Feindesliebe zu praktizieren und auch das Intolerante zu tolerieren? Jesus, Gandhi, Buddha u. a. werden hier zu Kronzeugen. Was hier jedoch vergessen wird, ist folgendes: Es ist nicht wahr, daß diese Personen nicht gegen die Intoleranz protestiert haben. Nur ihre Weise des Protestes war anders, d. h. friedlich. Für Gandhi galt z. B. bei jedem Protest, die Kunst des Sterbens und nicht die Kunst des Tötens zu praktizieren.

Wer eine heilige Schrift liest und lesen läßt, der gefährdet nicht die tolerante Vielfalt. Wer jedoch die eigene Lesart zu der einzig möglichen und wahren deklariert, ist intolerant und zerstört Kommunikation. Jenseits aller Exklusivitäten und Inklusivitäten, auch jenseits aller synkretistischer Versuche à la Buchbinderkunst und außerhalb aller Lippenbekenntnisse zum religiösen Pluralismus unter dem Druck der de facto Präsenz vieler Religionen muß heute anerkannt werden, daß die faktische Pluralität der Religionen nicht nur vorhanden ist und immer vorhanden war, sondern wohl auch gottgewollt ist. Wer im Namen des einen Gottes Absolutheit, nicht nur für sich, sondern für alle beansprucht, bespiegelt sich selbst und betreibt eine Anthropozentrik fern von aller Theozentrik. Das heutige Angesprochensein der Religionen und Kulturen macht deutlich, daß die Zeit der hermeneutischen Monologe, die einige Religionen, Kulturen und politische Ideologien betrieben haben, vorbei ist. Und es ist gut so.

Daß es Grenzen der Toleranz gibt, daran besteht wohl kein Zweifel. Wo diese Grenzen jedoch in einzelnen konkreten Fällen liegen, kann zwar im Prinzip, aber nicht prinzipiell im voraus entschieden werden. Es ist eine weit verbreitete irrige Ansicht, man müsse im Besitze der absoluten Wahrheit sein, um diese Grenzen festlegen zu können. Fundamentalismus in seiner negativen Prägung liegt z. B. jenseits der Grenze dessen, was tolerierbar ist, weil er die Richtigkeit des eigenen Standpunkts mit der Falschheit aller anderen Standpunkte verwechselt oder gar beide stets zusammen denkt. Wer so denkt und fühlt, aber noch nicht handelt, ist schon fundamentalistisch und fanatisch. Nennen wir dies den theoretischen Fanatismus.

Die Aufgabe aller Kulturwissenschaften ist, zunächst einmal diesen theoretischen Fanatismus theoretisch-argumentativ durch Gespräche und andere pädagogische Maßnahmen zu beseitigen. Denn ist der theoretische Fanatismus praktisch geworden, dann ist es für die Theorie zu spät.

SCHLUSSBEMERKUNG

Interkulturalität als eine innere Überzeugung und Einstellung zeichnet sich dadurch aus, daß sie die beiden Fiktionen einer totalen Kommensurabilität und einer völligen Inkommensurabilität unter den Kulturen und Religionen zurückweist mit der Begründung, daß, während eine totale Identität ein reziprokes Verständnis fast überflüssig macht, eine radikale Differenz es verunmöglicht. In beiden Fällen mißlingt uns die gerechte Konstruktion des Anderen, weil es entweder völlig einverleibt oder restlos abgelehnt wird. Eine zu große Neigung zum Konsens schadet mehr, als sie hilft.

So ist die Interkulturalität durch die ständige Suche nach Überlappungen gekennzeichnet. Ferner geht es um eine Strukturanalogie, die es uns erlaubt, auch das Fremde zu tolerieren und anzuerkennen. Die Rede von einer multikulturellen Gesellschaft bleibt ein Gerede, solange es uns nicht gelingt, uns die innere Kultur der Interkulturalität anzueignen.

Toleranz ist keine wertneutrale Kategorie und sie kann nicht jede beliebige inhaltliche Bestimmung gutheißen. Aus der Selbstverpflichtung der Toleranz resultiert, daß es eine Grenze der Toleranz gibt und dies um so mehr, wenn es um interkulturelle und interreligiöse Kommunikation geht. Eine recht verstandene Toleranz plädiert für einen verbindlichen

Pluralismus. Wer die eigene Tradition durch die Wahrheit und die Wahrheit durch die eigene Tradition definiert, begeht nicht nur den Fehler der petitio principii, sondern öffnet dem Absolutismus, Fundamentalismus und Fanatismus Tür und Tor. Tolerant zu sein, ist ein ständiger, zum Teil auch schmerzlicher Prozeß.

Toleranz kann uns nicht angeordnet und nicht erzwungen werden. Sie kann nur resultieren erstens aus dem verinnerlichten Verzicht auf den Absolutheitsanspruch und zweitens aus der bescheidenen Einsicht in die prinzipielle Gleichrangigkeit der Kulturen und Religionen. Kultur- und Religionsvergleiche sollen zwar differenzierend, aber nicht diskriminierend sein. Ohne auf die müßige Frage einzugehen, ob die Menschen von Natur aus tolerante Wesen sind oder nicht, läßt sich folgendes feststellen: zu toleranten Menschen sollen, können und müssen wir erzogen werden.

ANMERKUNGEN:

1 Johannes Mehlig, (Hg.): *Weisheit des alten Indien*, Bd. 2. Leipzig 1987, S. 347 f. In „Menon" 75c-d erläutert Sokrates Menon die Merkmale einer Diskussion unter Freunden, d. h. unter freundlichen Gesprächspartnern, die redlich sind und nicht auf Sieg aus sind. Der indische Philosoph Caraka spricht von einem ähnlichen Gespräch von miteinander befreundeten Gelehrten (sandhâya sambhâsa). Vgl.: Caraka – Sam'hitâ, ed. by Yadava Sharma, Bombay 1933, S. 303 ff.
2 Vgl.: Ram Adhar Mall: Der Absolutheitsanspruch – Eine religionsphilosophische Meditation, in: *Loccumer Protokolle*, 7/1991, S. 39-53
3 Zit. in Gustav Mensching: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Weimar 1996, S. 178
4 Johann Wolfgang Goethe: Faust I. *Goethes Werke*, hg. von G. Stenzel, Bd. 2. Salzburg 1951, S. 731 f.
5 Vgl.: Ram Adhar Mall: Interkulturalität und Interreligiosität. In: *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft*, hg. von Johannes Rehm. Gütersloh 1994
6 Zit. in: Helmut von Glasennapp: *Die fünf Weltreligionen*. Köln 1967, S. 7
7 Vgl.: Dorothee Sölle: Christentum und Intoleranz. In: *Toleranz*, hg. von Uwe Schultz. Hamburg 1974, S. 79-92
8 Vgl.: Nicolas Rescher: *Pluralism. Against the Demand of Consensus*. Oxford 1993, S. 195 ff.
9 Ebd., S. 193
10 Vgl.: Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*. München 1981, S. 134
11 Gerhard Szczesny: Die Grenzen der Gleichgültigkeit. In: *Toleranz*, hg. von Uwe Schultz. Hamburg 1974, S. 104

DIE AUTOREN / DIE AUTORIN

MICHAEL LACKNER: Universitätsprofessor am Ostasiatischen Seminar – Sinologie – der Georg-August-Universität Göttingen. Zahlreiche Publikationen u. a.: *Das chinesische Deutschlandbild der Gegenwart* (gem. mit W. Bauer und Chang Peng), Stuttgart 1989; *Chang-Tsai. Rechtes Auflichten. Berichtigung falscher Vorstellungen über die Lehren der Klassiker.* Aus dem Chin., mit Einführung u. analyt. Kommentar (gem. hg. mit M. Friedrich und F. Reimann), Hamburg 1996; *Der cultural turn in den Humanwissenschaften. Area studies im Auf- und Abwind des Kulturalismus?* (gem. mit M. Werner), Bad Homburg 1998; zahlreiche Veröffentlichungen in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

WALTHER LICHEM: Österreichischer Botschafter in Kanada. Studierte Rechtswissenschaften an der Universität Graz (Dr. juris), Internationale Beziehungen an der University of North Carolina (M. A.) und Politikwissenschaften am Institut für Höhere Studien in Wien. Publikationen u. a.: *Politische Parteien in Österreich*, 1966; *Spannungsfeld Umwelt und Entwicklung* (Mithg.), Wien 1994; zahlreiche Aufsätze in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

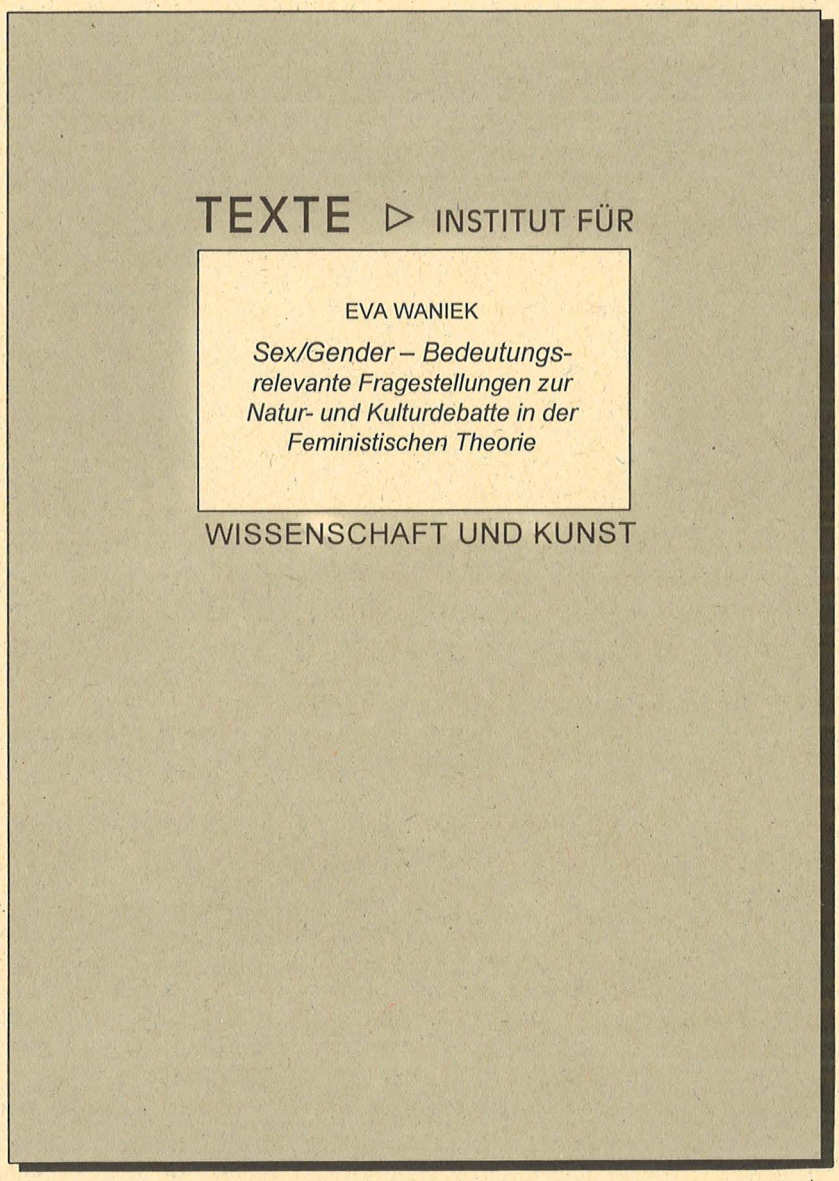
RAM ADHAR MALL: Präsident der internationalen „Gesellschaft für interkulturelle Philosophie", lehrt Philosophie an den Universitäten Bremen und München, Sommersem. 1999 Gastprofessur am Institut für Philosophie in Wien. Publikationen u. a.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995; *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt 1997; zahlreiche Veröffentlichungen in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

ERNST WANGERMANN: Professor für Österreichische Geschichte an der Universität Salzburg. Publikationen u. a.: *Von Joseph II. zu den Jakobinerprozessen*, Wien 1966; *Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung: Gottfried van Swieten als Reformator des österreichischen Unterrichtswesens*, Wien 1978; Hg. gem. mit Birgit Wagner u. a.: *Die schwierige Geburt der Freiheit.* Das Wiener Symposium zur Französischen Revolution, Wien 1991

FRANZ M. WIMMER: A. o. Professor für Philosophie an der Universität Wien. Arbeitet zu Fragen interkultureller Philosophie. Publikationen u. a.: *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen,* Bremen 1997; *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*, Wien 1990; Hg. gem. mit Herta Nagl-Docekal: *Postkoloniales Philosophieren: Afrika,* Wien 1992; zahlr. Aufsätze in Fachzeitschriften und Sammelbänden.

LIU YI-SHAN: Sinologin; studierte am Ostasiatischen Seminar – Sinologie – der Georg-August-Universität Göttingen.

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST 4/1998, öS 75,–



Publikationsreihe des IWK:

Einzeltexte mit ausführlichem Literaturanhang zum Weiterlesen!

Manfred Jochum: „Irgendwann wird es Sisyphos gelingen, den verdammten Stein über den Berg zu bringen". Wissenschaft – Journalismus – Öffentlichkeit im „Medienzeitalter". Wien 1997 (12 Seiten, S 25,- + Versandspesen)

Eva Waniek: Sex / Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Natur- und Kulturdebatte in der Feministischen Theorie. Wien 1999 (12 Seiten, S 25,- + Versandspesen)

BM|UK

bm:wv

STADTPLANUNG WIEN

P.b.b. 135750W73E Erscheinungsort Wien Verlagspostamt 1090 Wien