

ALOIS BAUMGARTNER

Zur ethischen Bewältigung gesellschaftlicher Überzeugungskonflikte

Die Begegnung mit dem Fremden und dem Fremdartigen¹ ist eine bleibende ethische Herausforderung. Wir spüren, daß wir uns gerade hier nicht auf die Spontaneität unserer Empfindungen und Reaktionen verlassen können, die in ihrer Ambivalenz und Vielfalt von der Angefochtenheit und Angst bis zur Neugierde, von der Abwehr bis zur Annäherung, von der Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung bis zur Offenheit, vom gleichgültigen Hinnehmen bis zum missionarischen Drang reichen. Zugleich lehrt uns die Erfahrung, wieviel vom sittlich angemessenen Umgang mit dem Fremden und Fremdartigen für die Reifung des einzelnen, für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und für die politische Kultur eines Landes abhängt.

Unsere entsprechenden, sozialetisch relevanten Orientierungen – allein darauf beziehen sich die folgenden Ausführungen – lassen sich grob in drei Punkten zusammenfassen.

Sie setzen – erstens – das Modell der pluralistischen Gesellschaft voraus, das heißt einer Gesellschaft, die nicht nur von einer Vielzahl widerstrebender, mehr oder minder organisierbarer Interessenlagen, sondern auch von einer Pluralität konkurrierender Überzeugungen geprägt ist, einer Gesellschaft, die keine letzte Instanz der Wahrheitsfindung anerkennt (es sei denn das Gewissen des einzelnen), in der es kein Monopol für die Definition des Gemeinwohls gibt, in der vielmehr die Fragen wie die einzelnen Interessen zum Ausgleich kommen und was als die jeweilige Optimierung des Wohls aller zu gelten hat, im Kampf der organisierten Interessen und im Wettbewerb der Sinndeutungen, Wertüberzeugungen und Moralvorstellungen immer neu entschieden werden müssen.

Der Glaube an die Integrationsfähigkeit solcher plural strukturierter Sozietäten, an die Einheit in der Vielheit, an die Möglichkeit des sozialen Friedens stützt sich – zweitens – vor allem auf die Verlässlichkeit der

¹ Zur Unterscheidung von Fremdheit und Fremdartigkeit vgl. *Bernhard Waldenfels, Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, 59f.

beiden moralischen Grundpfeiler jeder pluralistischen Gesellschaft, auf Kompromiß und Toleranz. Das Zutrauen, daß sich Interessenkonflikte auf dem Weg des Kompromisses und durch den Verzicht auf den Alles-oder-Nichts-Standpunkt auflösen, kann sich dabei im wesentlichen auf die Eigendynamik der Zweckrationalität verlassen, die in der Welt der Interessen herrscht und in einer großen Flexibilität durchaus nahelegen kann, ein Ziel zugunsten eines anderen Ziels zurückzustellen, sich mit dem Erreichen von Teilzielen zufrieden zu geben usf.²

Der Toleranz als Voraussetzung des friedlichen Neben- und Zueinanders von Überzeugungen und Wertorientierungen steht hingegen weder ein wie immer formuliertes Rationalprinzip stimulierend zur Seite noch stellt sie sich als Ergebnis des gesellschaftlichen Diskurses von selber ein. Hier ist die pluralistische Gesellschaft ganz auf das Ethos seiner Mitglieder und Gruppen verwiesen. Wo Toleranz, verstanden als »freie Anerkennung des anderen und Andersartigen«, die »letztlich in der Würde und Freiheit jeder menschlichen Person« gründet³, nicht in dieses Ethos Eingang findet, wo sie nicht integraler Bestandteil der »Wahrheit« der Religionen, der relevanten Weltanschauungsgemeinschaften und Überzeugungsgruppen ist, gerät die pluralistische Gesellschaft in die Aporie. Sie ist in ihrer moralischen Selbstregulierungskraft am entscheidenden Punkt geschwächt. Ihr Bestand wird zu einer Frage der jeweiligen Macht und Ohnmacht intoleranter Gruppen bzw. des Einsatzes staatlicher Gewalt. Schließlich stellt sich – drittens – in der Begegnung mit dem Fremdartigen und angesichts der Koexistenz unterschiedlicher Überzeugungen, sich widersprechender Moralen und heterogener Lebensstile die Frage nach der Handlungsfähigkeit einer Gemeinschaft, insbesondere des Staates. Damit treten Mehrheitsentscheid und Minderheitenschutz als die zentralen Legitimationsprobleme staatlichen Handelns ins Blickfeld der Sozialethik, und zwar sowohl in ihrer verfassungsrechtlichen Verankerung als auch in ihrer gesellschaftlichen Anerkennung.⁴

² Zum Begriff des Interesses vgl. *Albert Raffelt*, Interesse und Selbstlosigkeit, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 16, Freiburg-Basel-Wien 1982, 129–160, bes. 138–143.

³ *Otfried Höffe*, Pluralismus/Toleranz, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, hrsg. v. *Peter Eicher*, München 1985, 363–378, 371.

⁴ Mit der Frage des Minderheitenschutzes verknüpft, letztlich jedoch auf die Handlungslegitimation des weltanschauungsneutralen Staates gerichtet sind die schon klassisch zu nennenden Konfliktfelder des Schulgebotes, der Erziehungsziele an öffentlichen Schulen, des Kreuzes in Schulen und Gerichtssälen usf., in denen um den Abgleich von positiver und negativer Religionsfreiheit gestritten wird. Vgl. hierzu neuerdings die knappe Zusammenfassung bei *Hans F. Zacher*, Notwendigkeit und Last des Pluralismus, in: *Klaus Kienzler* (Hrsg.), *Der neue Fundamentalismus*, Düsseldorf 1990, 102–124, bes. 106–113.

Nach diesen drei knapp skizzierten Punkten gliedern sich auch die nachfolgenden Erörterungen, die keinen darüber hinaus gehenden Anspruch auf Systematik erheben wollen.

I. NIVELLIERUNG UND PLURALISIERUNG

Das der mittlerweile unübersichtlich gewordenen Pluralismuskussion zugrundeliegende idealtypische Bild eines Kräftefeldes, auf dem neben allerlei Interessen auch Ideen um Einfluß ringen, war immer dem Mißverständnis ausgesetzt, es sei zugleich auch schon das Resultat von empirischer Gesellschaftsanalyse. In Wahrheit bedarf die Rede von der pluralistischen Gesellschaft immer der Vergewisserung und der Relativierung. Zwei Entwicklungen, die sich in unserer Gesellschaft, aber wohl auch in anderen fortgeschrittenen Industriegesellschaften abzeichnen, verdienen hier besondere Aufmerksamkeit.

Schon in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre hat *Arnold Gehlen* im Anschluß an *David Riesmans* Analyse der Konsumentenkultur auf folgende Tendenz aufmerksam gemacht: »... es werden Menschen selten, die aus persönlichen, verinnerlichten Werthaltungen heraus nach Prinzipien handeln, die es gestatten, eine Gesamtorientierung über den zufälligen Wechsel der Situationen hinaus festzuhalten.«⁵ Siebzehn Jahre später wirft *Alexander Mitscherlich* mit Verweis auf das Klima in bürokratischen Großgesellschaften und den Fortschritt der Industriegesellschaft, welche seelische Strukturen zerstöre und Traditionen vernichte, die Frage auf: »Ist eine geschichtliche Logik am Werk, die das Konzept der Pluralität von Wertorientierungen und damit verknüpften Lebenszielen und Hoffnungen ... außer Kurs setzt?«⁶

Damit haben auf der Basis unterschiedlicher sozialpsychologischer Theorienansätze, die hier nicht zu erörtern sind, *Gehlen* und *Mitscherlich* schon früh die Gefahr gesellschaftlicher Nivellierung beschrieben. Sie treffen ohne Zweifel eine Grundtendenz unserer sozialen Realität. Die Einebnung beziehungsweise Marginalisierung religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen schreitet voran. Die Orientierung des individuellen und politischen Handelns an unverrückbaren Grundwerten schwindet. Es zeichnet sich das Bild einer Gesellschaft ab, deren wesentliche Passivität durch die ständige Zufuhr von Reizen, Anregungen und Erlebnissen

⁵ *Arnold Gehlen*, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, 42.

⁶ *Alexander Mitscherlich*, *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*, Frankfurt a. M. 1974, 11 ff.

kompensiert wird⁷, und die – vor allem das standardisierte Angebot der Medien leistet hier zentrale Dienste – durch die allseitige Berücksichtigung der menschlichen Bedürfniswelt in einem unverbindlichen Equilibrium gehalten wird: hier eine wohl abgewogene Portion Information, dort die schnelle Wertung und Einordnung, ein großes Stück Unterhaltung und eine geringere Dosis Besinnlichkeit, die Darbietung von Gewalt und Obszönität und zugleich die Empörung über dieselbe, die egozentrischste Triebbefriedigung, aber auch altruistische Betroffenheit.

Ihre moralische Identität findet diese Gesellschaft in einem konturenlosen und weitmaschigen Ideal von Humanität, das darin freilich seine Harmlosigkeit verliert, daß es jede religiös oder weltanschaulich begründete Ethik und jedes so fundierte Ethos in die Sphäre des Radikalen rückt, das sich letztlich immer gegen den Menschen richtet. Die zentrale ethische Forderung heißt zwar Toleranz, sie ist freilich verbunden mit einem Verständnis, das nach einer treffenden Formulierung *Alfred Schmidts* auf den vagen Bescheid hinausläuft, daß alles irgendwie annehmbar sei.⁸ *Gehlen* verwendet für die Beschreibung derselben, die spannungslose, harmonische Symbiose ermöglichende Grundhaltung die Kategorie der acceptance – »d. h. einen Menschen nehmen, wie er ist, mit allen seinen guten und schlechten Eigenschaften«⁹.

Dauerhafte Entschiedenheit und unbeirrbares Gesinnung können nur noch solchen Menschen zugetraut werden, die zum »Heroismus oder Fanatismus« neigen.¹⁰ Das missionarische Engagement sieht sich in die Nähe des Sektenhaften gerückt. Religiöser Glaube, vor allem wenn er sich als Offenbarungsglaube bekennt und sich nicht auf seine anerkannte Funktion als Stütze der bürgerlichen Verkehrsmoral beschränkt, ist rasch des Fundamentalismus verdächtig.

In der Tat korrespondiert der beschriebenen Grundströmung der gesellschaftlichen Nivellierung eine Zunahme fundamentalistischer Argumentation und Gruppenbildung, d. h. aber eine qualitativ neue Form von Pluralisierung. Die Frage legt sich nahe, ob es sich hier um eine zufällige zeitliche Parallelität handelt oder ob nicht zwischen den beiden Tendenzen trotz gegensätzlicher Zielrichtung ein innerer Zusammenhang besteht. Zumindest für die politischen Fundamentalismen hat dies beispielsweise *Hella Mandt* bejaht. Deren Entstehung sei auch aus dem

⁷ *Gehlen*, Die Seele, 43 (s. Anm. 5).

⁸ Vgl. *Alfred Schmidt*, Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart, in: *Klaus Kienzler* (Hrsg.), Der neue Fundamentalismus, 9–33, hier 25.

⁹ *Gehlen*, Die Seele, 43.

¹⁰ *Gehlen*, Die Seele, 41.

Bedürfnis zu erklären, »Orientierungsverluste aufzufangen und zu kompensieren«, die durch das Ende der Ideologien entstanden seien. So sei auch der häufig bei Fundamentalisten anzutreffende »Rückgriff auf Versatzstücke älterer Ideologien, sei es des Marxismus, sei es des Nationalismus« zu deuten.¹¹ In eine ähnliche Richtung weist die von *Josef Isensee* mehrfach variierte Analyse, daß der bis in die Kirchen selbst hineinreichende Säkularisierungsprozeß zur quasi-religiösen Überfrachtung politischer Hoffnungen und Zielsetzungen führe.¹² Schon *Joseph A. Schumpeter* hatte von den außerrationalen Sehnsüchten gesprochen, »die die Religion auf ihrem Rückzug wie herrenlos herumlaufende Hunde zurückgelassen« habe.¹³ Die Situation scheint heute nur insofern neu, daß diese Sehnsüchte sich heute offensichtlich weniger mit umfassenden Ideologien verknüpfen, die Welterklärung, praktische Weisung und Religionsersatz in einem bieten, sondern mit sehr partikularen Interessen und politischen Zielen. Diese werden dann freilich mit einem Absolutheitsanspruch verfochten, der ein Gespräch etwa über das Verhältnis von moralischer Verpflichtung und rechtlicher Normierung schon gar nicht aufkommen läßt, eine Abwägung mit anderen Zielsetzungen ausschließt und sich den demokratischen Spielregeln verweigert.

Die beiden gegenläufigen, aber zumindest partiell miteinander kommunizierenden Entwicklungen von Nivellierung und neuer Pluralisierung, die sich in unserer Gesellschaft auf dem Hintergrund der überkommenen Pluralität von Religionen, Weltanschauungen und Ideologien abzeichnen und sich mannigfach mit ihr verschränken, werfen neue Fragen nach der Integrationsfähigkeit eines solchen Gemeinwesens auf. Der Begriff der Toleranz, dessen Appellqualität so hoch ist, daß niemand darauf verzichten kann, sich seiner zu bedienen, der sich aber als undeutbar und allen möglichen neuen Bedürfnissen geistiger und sozialer Bewegungen anverwandelt erweist, bedarf der erneuten Aufklärung.

¹¹ *Hella Mandt*, Fundamentalistische Versuchungen – Destabilisierung der politischen Kultur in der Bundesrepublik?, in: *Klaus Kienzler* (Hrsg.), *Der neue Fundamentalismus*, 92–101, 97. Zur Bestimmung des keineswegs klar umrissenen Begriffs des Fundamentalismus und zu dessen Erscheinungsformen vgl. ferner: *Thomas Meyer*, *Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg 1989; *Alexander Schwan*, *Die Gefährdung der pluralistischen Demokratie durch den Fundamentalismus*, in: *Anton Rauscher* (Hrsg.), *Christ und Politik* (Mönchengladbacher Gespräche 12), Köln 1989, 100–117.

¹² Vgl. zuletzt den Vorabdruck eines Referats anlässlich der »Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche« des Jahres 1990: *Josef Isensee*, *Durchs Ozonloch zum Heil*, in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* Nr. 45 vom 9. November 1990, 31.

¹³ *Joseph A. Schumpeter*, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1946, 21.

II. GEGEN EINE VERHARMLOSUNG DES BEGRIFFES DER TOLERANZ

»Indem man tolerant ist, nivelliert man nicht ein soziales Feld, ... man ebnet nicht ein, sondern läßt Gegensätze bestehen.«¹⁴ Dieser programmatische Satz *Alexander Mitscherlichs* wendet sich keineswegs nur gegen totalitäre Machtansprüche. Er versteht sich zugleich als Absage, das »Laisser-faire, Laisser-aller« als Tugend der Toleranz anzupreisen. Er richtet sich gegen den noch kaum entlarvten Versuch, die sich ausbreitende »Ökumene« der Unverbindlichkeiten als ein besonders beweiskräftiges Indiz dafür auszugeben, daß sich die toleranten Kräfte der Gesellschaft gegen ihre dogmatischen Antipoden auf dem Siegeszug befänden. Wer sich auch nur kurz mit einschlägiger Literatur befaßt, ist erstaunt, womit jeweils Toleranz identifiziert wird. Ihre Namen sind geistige Offenheit, höchste Anteilnahme, Dialogbereitschaft, Korrekturoffenheit, die aus der kritischen Einsicht in die Perspektivität aller Wahrheits-erkenntnis und in die Bedingtheiten des eigenen Standorts erwächst, Fähigkeit zur Begegnung mit der Wahrheit des anderen usf. Nun kann kein Zweifel bestehen, daß die individuellen und kollektiven Grundhaltungen der Aufgeschlossenheit für den anderen und der Fähigkeit zur Begegnung mit der Tugend der Toleranz verschwistert sind. Toleranz korrespondiert mit der wachen Anteilnahme für die Person und die Überzeugung des Andersdenkenden. Verabsolutierung und Immunisierung der eigenen Anschauungen sowie Gesprächsverweigerung sind oft genug die ersten Schritte zur Intoleranz. Und doch ist der Umkehrschluß nicht erlaubt. Das Postulat der Toleranz ergibt sich nicht aus der Wahrscheinlichkeit eigenen Irrtums und der Möglichkeit echter Wahrheitserkenntnis beim anderen. Die Relativierung des Überzeugungsgegensatzes begründet nicht Toleranz, sondern macht sie überflüssig. Toleranz ist bildlich gesprochen kein Brückenschlag zur Überzeugung des anderen, sondern der Brückenschlag von Person zur Person. Sie ist jene sittliche Leistung, die uns gerade angesichts der Unüberbrückbarkeit der Anschauungen abverlangt wird, und zwar aus Achtung vor der Person des anderen und in Anerkennung von dessen Eigenverantwortlichkeit. Alles andere ist im Grunde eine Verharmlosung der Toleranzpflicht.

Max Scheler, der den Begriff der Toleranz, der in seinen Augen durch den Liberalismus umgedeutet und entwertet war, mied und stattdessen den Begriff des konfessionellen Friedens gebrauchte, hat kurz nach dem

¹⁴ *Mitscherlich*, Toleranz, 11 (s. Anm. 6).

I. Weltkrieg eine Definition vorgelegt, die den Ernstfall der Toleranz in aller Schärfe umreißt: Toleranz sei »die Forderung, daß der Mensch denen die sittliche Treue halten soll, daß er diejenigen lieben und achten soll, die eben das verwerfen, was ihm das Teuerste ist: seinen Glauben und seine Weltanschauung, sein tiefstes Vertrauen und seine tiefste Hoffnung; und daß er diese Treue halte nicht aus Gleichgültigkeit, aus der Schwäche seines Glaubens und aus Kleinglauben heraus, sondern gerade *kraft* seines Glaubens und der in ihm eingeschlossenen Sittengesetze«¹⁵.

Eine so verstandene Toleranz ist nun freilich alles andere als die interesse-lose Hinnahme des Widerspruchs zwischen fremder und eigener Überzeugung. Sie ist vielmehr »kritische Selbständigkeit in Konkurrenz- und Konfliktsituationen, wozu noch die Fähigkeit kommt, den Gedanken und Gefühlen des anderen verstehend folgen zu können«¹⁶. Gleichgültigkeit ist ihr wesensfremd, und zwar sowohl die Gleichgültigkeit gegenüber der Person des Andersdenkenden als auch die Gleichgültigkeit gegenüber dem sachlichen Kern des Dissenses. Toleranz signalisiert nicht den Abbruch des Dialogs in dem Sinne, daß man mit jemandem »fertig« ist; drückt sich in ihr doch gerade die Zuwendung zum anderen aus.

Zugleich wird deutlich, daß eine Toleranz, die aus festen Widerlagern gelebter Überzeugung den Andersdenkenden und Andersgläubigen erträgt und darin die Würde seiner Person ehrt, der Privatisierung subjektiver Überzeugungen keinen Vorschub leistet. Quietismus und geistige Berührungslosigkeit sind eben keine Konsequenzen der Toleranz. Es gibt nur eine einzige Überzeugung, die den mit dem skizzierten gesellschaftlichen Nivellierungsprozeß einhergehenden geistigen Quietismus logisch rechtfertigt, nämlich diejenige, daß es keine Überzeugung gibt, für die es sich zu streiten lohnte, und keinen Glauben, der es wert wäre, für ihn Zeugnis abzulegen.

Toleranz unterscheidet sich davon grundlegend. Sie ist nicht, wie *Mitscherlich* den liberalen Toleranzbegriff ironisierend gekennzeichnet hat, »dieses taubenhafte Gebaren, das sich dann in Wirklichkeit doch nicht durchhalten läßt«¹⁷. Missionarisches Engagement, offensive Argumentation, Streben nach Selbstbehauptung und politischer Gestaltungswille stehen nicht schon in einem apriorischen Widerspruch zur Toleranzpflicht. Im Gegenteil, in dem Maß, in dem in einer Gesellschaft die

¹⁵ *Max Scheler*, Der Friede unter den Konfessionen, in: Hochland 18/I (1920/21) 140–147 und 464–486; zit. n. *Ders.*, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke VI), Bern–München 1963, 227–258, hier 228.

¹⁶ *Mitscherlich*, Toleranz, 23 (s. Anm. 6).

¹⁷ *Mitscherlich*, Toleranz, 10.

geistige Auseinandersetzung erlahmt, schwindet auch ihr Bedarf an Toleranz. Die Toleranz setzt den Wettbewerb der Überzeugungen, dessen moralisches Regulativ sie ist, geradezu voraus. Sie erlaubt jedem einzelnen und jeder Gruppe, für ihre Ideale zu werben und auch zu kämpfen, unterwirft aber die Methoden des Werbens und die Formen der Auseinandersetzung dem Kriterium der Menschenwürde. Sie hindert keinen, das gegebene Kräfteverhältnis in der pluralistischen Gesellschaft nicht als gegeben hinzunehmen und zu seinen Gunsten zu verändern, sie zwingt aber alle zur strukturellen Sicherung des Pluralismus, so daß niemand vom Wettbewerb ausgeschlossen ist.

III. LOYALITÄT – DIE TOLERANZ DER MINDERHEIT

Die Handlungsfähigkeit des pluralistischen Gemeinwesens beruht auf dem Ausgleich von Mehrheitswillen und Minderheitenschutz.¹⁸ Der moderne Verfassungsstaat hat hierzu ein abgestimmtes Regelwerk entwickelt. Er ermächtigt die Mehrheit zu entscheiden, setzt aber ihrer Gestaltungsfreiheit Schranken. Er bindet die Mehrheitsentscheide an die Verfassung und an die in ihr gewährleisteten Grundrechte und unterwirft sie der rechtsstaatlichen Überprüfung. Er verbürgt den Minderheiten das Recht auf Widerspruch, verleiht die Herrschaftsbefugnis nur auf Zeit und eröffnet damit der Minderheit von heute die Chance, die Mehrheit von morgen zu werden. Er zwingt die Minderheit nicht, die Überzeugungen und Wertungen der Mehrheit zu teilen, erwartet von ihr jedoch Loyalität und Rechtsgehorsam.

Dieses einem System kommunizierender Röhren gleichende Zueinander von Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht hat über Jahrzehnte hinweg die Entscheidungsfähigkeit des Staates ohne ernsthafte Gefährdung des sozialen Friedens gesichert. Neuerdings, spätestens seit dem Auftreten der öko-pazifistischen Bewegungen ist offensichtlich der bisherige Konsens darüber, wie sich staatliches Handeln angesichts unvermittelbarer Überzeugungskonflikte legitimiere, zerbrochen. Es sind im wesentlichen drei Punkte, mit denen verschiedene, häufig fundamentalistische Gruppen heute versuchen, über die von der Verfassung den Minoritäten eröffneten Wege hinaus erweiterte Einflußmöglichkeiten zu gewinnen, und damit zugleich den demokratischen Staat als Handlungseinheit

¹⁸ Zum folgenden vgl. *Josef Isensee*, Mehrheitswille und Minderheit im demokratischen Verfassungsstaat, in: *Anton Rauscher* (Hrsg.), Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht (Mönchengladbacher Gespräche 9), Köln 1988, 109–133.

herausfordern. Sie verlangen Moratorien, wenn sie Mehrheitsbeschlüsse, die ihren fundamentalen politischen Zielen widersprechen, nicht anders verhindern können. Sie erhoffen sich vom Plebiszit die Durchsetzung partikularer Interessen. Sie nehmen schließlich für sich auch ein Widerstandsrecht in Anspruch, wenn ihre tiefsten Überzeugungen tangiert sind. – Solche Einflußmöglichkeiten sind jedoch, wie verschiedentlich angemahnt wird, nicht problemlos:

Ein Moratorium zu fordern, ist zunächst das Recht eines jeden Bürgers, jeder Gruppe und jeder Partei. Es kann sogar ihre Pflicht sein, wenn beispielsweise noch keine zureichende Gewißheit über die zu einem bestimmten Zeitpunkt erkennbaren Folgen herrscht. Dabei muß klar sein: Jeder Aufschub einer Entscheidung trägt seinerseits Entscheidungscharakter und hat seine eigenen (zu verantwortenden) Konsequenzen, die im Vergleich mit den voraussehbaren Folgen anderer Handlungsalternativen abgewogen werden müssen. Ein Moratorium mag im Einzelfall auch geeignet sein, einer zugespitzten und emotionalisierten politischen Auseinandersetzung die Schärfe zu nehmen. Daß aber der Aufschub von Entscheidungen den Weg zum Konsens bahne, ist eine Illusion. Wer das Moratorium als allgemeingültiges Verfahren zur Aufarbeitung des gesellschaftlichen Fundamentaldissenses institutionell verankert wissen will, fordert, wie *Alexander Schwan* dargelegt hat, in Wahrheit ein Vetorecht für Minoritäten. »Der demokratische Staat wäre seiner Entscheidungsfähigkeit beraubt.«¹⁹

Auch die Hoffnung, man könnte dadurch, daß die politischen Kontroversen nicht auf der distanzierten Ebene des Parlaments, sondern auf dem unmittelbaren Weg des Plebiszits entschieden würden, der Befriedung der Gesellschaft dienen und der jeweiligen Minderheit die Niederlage erträglicher gestalten, ist trügerisch.²⁰ Neben vielen anderen Motiven, die hinter dem Verlangen nach mehr direkter Demokratie stehen können, mag gerade bei den »single-issue-Gruppen«, die ihre partikularen politischen Ziele mit um so größerem Absolutheitsanspruch vertreten, die Erwartung eine besondere Rolle spielen, der Volksentscheid gebe ihrem Anliegen jene Chance der Durchsetzung, die es in den repräsentativen Organen nicht finde. Aber genau in der größeren Chance partikularer politischer Vorhaben läge dann auch die Problematik solcher Volksentscheidungen. In ihnen müßten unpopuläre Vorlagen etwa zu Standortentscheidungen für sogenannte Negativeinrichtungen – vom Flughafen bis

¹⁹ *Schwan*, Gefährdung, 109 (s. Anm. 11).

²⁰ *Isensee*, Mehrheitswille, 126 (s. Anm. 18), bringt hierzu das aufschlußreiche Beispiel der Abstimmung Belgiens über die Restauration der Monarchie.

zur Mülldeponie – scheitern. Themen wie Ausländerpolitik und Todesstrafe, die einer populistischen Aufbereitung zugänglich sind, bekämen ihre besonderen Akzente.

Der zivile Ungehorsam schließlich, »eine derzeit modische Form des Protestes von Minderheiten gegen Mehrheitsentscheidungen«²¹, richtet sich letztlich gegen die Handlungsfähigkeit der pluralistischen Demokratie.²² Diesen ihren Charakter verschleiern ihre Protagonisten mit der Behauptung, es handle sich um gewaltfreie, mithin friedliche Aktionen. *Isensee* hat hierzu treffend bemerkt, die »Friedlichkeit« sei erborgt von denen, die sich die Störung gefallen lassen. Ziviler Ungehorsam sei eine Art moralischer Ausbeutung derer, die sich über Rechtsbindungen hinwegsetzen, auf Kosten derer, welche die Rechtsbindung einhalten.²³ Er bezieht seine Wirksamkeit allein daraus, daß sich die übrigen Minoritäten und die Mehrheit an die demokratischen Spielregeln halten. Die für die sozialetische Beurteilung relevante Trennlinie verläuft daher nicht nur zwischen Gewaltlosigkeit und Gewalttätigkeit, sondern auch zwischen friedlicher Demonstration als grundrechtlich verbürgter Form des Widerspruchs und illegaler Aktion, zwischen Grundrechtsausübung und Rechtsbruch. Daß diese Trennlinie immer wieder verwischt wird, dazu trägt die in konservativen Zirkeln ablehnende Verdächtigung der Demonstration ebenso bei wie die Verharmlosung des zivilen Ungehorsams.

Die Befürworter des zivilen Ungehorsams legen für die Rechtfertigung illegaler Aktionen eine Reihe von Gründen vor: Wo es um die Lebens- und Überlebensfragen der Gesellschaft, ja der Welt gehe, gelte gleichsam der übergesetzliche Notstand; in Wahrheit widerstehe man der staatlich geduldeten oder angeordneten

Außerkraftsetzung der Menschenrechte, insbesondere des Grundrechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die vorgegebenen Gründe reichen schließlich bis zur Berufung auf göttliches Recht und zur schlichten Zitation des Verses aus dem 5. Kapitel der Apostelgeschichte: Man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5, 29).

Nun kennt die christliche Moraltradition in der Tat eine ethische Rechtfertigung für die Verweigerung des Rechtsgehorsams. Sie ist freilich an die enge Voraussetzung gebunden, daß eine Rechtsnorm vom einzelnen ein konkretes Tun oder Unterlassen einfordert, das ihm seine innerste

²¹ *Isensee*, *Mehrheitswille*, 128f.

²² *Isensee*, *Mehrheitswille*, 128f. Zur Problematik der Verweigerung des Rechtsgehorsams vgl. auch *Franz Furger*, *Theologische Relativierung innerweltlicher Machtansprüche – auch im demokratischen Rechtsstaat*, in: *Peter Saladin* u.a. (Hrsg.), *Widerstand im Rechtsstaat*, Freiburg 1988, 285–295.

²³ *Isensee*, *Mehrheitswille*, 129f.

Überzeugung verbietet. Wo der Anspruch des individuellen Gewissens dem konkreten Anspruch eines Gesetzes widerspricht, ist der einzelne nicht nur moralisch ermächtigt, sondern verpflichtet, seinem (möglicherweise auch irrigen) Gewissen zu folgen. So begründeter »ziviler Ungehorsam« läßt sich allerdings weder organisieren noch anderen Zwecken unterordnen. Genau dies trifft jedoch auf die Aktionen des zivilen Ungehorsams zu. Sie stellen den organisierten und kalkulierten Versuch dar, durch die punktuelle und gezielte Verweigerung des Rechtsgehorsams bestimmte politische Entscheidungen zu erzwingen bzw. zu verhindern, in jedem Fall aber als Minorität das Gesetz des Handelns an sich zu reißen.

Darin erweist sich der zivile Ungehorsam als ein Akt der Intoleranz. Im demokratischen Rechtsstaat heißt die Toleranz der Minderheit Loyalität. Bei allen Mängeln der vorgeschlagenen Strategien signalisiert die in den letzten Jahren aufgeflamnte Diskussion um Moratorien, plebiszitäre Entscheidungen und gewaltlosen Widerstand gleichwohl, daß das flache, liberal-bürgerliche Verständnis von Toleranz zur Bewältigung der modernen sozialen Konflikte nicht ausreicht. Sie muß uns zugleich Anlaß sein, die Voraussetzungen neu zu bedenken, unter denen die Verfahren und Spielregeln der pluralistischen Demokratie äußere Anerkennung und innere Bejahung finden können. Der Ruf nach Moratorien muß nicht notwendig oder ausschließlich einem taktischen Kalkül entspringen, um den Willen der Mehrheit zu neutralisieren. Hinter ihm kann sich sehr wohl auch die Hilflosigkeit vieler verbergen, die unter der Erfahrung der Vergeblichkeit, mit der Beschleunigung des technischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandels mental Schritt zu halten, leiden und deshalb für sich selbst und für die Gesellschaft eine »Denkpause« und damit die Möglichkeit erreichen möchten, sich der Folgen und Risiken, des Absehbaren und des Unkalkulierbaren der jeweils eingeschlagenen Wege zu vergewissern. Das Engagement für plebiszitäre Lösungen hat zweifelsohne auch damit zu tun, daß neue Minderheiten vor den Barrieren des repräsentativen Systems resignieren und angesichts der innerparteilichen und zwischenparteilichen Machtbalance der etablierten politischen Kräfte und angesichts der Komplexität der politischen Willensprozesse den Zugang neuer Ideen und neuer Überzeugungen verbaut sehen. Und schließlich zeigt die Tatsache, daß ungeachtet des Grundsatzes, daß im funktionierenden demokratischen Rechtsstaat der Widerstandsfall nicht auftreten kann²⁴, Widerstand gepredigt wird, eben den fundamenta-

²⁴ Vgl. *Isensee*, Durchs Ozonloch (s. Anm. 12).

len Dissens darüber an, ob der Rechtsstaat noch funktioniere. So bleibt es zwar dabei: Moratorium, Plebiszit und ziviler Ungehorsam sind keine allgemein brauchbaren Strategien zur Lösung von Überzeugungskonflikten in pluralistischen Gesellschaften. Daß ihre Forderung offensichtlich bei vielen Hoffnung, ja Faszination auslöst, stellt jedoch eine Herausforderung dar – auch eine sozialetische Herausforderung der katholischen Soziallehre an der Schwelle zum zweiten Jahrhundert ihrer Geschichte, nach Modellen sozialer Konfliktlösung zu suchen, die vor dem Anspruch des Evangeliums bestehen können.