



Toleranz und Pluralismus im Judentum! Drei Modelle

VON SUZANNE LAST STONE *

1. Zugänge

Der Konflikt zwischen Religion und Toleranz hat sich als eines der gravierendsten Probleme der Postmoderne herausgestellt. Religiöse Argumente stehen heute im Mittelpunkt lang andauernder politischer und ethnischer Konflikte, was ihre Lösung nur noch schwerer macht. In diesem Kontext erscheinen Appelle an den westlichen liberalen Toleranzbegriff – ein Begriff, den man unbeständig oder sogar „unmöglich“ genannt hat – umso unangemessener.¹ Angesichts des Aufstiegs der Religion und der Abkehr vom Modell des autonomen Selbst, auf das sich der liberale Toleranzbegriff gründet, ist die Suche nach alternativen Grundlagen der Toleranz in der Religion selbst ein fruchtbarer Zugang.² Demgemäß soll in diesem Aufsatz versucht werden, aus den intellektuellen Ressourcen der jüdischen religiösen Tradition Grundlagen der Toleranz herauszuarbeiten, die sich auf religiöse und nicht auf westlich-liberale Voraussetzungen stützen.

Es muss ehrlich eingestanden werden, dass die jüdische Tradition zahlreiche Beispiele von Intoleranz aufzuweisen hat, zeitweilig gegenüber dem Fremdling oder fremden Ideen, öfter jedoch gegenüber Mitjuden. Intoleranz spiegelt sich in einer Fülle von Rechtsquellen wider, angefangen bei der Kodifizierung von Gesetzen über die Ausrottung des Götzendienstes, über Gesetze, die die rechtliche Diskriminierung von Nichtjuden bestär-

* Suzanne Last Stone ist Professorin an der Cardozo School of Law, Yeshiva University (New York City, USA). Sie ist Absolventin der Princeton University und Columbia Law School und war Danforth Fellow für Jüdische Geschichte und Klassische Religionen an der Yale University.

ken, bis hin zu noch härteren Gesetzen, die die Bestrafung von nicht-konformen Juden festlegen. Intoleranz zeigt sich auch in einigen theologischen Überlegungen, die die ontologischen Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden betonen, sowie in institutionellen Praktiken wie z.B. der Zensur. Dass die jüdische Intoleranz manchmal eher theoretisch ist als real, lässt sich teilweise auf die historische Erfahrung des Judentums zurückführen. Insbesondere was Nichtjuden betrifft, hatte das Judentum keine Macht, andere zu verfolgen. Somit bot die historische Erfahrung des Judentums wenig Ansporn, eine politische Praxis der Toleranz aus einer Machtposition heraus zu entwickeln.³ Mit der Schaffung des Staates Israel stehen die Juden jetzt vor der schwierigen Frage, wie sie sich gegenüber Minderheiten verhalten sollen, die innerhalb des israelischen Staatsgebietes leben. Doch selbst in Amerika – der soziale Kontext, der mir am vertrautesten ist – hat eine grundlegende Veränderung stattgefunden im Blick auf das jüdische Verständnis vom Wesen ihrer Beziehungen zu anderen Gruppen in der Gesellschaft. In den letzten vier Jahrzehnten sind die Juden, einschließlich der am stärksten religiös geprägten Gruppen, gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch in einer Weise avanciert, die man so konkret nicht für möglich gehalten hätte. Sie verstehen sich inzwischen als volle Glieder – ja Verantwortungsträger – einer gemischten Gesellschaft, zu der sie sich jetzt wahrhaft zugehörig fühlen. Ihre neue Rolle in der Gesellschaft hat sie dazu gebracht, ihr Augenmerk auf die in der Tradition gegebenen Möglichkeiten zu lenken, echte Bande sozialer Solidarität mit ihren Mitbürgern zu schaffen.

Die Diskussion darüber, wie andere Gruppen sozial und rechtlich behandelt werden sollten, durchzieht die ganze jüdische Literatur, angefangen bei der biblischen Darstellung der Bedingungen und Voraussetzungen für den Umgang der Israeliten mit anderen Gruppen im Gemeinwesen biblischer Zeit. Wenn diese Diskussion auch weitgehend theoretisch ist, so öffnet sie doch ein Fenster zur rabbinischen Einstellung gegenüber anderen Gruppen und zur Möglichkeit eines interkulturellen Austausches und einer interkulturellen Zusammenarbeit über religiöse Grenzen hinweg. Sie offenbart auch eine Vielfalt von spezifisch jüdischen Denkmustern, auf die ein Toleranzbegriff aufbauen könnte, der sich auf andere Werte stützt als die des säkularen Liberalismus. Die Situation der inner-jüdischen Toleranz ist eine andere. Die rabbinische Tradition hat sich eingehender mit der Frage der Toleranz innerhalb des jüdischen Kollektivs auseinandergesetzt, die seit der jüdischen Emanzipation strittig ist. Viele der halachischen

Bestimmungen zeigen eine tolerante Haltung gegenüber säkularen Juden. Doch diese Meinungen beziehen sich oft auf die veränderte gesellschaftliche Wirklichkeit der Moderne, die als „unsere Generation“ des religiösen Niedergangs, als „eine Zeit der Verborgenheit Gottes“ bezeichnet wird.⁴ Diese und ähnliche Darstellungen der tiefgreifenden Unterschiede im Wesen des modernen religiösen Lebens und der jüdischen Gesellschaft dienen als Rechtfertigungen für die Preisgabe von Gesetzen, die die Verbindung zu Häretikern und rebellischen Sündern einschränken, sowie von Gesetzen, die die Zurechtweisung von Mitgläubigen und den Gebrauch von Zwang in Sachen religiöser Observanz fordern. Als ein Ganzes gesehen spiegeln diese Anpassungen der Halacha eine neue Toleranz wider, die aus den Umständen der Moderne erwächst. Größtenteils stellt sich diese neue tolerante Haltung nicht als das Produkt eines Grundsatzes dar, sondern vielmehr als eine Konzession an die gegenwärtige Phase der Geschichte, in der die Religion marginalisiert und darum mit dem Wiedererstehen eines religiösen Weltbildes abgeschafft zu werden droht.

Gibt es dennoch im Judentum Ressourcen für die Entwicklung einer Position der Toleranz, die mit den internen Voraussetzungen der Tradition vereinbar und in ihren prä-modernen Quellen verwurzelt ist, eine Position, die weder eine Konzession an die Machtlosigkeit noch an die Moderne und die Säkularisierung ist? Dass eine solche Position der Toleranz zur Zeit unterentwickelt sein oder sich in unsystematischer Weise darstellen mag, sollte uns nicht davon abschrecken, danach zu fragen.

Wie bekannt, ist die rabbinische Methode weitgehend kasuistisch. Sie besteht aus der Suche nach legalen Antworten auf konkrete Probleme und bedient sich traditioneller talmudischer Kategorien, die in den frühesten Jahrhunderten entwickelt worden sind. Eine rechtliche Entscheidung kann in der Praxis zu einem „toleranten“ Ergebnis führen, auch wenn Kategorien, Sprache und Argumentationsweise noch einem früheren Prinzip der Intoleranz entsprechen. Nichtsdestoweniger spiegelt die Fortentwicklung der Rechtslehre oft Denkmuster wider, aus denen sich das „tolerante“ Ergebnis erklären lässt.

Auf der Suche nach einer jüdischen Version von Toleranz kann man zwei Wege beschreiten. Ein Weg besteht darin, innerhalb der Tradition Argumente aufzuspüren, die denen nahe kommen, die zur Entstehung des Toleranzbegriffes in der westlichen liberalen Tradition geführt haben. Man kann zum Beispiel in der rabbinischen Tradition die Entwicklung eines Gegenstücks zur liberalen perfektionistischen Basis der Toleranz feststel-

len, nämlich die Aufforderung zur Achtung der individuellen Autonomie. Locke vertrat die Auffassung, dass „die innere Überzeugung des Geistes“, die „die wahre und heilbringende Religion“ kennzeichnet, nicht durch „äußere Gewalt“ erzwungen werden kann.⁵ Religiöser Zwang ist kontraproduktiv, weil erzwungener Glaube nicht religiös ist. Auch für die Halacha geschieht – im Idealfall – die Einhaltung der Gebote aus freiem Willen; und in der Tradition gibt es, angefangen beim Talmud, eine ständige Spannung in der Frage nach der Gültigkeit einer religiösen Handlung, die erzwungen ist.⁶ Spätere jüdische Lehrer haben die Meinung vertreten, dass Zwang vertretbar sei, weil er dazu diene, „innere Zustimmung“ zu erwirken, einen inneren Wandel im Herzen der gezwungenen Person, der ihren wahren Wunsch offenbart, religiöse Sühne zu erlangen oder Glied der religiösen Gemeinschaft zu bleiben.⁷ In jüngeren rabbinischen Schriften wird Zweifel daran geäußert, ob Zwang vertretbar ist in Situationen, wo es unwahrscheinlich ist, dass eine innere Zustimmung erreicht wird, wie zum Beispiel in einer „Generation, deren religiöse Nichtobservanz von einem Mangel an Glauben herrührt“.⁸

Dieses Argument für die Toleranz hängt von der Beständigkeit einer säkularen Weltanschauung ab. Einige rabbinische Denker jedoch sehen einen positiven Wert in der Fortentwicklung der jüdischen und der menschlichen Geschichte im Rahmen eines Weltbildes, in dem die Möglichkeiten eines religiösen Zwanges eingeschränkt sind; sie begründen das mit dem Argument, dass dies einen idealeren Zustand der religiösen Observanz möglich macht.⁹ Rabbi Abraham Isaac Kook hat – so Tamar Ross¹⁰ – eine politische Struktur im Auge, die, sobald eine Gesellschaft „intellektuelle und moralische Reife“ erlangt hat, die autonome Entscheidungsfindung schützt, weil sie älteren Modellen überlegen ist. Doch selbst diese radikalere Formulierung bleibt hinter der liberalen perfektionistischen Sicht zurück, die die Autonomie über alle anderen Güter stellt. Im Judentum ist die Einhaltung des Gesetzes unter den idealen Bedingungen der freien Entscheidung ein Gut, das von anderen Gütern übertroffen werden kann, wie z.B. die Notwendigkeit, die religiös-nationale Gemeinschaft zu bewahren oder das Gemeingut der Gemeinschaft zu schützen. Ein Argument für die Toleranz, das sich auf das Festhalten am Wert der autonomen Entscheidung gründet – das Recht, ein frei gewähltes Leben zu leben oder eine frei gewählte Meinung zu vertreten – ist in einer Tradition wie dem Judentum zutiefst problematisch. Denn das Judentum versteht das Selbst als hetero-

nom und nicht als autonom, als dem göttlichen Gesetz und nicht dem eigenen Gesetz unterworfen.¹¹

Ich werde im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes nicht versuchen, aus den intellektuellen Quellen des Judentums Gegenstücke zu liberalen Vorstellungen abzuleiten; denn diese Vorstellungen gründen sich oft auf Voraussetzungen, die auf christliche Begriffe des Individuums, der Gemeinschaft und der politischen Ordnung zurückgeführt werden können. Stattdessen werde ich mich auf die Aspekte der jüdischen Tradition konzentrieren, von denen ein alternatives Toleranzverständnis abgeleitet werden kann. Die Version von Toleranz, die ich vertreten möchte, ist der Pluralismus, die Fähigkeit, mit dem Unterschied zu koexistieren. Die Bereitschaft des Judentums, mit dem Unterschied zu koexistieren, gründet sich nicht auf die Achtung vor der Aufrichtigkeit anderer Glaubensüberzeugungen (Lockes Argument) oder die Achtung vor der persönlichen Autonomie des Gläubigen (die perfektionistische liberale Sicht), auch nicht auf die Notwendigkeit, Gewalt zu unterdrücken. Im Judentum erwächst die Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, aus einer ihm innewohnenden Wertschätzung der Verschiedenheit, der Vielfalt und der Besonderheit sowie aus der Erkenntnis, dass andere religiöse Traditionen oder Meinungen diverse Ziele und gemeinsame Projekte miteinander teilen. Darum sind soziale Zusammenarbeit und rechtlicher Austausch möglich und notwendig, selbst unter Gruppen oder Einzelpersonen, die ansonsten sich gegenseitig ausschließende, widerstreitende Standpunkte vertreten und sich gegenseitig im Irrtum wähnen. Mein Schwerpunkt erklärt sich aus dem besonderen Kontext, in dem ich arbeite – die Vereinigten Staaten. So geht es mir weniger um die Frage, wie ein jüdischer Staat, der nach jüdischen Grundsätzen organisiert ist, in der Theorie tolerante Beziehungen unter seinen Bürgern, vornehmlich Juden, aufbauen kann, als vielmehr um den halachischen (jüdisch-rechtlichen) Mechanismus, der positive rechtliche und soziale Wechselbeziehungen zwischen unterschiedlichen Gruppen in einer gemischten Gesellschaft ermöglicht.

Ich werde mich mit drei Merkmalen des Judentums befassen, die den Pluralismus und die Akzeptanz der Vielfalt unterstützen. Jedes von ihnen konkretisiert sich in einem anderen sozialen Kontext. Das erste Merkmal ist die interne Struktur des Judentums – seine Begrenzung auf ein Volk. Der Partikularismus des Judentums hat zu einer positiven Bewertung der Rolle anderer Gemeinschaften im Plan Gottes geführt. Das zweite Merkmal ist die Tradition des intellektuellen Pluralismus, der innerhalb der normativen

halachischen Gemeinschaft besteht und durch seine skeptische Haltung gegenüber Wahrheitsansprüchen gefördert wird. Das dritte Merkmal ist die Tendenz innerhalb des Judentums, die Toleranz nicht als ein abstraktes politisches Prinzip zu betrachten, sondern als eine Begegnung mit Personen, die in ihrer ganzen Vielschichtigkeit und im Lichte ihrer unterschiedlichen Lebensumstände verstanden werden müssen. Ich möchte betonen, dass dies Tendenzen innerhalb der Tradition sind, Möglichkeiten, die gegenwärtig noch nicht voll entwickelt und außerdem konkurrierenden Ansprüchen ausgesetzt sind. Doch es ist meine Aufgabe, die Tradition in ihrem „besten Licht“ zu lesen. Nachdem ich diese Merkmale skizziert habe, werde ich mich dem Kern der methodologischen Frage zuwenden: Ist Pluralismus ein angemessenes Gegenstück zur liberalen Toleranz oder ihr sogar vorzuziehen?

II. Die Begrenzung auf ein Volk, soziale Gerechtigkeit und Zwischenkategorien

Versuche, die Möglichkeit der Toleranz mit der spezifischen Struktur einer religiösen Tradition in Verbindung zu bringen, haben eine lange Geschichte. Hume hat rühmlicherweise Monotheismus und Polytheismus einander gegenübergestellt. Aufgrund seiner Hingabe an einen einzigen Gegenstand der Verehrung folgt der Monotheismus einem alleinigen Wahrheitsbegriff, den er jedem aufnötigt. Der Polytheismus hingegen überträgt die Vielfalt und Unterschiedlichkeit menschlicher Emotionen, Ziele und Erfahrungen auf die göttliche Ordnung. Dementsprechend, schreibt Hume, sind Polytheisten pluralistisch und somit offener für unterschiedliche Standpunkte als Monotheisten.¹² Dann kann man die liberale Toleranz als ein Korrektiv zur universalistischen religiösen Denkstruktur des Christentums betrachten, zum Anspruch nämlich, dass eine einzige Tradition für jedermann verbindlich sein sollte. Doch monotheistische Traditionen, selbst normative, unterscheiden sich in ihren Universalitätsansprüchen. Der Anspruch des Judentums auf Universalität ist eng umgrenzt durch die Struktur der jüdischen Religion als einer Religion, die auf ein Volk beschränkt ist.

Der biblische Bericht von der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes verkörpert ein ethisches Ideal der sozialen Harmonie unter den Menschen, ein Ideal, das die Propheten sich als das Ziel am Ende der Zeiten vorstellen. Die Menschheit ist nicht als eine universale menschliche Ordnung gedacht, auch nicht als „eine Gemeinschaft und Gesell-

schaft“, wie Locke schrieb.¹³ Die Lehre aus dem Turmbau zu Babel ist die, dass eine universale menschliche Ordnung gefährlich sein könnte. Stattdessen ist die Menschheit in einzigartige Gemeinschaften aufgeteilt, von denen jede ihre eigene Sprache und ihre eigenen Gesetze hat. Die biblische Erwählung Israels auf dem Sinai verursacht unmittelbar eine Spaltung der Menschheit zwischen Israel und den anderen Völkern der Erde. Die Gemeinschaft oder das Volk Israel entsteht durch den Bund, einem historischen Vertrag zwischen Gott und Israel auf dem Sinai, der die Thora zum Gesetz der Israeliten erhebt. Es ist das grundlegende Axiom des Judentums, dass die Thora das besondere Erbe Israels ist und nur Juden an seine Gebote gebunden sind.

Der Partikularismus des Judentums wirft unvermeidlich die Frage nach der Rolle anderer Gemeinschaften im Plan Gottes und nach der Beziehung des Judentums zu diesen anderen Gemeinschaften auf. Im biblischen Bericht wird die monotheistische Tradition des Judentums dem heidnischen Götzendienst gegenübergestellt, der mit moralischer Verderbtheit verbunden wird. In der Theorie ist Götzendienst intolerabel und muss aus dem Land Israel ausgerottet werden. Somit markiert der Götzendienst die Grenzen des Toleranzprinzips. Die frühen talmudischen Erörterungen über die Verpflichtungen von Juden gegenüber Nichtjuden, mit denen sie zusammen leben, gehen davon aus, dass Nichtjuden heidnische Götzendiener sind, und richten Hindernisse gegen jede Verbindung mit ihnen auf. Auch der Talmud lässt eine eindeutig diskriminierende Behandlung von Nichtjuden zu, die Ausdruck ihrer gegenseitigen Entfremdung ist. Wenn es nur *eine* Wahrheit in einer Gemeinschaft gibt und in allen anderen Gemeinschaften Falschheit und moralische Verderbtheit herrschen, mag die Toleranz sich auf pragmatische Erwägungen stützen wie auf Angst oder auf den Hobbes'schen Kompromiss, nicht aber auf Grundsätze.

Doch die rabbinische Tradition hat zwei unterschiedliche rechtliche Strategien entwickelt, um der Versuchung des Partikularismus zu entgehen, sich die Welt so vorzustellen, als bestünde sie aus einer Gemeinschaft von Erwählten, die die Wahrheit gepachtet haben, wohingegen alle anderen Götzendiener sind, deren religiöse und moralische Verderbtheit intolerabel ist. Die erste Strategie besteht darin, dass man dem Gebot, das Untolerierbare – die Götzendiener – auszulöschen oder zu meiden, das andere Gebot zur Seite stellt, das gebietet, Wege des sozialen Friedens, *darkhei shalom*, zu suchen und einzuschlagen.¹⁴ Aufbauend auf dem biblischen Modell der Verpflichtung, die soziale Solidarität auf den nahen Fremden auszudehnen,

der in meinem Lande wohnt und materiell und politisch von den Israeliten abhängig ist,¹⁵ hat die rabbinische Tradition den Grundsatz, Wege sozialen Friedens einzuschlagen, auf die Gestaltung der Beziehungen zu götzendie-nerischen Nachbarn im Exil angewandt. Wohltaten und soziale Solidarität müssen auf die Heiden ausgedehnt werden, die in enger Nachbarschaft zu den Juden leben. Ob die talmudische Regel, Wege des Friedens – *darkhei shalom* – zu suchen, auf Klugheitserwägungen zurückgeht oder ob sie grundsätzlicher Art ist, ist Gegenstand historischer und juristischer Debat-ten. Es hat sich eingebürgert, im Selbstinteresse oder in der Furcht, die aus der Ohnmacht stammt – um den Hass der Heiden abzuwehren – die Grund-lage der Regel zu sehen. Doch es besteht eine zunehmende Bereitschaft in der halachischen Gemeinschaft, das Gebot, Wege des Friedens einzuschla-gen als ein regulatives Ideal zu verstehen, als eine biblische Beschreibung des internen Ziels und Endes des Gesetzes, die normatives Gewicht hat. Wenn die Regel des *darkhei shalom* entsprechend den neuen Bedingun-gen der jüdischen Macht oder Parität in der Gesellschaft entfaltet wird, kann sie als Basisprinzip für eine Toleranz dienen, die Gleichgültigkeit oder Entfremdung einerseits und Legitimierung oder moralischen Relati-vismus andererseits vermeidet.

Die zweite entscheidende Strategie in der jüdischen Tradition ist die He-rausarbeitung von Zwischenkategorien zwischen Heidentum und Judentum. Das rabbinische Judentum erkennt an, dass andere Gruppen mit dem Juden-tum bestimmte religiöse Wahrheiten oder moralische Kriterien gemeinsam haben, die dann in verschiedenen religiösen, politischen und rechtlichen Kontexten entsprechend konkretisiert werden. Die Tendenz, solche Zwi-schenmodelle zu entwickeln ist, wie Jacob Katz gezeigt hat, schon in frühen rabbinischen Quellen erkennbar.¹⁶ Nach der rabbinischen Tradition hat Gott die Bestimmungen einer moralischen Ordnung für Adam und die Kinder Noahs vor der Erwählung Israels auf dem Sinai festgelegt. Diese Ordnung besteht aus sieben grundlegenden menschlichen Verpflichtungen, den Noa-chitischen Gesetzen, zu denen folgende Verbote gehören: das Verbot des Götzendienstes, des Blutvergießens, des Raubes, der Unzucht, der Gottes-lästerung, das Verbot, ein Stück von einem noch lebenden Tier zu essen, und schließlich das positive Gebot der Rechtspflege.¹⁷ In talmudischen Quellen wird der Begriff der Noachitischen Gesetze mit dem Status von Fremdling-en, die im jüdischen Gemeinwesen wohnen, in Verbindung gebracht; sie müssen diese minimalen universalistischen Prinzipien einhalten, um in dem Land leben zu dürfen. Der Fremde braucht sich nicht zu assimilieren, er

kann seine von den Ahnen ererbte Identität beibehalten, solange er einem Minimum von Verpflichtungen nachkommt, die Merkmale eines zivilisierten Menschen sind. Dafür ist man verpflichtet, den Fremdling wie sich selbst zu lieben (Lev 19, 33–34), Wohltätigkeit am Fremdling zu üben (Lev 23,22; Dtn 24,19) und ein und dasselbe Gesetz für den Fremdling und die Israeliten gelten zu lassen (Ex 12,49).

Doch wahre Akzeptanz anderer Religionen und Lebensformen erfordert mehr als die Duldung ihrer Präsenz in der jüdischen Gesellschaft oder als soziale Solidarität und rechtliche Zusammenarbeit. Die kritische Frage ist die, ob das Judentum bereit ist, anderen Gemeinschaften einen unabhängigen eigenen Wert zuzugestehen. Ein bemerkenswerter Schritt in dieser Richtung war die rabbinische Koppelung der religiösen Vollkommenheit oder Erlösung an die Voraussetzung der Einhaltung der Noachitischen Gesetze. Wer diesen Gesetzen gehorcht, ist gerecht, und alle Gerechten der Völker haben teil an der kommenden Welt.¹⁸ Man könnte einwenden, dass die Gerechten der Völker trotz und nicht wegen der Tatsache, dass sie zu anderen Gemeinschaften gehören, in die kommende Welt aufgenommen werden.¹⁹ Ihre Aufnahme beruht auf der Tatsache, dass diese Menschen das jüdische Gesetz für Nichtjuden befolgen, angedeutet in Maimonides' Forderung, dass im Lande wohnende Fremdlinge formell vor dem jüdischen Gerichtshof die Noachitischen Gesetze akzeptieren. Doch der Talmud selbst scheint die Noachitischen Gesetze als eine Offenbarung an die Menschheit vor dem Geschehen auf dem Sinai zu betrachten, die dann auf dem Sinai neu bestätigt wurde. Darüber hinaus beschreibt die rabbinische Literatur die Sinai-Offenbarung als eine Offenbarung, die an alle Völker in vier oder sieben Sprachen verkündet wurde, und gibt damit zu verstehen, dass die Erlösung der Einhaltung der Gebote folgt, die Gott unmittelbar an alle Völker gerichtet hat. So kann die rabbinische Tradition in dem Sinne verstanden werden, dass sie die Vorstellung eines göttlichen religiösen Pluralismus umfasst. So erhält jeder Mensch oder jedes Volk eine unabhängige moralische Bedeutung und wird gerechtfertigt durch die Einhaltung der verschiedenen Gebote, die Gott ihnen gegeben hat.

Im Mittelalter wurde der Gedanke der Zwischenkategorien zwischen Judentum und Heidentum dazu gebraucht, nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze politische und religiöse Daseinsformen zu legitimieren. Die rabbinische Legitimierung anderer Gemeinschaften legte den Grund für die rechtliche und soziale Wechselbeziehung zwischen dem Judentum und anderen politischen Ordnungen oder sozialen Gruppen. Zwei Beispiele für

diesen Prozess sind besonders beachtenswert. Der Talmud verfügt, dass Juden bestimmte Gesetze fremder Herrscher als legitim anerkennen müssen. Wie der Talmud es formuliert „das Gesetz des Reiches ist das Gesetz (*dina de-malkhuta dina*).“²⁰ Doch der Talmud gibt keine wesentlichen oder moralischen Begründungen für dieses Prinzip. Der Exeget Rashi aus dem 11. Jahrhundert bietet eine besonders eindrückliche Begründung dafür. Er bringt das Prinzip in Verbindung mit der Noachitischen Verpflichtung für die Völker der Welt, gerechte Rechtssysteme aufzubauen. Da die Schaffung nichtjüdischer Rechtssysteme einem göttlichen Gebot entspricht, so Rashi, haben diese Systeme eine göttliche Legitimation, und ihr Zivilrecht kann selbst für Juden als eine zusätzliche Rechtsquelle dienen.²¹ So teilen nichtjüdische Gemeinschaften mit dem Judentum das göttliche Ziel der Errichtung einer gerechten sozialen Ordnung. Heutzutage ist vor allem unter denen, die halachisches Recht sprechen und unter westlicher demokratischer Herrschaft leben, eine zunehmende Anerkennung der Tatsache zu beobachten, dass nichtjüdisches Zivilrecht oft gerechte Regeln enthält, die im Corpus des jüdischen Rechts fehlen, und eine zunehmende Tendenz, diese Gesetze in das jüdische Rechtssystem einzugliedern.²²

Ein zweites Beispiel für ein gemeinsames inter-religiöses Projekt von Juden und Nichtjuden, das in verschiedenen und vielfältigen Formen konkretisiert wird, liefert Menahem Ha-Me'iri, ein französischer Rechtsprecher aus dem 13. Jahrhundert. Ha-Me'iri entschied, dass alle Völker, die durch eine erleuchtete Religion geschult sind, Anspruch auf rechtliche und ethische Gleichbehandlung unter jüdischem Recht haben. Ha-Me'iri hat eine neuartige Synthese des gesamten talmudischen Systems diskriminierender Regeln und Ausnahmen vorgelegt, das er übrigens im Wesentlichen als überholt darstellt. Er vertrat die Auffassung, dass rechtliche Diskriminierung von Nichtjuden sich im Talmud auf nichtjüdische Götzendiener bezieht, die in der Kultur der alten Welt lebten, die „nicht an eigene Bräuche gebunden waren“, und nicht auf die Menschen des Mittelalters, die „der Denk- und Lebensweise der Religion verhaftet waren“.²³ Wie Moshe Halbertal zeigt, bezieht Ha-Me'iri in der Tat in einigen Entscheidungen unumwunden zeitgenössische Nichtjuden in die Kategorie des „Bruders“ ein, so wie sie in der Heiligen Schrift beschrieben wird, dem man die volle rechtliche und ethische Gleichbehandlung schuldet.²⁴

Wie Halbertal weiter ausführt, ist Ha-Me'iris positive Bewertung anderer Religionen tief in der rationalistischen Schule der post-Maimonides'schen Zeit verwurzelt. Diese Schule sah die Rolle der Religion nicht nur im

Zusammenhang mit dogmatischen Erkenntnissen im Blick auf das Wesen Gottes, sondern auch im Zusammenhang mit ihrer Funktion, nämlich der Errichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft.²⁵ Ha-Me'iri misst dem Christentum und dem Islam nicht nur als privaten Religionen, die für Grundlehren des Glaubens stehen, einen positiven Wert bei, sondern als praktischen Herrschaftsformen, deren Anhänger durch ihren Glauben genötigt sind, rechtliche Institutionen zu unterhalten und ethische Normen in der Gesellschaft aufzustellen. Ha-Me'iris Formulierung ist aus zwei Gründen beachtenswert. Wenn auch andere Rechtsgelehrte zu ähnlichen rechtlichen Schlussfolgerungen gekommen sind, so taten sie dies doch mit der traditionellen talmudischen, kasuistischen Methode und beschränkten ihre Entscheidungen auf die praktischen Bedürfnisse der Gesellschaft. Ha-Me'iri, wie Jacob Katz bemerkt, formulierte seine Unterscheidung zwischen den Götzendienern der alten und der zeitgenössischen Völker als ein „Prinzip“ und „transzendierte damit die konventionellen Methoden des halachischen Denkens“.²⁶ Obgleich Ha-Me'iri die religiös erleuchteten Nichtjuden mit den Fremdlingen vergleicht, die im Lande wohnen und das Noachitische Gesetz halten, so stellt er sie ihnen jedoch nicht gleich. Ha-Me'iri erfindet eine neue Zwischenkategorie zwischen Heidentum und Judentum: „Völker, die durch die Denk- und Lebensweise der Religion eingeschränkt sind.“

Ha-Me'iris funktionales Verständnis der Religion wirft die Frage auf, ob seine Sichtweise auf alle zivilisierten Gesellschaften ausgedehnt werden könnte, die rechtliche Institutionen unterhalten und somit moralische Normen in der Gesellschaft aufstellen. Ha-Me'iris Werk ging der Tradition verloren und wurde erst im vergangenen Jahrhundert wieder entdeckt. Seine Schriften finden langsam wieder Eingang in die Tradition und regen die Diskussion über die Frage an, ob die talmudischen Formen rechtlicher Diskriminierung unanwendbar sind in empirisch fassbaren sozialen und rechtlichen Systemen, die sich der Herrschaft des Rechts unterstellt wissen.

Schließlich ist es wichtig, sich zu fragen, ob gewisse Denkmuster innerhalb des Judentums oder bestimmte historische Erfahrungen vielleicht auch dazu beigetragen haben, sich von einem Modell des Judentums zu entfernen, das auf der einen Seite eine erwählte Gruppe und auf der anderen Seite einen moralischen Abgrund postuliert. Drei dieser Denkmuster möchte ich erörtern:

Erstens: Die Tendenz, Zwischenkategorien zwischen Judentum und Heidentum aufzustellen, spiegelt eine Form des Denkens wider, von der Patrick Glenn sagt, sie sei allen komplexen Rechtstraditionen gemeinsam, und die er eine „multivalente“ im Unterschied zu einer „bivalenten“ Denkweise nennt.²⁷ Bivalentes Denken zieht klare Grenzen zwischen voneinander unterschiedenen und getrennten Begriffen und verhindert ein Verwischen der Grenzen, wenn sie erst einmal gezogen sind. Im Gegensatz dazu erkennt das multivalente Denken die einst ausgeschlossene Mittelzone zwischen Wahrheit und Falschheit an. Die Mittelzone entsteht mit der Vermehrung der Informationen, die eine voreilige Grenzziehung ausschließt. Die multivalente Denkweise ist im höchsten Grade präzise und speziell. Sie ist im Wesentlichen kasuistisch (wie die talmudische Argumentation) in ihrer methodologischen Betonung des Details, der Einschränkung und der Begrenzung. So haben komplexe kasuistische Rechtstraditionen die Möglichkeit, neue Kategorien zu schaffen und die partielle Mitgliedschaft in mehr als einer Gruppe zur gleichen Zeit anzuerkennen.

Zweitens: Die jüdische Erfahrung des Exils, die das Judentum gezwungen hat, unter der Herrschaft anderer Regierungsformen zu leben, hat im Mittelalter zu der Auffassung geführt, die dann in der Neuzeit noch verstärkt wurde, dass die Halacha in ihrer exilischen Form nicht allumfassend ist oder sich selbst genügt. Erstens musste eine gewisse Anpassung an andere Regierungssysteme erreicht werden, um die jüdische Unterwerfung unter fremde Herrschaft und fremdes Recht zu legitimieren. Zweitens führte die unmittelbare Erfahrung mit anderen politischen Strukturen zu erheblichen mittelalterlichen Spekulationen über die Unterschiede zwischen dem Gesetz der Thora und konventionellen Herrschaftsformen. Insbesondere die spanische Schule stellte eine vergleichende Betrachtung an, in der sie betonte, dass der Gedanke der Halacha in ihrer Idealform Stärken und Schwächen, Lücken und Löcher hat und dass ihre merklichste Lücke darin besteht, dass sie es versäumt hat, für soziale Ordnung zu sorgen, was die Funktion der biblischen Einrichtung des Königtums war. Rabbinische Denker begannen zu erkennen, dass die Halacha zu ihrer Vervollständigung von anderen Systemen, wie den nicht-jüdischen Herrschaftsformen, abhängig ist. Diese Systeme verfügten über Ordnungsmechanismen wie dem realistischen System der Bestrafung und des Strafvollzugs, die der Halacha in ihrer Idealform fehlten.²⁸ Notgedrungen erkannten die Rabbis diesen anderen Systemen die Legitimität zu, um ihren Gebrauch im Dienst jüdischer Ziele zu rechtfertigen.

Drittens: Es gibt eine im jüdischen Denken tief verwurzelte Struktur, die dazu prädisponiert ist, Pluralismus, Vielfalt und Unterschied höher zu schätzen als Einförmigkeit und Gleichheit und die darum dazu neigt, die Einmaligkeit von verschiedenartigen Gemeinschaften zu respektieren. Dieses Denkmuster spiegelt sich wider im biblischen Verständnis der Schöpfung als eines Prozesses der Unterscheidung und der vielfältigen Differenzierung. Die Einzigartigkeit der Erschaffung des Menschen durch Gott besteht darin, dass es nicht zwei Menschen gibt, die sich gleichen, sei es in ihrem Charakter, ihren Anschauungen, ihren Glaubensüberzeugungen oder in ihren physischen Merkmalen, und das obwohl jeder von ihnen nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.²⁹ Der Gedanke, dass jeder einzelne Mensch in seiner Verschiedenheit kostbar ist, wird umgesetzt in den Gedanken, dass auch einzigartige menschliche Gemeinschaften kostbar sind. Jede Gemeinschaft hat ihre eigene Sprache und ihre eigenen Gesetze, verfügt von dem einen Gott.

Kurz gesagt, andere Gemeinschaften sind nicht einfach Objekte der Duldung. Sie haben eine besondere Rolle im Plan Gottes zu spielen: eine gerechte soziale Ordnung zu schaffen. Jede Gemeinschaft geht jedoch nicht einfach ihren eigenen Weg, um den göttlichen Plan zu erfüllen. Das Modell des Pluralismus, dem das Judentum folgt, ist interaktiv. Die positive Wertung anderer Gesellschaften bereitet in der Halacha den Weg für einen rechtlichen, sozialen und kulturellen Austausch zwischen dem Judentum und anderen Gesellschaften. Maimonides' rechtliche Entscheidung, dass die Juden verpflichtet sind, das Noachitische Gesetz durchzusetzen, ist eine Quelle für die jüdische religiös-gesetzliche Verpflichtung, gemeinsame Projekte mit anderen religiösen und politischen Gruppen durchzuführen, um die ethischen, moralischen, geistlichen und materiellen Verhältnisse der Gesellschaft im Großen zu verbessern.³⁰ Die Intuition, dass eine solche Verpflichtung besteht, stärkt diejenigen, die das Judentum unabhängig von der Tradition im Sinne einer jüdischen Mission interpretieren, soziale Gerechtigkeit zu fördern. Es stimmt, dass die traditionellen Gruppen des religiösen Judentums ihre Energien noch nicht merklich in dieser Richtung entwickelt haben, sondern sich bevorzugt für Projekte einsetzen, die den Interessen der Juden dienen und nicht solchen, die die ganze Menschheit betreffen. Diese Tendenz ist zu einem großen Teil auf die historische Erfahrung des Judentums zurückzuführen. Infolge der Verfolgung und des Exils hat das Judentum bis zu seiner Emanzipation auf den Fersen der Aufklärung den Markt der Weltreligionen nicht betreten. Die

Möglichkeit eines Einlassens auf die Welt, das von der Aufklärung eingeleitet worden war, erhielt einen besonderen Nachdruck durch den Holocaust, der ein Gefühl der Verzweiflung im Blick auf die Möglichkeit einer kulturellen und sozialen Zusammenarbeit und zugleich eine Energie für den Wiederaufbau des Judentums freisetzte. Wenn Zeit und stabile politische Voraussetzungen gegeben sind, könnte dieses Potenzial in der Tradition aktiviert werden.

III. Der intellektuelle Pluralismus des talmudischen Denkens

Eine instinktive positive Einschätzung der Mannigfaltigkeit und des Pluralismus ist auch auf der erkenntnistheoretischen Ebene der Tradition zu beobachten. Vielfalt, Widerspruch und Pluralismus sind Bestandteil des selbstbewussten halachischen Verständnisses über ihre eigenen Prozesse. Adam Seligman hat uns dazu herausgefordert, die Frage zu erwägen, ob offenbarte religiöse Traditionen die Fähigkeit haben, eine Erkenntnistheorie der Tolerierung zu entwickeln, die sich auf die Skepsis gegenüber ihren Wahrheitsansprüchen stützt, während sie zugleich den Glauben an die offenbarte Wahrheit beibehalten.³¹ Der intellektuelle Pluralismus des talmudischen Denkens ist allseits bekannt, einschließlich seiner Bestätigung mannigfaltiger widersprüchlicher Meinungen über das Gesetz, von denen jedes „Wort Gottes“ ist und jedes seinen eigenen Wert hat.³² Die halachische Tradition bekräftigt, dass alle Meinungen, die in dem legitimen Bemühen um die Befolgung des göttlichen Rechts geäußert werden, einen Aspekt der Wahrheit enthalten. Abweichende Meinungen müssen registriert werden, weil ein späteres Gericht die verworfene Meinung als Gesetz rehabilitieren könnte.³³ Das ist eine klare Forderung, dem Standpunkt des Opponenten partielle Legitimität zuzuerkennen trotz der Spannung, die daraus erwächst. Der halachische Rechtsprecher muss nicht nur die partielle Wahrheit seines Opponenten aushalten, sondern auch die Möglichkeit, dass seine eigene Auffassung irrig ist.

Um welchen Wahrheitsbegriff geht es hier, und wie kann die Spannung, die durch mannigfaltige widersprüchliche Meinungen über das Gesetz, von denen jede einen Aspekt der Wahrheit enthält, ertragen werden? Einige von der Tradition angeführte Gründe entsprechen der Betonung eines freien Marktes der Ideen seitens der Anhänger des liberalen Toleranzbegriffes. Verschiedene Meinungen erhellen die Suche nach Wahrheit, schärfen die Diskussion und klären die richtige Meinung. Doch andere beruhen auf

einer tief verwurzelten Skepsis im Blick auf die Möglichkeit menschlicher Gewissheit, die entweder vom Wesen der Offenbarung selbst oder von den Grenzen der menschlichen Vernunft herrührt. In einem Absatz beschreibt der Talmud die Offenbarung selbst als eine Reihe von Entscheidungsoptionen, die ebenso als Basis für das Verbot als auch für die Erlaubnis eines Verhaltens dienen können.³⁴ So sind Vielfalt und Gegensatz Kennzeichen der Offenbarung selbst. In dieser Sicht sind die wesentlichen Merkmale einer Rechtssache am besten zu erfassen, wenn man zugleich ihre Negation betrachtet. Die mystische Sicht der Offenbarung als eines bruchstückhaften Prozesses unterstreicht ebenfalls die Tatsache, dass jede individuelle Meinung ein partielles Verständnis der göttlichen Wahrheit widerspiegelt.

Das rationalistische Modell ist nicht weniger skeptisch gegenüber der menschlichen Gewissheit, doch es neigt dazu, Meinungsstreit und Pluralismus nicht den spezifischen Merkmalen der Offenbarung, sondern dem äußerst begrenzten Umfang des offenbarten Gesetzes, den Brüchen in der historischen Kette der Vermittlung von Offenbarung und individuellen Unterschieden hinsichtlich der intellektuellen Fähigkeiten und des Temperaments zuzuschreiben. Weil menschliches Denken fehlbar ist, ist Irrtum unvermeidlich. Doch der Irrtum erklärt sich aus dem halachischen System selbst, das nicht das Festhalten an einer abstrakten Wahrheit, sondern das Festhalten am halachischen Denkprozess und an den internen halachischen Methoden zur Lösung von Meinungsverschiedenheiten verlangt.

Die intellektuelle Toleranz jedoch, die das Judentum an den Tag legt, ist die ausschließliche Domäne der normativen rabbinischen Klasse und dehnt sich nur auf andere anerkannte Glieder dieser Klasse aus. Außerdem ist diese intellektuelle Toleranz auf den Bereich der Ideen und Meinungen beschränkt und erstreckt sich nicht auf das Handeln oder die Rechtspraxis. Verhaltenspluralismus ist in der Theorie entweder eine Sünde, die Missachtung einer verbindlichen Norm, oder aber – in Ermangelung einer verbindlichen Norm – die traurige Konsequenz des Versäumnisses, durch vernünftigen Diskurs einen Konsens zu erreichen. Der Autor der Sepher Ha-Hinnuch zum Beispiel schreibt, dass eine irrige verbindliche Norm einem Verhaltenspluralismus vorzuziehen ist. Angesichts der Möglichkeit der Zerstückelung des Gesetzes, der sektiererischen Spaltung, der rechtlichen Anarchie und des Verlustes der einigenden Kraft des Gesetzes im Leben der Gemeinschaft „wäre es besser, einen Irrtum der Rabbiner zu erdulden, als dass jeder tut, was ihm passt“.³⁵ So ist die epistemologische Skepsis von einer ebenso tiefen Wertschätzung von Ordnung und Autorität begleitet.

Die Spannung zwischen Skepsis und Ordnung ist ein dauerhaftes Merkmal des jüdischen Rechtsdenkens, das sich sogar widerspiegelt in seiner literarischen Produktion mit ihrer zyklischen Herausgabe von Rechtskodizes, die Rechtsvorschriften kanonisieren, und Kommentaren, die die Möglichkeiten für Pluralismus und Meinungsverschiedenheit noch vergrößern.

So hat der Verhaltenspluralismus, die individuellen Abweichungen von festgefügtten halachischen Normen, keinen unabhängigen Wert. Die Fähigkeit, innerhalb der jüdischen normativen Gemeinschaft Ketzerei und Sünde zu ertragen, verlangt eine andere Form von Toleranz. Diese Form von Toleranz zielt nicht darauf ab, auseinandergehende Glaubensüberzeugungen oder abweichendes Handeln zu schützen; sie konzentriert sich vielmehr darauf, die Verbindung des einzelnen Sünders mit der Gemeinschaft zu bewahren.

IV. Toleranz in der Begegnung mit der Person

Die Halacha verlangt in der Theorie eine harte Behandlung von Ketzern, Abtrünnigen und rebellischen Sündern, die durch ihr Tun beweisen, dass sie die Autorität des Gesetzes ablehnen. Öffentliche Ablehnung der Autorität des Gesetzes bedroht nicht nur die Ordnung, sondern wird auch als ein Verrat an der Gemeinschaft verstanden, weil die Gemeinschaft selbst durch den Gehorsam gegenüber dem Gesetz konstituiert und definiert wird. Ketzer, Abtrünnige und rebellische Sünder „werden aus der Kategorie ‚Israel‘ gestrichen“ und haben keinerlei Anspruch auf irgendeine Form von sozialer Solidarität.³⁶ Gibt es dennoch einen Weg, solche Personen zu tolerieren und sie weiterhin in die jüdische Gesellschaft einzuschließen? Eine solche Tolerierung ist nur möglich, wenn die Aufmerksamkeit von der untragbaren Tat oder Ansicht weggelenkt und stattdessen auf die Person gerichtet wird. Diese Änderung der Perspektive wird möglich gemacht durch die Einsicht, dass es einen guten Grund gibt, die Person, nicht aber ihr Tun oder ihre Überzeugung zu entschuldigen. Es ist diese Form von Toleranz, für die die Halacha gegenüber Personen einsteht, die vom rechten Wege abgekommen sind. Toleranz wird weder mit der Begründung des legitimen Pluralismus noch mit der Begründung der Achtung der individuellen Autonomie befürwortet, sondern vielmehr damit, dass die Person, die vom rechten Wege abgekommen ist, nicht voll verantwortlich war für ihr Tun oder ihre ketzerischen Überzeugungen. Der Einzelne kann geduldet werden, weil die Schuld für die Sünde in mangelhafter Bildung oder Erziehung, in

intellektueller Verführung oder ähnlichem zu suchen ist. Die Entwicklung dieser Toleranzhaltung gegenüber Personen, die sich auf den Gedanken der Entschuldigung stützt, wurde über die Bundesgemeinschaft hinaus ausgedehnt, um ein tolerantes Verhalten auch gegenüber heidnischen Götzendienern zu rechtfertigen.³⁷

Dieses Modell der Toleranz gründet sich auf eine Konstellation von Vorstellungen, die fester Bestandteil der jüdischen Tradition sind. *Erstens*: Dieses Modell erkennt an, dass eine Vielfalt von Kräften und sozialen Gegebenheiten das Selbst formt. Die Toleranz gegenüber Personen gilt dem konkreten, sozial eingebundenen Selbst und nicht dem liberalen, idealen, frei-wählenden Selbst, d.h. es gilt dem Modell des Selbst, so wie es in der jüdischen religiösen Tradition gesehen wird. *Zweitens*: Die Aufforderung, den Sünder zu „tragen“, kann dann in den Zusammenhang des umfassenden Verständnisses der jüdischen Tradition von Reue, Barmherzigkeit und imitatio Dei gestellt werden. Wie Gott Sünder erträgt, seinen Zorn zügelt und Geduld zeigt, um seine Beziehung zu Israel aufrecht zu erhalten, so müssen die Menschen den göttlichen Tugenden nacheifern, Zurückhaltung und Geduld üben und die Beziehung des Sünders mit der Gemeinschaft aufrecht erhalten, in der Hoffnung auf letztendliche Rückkehr und Versöhnung. Den Sünder zu ertragen, ist keine rechtliche Verpflichtung; es ist wie Vergebung und göttliche Barmherzigkeit ein Akt der liebevollen Freundlichkeit außerhalb des Bereiches der Gerechtigkeit. *Drittens*: Wenn eine solche Toleranz auf Juden ausgedehnt wird, die vom rechten Wege abgekommen sind, dann ist sie weder durch eine ethische Besorgnis um die geduldete Person noch durch ein Idealbild von den ethischen Qualitäten dessen, der Toleranz übt, motiviert. Im Kontext des Judentums ist eine solche Duldung auch von sozialen Anliegen geleitet, von der Notwendigkeit, die nationale historische Gemeinschaft zu erhalten, die sich mit der theologischen Gemeinschaft überschneidet. Schließlich führt es unvermeidlich zum Pluralismus innerhalb der Gemeinschaft, wenn man den Ketzer, den Sünder oder den Sektierer im Horizont der Gemeinschaft behält. Das anhaltende aktive Einlassen auf diejenigen, die andere Glaubensüberzeugungen haben, schafft eine vielfältigere Gesellschaft, in der der Pluralismus verwaltet, wenn auch nicht legitimiert wird. Das verhindert die Verknöcherung der Gemeinschaft zu einem homogenen Rest glaubenstreuer Juden. Eine kritische Frage ist die, ob im Laufe der Zeit der Pluralismus aufhört, nur verwaltet zu werden, und die Grundfesten der nor-

mativen Gemeinschaft erschüttert, sie langsam und schleichend verwandelt.

V. Das Verhältnis von Toleranz und Pluralismus

Eine letzte Frage möchte ich noch aufgreifen. Ist es angemessen, die jüdischen Modelle des Pluralismus, die ich analysiert habe, in Analogie zur Toleranz zu setzen? Ich möchte kurz deutlich machen, welche Beziehung zwischen Pluralismus und Toleranz gegenüber Personen einerseits und dem zentralen Anliegen der liberalen Toleranz andererseits besteht, und ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede aufzeigen.

Das klassische liberale Toleranzverständnis neigt dazu, die Beispiele wahrer Toleranz einzuengen auf das Ertragen von Ansichten oder Handlungsweisen, die man für fremd, irrig oder sogar verwerflich erachtet. Diesen Toleranzbegriff hat man „unbeständig“ oder – wie Bernard Williams es ausdrückt – „sowohl notwendig als auch unmöglich“ genannt, weil Toleranz die Tendenz hat, schnell in Unterdrückung auf der einen Seite oder Gleichgültigkeit auf der anderen Seite abzugleiten.³⁸ Sie ist primär durch den liberalen Mechanismus der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich aufrecht zu erhalten. Bestimmte Glaubensüberzeugungen oder Handlungsweisen werden als privat angesehen und vor Einmischung geschützt, während der öffentliche Bereich neutral bleibt, bar aller entzweierenden Vorstellungen vom Guten. Aus diesem Grund ist die liberale Toleranz selten ein Faktor sozialen Zusammenhalts. Sie ist ein „negatives (politisches) Prinzip, dem der positive, emotionale Einsatz füreinander fehlt, den eine stabile Gesellschaft erfordert“.³⁹

Der Pluralismus seinerseits erkennt an, dass es vielfältige Standpunkte oder Lebensweisen gibt, die nebeneinander bestehen und sogar zu einer Plattform für Projekte interkulturellen oder rechtlichen Austausches und auch für Solidarität werden können. Als solchen kann man den Pluralismus als ein der Toleranz überlegenes politisches Prinzip betrachten. Die Fähigkeit, Brücken zwischen verschiedenen Traditionen zu schlagen, ist – so argumentiert Glenn – ein Merkmal aller komplexen Rechtstraditionen. Er schreibt diese Fähigkeit der rechtlichen Denkweise zu mit ihrer Betonung der Kasuistik, der Besonderheit und der Lösung anstehender Fälle, und mit dem Nachdruck, den sie auf das Detail und zusätzliche Informationen, auf die Aussöhnung zwischen Unterschieden und auf die letztendliche Anerkennung der einst ausgeschlossenen Mittelzone legt.⁴⁰

Doch sieht sich die pluralistische Mentalität je der moralischen Forderung gegenüber, die die Toleranz stellt? Die moralische Forderung der Toleranz ist das Element des Leidens, des Ertragens und der Geduld, eine Verbindung, die durch die sprachliche Bedeutung der Begriffe sowohl im Englischen als auch im Hebräischen deutlich gemacht wird. Das ist im Kontext des Judentums eine wichtige Frage. Der liberalen „heroischen“ Gebärde, mit Vorstellungen oder Handlungen zu leben, die abstoßend oder irrig sind, misst die jüdische Tradition keinen Wert bei. Das Judentum unterstreicht vielmehr den Eigenwert der menschlichen Vielfalt als Teil des göttlichen Planes, den Eigenwert anderer Gemeinschaften, die die Gesellschaft zivilisieren und eine gerechte soziale Ordnung aufrichten und schließlich den Eigenwert vielfältiger, ja sogar widerstreitender Wahrheitsbegriffe. Werden irgendwelche Schmerzen hervorgerufen oder moralische Forderungen gestellt, wenn die Tradition nur das duldet, dem sie einen Eigenwert oder Wahrheitsgehalt zuschreibt? Eine Antwort darauf ist, dass der pluralistische Standpunkt als solcher nicht leicht aufrecht zu erhalten ist und fast ebenso „heroische“ und schmerzhaft Gebärden mit sich bringen kann wie das Leben mit dem Irrtum oder dem Bösen. Es ist ein Zugeständnis, dass die eigene Sicht oder der eigene Standpunkt partiell ist; und dennoch sind wir aufgerufen, zu handeln, Entscheidungen zu treffen, einem Lebensweg zu folgen, während wir zugleich die partielle Legitimität anderer, einander ausschließender und widersprechender Standpunkte zugestehen. Die Spannung erwächst aus der Bedrohung, die andere möglicherweise legitime Standpunkte oder Lebensweisen für unsere eigene Wahl und Entscheidung darstellen. Man muss den anderen ertragen – ja man muss sich auf ihn einlassen – eben weil seine Position einen Aspekt der Wahrheit enthält. Doch den anderen zu ertragen, den anderen im Blickfeld zu behalten, verursacht Unbehagen und Unzufriedenheit mit der eigenen Position. So leidet der Befürworter des Pluralismus ebenso wie der Befürworter der Toleranz. Man könnte in der Tat die These vertreten, dass nur innerhalb einer pluralistischen Sichtweise Toleranz stabil und möglich werden kann. Denn wenn man die Position des anderen teilt, besteht keine Notwendigkeit, Toleranz zu üben; und wenn man nicht einmal ihre partielle Legitimität sehen kann, dann sollte man sie verwerfen.

Dieser Punkt wurde in den jüngsten Debatten über multikulturelle politische Vereinbarungen deutlich gemacht. Kultureller Pluralismus ist eine normative Forderung, den Wert unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen und kultureller Lebensformen anzuerkennen, die mit den eigenen unver-

einbar sind, und diese Anerkennung auch auf den öffentlichen Bereich auszudehnen. Der Konflikt, den ein solcher Pluralismus in einer politischen Gesellschaft hervorruft, ergibt sich aus dem ständigen Anspruch zu überprüfen, ob es richtig ist, auf den eigenen Vorstellungen und Traditionen zu beharren.⁴¹ Da der kulturelle Pluralismus die Unterscheidung des Liberalismus zwischen öffentlich und privat durcheinander bringt, scheitern alle Versuche, die Spannungen des Pluralismus aufzuheben, indem man die Unterschiede dem privaten Bereich zuordnet. Als eine Ausweitung des modernen Ideals der Authentizität erfordert der kulturelle Pluralismus die öffentliche Anerkennung des Unterschiedes.⁴² Kultureller Pluralismus kann als Forderung nach einer neuen Form von Toleranz verstanden werden. Wenn auch diese neue Form der Toleranz nicht zu der Spannung führt, die durch das liberale Paradox der Tolerierung des Untolerierbaren ausgelöst wird, so erzeugt sie doch eine andere Spannung. Das ist die Spannung, die hervorgerufen wird durch die Koexistenz von vielfältigen, einander ausschließenden Lebensformen, die eng beieinander leben und sich ständig gegenseitig in Anspruch nehmen und herausfordern.

Eine zweite Frage ist, ob es angemessen ist, das Ertragen von Sündern, wenn auch nicht der Sünde – also die Toleranz gegenüber Menschen im Gegensatz zur Toleranz gegenüber Ansichten und Handlungen – unter dem Begriff der Toleranz zu subsumieren. Toleranz braucht jedoch, selbst im westlichen Denken, nicht als ein rein politisches Prinzip verstanden zu werden. Darum sollte nach Auffassung von David Heyd die liberale Toleranz als eine Tugend der Wahrnehmung und eine soziale Tugend verstanden werden, eine Tugend, die dem Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen zuzuordnen ist. Toleranz gegenüber Personen ermöglicht es uns, Urteile gegenüber Überzeugungen und Handlungsweisen von denen loszukoppeln, die wir ihren Subjekten gegenüber fällen.⁴³ Überzeugungen und Handlungsweisen kritisch zu beurteilen, mag wünschenswert sein, doch Urteile über Menschen zu fällen, ist nicht immer eine Tugend; denn manchmal sollten wir sie nicht aufgrund ihrer Überzeugungen beurteilen, sondern aufgrund der Art und Weise, in der sie die Überzeugungen angenommen haben. Eine solche Toleranz weist in den Augen Heyds eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Vergebung auf, da sie „eine gewisse Vorstellung von dem Urheber der Handlung von der Handlung löst, die eine negative Reaktion verdient (wie Groll oder Bestrafung)“.⁴⁴ Darüber hinaus kann man in der Toleranz ebenso wie in der Vergebung eine „über das Geforderte hinausgehende“ Haltung sehen, die einer berechtigten feindseligen

Reaktion vorausgeht.⁴⁵ Diese Art des Denkens über Toleranz ist besonders hilfreich in einer reformierten religiösen Weltanschauung, da sie keine Vergebung von Ketzerei, Sünde oder unannehmbaren sozialen Handlungsweisen erfordert. Vielmehr wird die Überzeugung oder Handlungsweise unumwunden verurteilt, doch negative Reaktionen auf die Person, die solche Überzeugungen vertritt oder solche Handlungen vornimmt, werden unterdrückt.

VI. Schluss

Die drei Pluralismusmodelle, die ich kurz dargestellt habe, beziehen sich auf verschiedene soziale Situationen: religiöser und rechtlicher Pluralismus von jüdischen und nichtjüdischen Ordnungen in der Gesellschaft; intellektueller Pluralismus innerhalb der normativen rabbinischen Gemeinschaft; und gesellschaftlicher Pluralismus innerhalb der jüdischen Gemeinschaft selbst. Das gemeinsame Thema aller drei Pluralismusmodelle ist eine theoretische Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, mit unterschiedlichen religiösen und rechtlichen Gruppen, unterschiedlichen rechtlichen Standpunkten und unterschiedlichen Gliedern der Gemeinschaft. Wenn auch die vollere Entfaltung dieser Möglichkeit innerhalb der Tradition für viele ein wesentliches Desideratum ist, so ist es doch wichtig zuzugeben, dass in jedem einzelnen Fall die Koexistenz mit dem Unterschied in Spannung zu anderen legitimen und wichtigen Zielen der jüdischen Tradition steht. Jedes Modell hat seine bestimmten Spannungsformen. Rechtliche Wechselbeziehung und soziale Zusammenarbeit zwischen Gruppen stehen in Spannung zur Notwendigkeit und zum Wunsch, die Besonderheit und Einzigartigkeit des jüdischen Gesetzes und des jüdischen Glaubens zu bewahren. Epistemologische Skepsis konkurriert mit der Notwendigkeit von Ordnung. Ethische Beschränkung im Umgang mit Juden, die vom rechten Wege abgewichen sind, konkurriert mit dem Eifer im Dienst des grundlegenden Ziels des Judentums: ein heiliges Volk zu werden. Toleranz hat ihren Preis; und aus diesem Grunde ist sie umso wertvoller.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Bernard Williams, Toleration: An Impossible Virtue? In: David Heyd (ed.), Toleration: An Elusive Virtue, Princeton University Press, Princeton 1996, 18–27.
- ² Adam B. Seligman, The Problem of Religious Toleration, Introductory Remarks, Berlin, January 1998, 1–20, bes. 19 (unveröffentlichtes Referat des Autors, als Datei vorhanden).
- ³ Aviezer Ravitzky, The Question of Tolerance in the Jewish Religious Tradition, in: Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock (Hg.), Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History, Yeshiva University Press, New York 1997, 359–391, bes. 386.
- ⁴ Hazon Ish 13:16, zitiert in: Norman Lamm, Loving and Hating Jews as Halakhic Categories. In: Jewish Tradition and the Nontraditional Jew, hg. v. Jacob J. Schacter, Jason Aronson, Mountvale, N.J. 1992, 139–176, bes. 150–57.
- ⁵ John Locke, The Second Treatise of Civil State and a Letter Concerning Toleration, J.W. Gough, Hg., 1946, 127.
- ⁶ Babylonischer Talmud, Kiddushin 50a.
- ⁷ Maimonides, Mishneh Torah, Hilkhot Gerushin 2:20.
- ⁸ Rabbi Shaul Yisraeli, Amud Hayemini, 95-96 (1966). Diese Ansicht stammt von Rabbi Meir Simha Kahan, dem bekanntesten Kommentator der Gesetzbücher des Maimonides, der fragt, ob die erzwungene Befolgung der Gebote zu einem genuine Konsens führen wird. 1 Meir Simha Kahan, Or Sameah, Gerushin 2:20.
- ⁹ S. Gerald J. Blidstein, Halakha and Democracy, Tradition 32, 1 (1997), 37, Anm. 22 (zitiert Rabbi Yosef Eliyahu Henkin, HaDarom 10 (Elul 1959), 5–9).
- ¹⁰ S. Tamar Ross, Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal of Rabbi A. I. Kook's Espousal of Toleration, AJS Review (Journal of the Association of Jewish Studies) 21 (1996), S.S. , Bes. 82.
- ¹¹ S. auch Avi Sagi, HaDat HaYehudit: Sovlanut ve-Efsharut HaPluralism [The Jewish Religion: Toleration and the Possibility of Pluralism] (Heb.), Iyyun vol. 44, 1995, 175–200, bes. 186–94.
- ¹² David Hume, The Natural History of Religion, Stanford University Press, Stanford 1957, 48–51.
- ¹³ John Locke, The Second Treatise of Civil Government in Locke's Two Treatises of Government, hg. v. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 401.
- ¹⁴ Babylonischer Talmud, Gittin 61a.
- ¹⁵ S. Leviticus 19, 33-34; Deuteronomium 10,17–19.
- ¹⁶ S. Jacob Katz, Exclusiveness and Tolerance, Schocken Books, New York 1961.
- ¹⁷ Um die Rolle der Noachitischen Gesetze besser einschätzen zu können, s. Suzanne Last Stone, Sinaitic and Noahide Law: Legal Pluralism in Jewish Law, Cardozo Law Review, vol. 12, 1991, 1157–1214.
- ¹⁸ Maimonides, Mishneh Torah, Hilkhot Melakhim 8:11.
- ¹⁹ S. Avishai Margalit, On Religious Pluralism, in: Heyd, Toleration, 147–157.
- ²⁰ Babylonischer Talmud, Bava Kamma 113a-b.
- ²¹ Rashi, Babylonischer Talmud, Gittin 9b. Zur näheren Erklärung der Sichtweise Rashi's, s. Stone, Sinaitic and Noahide Law, 1208–1212.
- ²² S. Shmuel Shilo, Equity as a Bridge Between Jewish and Secular Law, Cardozo Law Review, vol.12, 1991, 737–752.
- ²³ Menahem Ha-Me'iri, Beit Ha-Behira, on Babylonian Talmud, Avodah Zarah 22a.
- ²⁴ S. Moshe Halbertal, Bein Hokhmah Le-Torah [Between Torah and Wisdom] (Heb.), Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2000, bes. 84.
- ²⁵ S. Halbertal, 102–03.
- ²⁶ S. Katz, Exclusiveness and Tolerance, 118.

- ²⁷ S. H. Patrick Glenn, *Legal Traditions of the World*, Oxford University Press, New York 2000, 323–329.
- ²⁸ Zu einer ausführlichen Behandlung dieses Themas, s. *Stone*, *Noahide and Sinaitic Law*, 1197–1212.
- ²⁹ *Mishnah*, Sanhedrin 8:4.
- ³⁰ Vgl. *Tikkun Olam*, *Social Responsibility in Jewish Thought and Law*, eds. *David Shatz*, *Chaim I. Waxman*, und *Nathan Diament*, Jason Aronson, Mountvale, N.J. 1997.
- ³¹ Seligman, a.a.O., bes. 19.
- ³² Zur ausführlichen Diskussion dieser Besonderheiten des Jüdischen Denkens, s. *Suzanne Last Stone*, In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory, *Harvard Law Review*, vol. 106, 1993, 813–894.
- ³³ *Mishnah* Eduyot 1:5.
- ³⁴ Palästinischer Talmud, Sanhedrin 4:2.
- ³⁵ *Sepher Ha Hinnuch*, Gebet 408.
- ³⁶ Zur weiteren Diskussion, s. *Lamm*, a.a.O.
- ³⁷ Zur weiteren Diskussion, s. *Ravitzky*, a.a.O.
- ³⁸ *Williams*, a.a.O.
- ³⁹ *David Heyd*, Introduction, in: *Williams*, *Toleration*, a.a.O., 3–17, bes. 7.
- ⁴⁰ *Glenn*, supra.
- ⁴¹ S. *Joseph Raz*, *Multiculturalism*, *Ratio Juris*, vol. 11, 1998, 193–205.
- ⁴² S. *Charles Taylor*, *The Politics of Recognition*, in: *Muticulturalism: Examining the Politics of Recognition*, hg. v. Amy Guttmann, Princeton University Press, Princeton 1994, 25–73.
- ⁴³ *Heyd*, Introduction, a.a.O., bes. 15.
- ⁴⁴ Ebd., bes. 17, Anm. 2.
- ⁴⁵ Ebd.