

Toleranz und Anerkennung

Rainer Forst

Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.

Johann Wolfgang von Goethe
(*Maximen und Reflexionen*)

Goethes Diktum ist paradigmatisch für eine gängige Kritik des Begriffs der Toleranz: Im Tolerieren, dem Dulden des Anderen, stecke eine Geringschätzung seiner; Toleranz sei eine strategische und herablassende Haltung, in der der Andere nicht wirklich, nicht im eigentlichen Sinne anerkannt werde.

Dem steht eine andere, nicht minder gängige Verteidigung der Toleranz gegenüber, der zufolge sie ein besonderer Ausdruck des Respekts, ja gar der Wertschätzung des Anderen ist. Der Andere erscheint trotz aller Differenz als geachtete Person, zuweilen gar als jemand, den man (bzw. die Gemeinschaft, der er oder sie angehört) um seiner Besonderheit und Andersheit willen als Bereicherung ansieht im bunten Strauß der Werte und Lebensformen.

Damit ist bereits angezeigt, dass die Begriffe Anerkennung und Toleranz eine philosophische Aufgabe stellen, nämlich zu erklären, welche Form der Anerkennung in der Toleranz steckt: ob sie eine Haltung der *Achtung* oder eher der *Missachtung* des Anderen ist. Dazu will ich im Folgenden einige (sehr) kurze Bemerkungen machen.¹ Sie laufen auf die Thesen hinaus, dass

1. der Begriff der Toleranz die Akzeptanz ebenso wie die Ablehnung des Anderen impliziert, dass ferner
2. vier Konzeptionen der Toleranz zu unterscheiden sind, die unterschiedlichen Formen der Anerkennung entsprechen, und dass
3. weder der Begriff der Toleranz noch der der Anerkennung bei der Beantwortung der entscheidenden normativen Frage helfen, welche dieser Konzeptionen in einer multi-kulturellen Gesellschaft leitend sein sollte.

¹ Umfassend ausgeführt findet sich meine Analyse der Toleranz in Forst (2003).

1 Der Begriff der Toleranz

Das allgemeine Konzept der Toleranz lässt sich in folgender Weise bestimmen.

Erstens ist es für den Begriff der Toleranz wesentlich, dass die tolerierten Praktiken oder Überzeugungen in einem normativen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden; man kann dies als *Ablehnungs-Komponente* bezeichnen. Wäre diese nicht vorhanden, hätte man es nicht mit Toleranz zu tun, sondern entweder mit Indifferenz oder mit vollständiger Bejahung – zwei Haltungen, die mit Toleranz unverträglich sind (obwohl sie häufig mit ihr verwechselt werden). Damit ein begründeter Anlass zur Toleranz besteht, muss diese Ablehnung normativ gehaltvoll sein, was blinde Vorurteile ausschließt – weshalb man Rassisten etwa auch nicht auffordern sollte, sie mögen doch tolerant sein. Man sollte eher ihre Vorurteile bekämpfen.

Zweitens gehört zur Toleranz eine positive *Akzeptanz-Komponente*, der zufolge die tolerierten Praktiken oder Überzeugungen zwar als falsch oder schlecht, doch nicht als so vollkommen falsch oder schlecht beurteilt werden, dass ihre Tolerierung unmöglich wird. Die Gründe, die auf dieser Ebene für Toleranz sprechen, müssen folglich die Gründe, die zur Ablehnung bestimmter Praktiken führen, in der im entsprechenden Kontext relevanten Hinsicht übertrumpfen, nicht aber auflösen: Die Ablehnung muss erhalten bleiben.

Drittens ist der Begriff der Toleranz nicht ohne eine Bestimmung der *Grenzen der Toleranz* zu verstehen. Dazu bedarf es einer weiteren Komponente: der *Zurückweisungs-Komponente*, d.h. einer dritten Art von Gründen, die für sich beanspruchen müssen, die Grenzziehung möglichst unparteilich vorzunehmen. Dabei ist das Motto „Keine Toleranz gegenüber der Intoleranz!“ allerdings nur begrenzt dienlich, denn allzu oft schleicht sich in diese Versuche der Grenzbestimmung selbst die Intoleranz ein.

Viertens ist zu betonen, dass die Ausübung von Toleranz nicht erzwungen sein darf. Denn in diesem Fall würde man eher von einem „Erdulden“ oder „Ertragen“ von Praktiken und Überzeugungen reden, gegen die man nichts unternehmen kann. Hieraus jedoch zu schließen, dass die tolerierende Partei sich in einer Machtposition befinden muss, von der aus sie die betreffenden Praktiken effektiv unterbinden könnte, ist nicht angebracht; auch eine nicht mit solcher Macht ausgestattete Minderheit kann eine Haltung der Toleranz einnehmen.

Fünftens schließlich ist zu beachten, dass Toleranz sowohl eine *Praxis* als auch eine *Haltung* bezeichnen kann, so einerseits die rechtlich-politische Praxis innerhalb eines Staates, in dem Minderheiten bestimmte Freiräume gewährt werden, und andererseits die persönliche Haltung oder Tugend, die darin besteht, Prakti-

ken, mit denen man nicht übereinstimmt, zu tolerieren. Ersteres kann durchaus ohne Letzteres vorkommen; Letzteres allerdings ist der grundlegende Begriff.

2 Konzeptionen der Toleranz

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Charakterisierung des *Konzepts* der Toleranz stelle ich im Folgenden vier *Konzeptionen* skizzenartig vor, die sich alle auf den politischen Kontext beziehen, in dem es innerhalb eines Staates um die Toleranz zwischen Gruppen geht, die normativ bedeutungsvolle und tiefgreifende Differenzen politischer, kultureller oder religiöser Art aufweisen. Diese Konzeptionen finden sich in vielen historischen Epochen und Konstellationen, und sie bestimmen bis heute unser Toleranzverständnis – und führen zum Streit darüber, was Toleranz „eigentlich“ heißt.

(a) Der ersten Auffassung zufolge, die ich die *Erlaubnis-Konzeption* nenne, bezeichnet Toleranz die Beziehung zwischen einer Autorität oder einer Mehrheit und einer von deren Wertvorstellungen abweichenden Minderheit. Toleranz besteht darin, dass die Autorität der Minderheit die Erlaubnis gibt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben, solange sie – und das ist die entscheidende Bedingung – die Vorherrschaft der Autorität nicht in Frage stellt. Sofern das Anderssein der Minderheit sich in Grenzen hält und sozusagen eine „Privatsache“ bleibt, so dass kein gleichberechtigter öffentlicher und politischer Status gefordert wird, kann sie aus primär pragmatischen, aber gegebenenfalls auch prinzipiellen Gründen toleriert werden. Die mit Macht ausgestattete Seite „duldet“ die Differenz der anderen und verzichtet auf ein Einschreiten, während die Minderheit gezwungen ist, diese Machtverhältnisse hinzunehmen. Die Toleranzsituation ist somit nicht-reziprok: Die eine Seite erlaubt der anderen gewisse Abweichungen, solange die politisch dominante Stellung der erlaubnisgebenden Seite nicht angetastet wird. Toleranz wird hierbei als *permissio negativa mali* verstanden, als das Dulden einer weder als wertvoll noch als gleichberechtigt angesehenen Überzeugung oder Praxis, die jedoch nicht die „Grenzen des Erträglichen“ überschreitet. Es ist diese Auffassung, die Goethe in seiner Kritik der Toleranz vor Augen hatte – und die bis heute dem Begriff der Toleranz seinen negativen Beigeschmack gibt.

(b) Die zweite Konzeption der Toleranz, die *Koexistenz-Konzeption*, gleicht der ersten darin, dass ihrzufolge Toleranz als geeignetes Mittel zur Konfliktvermeidung und zur Verfolgung eigener Ziele gilt und nicht selbst einen Wert darstellt oder auf starken Werten beruht. Was sich jedoch verändert, ist die Konstellation zwischen den Toleranzsubjekten bzw. -objekten. Denn nun stehen sich nicht Autorität bzw. Mehrheit und Minderheit gegenüber, sondern ungefähr gleich starke

Gruppen, die einsehen, dass sie um des sozialen Friedens und ihrer eigenen Interessen willen Toleranz ausüben sollten. Sie ziehen die friedliche Koexistenz dem Konflikt vor und willigen in Form eines wechselseitigen Kompromisses in die Regeln eines *modus vivendi* ein. Die Toleranzrelation ist somit nicht mehr, wie in der Erlaubnis-Konzeption, vertikal, sondern horizontal zu nennen: die Tolerierenden sind zugleich auch Tolerierte. Die Einsicht in die Vorzugswürdigkeit eines Zustands der Toleranz hat hier freilich keinen normativen Charakter, sie ist eine Einsicht in praktische Notwendigkeiten. Somit führt sie nicht zu einem stabilen sozialen Zustand, denn verändert sich das gesellschaftliche Machtverhältnis zu Gunsten der einen oder anderen Gruppe, fällt für diese der wesentliche Grund für Toleranz weg. Gleichwohl ist nicht ausgeschlossen, dass sich hieraus stabilere Formen der Kooperation ergeben, sofern sich ein entsprechendes gegenseitiges Vertrauen bildet.

(c) Im Unterschied hierzu geht die *Respekt-Konzeption* der Toleranz von einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen bzw. Gruppen aus. Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome moralische Personen und als gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft. Obwohl sich ihre ethischen Überzeugungen des guten und wertvollen Lebens und ihre kulturellen Praktiken stark voneinander unterscheiden und in wichtigen Hinsichten inkompatibel sind, anerkennen sie einander als moralisch-rechtlich Gleiche in dem Sinne, dass ihnen zufolge die allen gemeinsame Grundstruktur des politisch-sozialen Lebens – die Grundfragen der Zuerkennung von Rechten und der Verteilung sozialer Ressourcen betreffend – von Normen geleitet werden sollte, die alle gleichermaßen akzeptieren können und die nicht eine „ethische Gemeinschaft“ bevorteilen. Die sich tolerierenden Parteien müssen die Konzeptionen des Guten der Anderen nicht als ebenfalls (oder teilweise) wahr und ethisch gut betrachten und schätzen, sondern lediglich sie als nicht unmoralisch bzw. ungerecht ansehen und in diesem Sinne akzeptieren können.

Es lassen sich zwei Modelle der Respekt-Konzeption unterscheiden, das Modell *formaler Gleichheit* und das *qualitativer Gleichheit*. Ersteres geht von einer strikten Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum aus, der zufolge ethische Differenzen zwischen Bürger(inne)n auf den privaten Bereich beschränkt bleiben sollten und nicht zu Konflikten in der öffentlich-politischen Sphäre führen dürfen. Als Bürger(innen) sind alle gleich, und als Gleiche stehen sie quasi „neben“ oder „über“ ihren privaten Überzeugungen. Das Modell qualitativer Gleichheit hingegen reagiert darauf, dass bestimmte strikte Regelungen formaler Gleichheit – man denke an die „Kopftuchstreit“-Fälle – Gefahr laufen, ethisch-kulturelle Lebensformen zu bevorzugen, deren Überzeugungen und Praktiken leichter mit

einer solchen Trennung von „privat“ und „öffentlich“ vereinbar sind bzw. dem bisherigen Verständnis dieser Trennung entsprechen. Das Modell formaler Gleichheit ist somit intolerant und diskriminierend gegenüber Lebensformen, die eine Art öffentlicher Präsenz beanspruchen, welche der üblichen Praxis und konventionellen Institutionen widerspricht. Nach dem alternativen Modell respektieren sich Personen als solche, die rechtlich-politisch gleich sind und doch unterschiedliche, politisch relevante ethisch-kulturelle Identitäten haben, welche auf besondere Weise geachtet und toleriert werden müssen. Dieser Respekt fordert schließlich bestimmte Ausnahmen oder Änderungen von hergebrachten Regeln und Strukturen. Wechselseitige Toleranz impliziert diesem Verständnis nach, den Anspruch Anderer auf vollwertige Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft anzuerkennen, ohne zu verlangen, dass sie dazu ihre ethisch-kulturelle Identität in einem reziprok nicht forderbaren Maße aufgeben müssen.

(d) In den Diskussionen über das Verhältnis von Multikulturalismus und Toleranz findet sich zuweilen eine vierte Konzeption, die *Wertschätzungs-Konzeption* genannt werden kann. Sie enthält eine anspruchsvollere Form wechselseitiger Anerkennung als die Respekt-Konzeption, denn ihr zufolge bedeutet Toleranz nicht nur, die Mitglieder anderer kultureller oder religiöser Gemeinschaften als rechtlich-politisch Gleiche zu respektieren, sondern auch, ihre Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll zu schätzen. Damit dies allerdings überhaupt noch eine Konzeption der Toleranz ist und die eingangs erwähnte Ablehnungskomponente nicht verloren geht, muss diese Wertschätzung eine beschränkte bzw. „reservierte“ sein, bei der die andere Lebensform nicht – zumindest nicht in den entscheidenden Hinsichten – als ebenso gut oder gar besser als die eigene gilt. Man schätzt bestimmte Seiten dieser Lebensform, während man andere ablehnt; doch der Bereich des Tolerierbaren wird durch die Werte bestimmt, die man in einem ethischen Sinne bejaht.

3 Konklusion

Die zentrale Frage nun besteht darin, wie man angesichts dieser vier Konzeptionen der Toleranz beurteilen kann, welche von ihnen für den – jeweils näher zu bestimmenden – Kontext einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft die angemessene oder „richtige“ ist. Ersichtlicher Weise führen diese Konzeptionen in konkreten Fällen zu sehr verschiedenen Vorstellungen dessen, was es heißt, Minderheiten zu tolerieren, denkt man etwa an Fälle wie das Kruzifix, die eingetragene Lebenspartnerschaft, das Kopftuch einer Lehramtsanwärterin etc. Und ebenso deutlich wird, dass der Begriff der Toleranz *selbst* zur Beantwortung dieser Frage

nicht sehr viel beitragen kann, denn alle diese Konzeptionen treten legitimerweise als Auffassungen der Toleranz auf. Toleranz ist folglich das, was ich einen *normativ abhängigen Begriff* nenne: Um ihm Gestalt zu verleihen und die Komponenten von Ablehnung, Akzeptanz und Zurückweisung mit Inhalt zu füllen, bedarf es anderer normativer Ressourcen.

Im Begriff der Anerkennung können diese Ressourcen ebenfalls nicht gefunden werden, denn all diesen Konzeptionen entspricht eine bestimmte Form der „Anerkennung“: des dulddenden, paternalistischen oder strategischen „Gewährenlassens“; des Hinnehmens (vielleicht auch des Respektierens) des Anderen als Gegner, den man (zurzeit) nicht besiegen kann; der Achtung der Anderen als moralisch und rechtlich gleichberechtigte Bürger(innen) trotz tiefgreifender ethischer Unterschiede; und der (reservierten) Wertschätzung der Anderen. Auch hier bedarf es somit weitergehender normativer Erwägungen, welche Form der Anerkennung vorzuziehen ist.

An dieser Stelle müsste die normative Arbeit erst beginnen, hier aber endet dieser knappe Problemaufriss – mit dem Hinweis, dass es meiner Auffassung nach eines Begriffs des moralischen Respekts des Anderen als Person mit einem nicht hintergehbaren *Recht auf Rechtfertigung* bedarf, um zu rekonstruieren, was es in dem politischen Kontext, in dem sich die Frage der Toleranz als Frage der *Gerechtigkeit* stellt, hieße, anderen, mit denen man ethisch nicht übereinstimmt, gute Gründe für Normen zu liefern, die für alle gleichermaßen gelten sollen und die nicht eine Gemeinschaft unfairerweise bevorzugen. In diesem Zusammenhang erscheint die Toleranz als eine Tugend der Gerechtigkeit und eine Forderung der praktischen Vernunft: als die Fähigkeit einzusehen, welche Normen allgemein und reziprok zu rechtfertigen sind und welche nicht – und als die Bereitschaft, Anderen keine Normen und Regeln aufzuzwingen, die einem selbst als begründet erscheinen, die aber von denen, die andere ethische Überzeugungen haben, legitimerweise zurückweisbar sind. Dann stellt sich die Respekt-Konzeption in der Form qualitativer Gleichheit als die angemessene, wenn auch anspruchsvolle, Konzeption heraus.

Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte

Otfried Höffe

Merkwürdigerweise ist die Toleranz in liberalen Demokratien längst anerkannt und wird ihnen trotzdem wieder zum Problem. So gut wie selbstverständlich ist ihnen die Toleranz in drei Dimensionen: Liberale *Staatsbürger* achten Menschen, die anderen Religionen, Konfessionen oder politischen Überzeugungen anhängen oder andere Lebenspläne verfolgen. Sie pflegen die Toleranz als persönliche Haltung, man darf sogar sagen: als Tugend; sie praktizieren die *personale* Toleranz. Liberale *Gesellschaften* erlauben jedem, sich zu allem oder auch zu nichts zu bekennen und sich in beliebigen Lebensformen zu entfalten, womit sie sich durch die soziale Toleranz auszeichnen. Und liberale *Gemeinwesen* haben die Toleranz vor allem als Religionsfreiheit sogar in den Rang eines Menschenrechts erhoben, das sie in der gelebten, oft sogar geschriebenen Verfassung verankern. Zu ihren Grundwerten gehört die *politische* Toleranz im Sinne der Toleranz als Rechts- und Staatsprinzip.

Obwohl also in den westlichen Demokratien längst anerkannt, wird die Toleranz seit einiger Zeit auf die Probe gestellt. Die neuen Herausforderungen richten sich zwar nicht auf die prinzipielle Anerkennung, wohl aber auf die Anwendung in konkreten Fällen: Sollen in Großbritannien Turbanträger (Sikhs) vom Gebot, einen Motorradhelm zu tragen, ausgenommen werden? Darf in öffentlichen Schulen Deutschlands das mancherorts übliche Kreuz hängen bleiben? Oder darf eine Muslimin, die auf dem Tragen eines Kopftuches, des Hejab, beharrt, beamtete Lehrerin werden? Strittig ist auch die Frage, ob beim Schlachten von Tieren außer Gesichtspunkten der Veterinärmedizin und des Tierschutzes noch Wünsche von Religionsgemeinschaften zu berücksichtigen sind. Und die weitere Frage, ob ein liberales Gemeinwesen den Widerstand mancher Gruppen gegen die Gleichberechtigung der Frau hinnehmen soll, zeigt, dass sich die Toleranz nicht nur auf religionsbezogene Themen richtet, auch wenn aus Gründen der politischen Rhetorik der Widerstand gegen die Gleichberechtigung sich gern einmal auf die Religion beruft.

Wir beginnen mit der Unterscheidung von einigen Stufen und Arten der Toleranz (Abschnitt 1), verweisen dann auf einen Zusammenhang mit dem sozialen Pluralismus (Abschnitt 2) und stellen innerhalb eines Blickes in die Geschichte einige Strategien der Rechtfertigung vor (Abschnitt 3), um schließlich exemplarisch

eines der neuerdings strittigen Themen, das Kopftuch für muslimische Frauen, zu erörtern (Abschnitt 4).¹

1 Stufen und Arten der Toleranz

Auch eine primär systematische Überlegung wirft klugerweise einen Blick in die Begriffsgeschichte, da er das Problembewusstsein erweitert und vertieft. Im Fall der Toleranz stößt er auf eine gegenüber heute so grundlegend andere Bedeutung, dass in einem wörtlichen Sinn eine revolutionäre Veränderung stattfindet, die übrigens für den Bereich der Moral bezeichnend ist: Aus der Toleranz als einer reinen Eigenleistung, dem moralischen Anspruch nur an sich selbst, wird die Toleranz zu einem Anspruch, der stillschweigend oder ausdrücklich von anderen ausgeht, auch wenn man diesen Anspruch allererst wahrnehmen, sodann anerkennen muss:

Ursprünglich bedeutet die Toleranz das Dulden oder Ertragen nicht von jemandem, sondern von etwas. Als eine Art von passiver Tapferkeit bezeichnet es die Leidensfähigkeit angesichts unangenehmer Widerfahrnisse: von misslichen, trotzdem nicht ausweichbaren Gegebenheiten, für die man überdies nicht selbst verantwortlich ist. Die entsprechende Toleranz besteht in geduldigem Ertragen von Übeln wie Schmerzen, Folter oder Schicksalsschlägen. Später, jetzt im religiösen Bereich, bedeutet die Toleranz nicht mehr das Ertragen eigener Widerfahrnisse, sondern die Duldung fremder Religionen oder Bekenntnisse. Aus einer Haltung gegenüber dem, was man so gut wie nicht ändern kann, aus einer Gelassenheit statt ohnmächtigem Sich-Auflehnen, wird eine Haltung gegen andersdenkende Mitmenschen; die ursprünglich individualethische und eudämonistische Tugend wandelt sich zu einer sozialetischen und moralischen Einstellung.

Die neuartige Einstellung tritt in allen drei Dimensionen, der personalen, politischen und sozialen Dimension, in zwei Stufen auf. Die Elementar-, eigentlich nur Vorstufe, die passive Toleranz, auf Seiten von Personen, begnügt sich mit einer Duldung des Andersdenkenden und Anderslebenden, die sich nicht selten mit Verächtlichkeit verbindet. Die Steigerung, die aktive und authentische, wahre Toleranz lässt dagegen dieses nur unwillige Gelten- und Gewährenlassen des Fremden weit hinter sich. Sie bejaht aus freien Stücken das Lebensrecht der anderen, ihre Freiheit, auch ihren Entfaltungswillen. Gemeinwesen sind im schwächeren, passiven Verständnis tolerant, wenn sie Minderheiten ertragen, im stärkeren,

¹ Diese Überlegungen greifen zurück auf Kapitel 8 in Höffe (2004).

aktiven Verständnis, wenn sie den Minderheiten öffentlich-rechtlichen Schutz gewähren und gewährleisten.

Zur Toleranz einer Gesellschaft gehört freilich mehr. Die über die politische Toleranz hinausreichende soziale Toleranz verzichtet in ihrer zweiten Stufe auf jeden Konformitätsdruck und erlaubt selbst exzentrische Lebensweisen, vorausgesetzt, diese sind gewaltfrei, besser noch: friedfertig. Denn der wechselseitige Respekt der aktiven Toleranz gefällt sich nicht in einem zynischen Nihilismus, der schlechthin alles gelten lässt, sowohl Lebensweisen, mit denen man sich persönlich zu Grunde richtet, als auch Handlungen oder Gesetze, die Andere krassem Unrecht unterwerfen; oder Gesellschaftsverhältnisse, die großen Bevölkerungsteilen (den Frauen, den Arbeitern, den Farbigen ...) gleiche Chancen verwehren; oder auch Kulturen, die keine anderen Kulturen neben sich dulden.

Die authentische Toleranz ist kein Feigenblatt, hinter dem sich eine moralische Indifferenz verbirgt; sie gründet im Bewusstsein des eigenen Wertes, in Selbstschätzung bzw. im Selbstwertgefühl, sogar in Selbstachtung. Ob Individuen (personale Toleranz), Gemeinwesen (politische Toleranz) oder Kulturen bzw. Gesellschaften (soziale Toleranz) – wer tolerant ist, sieht im anderen keinen Gegner oder gar Feind, den er gewaltsam bekehren oder aber ebenso gewaltsam überwinden müsste. Er sucht stattdessen ein Miteinander auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit und Verständigung.

Alle drei Formen, die personale, soziale und politische Toleranz, werden durch die Fähigkeit erleichtert, im anderen nicht nur das Andere zu sehen. Kulturanthropologen fühlen sich zwar gern als Aufklärer und betonen, um den naiven Glauben an die „alleinseligmachende Wahrheit“ der eigenen Lebensweisen und Wertvorstellungen zu erschüttern, die Fremdheit anderer Kulturen. Die immanente Fortsetzung, eine Aufklärung über Aufklärung oder Aufklärung zweiter Stufe, hebt aber zwei Elemente hervor, die schlichte Aufklärer häufig übersehen: Erstens ist die Aufklärung über Fremdartiges nicht neu; schon Pascal stellt spöttisch fest – und nimmt dabei den Spötter Voltaire vorweg –, die Gerechtigkeit werde durch einen Fluss begrenzt, und meint, diesseits und jenseits des Rheins herrschten unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen. Zwei Jahrtausende früher hält der antike Skeptiker Carneades zwei bewusst widersprüchliche Reden über die Gerechtigkeit, sowohl ein flammendes Plädoyer für als auch eines gegen sie.² Und noch früher schreibt Herodot über die unterschiedlichen Bestattungsriten der Griechen, die ihre Toten um keinen Preis verspeisen, und der indischen Kalatier, die sie für keinen Lohn verbrennen würden.³

² Vgl. Höffe (2004), 243.

³ Herodot *Historien* III,38.

Zweitens droht eine perspektivische Täuschung, denn was auf der Oberfläche als verschieden erscheint, muss es nicht im normativen Kern sein. Die Unterschiede können sich vielmehr geografisch, klimatisch, ökonomisch etc. unter anderen Randbedingungen ergeben. Oder man unterscheidet nicht zwischen normativ sekundären Gerechtigkeitsvorstellungen – Pascal bezieht sich etwa auf das unterschiedliche Erbrecht – und den normativ primären Elementen. Achtet man auf letztere, so entpuppt sich das Fremde oft als gar nicht so fremd. Im Beispiel der Bestattungsriten pflegt man gleichermaßen, wenn auch in unterschiedlicher Gestalt, eine hohe Achtung der Toten.

Weitere Gemeinsamkeiten: So gut wie alle Kulturen kennen ein Inzestverbot, auch wenn ihr Kriterium für Inzest nicht immer derselbe ist. Allgemein verbreitet sind auch das Lüge- und Betrugsverbot, die positive Bewertung ehelicher Sexualbeziehungen im Unterschied zur Promiskuität, die Anerkennung von Besonnenheit, Hilfsbereitschaft und Tapferkeit bzw. Zivilcourage, die Rechts- und Staatsform oder aber staatsähnliche Form des Zusammenlebens, ferner Gerechtigkeitsgrundsätze der Verfahrens- und der Tauschgerechtigkeit. Des Weiteren ist allgemein verbreitet der sogar strafrechtliche Schutz grundlegender Rechtsgüter wie Leib und Leben, Eigentum und Ehre und der von Urkunden, Maßen und Gewichten. Nicht zuletzt zeigen interkulturelle Studien zwei Erfahrungen: Was in der eigenen Gesellschaft geächtet wird, findet sich meist auch in anderen Gesellschaften geächtet. Und was man hierzulande hoch schätzt, findet andernorts meist ebenfalls eine hohe Wertschätzung. Es gibt also tatsächlich allgemein anerkannte Verbindlichkeiten, deren Liste sogar, der vorherrschenden selektiven Wahrnehmung zum Trotz, ziemlich lang ist.

2 Pluralismus und Toleranz

Seit der Bedeutungsverschiebung vom Ertragen der Widerfahrnisse zum Erdulden der Andersartigkeit hängt die Toleranz auf eine qualifizierte Weise mit Pluralismus, auch Relativismus zusammen. Wo ein sozialer Pluralismus fehlt oder aber in der Gesellschaft ein absoluter Relativismus herrscht, ist die soziale Toleranz gegenstandslos. Gehören zum Beispiel alle Menschen derselben Religion und Konfession an, so braucht es keine religiöse, pflegen alle denselben Lebensstil, so braucht es keine soziale Toleranz. Ebenso wenig sind sie dort gefragt, wo vollständige Gleichgültigkeit herrscht. Gelten alle Ansichten und Lebensformen als gleichermaßen gültig, so verliert die Toleranz ihren Anwendungsbereich. Denn die Duldung des Anderen setzt nicht bloß ein Anderssein voraus, sondern auch, dass einem das eigene Anderssein wichtig, das Fremde

aber mindestens zunächst anstößig ist. Tolerant ist nicht, wer eine auf- oder abgeklärte Indifferenz pflegt, sondern nur, wer jemanden in seinen Ansichten, Bekenntnissen, in seiner Weltanschauung oder Lebensweise erträgt, obwohl diese den eigenen widersprechen. Tolerant ist, wer im Gegensatz zur Gleichgültigkeit und Indifferenz die Zumutungen tatsächlich erfährt, sie im Gegensatz zur Intoleranz aber aushält.

Das Zeitalter der Globalisierung braucht sich über einen Mangel an Pluralismus nicht zu beklagen. Schon vorher gab es eine Vielfalt von religiösen Bekenntnissen, Werten und Lebensstilen, von gesellschaftlichen Gruppen und politikbestimmenden Kräften. Weil neuerdings die Gemeinwesen enger zusammenwachsen, keineswegs bloß in der Wirtschaft, sondern auch in der Philosophie und den Wissenschaften, in der Medizin und Technik, auch im Schul- vor allem Hochschulwesen, nicht zuletzt in Musik, Literatur, Architektur und Kunst (und das elektronische Weltnetz die Entwicklung zu geringerer Distanz verstärkt), tauchen beispielsweise im Westen große Gruppen nichtwestlicher Kulturen auf, in die wiederum westliche Elemente eindringen, und zwar sowohl im Westen als auch in der geografischen Heimat der nichtwestlichen Kulturen. Infolgedessen hat sich die Vielfalt schon innerhalb der Gemeinwesen vermehrt; die Staaten werden pluralistischer, teilweise sogar multikulturell. Auch in der Außenperspektive rücken die unterschiedlichen Kulturen enger zusammen.

Überall dort, wo Kulturen aufeinander stoßen, drohen zwei Gefahren: ein Kulturimperialismus, der andere Kulturen zu verdrängen oder zu unterdrücken, vielleicht sogar auszurotten versucht, und ein Kulturrelativismus, der alle Kulturen samt widerstreitenden Werten für gleichermaßen gültig hält. Die Alternative zu beiden Gefahren besteht in einer qualifizierten Toleranz: Damit die Kulturen weder in Gewalt *gegeneinander* noch in Gleichgültigkeit *nebeneinander*, damit sie stattdessen *miteinander* leben können, müssen sie sich zumindest wechselseitig erdulden: passive Toleranz. Besser ist es freilich, sich gegenseitig als gleich anzuerkennen: aktive Toleranz, ohne deshalb notwendigerweise auf die Wahrheitsfrage zu verzichten, welche Werte denn wirklich wertvoll sind und welche Art des kulturinternen Zusammenlebens tatsächlich gerecht ist.

Empirisch gesehen verlangt allerdings der Pluralismus allein noch keine Toleranz. Ist die Gegenseite schwach, kann man sie unterdrücken, bei mangelnden Skrupeln sogar ausrotten. Und sollte der Pluralismus, normativ betrachtet, ungerne rechtfertigt sein, müsste man ihn eher bekämpfen als dulden.

Eine erste, pragmatische Rechtfertigung des Pluralismus fällt nun leicht: Wer Vielfalt zulässt, fördert, was einer die Homogenität, vielleicht sogar die Uniformität erzwingenden Gesellschaft verwehrt ist: sowohl ein reibungsärmeres Zusammenleben als auch einen größeren Reichtum an menschlicher Selbstverwirklichung.

Nach einem weiteren, ebenfalls pragmatischen Grund hat der Staat hinsichtlich seiner Leitaufgaben wie Gerechtigkeit und Freiheit keinen direkten Zugriff auf die Wahrheit. Er muss daher deren nähere Bestimmung dem freien Spiel der gesellschaftlichen und politischen Kräfte überlassen. Auch das staatstheoretische Prinzip der Subsidiarität⁴ und in anderer Weise die Sozialtheorie der relativ selbstständigen (Sub-)Systeme wie Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Kultur, Recht und Politik, also die Systemtheorie, rechtfertigen einen Pluralismus.

Eine andersartige, erkenntnistheoretische („logische“) Aufgabe, der Pluralismus als ein Mittel [VERB], sich der Wahrheit seiner Urteile zu versichern, findet sich bei Kant.⁵ Der Gegensatz zum Pluralismus besteht hier nicht in einer uniformen Gesellschaft, sondern in dem mit sich allein zufriedenen, dem egoistischen statt kommunikativen Subjekt. Während der logische Egoist alle Urteile nur mit den eigenen vergleicht, weil er die entsprechende Übereinstimmung für ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit hält, vergleicht der logische Pluralist seine Einsichten mit denen anderer und entscheidet die Wahrheit aus der Übereinstimmung mit ihnen. Mit der Privatgültigkeit einer Ansicht zufrieden, verwandelt der logische Egoist alle angebliche Erkenntnis in Schein; denn zur Erkenntnis gehört der Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Ähnlich kritisiert Kant einen zweiten, ästhetischen Egoismus, „dem sein eigener *Geschmack* schon genügt“, und einen dritten, moralischen Egoismus, der „alle Zwecke auf sich selbst einschränkt“. In allen drei Fällen besteht die Gegenposition, der Pluralismus, in der „Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“.⁶

Eine mehr als nur pragmatische, eine moralische Rechtfertigung der sozial-ethisch relevanten Gestalten, des religiösen, sozialen und kulturellen Pluralismus, kann sich an Kant anschließen, an seine Kritik des moralischen Egoismus. Sie beruft sich auf ein grundlegendes Gerechtigkeitsprinzip, das gleiche Recht aller auf die Freiheit, das Leben in eigener Verantwortung zu führen. Aus diesem Recht folgt aber kein absoluter Pluralismus. Auch pluralistische Gesellschaften bedürfen einer politischen Einheit, die wiederum durch Gemeinsamkeiten wie Sprache, Kultur, Geschichte und Recht zusammengehalten wird. Derartige Gemeinsamkeiten verhindern, dass aus Gegnern Feinde und aus der Konkurrenz ein (Bürger-) Krieg wird. Die politisch wichtigste Gemeinsamkeit, die Kerngrammatik des Sozialen, das Recht, gründet seinerseits in gemeinsamen Verbindlichkeiten, namentlich den Menschenrechten als Bedingungen gegenseitiger Anerkennung.

⁴ vgl. Höffe (1996), Kap. 10.

⁵ Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 2 (Akademieausgabe VII: 128-131); vgl. Kant *Logik* *Philippi* (Akademieausgabe XXIV/1: 427f.).

⁶ Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 2 (Akademieausgabe VII: 128-131).

3 Zur Geschichte und Rechtfertigung

Neue Probleme profilieren sich vor dem Hintergrund der bekannten. Wir verbinden daher eine Skizze der Rechtfertigung mit einem Blick in die Geschichte. Geistesgeschichtlich gesehen entzündet sich der Gedanke der (sozialethischen) Toleranz am religiösen Pluralismus, der schon in der Antike beginnt. In deren Gemeinwesen verehrt man zwar zunächst je eigene Gottheiten. Ein Teil von ihnen wird aber später über die Landesgrenzen hinweg verehrt, oder deren Verehrung wird etwa durch Kaufleute in andere Länder getragen. Ein weiterer religiöser Pluralismus kommt in dem Moment auf, in dem die philosophische Religionskritik, in Griechenland seit dem Vorsokratiker Xenophanes, der überlieferten, polytheistischen Volksreligion einen monotheistischen Gottesbegriff entgegensetzt.

Die Geschichte lehrt, dass Religionen, selbst wenn sie von so friedfertigen Gestalten wie Buddha oder Jesus gegründet werden, bald in sowohl internen als auch externen Streit geraten. Notwendigerweise zu Streit führt der religiöse Pluralismus aber nicht. Im Reich des Alexander beispielsweise, davor in Persien unter Kyros, lebt ein bunter Strauß von Religionen im Wesentlichen friedlich nebeneinander. Auch das vorchristliche Rom erlaubt den besiegten Völkern, ihre eigenen Kulte auszuüben, sogar sie zu verbreiten. Und der Monotheismus des Christentums ist in seiner Frühzeit nur eine von vielen, teils philosophischen, teils religiösen Sinnangeboten und Weltanschauungen.

Polytheistische Religionen tun sich übrigens mit der Duldung anderer Überzeugungen leicht: Der griechische Götterhimmel integriert ältere, einheimische Gottheiten; später verschmelzen römische Gottheiten mit griechischen, Jupiter beispielsweise mit Zeus, Minerva mit Athene. Unter Kaiser Hadrian wird in Rom sogar ein ausdrücklich allen Göttern geweihtes Heiligtum, das Pantheon, erbaut.

Diese vormonotheistische, in gewisser Weise naive, vielleicht sogar natürliche Toleranz dürfte mit dem geringeren Wahrheitsanspruch polytheistischer Religionen zusammenhängen. Ohnehin enthalten sie als Poly-Theismus, als Viel-Götterei, schon einen Pluralismus. Gelegentlich kommt eine Rückversicherung hinzu: In einem germanischen Fürstengrab hielt das Skelett eine Münze im Gebiss, also vermutlich jenen Obulus, der nach griechischer Tradition als Fährgeld nötig war, um den Acheron, den Fluss der Unterwelt, zu überqueren: Im Vorgriff auf die berühmte Pascal'sche Wette hielt es der germanische Fürst für möglich, dass in der Unterwelt nicht die germanischen, sondern die (ihm über Rom bekannten) griechischen Götter herrschen, weshalb er sich zur Vorsicht eine Münze mitgeben ließ.

Viele halten die Toleranz für eine Erfindung der Neuzeit. Tatsächlich gibt es nicht bloß die genannten weit älteren, vor allem polytheistischen Beispiele. Ein wichtiges Toleranzprinzip wird schon eineinhalb Jahrtausende vor der Neuzeit

aufgestellt. Im Gegensatz zur altorientalischen Verquickung von Religion, Gesellschaft und Staat deutet die neutestamentliche Forderung „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Matth. 22,21) eine Ent-Quickung an. Die davon mitinspirierten ersten Toleranzgesetze stammen vom Beginn des vierten Jahrhunderts; das berühmte Toleranzedikt von Mailand macht schon im Jahr 313 n.Chr. das entscheidende Element rechtsverbindlich: Wegen der klaren Unterscheidung von Staat und Religion steht es jedem frei zu glauben, was er will, weshalb weltliche Strafen für Religionsdelikte verboten werden.

Knapp ein Jahrhundert später erweitert der Kirchenlehrer Augustinus dieses öffentlich-rechtliche Prinzip zu einem sozialethischen, allerdings nur instrumentalen Imperativ. Um den Zusammenhalt der Kirche zu sichern, rät er zur Toleranz: gegen sündige Mitchristen, gegen Juden und gegen Prostituierte; denn gegenüber der Nichttoleranz sei sie das kleinere Übel.⁷ Das rasche Aufkommen von Spaltungen und Abweichungen (Häresien) jagt aber ihm und anderen Bischöfen einen derartigen Schrecken ein, dass sie bald in altorientalische Verhältnisse zurückfallen und die Religion eng an die Politik binden. Nicht selten lassen sie den Übertritt zu einem fremden Kult sogar wie ein Kapitalverbrechen bestrafen. Und der zweite große Kirchenlehrer, Thomas von Aquin, fordert zwar die Riten der Heiden und Juden zu dulden;⁸ gegen Häretiker verlangt aber auch er die Todesstrafe. In einem verkürzten Verständnis der Freiheit des Glaubens hält er nämlich dessen Annahme für freiwillig, den schon angenommenen Glauben beizubehalten, sei dagegen – man muss fragen: in welcher Hinsicht? – notwendig.⁹

Trotz dieser „Rückfälle“ wird die Toleranzforderung nicht erst im Zeitalter der Aufklärung, sondern schon drei Jahrhunderte vorher erhoben. Denn der Philosoph, Theologe und Kirchenpolitiker Nikolaus von Kues plädiert für eine bloß im Kerndogma *eine*, in den Ausdrucksformen dagegen pluralistische Religion. Und während in Deutschland die Reformation beginnt, setzt sich der Erfinder einer neuen Gattung politischen Denkens und spätere Märtyrer für seinen katholischen Glauben, Thomas Morus, für Religionsfreiheit ein.¹⁰ Auf seiner Insel *Utopia* seien deshalb verschiedene religiöse Anschauungen, selbst Naturreligionen zu erlauben, weil man nicht wisse, „ob nicht Gott selbst verschiedenartige und vielfache Verehrung wünsche und dem einen diese, dem andern jene Religion eingebe“. Selbst wenn es eine wahre Religion gäbe, würde sie im Kampf mit Waffen nicht notwendigerweise obsiegen; eher werde sich schließlich „die innere Kraft der Wahrheit“ einmal von selbst durchsetzen.

⁷ Augustinus *Epistola ad catholicos de secta donatistarum*, 9 und 44,11.

⁸ Vgl. schon Abaelards *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* (Abaelard [1995]).

⁹ Thomas von Aquin *Summa theologica* IIa-IIae, qu. 10, art. 8.

¹⁰ Morus *Utopia* (Morus [1997], 186f.).

Der Reformator Martin Luther bekräftigt theologisch die neutestamentliche Trennung von Staat und Religion, bricht aber kirchenpolitisch wieder mit einigen Toleranzforderungen, was, wenn man sich an Morus' andere Einstellung erinnert, der verbreiteten Ansicht widerspricht, die Toleranz sei ein protestantisches, die Intoleranz aber ein katholisches Erbe. Wegen religiöser (Irr-)Lehren werden in Genf auf Betreiben Calvins ein spanischer Arzt und Theologe, der Entdecker des kleinen Blutkreislaufes, Miguel Serveto, verbrannt, im katholischen Rom dagegen der Philosoph Giordano Bruno. Luther greift in seiner Lehre der zwei Reiche bzw. Regimente „natürlich“ den neutestamentlichen Grundsatz der Entquicklung auf, trennt das weltliche Regiment, den Staat, vom geistlichen Regiment, der Kirche, und erlaubt das Schwert nur dem Staat. Trotzdem verlangt er, sowohl Juden als auch die (Wieder-)Täufer zu verfolgen; er verwirft Toleranz gegen Katholiken und nennt deren Beharren wider besseren Wissens auf falschen Glaubensvorstellungen „fürsätzliche Tyrannei“.¹¹

Um der Toleranz erneut zum Sieg zu verhelfen, müssen die Theologen einige Einsichten wiedergewinnen, etwa den pragmatischen Gedanken, dass man in der Regel „verirrte Seelen“ eher in Milde als mit Gewalt zurückgewinnt, und die theologische Erinnerung, dass der Geist des Neuen Testaments in Geduld und Liebe besteht. Dazu zählt auch die Einsicht, dass nicht nur die Annahme des Glaubens, sondern auch das Beibehalten, die Treue, ein Akt der Freiheit darstellt, weshalb Zwang nutzlos ist, da er bestenfalls zu einem vorgetäuschten, nicht wirklichen Glauben führt. Schließlich wird anerkannt, dass selbst im Fall eines irrenden Gewissens zwar nicht der Irrtum, wohl aber der Mensch als verantwortliche Persönlichkeit Achtung verdient; die entsprechende Toleranz zieht einen scharfen Schnitt zwischen der Person und ihren Überzeugungen.

Auf der anderen, staatlichen Seite hält eine Gruppe frankofoner Intellektueller, die so genannten Politiques, die politische Stabilität und den Frieden für politisch wichtiger als alle religiösen Unterschiede. Um den selbstzerstörerischen Krieg der Konfessionen zu beenden – kaum ein Krieg wird erbitterter und hässlicher geführt als ein Religionskrieg –, setzt der Kanzler von Frankreich, Michel de l'Hospital, schon im Jahre 1561 auf einer Versammlung der Generalstände die Verfassung des Staates gegen die Religion ab und erklärt, dass auch Menschen, die exkommuniziert sind, Bürger bleiben. Die zahlreichen, auch französischen Toleranzedikte seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts werden allerdings häufig bloß widerstrebend erlassen. Eine Ausnahme bildet für längere Zeit Brandenburg-Preußen; Kurfürst Friedrich Wilhelm macht als erster europäischer Staatsoberhaupt die Toleranz zu einem Kernelement des öffentlichen Rechts. Dass sich am Ende die Religionsfrei-

¹¹ Brief an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt vom 12. Juni 1541 (*Sämtliche Schriften* 55, 317).

heit weithin durchsetzt, ist sowohl der blutigen Erfahrung religiöser Kriege und Bürgerkriege als auch wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Gründen zu verdanken. Denn Intoleranz gefährdet die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst, während tolerante Staaten wie Brandenburg-Preußen wirtschaftlich und kulturell aufblühen. Schon das aufgeklärte Selbstinteresse spricht also zu Gunsten von Toleranz.

Die intellektuell entscheidende Rolle spielt jedoch die europäische Aufklärung, die hier mit Grotius, Pufendorf und der (Jesuiten-)Schule von Salamanca beginnt, da sie das Recht unabhängig von Religion und Theologie begründen.¹² Die Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit, die am Ende gegen die Reste an dogmatischer und politischer Intoleranz eingefordert wird, rechtfertigt man mit drei sich ergänzenden Strategien; allesamt setzen sie der Staatsmacht enge Grenzen:

Die erste, religiöse Strategie hält zum Beispiel wie Voltaire¹³ die Glaubensfreiheit für vereinbar mit den christlichen Geboten. In der Tat hat sie neutestamentliche Grundlagen, etwa das Prinzip der Gegenseitigkeit und das Liebesgebot, ferner die Bergpredigt, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen,¹⁴ vor allem aber Jesu Verhalten, zur Nachfolge nicht zu zwingen, sondern einzuladen, sichtbar in seiner großmütigen Haltung gegen Sünder.¹⁵ Schließlich darf man an Paulus' Mahnung zu gegenseitigem Ertragen erinnern.¹⁶

Die zweite, staatstheoretische Strategie entlässt etwa mit Hobbes' *Behemoth* (1688, 1. Dialog) den Staat aus seiner angeblichen Pflicht gegen Religion und Kirche. Als eine weltliche Schutz Einrichtung sei er lediglich beauftragt, Leib und Leben, Freiheit und Eigentum seiner Bürger zu sichern, so dass die Religion aus seiner hoheitlichen Zuständigkeit herausfällt. Freilich – ist zu ergänzen – müssen Kirche und Staat nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Denn selbst bei einer Religion, für die wie beim Christentum das entscheidende Gemeinwesen, das Reich Gottes, nicht von dieser Welt ist, hegt eine Kirche Erwartungen, sogar Zuminutungen an den Staat. Zu Recht verlangt sie dreierlei: für sich als Institution – und als gerechte Kirche auch für alle anderen Religionsgemeinschaften – die Religionsfreiheit; für ihre Mitglieder und für alle Bürger die Glaubens- und Gewissensfreiheit; und für das Gemeinwesen die Verpflichtung auf Gerechtigkeit und Frieden in Anerkennung der Würde jedes Menschen. Aus diesem Grund haben (auf-

¹² z.B. Grotius *De jure belli ac pacis*, prol. 11; Pufendorf *De jure naturae et gentium* I,1 und 6.

¹³ *Traité sur la Tolérance* (1763), bes. Kap. 14.

¹⁴ Matth. 13,24-30, 36-43.

¹⁵ Mk. 2,15-17; Luk. 7,36-50; Joh. 8,3-11.

¹⁶ Kol. 3,12f.; 1 Kor. 4,12; 2 Kor. 11,1; Gal. 5,1.13; siehe auch 1 Kor. 8,12 und Gal. 3,28.

geklärte) Religionsgemeinschaften eine besondere Affinität zur liberalen Demokratie bzw. zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat.¹⁷

Auf der anderen Seite darf der Staat von den Religionsgemeinschaften erwarten, dass sie sich auf die geistlichen Dinge konzentrieren und die Freiheit, die sie vom Staat verlangen, die Freiheit des Ein- und Austritts, auch ihren Mitgliedern gewähren, darüber hinaus, dass sie Andersgläubigen in Respekt und Toleranz begegnen. Wenn man schon diese Forderung für eine Säkularisierung hält, so ist es freilich jenes Minimum, das jeder Religion zuzumuten ist, zumal es deren religiösen Kern, im Fall des Islam dessen kompromisslosen Monotheismus, nicht tangiert.

Gering sind die legitimen wechselseitigen Erwartungen also nicht. Entscheidend ist aber, dass aus Sicht des Staates jeder, wie Friedrich der Große sagt, nach seiner Façon selig werden darf. Ein liberaler Staat verzichtet auf Wahrheitsansprüche jeder, nicht nur religiöser, sondern auch wissenschaftlicher oder ästhetischer Art. Die Kirchen wiederum sind freiwillige Vereinigungen religiös Gleichgesinnter, die nach der Weisung Jesu an Petrus: „Stecke dein Schwert in die Scheide“ (Matth. 26, 52; vgl. Luk. 22, 49-51) auf jede Befugnis zu weltlicher Herrschaft verzichten.

Der Gläubige darf zwar das politische Gemeinwesen auf eine göttliche Anordnung zurückführen.¹⁸ Er darf aber weder vom Gemeinwesen verlangen, dass es sich selber für göttlich gestiftet hält und seine Amtsträger „von Gottes Gnaden“ herrschen, noch darf er gar das Gemeinwesen exklusiv mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifizieren. Selbst wenn ein Staat eher einen christlichen, ein anderer eher einen muslimischen oder hinduistischen ... Hintergrund hat, muss er den anderen Religionsgemeinschaften sowohl die persönliche als auch die korporative Religionsfreiheit gewähren. Sofern Religionsgemeinschaften abweichende Ansichten, Häresien, mit Ausschluss ahnden, darf diese Exkommunikation keinerlei „bürgerliche“, weltlich-staatliche, sie sollte nicht einmal soziale Folgen haben. Vor allem dürfen die Religionsgemeinschaften kein Apostasie-Verbot, also ein Verbot, vom angestammten Glauben abzufallen, mit weltlichen Strafen erzwingen. Im Übrigen haben sie selber dagegen verstoßen: sowohl die Christen als auch die Muslime oder die Buddhisten, als sie durch eine Mission der „Heiden“ nach und nach zu global verbreiteten, zu Weltreligionen wurden.

¹⁷ Vgl. aus christlicher Perspektive Jüngel (2005); nach dem islamischen Theologen und Philosophen Mehmet Aydin (2004) erklären islamische Autoritäten, etwa das damalige religiöse Oberhaupt des osmanischen Reiches Musa Kazim, schon im neunzehnten Jahrhundert, die Herrschaft des Rechts stehe dem Geist der (islamischen) Offenbarung näher als die autoritäre Ordnung.

¹⁸ Für das Christentum Röm. 13,1-7, für den Islam Sure 3,110 und 4,59; Aussprüche des Propheten in Lewis (1981), 222ff.

Umgekehrt steht es dem Staat nicht an, sich mit weltlicher Gewalt in Glaubensfragen einzumischen. Unnötigerweise setzt selbst eine Magna Charta der Toleranz, John Lockes berühmter Toleranzbrief, der politischen Toleranz Grenzen (1689): Gegen Atheisten habe der Staat keine Toleranzpflicht, weil sie die Grundlage von Recht und Moral, Gott, nicht anerkennen, und gegen Katholiken, weil sie sich angeblich der weltlichen Autorität eines fremden Staates, des Vatikan, unterwerfen, so dass die Gefahr des Hochverrats besteht. Marylands *Act Concerning Religion* (1649) hatte dagegen schon 40 Jahre vorher selbst die „verhassteste aller Religionen“, die katholische, in den Toleranzvertrag eingeschlossen, jedoch verlangt, zumindest an Jesus Christus zu glauben. Nur Rhode Island formuliert mit der *Charter of Rhode Island and Providence Plantation* (1663) von Anfang an die vollständige Gewissensfreiheit.

Eine dritte, personale Rechtfertigungsstrategie der Aufklärung geht vom Einzelnen aus. Um seiner personalen Integrität willen hat er nicht bloß eine Befugnis, sondern sogar eine Verpflichtung, nach seinem (aufgeklärten) Gewissen zu handeln. Die Gewissensfreiheit endet dort, wo der gesellschaftliche Friede bedroht und der Bürger beispielsweise zur Meinung verleitet wird, er brauche den staatlichen Gesetzen nicht zu gehorchen. Der philosophische Höhe-, aber auch Wendepunkt der europäischen Aufklärung, Immanuel Kant, nennt den Fürsten aufgeklärt, der es für seine Pflicht hält, „in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen“, so dass er „selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt“. Ob aus religiösen Gründen, aus rechtlichen Gründen oder wegen der personalen Integrität jedes Menschen – wer den Begriff des Gewissens ernst nimmt, muss es nach Kant jedem freilassen, „sich in allem, was Gewissensangelegenheiten ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“.¹⁹

Die drei Rechtfertigungsstrategien lassen sich noch um Argumente ergänzen, die der Rechtfertigung des Pluralismus entsprechen. Zum Beispiel sagt die Erfahrung, dass es immer Unterschiede gibt, die schon mit den Bedürfnissen und Interessen beginnen und über Talente, den Geschmack, die Herkunft bis zur Einschätzung der gesellschaftlichen und politischen Umstände reichen. Auch ist niemand gegen Irrtümer, Vorurteile und Fehler gefeit, so dass die freie Auseinandersetzung die bessere Chance zur Wahrheit bietet als das dogmatische Beharren auf der einmal gebildeten Überzeugung. Dazu kommt ein Wissen um den Reichtum an Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und die perspektivistische Befangenheit jeder konkreten Gestalt.

¹⁹ Kant *Was ist Aufklärung?* (Akademieausgabe VIII: 40).

Derartige Argumente rechtfertigen die Toleranz nur aus einem aufgeklärten Selbstinteresse; ihr Ergebnis, die nur „prudenzielle Toleranz“, schließt Individuen oder Gruppen, die keinen nennenswerten Beitrag zum Wohlergehen leisten, von der Toleranz aus. Die Klugheit lehrt bloß, aber immerhin, dass die Intoleranz den persönlichen und beruflichen Lebensraum einschränkt und die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst gefährdet, tolerante Personen sich dagegen kreativ entfalten können, und tolerante Gemeinwesen blühen sowohl wirtschaftlich als auch kulturell auf.

Umfassender und grundlegender ist die Rechtfertigung aus der unantastbaren Menschenwürde, die jeden zu einer freien und ebenbürtigen Person erklärt, ausgestattet mit dem Recht, eigene Überzeugungen zu bilden und ihnen gemäß zu leben. Dazu gehört, dass man dasselbe Recht aller anderen nicht beeinträchtigt, was auch der interkulturell anerkannten Goldenen Regel entspricht. Hier beugt sich die Toleranz dem Rechts- und Gerechtigkeitssinn und endet dort, wo die Freiheit und Würde anderer verletzt werden. Die Rechtfertigung aus der Freiheit und Würde jedes Menschen enthält also ein Maß für die Toleranz und ein Kriterium für ihre Grenzen. Mit der Forderung, dass niemandem eine Freiheit erlaubt sein darf, die allen anderen nicht ebenso erlaubt ist, reicht die Toleranz nicht, wie frühere Kritiker befürchten, einer Verfestigung der gegebenen Verhältnisse die Hand. Noch weniger lässt sie sich auf das eigene oder fremde Erdulden von Unrecht ein. Dort, wo der Schutz der Freiheit und der Menschenwürde es notwendig machen, tritt die Toleranz zurück und gibt der Kritik, sogar der Anklage Raum. Als ein rechtsmoralisches, in der Gerechtigkeit begründetes Prinzip, begegnet die Toleranz dem Intoleranten mit Intoleranz. Zugleich zeichnet sich ein Bewertungskriterium ab: Ein Gemeinwesen und eine Kultur verdienen um so mehr Achtung, als sie die vom Gerechtigkeitsprinzip der gleichen Freiheit begründeten Menschenrechte achten.

Der medizinische Psychologe Alexander Mitscherlich sieht in der Toleranz zu Recht ein Zeichen von Ich-Stärke,²⁰ weshalb der Sozialwissenschaftler Karl-Otto Hondrich ergänzen kann: „Die aggressive Entladung gegen die schwächsten Minderheiten ist ein Indikator temporär überforderter Liberalität.“²¹ Eine tolerante Gesellschaft reagiert darauf mit einer Doppelstrategie. Sie verbindet den kompromisslosen Einspruch gegen die Aggression nicht mit einer selbstgefälligen Empörung, sondern mit dem Versuch, die Chancen der Aggressoren zu einer Selbst- und Weltachtung so weit zu stärken, dass ihre Liberalität nicht länger überfordert wird.

²⁰ Mitscherlich (1974), 11.

²¹ Hondrich (1995), 1075.

4 Ein exemplarischer Streit: das Kopftuch

Von den neueren Streitfällen sei einer kurz erwähnt, ein anderer näher behandelt: In den achtziger Jahren verlangten in Großbritannien die Sikhs, also die Anhänger einer indischen religiösen Reformbewegung, dass man sie von der Helmpflicht für Motorradfahrer ausnehme, denn andernfalls müssten sie ihren Turban ablegen. Für das Verlangen spricht, dass den Sikhs der Turban ein wichtiges Identitätszeichen ist, dagegen spricht, dass es nach eigenem Bekunden der Sikhs nicht zum Kern ihres religiösen Selbstverständnisses gehört, der Schutz vor Kopfverletzungen aber erheblich ist. In dieser Situation ist ein Aufeinander-Zugehen, ein Kompromiss, sowohl denk- als auch vertretbar:

Einerseits kann man sich auf den Zweck des Helmes besinnen und durch gewisse technische Zusätze beim Turban den erhöhten Kopfschutz erreichen. Andererseits könnte man diese Zusätze nicht bloß erwarten, sondern sogar verlangen, zumal der Turban für die Sikhs kein genuin religiöses Symbol bedeutet. Im Vorübergehen bestätigt sich das Gewicht der schon erwähnten Ergänzungstugend. Wie beim Rechts-, Gerechtigkeits- und Gemeinsinn, so ist auch bei der Toleranz zusätzlich zur entsprechenden Einstellung („Disposition“) die Urteilsfähigkeit samt Augenmaß gefragt. Zu all diesen Tugenden gehört nämlich eine doppelte, eine dispositive („Einstellung“: Bürgertugenden) und eine deliberative Kompetenz („Urteilsfähigkeit“).

Mindestens ebenso wichtig ist die Urteilsfähigkeit bei einem weiteren neueren Problem, das hier exemplarisch näher erörtert werde, beim Hejab, dem Kopftuch muslimischer Frauen. Die hier einschlägige Toleranz ist unstrittig, zumal für ein liberales Gemeinwesen, in dem die Religionsfreiheit den Rang eines Menschenrechts hat.

Erster Schritt der Urteilskraft: Aus der Toleranz folgt kein Laizismus. Die französische Republik mag gute Gründe für ihre *laïcité*, ihre negative oder distanzierte Neutralität, haben; notwendig ist sie für eine liberale Demokratie nicht. Im Gegenteil dürfen die Demokratien des Westens im Gedächtnis behalten, dass sie geistesgeschichtlich nicht bloß von griechischer Philosophie und römischem Recht, sondern auch von der jüdisch-christlichen Religion inspiriert sind. Wenn sie fair sind, erinnern sie sich bei der Religionsfreiheit nicht bloß der blutigen Konfessionskriege, sondern auch der im Neuen Testament angelegten Trennung von Kirche und Staat.²² Sind sie Demokraten, zudem noch klug, so halten sie sich – dies ist

²² Vgl. Ratzinger (2004): „Der christliche Glaube hat – vom Weg Jesu her – die Idee der politischen Theokratie aufgehoben. Er hat – modern ausgedrückt – die Weltlichkeit des Staates hergestellt, in dem die Christen mit Angehörigen anderer Überzeugungen in Freiheit zusammenleben.“

nur *ein* Aspekt – für jene Erfahrungen des guten, aber auch zutiefst gefährdeten Lebens offen, die die Religionen vermitteln. Schließlich sind sie ihnen dort dankbar, wo sie die normativen, einschließlich motivationalen Voraussetzungen der liberalen Demokratie stärken.

In allen vier Formen, der Erinnerung, der Fairness, der Klugheit und der Dankbarkeit, zollen also liberale Gemeinwesen den Religionsgemeinschaften Anerkennung. Zusätzlich lassen sie ihnen das Recht, aus ihrer religiösen Tradition heraus und in religiöser, freilich nicht hermetischer Sprache, sich in die öffentlichen Debatten einzumischen. Die weltanschauliche Neutralität gebietet den Gemeinwesen allerdings auch, eine religionsindifferente, sie sogar ablehnende Haltung zu respektieren. In diesem bescheidenen Verständnis und nicht im Sinn eines „dogmatischen Säkularismus“ oder gar aggressiven Atheismus sind liberale Demokratien säkular.

Zweiter Schritt der Urteilskraft: Eine wahrhaft liberale Gesellschaft toleriert ohne Mühe Lebensformen, die einer im dogmatischen Sinn säkularen Einstellung als hoffnungslos veraltet erscheinen. Aus diesem Grund akzeptiert sie nicht das heute übliche Verständnis von „fundamentalistisch“. Die Entscheidung eines Gläubigen, sich streng zu den Fundamenten seiner Religion zu bekennen, steht ihm nämlich nach dem Prinzip der Religionsfreiheit problemlos offen. Weil sich die Demokratie in ihrer weltanschaulichen Neutralität gegenüber den religiösen, insbesondere spirituellen Ansichten völlig zurückhält, spricht sie statt von „fundamentalistisch“ lieber von „orthodox“: rechtgläubig, vielleicht sogar „hochorthodox“: streng(st) rechtgläubig.

Wegen dieser Unterscheidung – dritter Urteilsschritt – hat eine liberale Demokratie selbst dann mit dem Kopftuch islamischer Frauen keine Schwierigkeiten, wenn es einen hochorthodoxen Islam symbolisiert. Falls das Kopftuch ein religiöses Symbol ist, das der Islam so grundsätzlich für die Frauen verlangt, dass das Nichttragen als gravierender Religionsverstoß gilt, wird es von einem liberalen Gemeinwesen ohne Bedenken erlaubt.

Soweit man weiß, besteht aber der religiöse Kern des Islam in anderen Dingen, primär im strengen Monotheismus, zusätzlich in den vorgeschriebenen Gebeten, verbunden mit Riten und Waschungen, ferner im Almosengebot, im Fasten während des Monats Ramadan und, wenn möglich, der Pilgerfahrt nach Mekka sowie, allerdings nicht unstrittig und von einer liberalen Demokratie auch nicht tolerierbar, im Kampf gegen die Ungläubigen. Die aufgeklärte Toleranz ist nämlich Toleranz unter dem Vorbehalt, dass es keine gewaltbereite Missionierung geben darf. Der *Koran* selbst scheint das Kopftuch auch gar nicht vorzuschreiben, sondern nur, dass die Frau „ihre Blöße“ bedeckt und „ihren Schal über den Brustausschnitt

herabzieht“.²³ Deshalb wurde beispielsweise im Iran vor der islamischen Revolution das Kopftuch nicht einmal von allen gläubigen Frauen getragen.

Vierter Urteilsschritt: Anders sieht es aus, wenn sich gewisse Gruppen – oft mit der Religion nur als Feigenblatt – gegen Prinzipien der liberalen Demokratie wenden und im Schutz der Religion die Demokratie angreifen oder aber untergraben. Wenn das Kopftuch eindeutig einem Grundsatz liberaler Demokratie, der Gleichberechtigung von Mann und Frau, widerspricht, muss die Demokratie es verbieten, dann aber nicht bloß den beamteten Lehrerinnen, sondern auch den Schülerinnen, vielleicht sogar den Muslimen generell. In erster Linie verbietet sie es dann nicht einmal, um sich selbst, sondern um ihre weiblichen Bürger zu schützen. Jedenfalls geht es nicht um gewisse Privilegien des Christentums oder gar um eine Rechristianisierung. Denn das Gleichheitsgebot ist dem säkularen Rechtsstaat heilig. Auch dürfen die Muslime sperrig bleiben wie jetzt schon etwa die Zeugen Jehovas, sollten aber deren Sperrigkeit auch mit deren Zurückhaltung verbinden.

Fünfter Schritt: Übersehen darf man nicht, dass es für die Aufgabe, die eigenen, auch muslimischen Bürger zu schützen, weit wichtigere Dinge gibt. Für die Lehrer an Koranschulen zum Beispiel ist die in Deutschland übliche akademische Ausbildung zu fordern. Und diese Ausbildung sollte im Land selbst stattfinden, statt Lehrer zu importieren, die, statt die hiesigen Rechts-, Sozial- und Kulturverhältnisse zu kennen, nicht selten mit einem Rucksack voll Vorurteilen gegen Deutschland und den Westen eintreffen.

Sechster Schritt der Urteilskraft: Die mit dem Kopftuch verbundene Botschaft ist nicht so eindeutig, wie die erklärten Gegner oder aber jene Befürworter annehmen, die mit dem voreiligen Etikett „bloß ein religiöses Symbol“ ein reales Konfliktfeld leugnen. Die Botschaft des Kopftuches hängt vom Kontext ab. Nur zur Erinnerung: Wird das Kopftuch als Schmuckstück oder als Schutz gegen Wind und Regen getragen, so darf es niemandem verwehrt sein. Dasselbe trifft zu, wenn man es als die in vielen Mittelmeerländern lange Zeit übliche, vor allem von älteren Frauen getragene Kopfbedeckung benutzt. Auch ein schlichtes religiöses Zeichen, ohne Aufdringlichkeit oder gar einen stillen Missionierungsversuch getragen, sollte keinen Anstoß erregen.

Die liberale Demokratie achtet nicht auf den religiösen, sondern allein auf den politischen Symbolwert. Diese Differenz erkennt, wer die jüdische Kipa oder das christliche Kreuz auf dieselbe Stufe wie das Kopftuch stellt. Denn für politische bedenkliche Dinge wie Kreuzzüge, die Inquisition oder gewaltsame Missionierung steht das Kreuz zumindest heute und in Deutschland ohne Zweifel nicht. Ebenso-

²³ Sure 24,31; vgl. 33,53 und 33,59 sowie Khoury (1990), X 50f. und McAuliffe (2001), I 346f. und dies. (2003), III 403f.

wenig darf man gegen das Kopftuch mit der früheren, in den mediterranen Gesellschaften über Jahrtausende währenden rechtlichen Unterordnung der Frau argumentieren. Heute zählt nur das Heute.

Siebenter Schritt: Bedenklich ist das Kopftuch, wo es ein sichtbares Zeichen für die Unterdrückung muslimischer Frauen darstellt. Eine derartige Unterdrückung widerspricht nicht nur dem Gleichheitsprinzip der Französischen Revolution, sondern jeder liberalen Demokratie. Bedenklich ist das Kopftuch schon dann, wenn es ein Zeichen gegen die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann setzt. Aus diesem Grund wehren sich in manchen islamischen Ländern selbstbewusste Frauen gegen das Tuch und tragen es andernorts nur aus Angst vor Repression. Wo man einem Grundrecht, der Gleichberechtigung, widerspricht, das die liberale Demokratie kaum für geringer einzuschätzen pflegt als das Grundrecht der Religionsfreiheit, darf jedenfalls das Gemeinwesen ein Veto einlegen. Im Übrigen steht in Deutschland nicht ein Verbot des Kopftuchs zur Debatte, nicht einmal wie in Frankreich ein Verbot für Schülerinnen, sondern lediglich für beamtete Lehrerinnen. Wenn es für sie verboten wird, wäre immer noch mehr erlaubt, als in der Heimat der weitaus meisten in Deutschland lebenden Muslime. Denn die überwiegend muslimische Türkei verbietet das Kopftuch für alle öffentlichen Angestellten und in allen öffentlichen Gebäuden. Sofern es von türkischstämmigen Frauen gefordert wird, können sie sich also nicht einmal auf eine heimatliche Üblichkeit berufen. Viel eher drücken sie damit die genannte Neigung zur offensiven Distanz gegen die liberale Demokratie aus.

Ein anderes Argument, mit dem Kopftuch wolle man Nichtmuslime missionieren, überzeugt dagegen kaum. Wer dezent ein christliches Kreuz oder den israelischen Davidstern trägt, sucht ebensowenig Proselyten. Bedenklich ist eher, dass die Lehrerin eine Autoritätsperson ist, die zumindest jüngere muslimische Schülerinnen zum Nachahmen ihres „Vorbildes“ auffordert. Darüber hinaus wird es den Eltern erleichtert, „renitente“, in Wahrheit aber selbstbewusste Töchter zum Tragen des Kopftuches zu drängen, vielleicht sogar zu zwingen.²⁴

Achter Schritt: Man kann an dieser Stelle die Güterabwägung abbrechen und wegen der ihr innewohnenden Schwierigkeit folgende Vermutung äußern: Ob vom Verfassungsgericht oder Gesetzgeber getroffen – die Entscheidungen werden weit über das sonst übliche Maß umstritten sein, da in derartigen Fällen die genauen Grenzen der politischen Toleranz nicht leicht zu bestimmen sind. Der handlungstheoretische Grund – dass die Toleranz sich begrifflich aus zwei Momenten zusammensetzt, aus einer Einstellung und einer Urteilsfähigkeit – hilft den Streit etwas zu entdramatisieren: Von den zwei Momenten der Toleranz ist in einer libe-

²⁴ Zur juristischen Überlegung siehe exemplarisch Steiger (2003a) und (2003b).

ralen Demokratie das erste, dispositive Moment unstrittig, das zweite, deliberative dagegen einem eventuell erbitterten Streit ausgesetzt. Vielleicht steckt die liberale Demokratie hier sogar in einer echten Entscheidungsnot. Ihretwegen sollte man nicht nur gewissen Forderungen, sondern auch den eventuell anderen Entscheidungen in Toleranz entgegenkommen. Denn wegen schwieriger Einschätzungen und Güterabwägungen ist schwerlich die eine Entscheidung als klarerweise tolerant, die andere als ebenso klar intolerant zu qualifizieren.

Aus diesem Umstand folgt ein letzter Urteilsschritt: wegen der genannten Schwierigkeit braucht es eine formaliter neuartige Toleranz, eine Toleranz zweiter Stufe. Diese widersetzt sich einer Selbstüberschätzung der eigenen Urteilsfähigkeit, weist jeden Fanatismus von sich und hält sich für kreative Kompromisse offen. (Die Sikhs beispielsweise könnten aus eigener Initiative Vorschläge unterbreiten, wie das berechnete Interesse Großbritanniens, bei Motorradfahrern die Verletzungsschwere erheblich zu mindern, sich bei einem Turban verwirklichen lässt.)

Wie die gewöhnliche, so ist auch die neuartige Toleranz von zwei oberflächlich ähnlichen Dingen verschieden, einmal von jener Gleichgültigkeit als Feigenblatt für eine Einstellung, die nur eine angebliche, keine wirkliche Toleranz ist, zum anderen von jener skeptischen Urteilsenthaltung, die etwas rasch, wegen angeblich gleich starker Für- und Widerargumente, eine triftige Entscheidung für unzugänglich hält. Im Übrigen harren die strittigen Fälle der Entscheidung. Man muss sie aber erstens nicht kontextfrei und einmal für immer treffen, kann vielmehr sowohl in verschiedenen Rechtstraditionen sich unterschiedlich („Recht auf Differenz“) als auch unter veränderten Bedingungen neu entscheiden („Gesellschaft im Wandel“). Aus beiden Gründen kann man sie zweitens im Inhalt behutsam und drittens in der Form mit einer Art Bitte um Nachsicht treffen, so dass die Andersdenkenden mit ihr weniger Mühe haben.