„Dulden heißt beleidigen“

Toleranz, Anerkennung und Emanzipation

Rainer Forst

(erscheint in RF, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, Berlin: Suhrkamp, 2011)

1. Im zeitgenössischen politischen Diskurs spielt der Begriff der Toleranz eine wichtige und vielschichtige Rolle; er bezieht sich auf Fragen der Stellung kultureller und religiöser Minderheiten innerhalb von Staaten bis hin zu dem vermeintlich globalen „Kampf der Kulturen“. Während Toleranz jedoch für einige ein nahezu magisches Wort ist, das für ein friedliches und kooperatives Zusammenleben in wechselseitiger *Anerkennung* und politischer Gleichheit steht, ist es für andere ein Synonym der *Macht*, der Beherrschung und der Exklusion. Diese Ambivalenz des Toleranzbegriffs ist kein neuartiges Phänomen. Denken wir an die klassischen Debatten über Toleranz im Zeitalter der Aufklärung zurück, so klingt letztere Kritik in Goethes Diktum an: „Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“¹ Die Wertschätzung der Toleranz wurde dagegen von Voltaire beispielhaft zum Ausdruck gebracht, der von ihr als „*l'apanage de l'humanité*“ sprach, als einem Zeichen wahrer Menschlichkeit (jedoch ebenso als Schicksal der Menschheit).²

Um diese Ambivalenz besser zu verstehen, möchte ich zwei Geschichten über Toleranz erzählen – eine düstere und pessimistische und eine lichtere und optimistische –, und ich werde dafür argumentieren, dass von einer hinreichend komplexen historischen Perspektive aus betrachtet, beide Erzählungen zutreffend sind. Darüber hinaus sind sie nicht nur historisch wahr, sondern sie liegen auch der heutigen Bedeutung und Praxis der Toleranz zugrunde. Toleranz kann auf gegenseitiger Anerkennung und Achtung basieren, doch ebenso kann sie ein Ausdruck von Missachtung und Beherrschung sein, die jedoch zugleich als eine Art „Anerkennung“ von Minderheiten fungiert. Anerkennung und Beherrschung sind dann keine Gegensätze. *Emanzipation*, um den dritten Begriff aus meinem Titel zu erwähnen, kann daher zugleich bedeuten, für und gegen Toleranz zu kämpfen – das heißt, für und gegen bestimmte Formen der Anerkennung.

Die Diskussion meiner beiden Geschichten führt zu folgenden Schlussfolgerungen: Erstens läuft sie auf eine Kritik gewisser Formen von Anerkennung und den ihnen innewohnenden Machtbeziehungen hinaus. Zweitens zeitigt sie einige Überlegungen über die möglichen

¹ Johann Wolfgang Goethe, „Maximen und Reflexionen“, 507.

² Voltaire „Tolerance“.

Gründe derjenigen, die gegen „falsche“ Anerkennung kämpfen: Ist hier ein Verlangen nach „wahrhafter“ Anerkennung der eigenen Identität am Werk, und wenn ja, wie genau sollte dies verstanden werden? Als drittes werde ich eine normative Rechtfertigung der Toleranz entwickeln, die die Defizite mancher Interpretationen dieses Begriffs vermeidet und damit den Kämpfen für gerechtfertigte Formen der Toleranz und – so werde ich argumentieren – für gleichen Respekt gerecht wird.

2. Bevor ich jedoch mit meinen zwei Geschichten beginne, vorweg einige Worte zum allgemeinen Begriff der Toleranz: Sein zentraler Bedeutungsgehalt kann durch die drei Komponenten *Ablehnung*, *Akzeptanz* und *Zurückweisung* erklärt werden.³ Als erstes muss eine Überzeugung oder Praxis als falsch oder schlecht bewertet werden, um als Objekt der Toleranz in Betracht zu kommen. Zweitens muss es abgesehen von diesen Ablehnungsgründen weitere Gründe geben, die erklären, warum es trotzdem falsch wäre, jene falschen oder schlechten Überzeugungen oder Praktiken nicht zu tolerieren – sogenannte Akzeptanzgründe. Derartige Gründe heben die Ablehnungsgründe nicht auf, vielmehr übertrumpfen sie diese innerhalb eines bestimmten Kontextes. Drittens muss es Zurückweisungsgründe geben, welche die Grenzen der Toleranz bestimmen. Diese Grenzen liegen dort, wo sich die Gründe zur Akzeptanz erschöpfen.⁴ Alle drei Gründe können gleicher Art sein, sie können aber auch verschiedener Natur sein (moralisch, religiös, pragmatisch, um nur einige Möglichkeiten zu benennen).

Offenkundig ist diese Definition sehr allgemein, und die Probleme beginnen, sobald die einzelnen Komponenten ausgefüllt werden: Was kann bzw. sollte toleriert werden, aus welchen Gründen, und wo liegen die Grenzen der Toleranz? Toleranz, so scheint mir, ist als solcher ein *normativ abhängiger Begriff*. Er bedarf unabhängiger normativer Ressourcen, um einen bestimmten Inhalt und Substanz zu erlangen und um überhaupt etwas Gutes zu sein. Folglich ist es ein wichtiger Aspekt jeder Geschichte der Toleranz, wie diese drei Komponenten substantiell bestimmt werden.

3. Meine erste Geschichte über Toleranz und Anerkennung beginnt im Frankreich des 16. Jahrhunderts. Im Verlauf der zweiten Hälfte jenes Jahrhunderts erlangte und propagierte die Partei der sogenannten *Politiques* die Überzeugung, dass das Prinzip *une foi, une loi, un roi*

³ In Bezug auf die ersten beiden Komponenten folge ich King, *Toleration*, Kap. 1. Newey unterscheidet in seiner strukturellen Analyse der Toleranz in *Virtue, Reason and Toleration*. Kap. 1, ebenfalls zwischen drei Arten von Gründen, die er jedoch anders als ich interpretiert. Für eine ausführliche Diskussion vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Kap. 1.

⁴ Hierzu vgl. Forst, „Grenzen der Toleranz“.

nicht länger aufrecht zu erhalten sei, da der Preis der Unterdrückung der calvinistischen Minderheit der Hugenotten ökonomisch, politisch wie auch moralisch zu hoch schien. Die politische Einheit könne nur dann gesichert werden, wenn das Ziel der religiösen Einheit zu einem gewissen Grade aufgegeben würde. *Constituenda religione* und *constituenda republica* müssten getrennt werden, und der Monarch solle zwar keine gänzlich „neutrale“ Rolle spielen, sich jedoch als souveräner Schiedsrichter und Herrscher verhalten. Es dauerte allerdings bis 1598 und bedurfte langer und blutiger Auseinandersetzungen, etwa in der berüchtigten „Bartholomäusnacht“ von 1572, bevor Heinrich IV. – ein ehemaliger Protestant, der anlässlich seiner Ernennung zum König zum Katholizismus konvertiert war – das berühmte Edikt von Nantes erließ. Dieses Edikt *erkannte* die Hugenotten zwar eindeutig als französische Staatsbürger *an*, jedoch als Bürger zweiter Klasse. Ihnen wurde die Freiheit gewährt, ihre Religion an festgelegten Orten (so etwa nicht in Paris) und nur zu bestimmten Zeiten auszuüben. Das Edikt legte genau fest, welche öffentlichen Ämter sie bekleiden, welche Schulen und Universitäten sie wo gründen und an welchen Orten sie „Sicherheitszonen“ mit bewaffneten Kräften errichten durften. Die calvinistische Minderheit wurde demzufolge durch das Gesetz zwar anerkannt und geschützt, es festigte aber gleichzeitig ihre Position als „bloß“ Tolerierte, die vom Wohlwollen der Autorität abhingen und im täglichen Leben stets den zweiten Platz hinter den Katholiken einnahmen. Diese Art der Anerkennung durch Toleranz war sicherlich ein großer Fortschritt verglichen mit der vorherigen Situation (und den späteren Perioden der Unterdrückung), dennoch bedeutete sie auch eine gewisse Form der kulturellen und gesellschaftlichen Stigmatisierung, der politischen Machtlosigkeit und der Abhängigkeit.

Diese Art der Toleranz hatte Goethe im Sinn, als er von der Beleidigung durch Toleranz sprach, und sie meinte auch Kant, als er den „hochmütigen Namen der Toleranz“ kritisierte, und sie veranlasste Mirabeau zu sagen, Toleranz sei ein Zeichen der Tyrannei.⁵ Diese Zitate zeigen auch, dass die beinahe 200 Jahre zwischen dem Edikt von Nantes und der Französischen Revolution die Struktur dieser Art von Toleranz nicht verändert hatten. Wir finden sie beispielsweise auch im englischen *Toleration Act* von 1689, welcher als „Act for Exempting Their Majesties Protestant Subjects, Dissenting from the Church of England, from the Penalties of certain Laws“ bezeichnet wurde.⁶ Der Toleranzerlass definiert eindeutig, welche *Dissenters* (Presbyterianer, Independenten, Baptisten und Quäker) nach den – immer noch bestehenden – Uniformitäts- und Konformitätsgesetzen mit Bezug auf die Anglikanische Kirche unter die *Ausnahmeregel* fallen und welche nicht (beispielsweise die unitarischen

⁵ Kant, „Was ist Aufklärung?“, 40; Mirabeau, Rede vor der Nationalversammlung am 22. August 1789, 289f.

⁶ Vgl. dazu den „Toleration Act“ in Grell et al., *From Persecution to Toleration*, 411-422.

Sozinianer und natürlich die Atheisten). Zudem werden Katholiken aufgrund des Treueeids, den die Untertanen des Königs ablegen müssen, von der Toleranz ausgenommen. So ergibt sich ein komplexes Bild von Inklusion und Exklusion, einer Mehrheit und diversen Minderheiten, von denen einige toleriert wurden und andere nicht. Diejenigen, die toleriert werden, sind gleichzeitig *eingeschlossen* und *ausgeschlossen*. Sie genießen eine gewisse Anerkennung und Sicherheit, die andere nicht besitzen, sind jedoch abhängig vom Schutz des Monarchen und müssen somit höchste Loyalität beweisen. Eine vielschichtige Matrix der Macht bildete sich heraus, die mit unterschiedlichen Anerkennungsformen operierte. Das Gleiche gilt für ein weiteres Beispiel, das ich kurz erwähnen möchte. Die sogenannten *Toleranzpatente* des Habsburger Kaisers Joseph II. von 1781, der – im Gegensatz zu seiner Mutter Maria Theresa, die die Glaubenseinheit erzwingen wollte – verstanden hatte, dass in Zeiten intensiver religiöser Konflikte *Disziplinierung und Frieden durch Freiheitsgewährung* die rationalste Form der politischen Machtausübung war. Dieser „aufgeklärte Monarch“ war aufgeklärt genug, um zu erkennen, dass Toleranz die effektivere Politik gegen mächtige Abweichler war. So gewährte er drei sich in der Minderheit befindenden Konfessionen – den Lutheranern, den Reformierten und den Griechisch-Orthodoxen – die Freiheit des „Privat-Exerzitiums“ ihrer religiösen Pflichten (hingegen nicht die öffentliche Ausübung der Religion). Es wurde klar definiert, was ihnen erlaubt war: Ihre Kirchen durften beispielsweise keine Glocken und keinen Eingang von der Straße aus haben. Diese Form der Freiheit, davon war Joseph überzeugt, würde gute Untertanen aus religiösen Dissidenten machen, die sonst, hätten sie keine religiöse Toleranz erfahren, automatisch zu politischen Gegnern geworden wären. Die Toleranz war einerseits der Preis für Loyalität, und auf der anderen Seite war Loyalität der Preis, den die Untertanen für gewisse Freiheiten und Sicherheit zu zahlen hatten: Konformität im Austausch für Nicht-Konformität.

4. Abermals zeigt sich hier der Zusammenhang von Freiheit und Beherrschung, von Inklusion und Exklusion, von Anerkennung und Missachtung, der die Konzeption der Toleranz charakterisiert, die ich *Erlaubnis-Konzeption* nenne. Ihr entsprechend bezeichnet Toleranz eine Beziehung zwischen einer Autorität und einer von dieser abweichenden, „differenten“ Minderheit (oder verschiedenen Minderheiten). Toleranz bedeutet, dass eine Autorität den Mitgliedern der Minderheit die qualifizierte Erlaubnis erteilt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben, aber unter der Bedingung, dass sie die Vorherrschaft der Autorität anerkennen. Solange der Ausdruck ihrer Differenz innerhalb der gesetzten Grenzen und im Bereich des „Privaten“ verbleibt und solange diese Gruppen nicht den gleichen öffentlichen und politischen Status

wie die Mehrheit beanspruchen, können sie aus pragmatischen wie auch normativen Gründen toleriert werden: aus pragmatisch-strategischen Gründen, weil diese Form der Toleranz als die von allen möglichen Alternativen am wenigsten kostspielige betrachtet wird und den gesellschaftlichen Frieden und die Ordnung, so wie sie von der herrschenden Seite bestimmt werden, nicht stört (sondern eher dazu beiträgt); und aus normativen Gründen, weil es die Autorität für falsch halten mag (und auf jeden Fall für fruchtlos), Menschen dazu zu zwingen, ihre tief verankerten Überzeugungen und Praktiken aufzugeben. Kurzum: Toleranz bedeutet, dass die jeweilige Autorität über die Macht verfügt, in die Praktiken der Minderheit einzugreifen, sie aber dennoch toleriert, während die Minderheit ihre abhängige Position akzeptiert. Bezogen auf die drei Komponenten der Toleranz heißt dies, dass alle drei ausschließlich durch die Autorität definiert werden.

Wie ich bereits erwähnte, kritisieren Kant, Mirabeau und Goethe diese Konzeption: Die Politik der Toleranz erscheint als eine strategische oder wenigstens hierarchische Form der Politik. Die Anerkennung, die den Minderheiten gewährt wird, bietet ihnen gewisse Freiheiten *und* macht sie zugleich zu abhängigen Untertanen und Bürgern zweiter Klasse. Ihnen werden keine allgemeinen und gleichen Rechte, sondern lediglich spezifische Erlaubnisse gewährt, die stets zurückgenommen werden können (wie beispielsweise das Edikt von Nantes im Jahre 1685). In einer Sprache der Anerkennung und der Macht formuliert, hatte diese Form der Toleranz *befreiende* wie auch *repressive* und *disziplinierende* Effekte (letztere im Foucaultschen Sinne): Befreiend, weil sie verglichen mit der früheren Unterdrückung eindeutig einen Gewinn darstellte; repressiv, weil toleriert zu sein bedeutete, seine schwache und unterprivilegierte Position akzeptieren zu müssen; und schließlich disziplinierend, weil jene Regelungen der Toleranzpolitik stigmatisierte, nichtnormale Identitäten „produzierten“, die gesellschaftlich zugleich ein- und ausgeschlossen waren.⁷ Die „Tolerierung“ der Juden vom Mittelalter bis in die Neuzeit ist ein offensichtliches Beispiel solcher Formen exkludierender Inklusion. Toleranz musste mit Stigmatisierung und Unterwürfigkeit bezahlt werden.

5. Wenn wir die aktuellen Diskurse und Toleranzpraktiken aus dem Blickwinkel einer, wie ich sie nennen möchte, *kritischen Theorie der Toleranz* betrachten, die auf einer Analyse repressiver und disziplinierender Toleranzformen basiert, so erkennen wir, dass die „düstere“ Geschichte noch nicht vorüber ist.⁸ Entgegen dem, was viele meinen, war das Ende des

⁷ Vgl. dazu Brown, „Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität“.

⁸ Vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Kap. 12. Ich sollte hier anmerken, dass ich den Ausdruck „repressive Toleranz“ in anderer Weise verwende als Herbert Marcuse in seinem klassischen Essay „Repressive Toleranz“.

Absolutismus nicht das Ende der Erlaubnis-Konzeption. Vielmehr ist diese noch immer in unseren Gesellschaften präsent, wenn auch in anderer, nun *demokratischer* Form: Die tolerierende Autorität erscheint heute im Gewand einer demokratischen Mehrheit. Zwar wurden die Autoritäten, die ich in meinen drei Beispielen erwähnte, ebenfalls durch starke religiöse und politische Mehrheiten gestützt, doch sieht die Situation innerhalb eines demokratischen Regimes anders aus: Denn dort gehört es zum Selbstverständnis des Staates, dass er allen Bürgern gleiche Grundrechte gewährt – und dass die Bürger sich untereinander als freie und gleiche anerkennen. In vielen zeitgenössischen Toleranzpraktiken lebt jedoch nach wie vor die Erlaubnis-Konzeption fort. Ich möchte nicht auf die vielen Beispiele eingehen, die man hierfür anführen könnte, sondern nur nebenbei erwähnen, dass etwa Gegner der gleichgeschlechtlichen Ehe oftmals für Toleranz, aber gegen Gleichberechtigung argumentieren (man denke an den Slogan der CDU im Kontext der Debatte über die eingetragene Lebenspartnerschaft: „Toleranz Ja, Ehe Nein!“). Im berühmten Kruzifix-Fall – bezüglich der Frage, ob der Freistaat Bayern anordnen darf, Kruzifixe oder Kreuze in Klassenzimmern staatlicher Schulen aufhängen zu lassen – waren viele Bürger, Politiker, Gerichte und Vertreter der Kirchen der Auffassung, man müsse nicht-christliche Minderheiten in dem Sinne tolerieren, dass sie nicht gezwungen würden, ihren Glauben aufzugeben. Ihnen jedoch gleichen öffentlichen und symbolischen Status zu gewähren und die christlichen Symbole zu entfernen, sei etwas ganz anderes, nämlich anti-demokratisch und anti-religiös – und würde das Fundament der Bundesrepublik gefährden.⁹ Die Machtstruktur der alten Form von Toleranz und Anerkennung ist folglich auch hier am Werke: Inklusion bei gleichzeitiger Exklusion.

6. Doch hier beginnt meine zweite, optimistischere Geschichte. In Anlehnung an Foucault können wir sagen, dass dort, wo es Macht gibt – im Gegensatz zu vollständiger Beherrschung – auch Freiheit und Gegenmacht existierten, kurz, Widerstand.¹⁰ Gerade die Erkenntnis, dass moderne Macht durch das Gewähren von Freiheit und nicht einfach durch Unterdrückung funktioniert und dadurch „loyale“ Untertanen hervorzubringen versucht, stellt die Vorstellung völlig erzwungener, „produzierter“ Subjektidentitäten, die nichts als „Unterworfenen“ sind, in Frage. Die Konstruktion von Identität läuft nicht nur in eine Richtung: Bestimmten

Er bezeichnet ein Toleranzsystem dann als „repressiv“, wenn es ungerechte Machtbeziehungen in ideologischer Weise verschleiert, indem es reale Opposition ideologisch neutralisiert. Dagegen bezeichne ich Toleranzformen dann als „repressiv“, wenn sie dazu dienen, ungerechtfertigte Machtbeziehungen aufrechtzuerhalten, indem sie jene, die unterdrückt werden, dazu zwingen, ihre untergeordnete Position zu akzeptieren.

⁹ Eine Diskussion dieser Beispiele findet sich in: Forst, *Toleranz im Konflikt*, Kap 12.

¹⁰ Vgl. die Essays in Foucault, *Was ist Kritik?* sowie *Analytik der Macht*. Foucault untersuchte jedoch nicht die modernen Praktiken der Toleranz als Formen der Macht.

Institutionen und Praktiken der Macht unterworfen zu sein, formt die Subjekte nicht nur im Einklang mit diesen Praktiken, sondern auch *gegen* sie. Andernfalls gäbe es gar keine Forderungen nach Freiheit oder Toleranz, und es bedürfte nicht beständig neuer Machtstrategien, um mit ihnen umzugehen.

Meine zweite Geschichte beginnt mit der These, dass die Anhänger religiöser Gruppen, die entweder verfolgt und überhaupt nicht anerkannt oder nur teilweise innerhalb einer Toleranzpolitik anerkannt wurden, eine bestimmte *Identität im und durch den Kampf* ausbildeten. Was sie dazu befähigte, etablierte Formen der Anerkennung (oder Nicht-Anerkennung) in Frage zu stellen, beruhte darauf, dass sie *von innen heraus* die Macht generierten, um im Widerstand gegen solche (In-)Toleranzregime eine eigene Identität auszubilden (freilich keine von ihrer Kultur und Gesellschaft völlig unabhängige). Das Fehlen der Anerkennung durch die Mehrheit resultierte *nicht* durchgängig im Verlust der eigenen Identität oder der Aufzwingung einer äußerlich konstruierten Identität (obwohl dies teilweise möglich war),¹¹ sondern in der Transformation einer ursprünglich religiösen Identität hin zu einer politischen Identität des Kampfes und des Widerstands, möglicherweise sogar des Krieges. Interne Anerkennungsformen schufen überhaupt erst das nötige positive Selbstbewusstsein, um den Kampf aufzunehmen. Wir finden hier einen Kampf um Anerkennung, welcher jedoch kein Kampf um allgemeine gesellschaftliche Anerkennung oder Wertschätzung der eigenen Identität in einem qualitativen, hegelianischen Sinne der *Sittlichkeit* zu sein scheint. Vielmehr wurde die Freiheit gefordert, seine Identität als eine partikular gemeinschaftliche beizubehalten und als rechtlich und politisch gleichgestellte Bürger anerkannt zu werden (so lange gerechtfertigte Toleranzformen das Ziel dieser Kämpfe waren, denn manchmal konnten sie sich auch in Kämpfe um neue Formen der Beherrschung verwandeln). Eine bestimmte gemeinschaftliche und persönliche Identität war die Vorbedingung und nicht das Ziel des Kampfes um Anerkennung – der auch ein Kampf gegen Anerkennung war, das heißt gegen disziplinierende Anerkennungsformen.

7. Meine zweite Geschichte der Toleranz beginnt ebenfalls als eine – äußerst verkürzte und schematisch konstruierte – historische Erzählung, in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Im Zuge der Kämpfe der hauptsächlich protestantischen Provinzen im Norden gegen die spanische Herrschaft und die Erzwingung des Katholizismus, finden wir zwei wichtige Entwicklungen im Streit für die Religionsfreiheit, besonders in den Schriften der

¹¹ Immer noch die klassische Analyse solcher Formen eines „doppelten Bewusstseins“ ist Du Bois, *The Souls of Black Folk*.

calvinistischen Monarchomachen, wie z. B. bei Duplessis-Mornay.¹² Erstens wurde ein natürliches Recht auf Religionsfreiheit – von Gott gegeben – als politisches Grundrecht proklamiert. Zweitens sollte von nun an einem König, der dieses Grundrecht verweigerte, aus politischem *und* religiösem Pflichtgefühl heraus Widerstand geleistet werden. Solch ein Tyrann hatte sowohl den Bund (*foedus*) mit Gott als auch den Vertrag (*pactum*) mit dem Volk gebrochen. Religionsfreiheit war dementsprechend nicht etwas, das von den Herrschenden *gewährt* wurde. Es war ein *Naturrecht* und somit ein fundamentaler Anspruch politischer Gerechtigkeit. Das revolutionäre Ergebnis dieser Forderung war die Abspaltung der Nordprovinzen in die „Utrechter Union“ (1579), die in der Gründung einer neuen Republik mündete, welche zu einem Beispiel für Toleranz im 17. Jahrhundert werden sollte. Im Laufe dieser Geschichte taucht im Zusammenhang des englischen Bürgerkriegs die revolutionäre Forderung nach religiöser und politischer Freiheit als ein *Birthright* wieder auf.¹³ Der Widerstand gegen den König wurde als ein „Grundrecht“ der Gerechtigkeit angesehen, das nach politischer und religiöser Freiheit verlangte: Nicht Gott, sondern die Menschen setzten die Regierung ein, um die von Gott gegebenen natürlichen Rechte als eine Art von „Eigentum“ für die Menschen zu schützen. Aus der Perspektive der Levellers, etwa von Lilburne,¹⁴ folgte aus dieser gottgewollten Freiheit, dass jegliche Ausübung von Herrschaft, sei sie religiös oder politisch motiviert, den Menschen gegenüber, die den Gesetzen unterworfen (mit der wichtigen Qualifizierung: *well-affected*, mit exklusivem Bezug auf die „von Geburt Freien“) waren, gerechtfertigt werden müsse. Das Recht auf Gewissensfreiheit wurde mit dem protestantischen Argument begründet, das Gewissen sei allein Gott und nicht den Menschen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet: eine Theorie des freien und zugleich unfreien Gewissens (als „Werk Gottes“, wie Luther es nannte), die eine ebenso bedeutsame Rolle in Miltons Werk sowie später in Lockes *Brief über Toleranz* spielte. William Walwyn brachte diese Vorstellung im Zuge der parlamentarischen Debatten zwischen den Independenten und der presbyterianischen Mehrheit in paradigmatischer Weise zum Ausdruck:

„Handlungen oder Unterlassungen, zu denen ein Mensch sich nicht freiwillig verpflichten kann, ohne zu sündigen – die kann er auch nicht anderen überantworten oder zu tun überlassen, wer es auch sei (ein Parlament, ein allgemeiner Rat oder eine Nationalversammlung). Nun sind alle Dinge, die den Gottesdienst betreffen, solcher Art, dass ein Mensch, ohne willentlich zu sündigen, sich nicht binden kann, diesbezüglich etwas gegen seinen Verstand und Gewissen zu tun [...], weshalb niemand

¹² Vgl. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* 2, dritter Teil.

¹³ Zu dieser Epoche vgl. insbesondere Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand*.

¹⁴ Vgl. Lilburne, „Englands Birth-Right Justified“ (1645).

Angelegenheiten der Religion irgend jemandem zur Regulierung überlassen kann. Und was nicht gegeben werden kann, kann auch nicht empfangen werden; so wie also keinem Einzelmenschen genommen werden kann, was er niemals hatte, so kann auch nicht die Macht eines Parlaments oder einer anderen gerechten Autorität in Bezug auf etwas verletzt oder geschmälert werden, das ihnen niemals anvertraut werden konnte.¹⁵

Dieses frühliberale Argument für Toleranz ist jedoch höchst ambivalent. Auf der einen Seite führt die Behauptung eines natürlichen Rechts auf religiöse und politische Freiheit zur Verknüpfung der Forderung nach Toleranz mit einem radikalen Anspruch auf politische Gerechtigkeit – als grundlegende Forderung nach der allgemeinen Rechtfertigung der Ausübung politischer Herrschaft. Aus dieser Perspektive ist Toleranz nicht bloß eine für „nichtnormale“ Untertanen „gewährte Ausnahme“, sondern eine generelle Regel bezüglich der Art und Weise, wie Bürger innerhalb der durch das Naturrecht gesetzten Grenzen miteinander umgehen. Hier erhalten wir einen ersten Einblick in eine neue, andere Konzeption der Toleranz – die *Respekt-Konzeption* –, gemäß derer sich demokratische Bürger gegenseitig als rechtlich und politisch Gleichgestellte anerkennen, auch wenn sie sich in hohem Maße in ihren ethisch-religiösen Ansichten über die gute und wahre Lebensform voneinander unterscheiden. In diesem Sinne folgt die Toleranz einer *Emanzipations- statt einer Herrschaftslogik*.

Andererseits ist das Argument für Gewissensfreiheit, das auf der bereits erwähnten Theorie des „unfreien freien Gewissens“ beruht, nicht nur mit der Erlaubnis-Konzeption der Toleranz kompatibel; es schließt auch potentiell solche Personen aus, die nicht das richtige Gewissen haben, so beispielsweise die Atheisten und Katholiken, wie Locke bekannterweise ausführte (und ebenso Milton, der sich diesbezüglich von den toleranteren Levellers und Baptisten wie Roger Williams unterschied). Gemäß Lockes erstem *Brief über Toleranz*, kann es keinen berechtigten Anspruch auf die Freiheit geben, *nicht* an Gott zu glauben. In der Tat könnten wir die Befürchtung, dass es ohne eine bestimmte religiöse Grundlage keine Moral und keinen funktionierenden Staat geben könne, *Lockes Furcht*¹⁶ nennen. Diese Furcht wurde von vielen späteren Denkern der Aufklärung geteilt – beispielsweise von Montesquieu, Rousseau und Voltaire – und ist nach wie vor in unseren heutigen Gesellschaften gegenwärtig.

8. Um unsere optimistischere Geschichte über Toleranz, Anerkennung und Emanzipation fortzusetzen, müssen wir uns einer anderen Stimme des historischen Toleranzdiskurses

¹⁵ Walwyn, *A Helpe to the Right Understanding of a Discourse Concerning Independency* (1644/45), 136f., Übers. R.F.

¹⁶ „Gott auch nur in Gedanken wegnehmen, heißt alles dieses auflösen.“ Locke, *Ein Brief über Toleranz*, 95.

zuwenden, einer Stimme, die Lockes Furcht, wenn auch nicht als eine unmittelbare Reaktion auf Locke, zurückwies. Gemeint ist der den Hugenotten angehörende Pierre Bayle, der seine Schriften während seines Rotterdamer Exils verfasste. In seinen *Pensées diverses sur la Comète* (1683) führte er das später so bezeichnete *Baylesche Paradox* ein: Er argumentierte, dass sich die Moral nicht auf Religion stützen müsse, da sie auf vom religiösen Glauben unabhängigen Beweggründen (dem Wunsch nach gesellschaftlicher Anerkennung) und Erkenntnissen (der natürlichen Vernunft) beruhe. Religiöser Fanatismus, und nicht der Atheismus, stelle die größte Gefahr für Moral und Staat dar. Bayle wagte sogar die mutige These, dass eine „Gesellschaft aus Atheisten“ durchaus möglich und gegebenenfalls sogar friedvoller als religiös begründete Gemeinschaften wäre.

Auf diesem Wege gelangte Bayle zu der entscheidenden Einsicht, dass *wechselseitige Toleranz* zwischen Personen mit unterschiedlichen religiösen Glaubensvorstellungen nur dann möglich sein könne, wenn unter den Menschen eine *unabhängige*, allgemein geteilte moralische Grundlage des Respekts vorhanden sei, die Glaubenszwang ausschließe. In seinem *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrain-les d'entrer* (1686) liefert Bayle eine solche Toleranzbegründung, die den Schwierigkeiten, denen sich Locke in seiner Verteidigung der Religionsfreiheit gegenüber gestellt sah, vermeidet. Denn aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Augustinus' berüchtigten Thesen über die Möglichkeit und Leistungsfähigkeit des *Terrors*, Menschen von religiösem Irrtum zu befreien und sie zu befähigen, die Wahrheit „von innen heraus“ zu erkennen, wenn sie nur richtig übermittelt würde,¹⁷ wusste Bayle bereits, was Locke erst sah, nachdem er mit Jonas Proasts Kritik konfrontiert worden war: Obwohl ein aufrichtiger und ernsthafter Glaube nicht gänzlich von außen erzwungen werden könne, könne es viele andere *indirekte* Wege geben, um die Menschen auf ihrem Irrweg aufzuhalten und sie zur Umkehr zu bewegen.

„Ich gebe gerne zu, dass Vernunft und Argumente die einzig geeigneten Mittel dafür sind, den Geist zur Zustimmung zu einer Wahrheit zu bewegen, die nicht selbstevident ist – und dass Zwang (*force*) zu diesem Zweck ganz ungeeignet ist, wenn er anstelle von Vernunft und Argumenten eingesetzt wird. [...] Aber dessen ungeachtet, wenn denn der Zwang dazu dient, nicht *anstelle* von Vernunft und Argumenten aus eigener Kraft zu überzeugen (was nicht möglich ist), wohl aber dazu, die Menschen dazu zu bringen, diejenigen Gründe und Argumente zu betrachten, die geeignet und ausreichend sind, sie zu überzeugen und die sie ohne diesen Zwang nicht beachtet hätten – wer könnte bestreiten, dass auf diese *indirekte* und *distanzierte* Weise der Zwang dazu beiträgt, die Menschen dazu zu bringen, die Wahrheit zu empfangen, der sie anders, sei es durch Nachlässigkeit oder Trägheit, nicht begegnet wären, oder die sie aufgrund ihrer Vorurteile ungehört als Irrtum zurückgewiesen und verdammt

¹⁷ Zu Augustinus' Rechtfertigung der Pflicht der Intoleranz, vgl. insbesondere seinen „Brief an Vincentius“.

hätten?“¹⁸

Um solchen Argumentationen gegen die klassische Verteidigung der Gewissensfreiheit auszuweichen, argumentierte Bayle auf *normativer Ebene*, dass eine jede Person moralisch dazu verpflichtet sei, jegliche Ausübung von Zwang reziprok zu rechtfertigen – eine Pflicht, die durch die „natürliche Vernunft“¹⁹ eingesehen würde. In *epistemologischer Hinsicht* vertrat er die Auffassung, dass es im Falle der metaphysischen Unentscheidbarkeit zwischen zwei religiösen Lehren für beide Seiten nicht zu rechtfertigen sei, Gewalt anzuwenden. Bayle brachte dieses Argument *nicht* vor, weil er ein religiöser Skeptiker war, wie viele annahmen, sondern weil er darauf bestand, dass der Glaube eben *Glaube* und nicht Wissen sei: Solange es keinen vernünftigerweise nicht-zurückweisbaren Beweis für die Wahrheit einer Religion oder Konfession gebe, verlange die Pflicht reziproker Rechtfertigung Toleranz, nicht jedoch Skeptizismus. Zwar wisse man, dass der eigene Glaube letztendlich ein Glaube und in der Religion „Evidenz eine relative Qualität“²⁰ sei, doch habe man weiterhin gute Gründe, ihn als wahr anzusehen, solange er nicht der natürlichen Vernunft widerspreche.²¹ Der Anspruch von Leuten wie Bossuet,²² die sich im Besitz der Wahrheit glaubten und deshalb in Anlehnung an Augustinus' Interpretation des Wortes vom *compelle intrare* (Luk. 14, 23) das Recht

¹⁸ Vgl. Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, 4f. (Herv.i.O.), Übers. R.F. Für eine überzeugende Kritik an Locke auf der Basis der Proastschen Betrachtungen, vgl. Waldron, „Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution“. Worin ich Waldron allerdings widerspreche, ist seine Behauptung, dass Locke kein plausibles Gegenargument zu Proast gefunden habe. Dafür musste er jedoch seine Position verändern und sich in Richtung des epistemologisch-normativen Arguments bewegen, wie wir es bei Bayle (in besserer Form) finden. In seinen späteren Briefen über Toleranz argumentierte Locke, dass der Gebrauch religiös-politischer Gewalt einen Prozess wechselseitiger Rechtfertigung voraussetze, und dass Proasts zentrale dogmatische Annahme des nicht zurückweisbaren Wahrheitsanspruches der anglikanischen Kirche unbegründet sei. Vgl. dazu Locke, „A Second Letter Concerning Toleration“, 111. Er fordert dort Proast auf, ein wechselseitig rechtfertigbares Argument zu liefern „ohne einfach davon auszugehen, dass Ihre Kirche die richtige und Ihre Religion die einzig wahre sei. Dies kann Ihnen in diesem Falle nicht mehr gestattet werden, was auch immer Ihre Kirche oder Religion sei, als es einem Papisten, Lutheraner, Presbyterianer oder Wiedertäufer gestattet wäre. Nein, es kann Ihnen nicht mehr erlaubt sein als selbst einem Juden oder Mohammedaner.“ (Übers. R. F.)

¹⁹ Vgl. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrain-les d'entrer*. Von dieser Schrift ist 1771 eine deutsche Übersetzung von Daniel Semerau erschienen, die terminologisch nicht hinreichend zuverlässig ist. Ich zitiere daher nach der französischen Ausgabe in den *Oeuvres diverses* in eigener Übersetzung, 367f: „Aber wenn es möglich ist, dass einem hinsichtlich spekulativer Wahrheiten Grenzen gesetzt sind, so glaube ich nicht, dass dies auch bezüglich der praktischen und allgemeinen Prinzipien der Moral so ist. Ich denke, dass sich alle moralischen Gesetze ohne Ausnahme der Idee der natürlichen Gerechtigkeit unterordnen müssen, welche, ebenso wie das metaphysische Licht, *einen jeden Menschen erleuchtet, der auf der Welt ist*. [...] Jeder, der danach strebt, das natürliche Licht bezüglich der Moral deutlich zu erkennen, sollte sich selbst über seine Privatinteressen und die Gewohnheiten seines Landes erheben, um sich allgemein zu fragen: *Ist diese Sache an sich gerecht? Wenn es darum ginge, sie in einem Land einzuführen, wo sie noch nicht existiert und die Freiheit besteht, sie anzunehmen oder nicht, würde sie dann, nach unparteilicher Prüfung, als so vernünftig angesehen werden, dass sie angenommen zu werden verdient?*“ (Herv. i. O.).

²⁰ Ebd., 396.

²¹ Im Gegensatz zur Auffassung von Barry, erscheint es aus einer Bayleschen Perspektive in Bezug auf religiöse Fragen durchaus möglich und vernünftig, dass „Gewissheit aus der Binnenperspektive über eine Ansicht auf kohärente Weise mit der Haltung verknüpft werden kann, dass es für andere vernünftig ist, diese Ansicht zurückzuweisen“, Barry, *Justice as Impartiality*, 179 (Übers. v. R. F.).

²² Vgl. Bossuet, *Politique tirée de propre parole de l'Écriture Sainte*.

einforderten, legitim Gewalt ausüben zu dürfen, verwandelt sich aus dieser Perspektive in nichts als eine pure und illegitime Ausübung von Macht. Laut Bayle ist es „kindisch“ und „lächerlich“,²³ in einem Streit über die Normen und Gesetze, die das gemeinsame Leben regeln sollen, genau das vorauszusetzen, was gerade umstritten ist, nämlich die Wahrheit der einen Kirche im Gegensatz zur anderen. Wenn eine solche Argumentation zulässig wäre, „dann gäbe es kein Verbrechen, das nicht durch diese Maxime zu einem Akt der Religion erklärt werden könnte.“²⁴ Wie Bayle betont, kann eine Gesellschaft nur dann friedlich existieren, wenn sie unabhängig von Kämpfen über die wahre Kirche über eine allgemein akzeptierte Definition dessen verfügt, was richtig und was falsch sei.²⁵

In seinem berühmten *Historischen und Kritischen Wörterbuch* (1696) erläutert Bayle sorgfältig den Unterschied zwischen Wissen und Glauben und die Möglichkeit einer „natürlichen“ praktischen Vernunft, die zu der Einsicht in die Pflicht wechselseitiger Rechtfertigung führt. Er betrachtet den Glauben nicht in einem fideistischen Sinne als *widervernünftig*, sondern als *jenseits der Vernunft* (dessus de la Raison) liegend: der Glaube sei nicht irrational, und doch könne die Vernunft den einen wahren Glauben nicht beweisen.²⁶ Die menschliche Vernunft müsse ihre eigenen Grenzen und ihre Endlichkeit akzeptieren und die Unvermeidbarkeit von (wie Rawls es später nannte) „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten“²⁷ in Glaubensfragen akzeptieren. Gemäß Bayle sind jene, die ihren Glauben aufzugeben bereit sind, weil sie seine Wahrheit nicht auf überzeugende Art und Weise nachweisen können und so zu Skeptikern oder Atheisten würden, schlicht keine guten Gläubigen:

„Noch einmal, ein wahrer Christ, der von dem Charakter der übernatürlichen Wahrheiten wohl unterrichtet, und wegen der Grundsätze wohl befestigt ist, welche dem Evangelio eigen sind, wird der Spitzfindigkeiten der Philosophen nur spotten, und insonderheit der Pyrrhonier ihrer. Der Glaube wird ihn über alle Wirbel wegsetzen, wo die Stürme der Disputierkunst herrschen. [...] Ein jeder Christ, der sich durch die Einwürfe der Ungläubigen wankend machen lässt, und sich daran ärgert, hat einen Fuß in eben derselben Grube mit ihnen.“²⁸

9. Bayles Erkenntnisse sind für unsere Geschichte von wesentlicher Bedeutung. Eine Toleranzbegründung wie die von Bayle entgeht den Fallstricken der traditionellen Argumente

²³ Bayle, *Commentaire Philosophique*, 359.

²⁴ Ebd., 375.

²⁵ Ebd., 391ff.

²⁶ „Die Verschiedenheit der Meinungen [ist] ein unabtrennbares Kennzeichen des Menschen, solange er einen so eingeschränkten Geist hat und sein Herz so unstedet ist.“ Ebd., 418.

²⁷ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 127-141; Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“.

²⁸ Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch*, 642.

für die Gewissensfreiheit, welche darin bestehen (1), dass die Forderung des Augustinus, der Glaube sei nur aus freien Stücken möglich (*credere non potest homo nisi volens*) kein Argument gegen die Unterdrückung religiöser „Irrtümer“ liefert, da es möglich sein kann, dass „sanfter“ Druck aufrichtigen Glauben hervorbringt, wie der späte Augustinus und auch Proast glaubten, und (2), dass solche Toleranz sich nur auf *authentische* religiöse Überzeugungen beziehen kann (wobei ein Maßstab für solche Überzeugungen zu fehlen scheint), und natürlich nur auf *religiöse* Überzeugungen (und nicht auf den Atheismus). Betrachten wir die jüngste Geschichte des Liberalismus, so fällt auf, dass Bayles alternative Rechtfertigung zudem die Probleme der verwandten, neo-Lockeschen Sichtweise umgeht, dass die Religionsfreiheit als Teil eines umfassenderen Verständnisses politischer Freiheit deswegen gerechtfertigt sei, weil persönliche Autonomie eine Vorbedingung für ein gutes Leben sei. Nur das „aus inneren Überzeugungen heraus gelebte“ Leben auf der Basis autonom gewählter Werte könne ein gutes sein.²⁹ Dies ist eine plausible, jedoch nicht universalisierbare Konzeption des guten Lebens. Es ist nicht klar, inwiefern ein Leben gemäß traditioneller, nicht gewählter, sondern auf konventionelle und „unkritische“ Art und Weise einfach übernommener Werte „schlechter“ ist, das bedeutet subjektiv weniger erfüllend bzw. objektiv von einem ethisch geringeren Wert, als eine autonom gewählte Lebensweise. Das politisch *freie*, das persönlich *autonome* und das ethisch *gute* Leben sind möglicherweise drei verschiedene Dinge. Auch würde solch ein Argument den Bereich des Tolerierbaren auf solche Lebensformen beschränken, die als auf eine bestimmte Weise „gewählt“ gelten könnten, was eine zu eingeschränkte Sicht wäre.

Natürlich verlangt meine alternative Sichtweise ebenfalls eine bestimmte Art des Respekts für die Autonomie von Personen. Diese Achtung basiert jedoch nicht auf einer bestimmten *ethischen* Konzeption des Guten, sondern auf der *moralischen* Vorstellung der Person als einem vernünftigen Wesen mit einem, wie ich es nenne, *Recht auf Rechtfertigung*.³⁰ Dieses moralische Grundrecht auf Rechtfertigung basiert auf dem *rekursiven* allgemeinen Prinzip, dass eine jede Norm, die Zwang legitimieren soll (oder allgemeiner gesprochen, die eine moralisch relevante Einmischung in die Handlungen anderer rechtfertigt), für sich beansprucht, reziprok-allgemein gültig zu sein und deswegen durch reziprok-allgemein nicht zurückweisbare Gründe zu rechtfertigen sein muss. *Reziprozität* heißt hier, dass weder die eine noch die andere Seite irgendwelche Ansprüche auf bestimmte Rechte oder Ressourcen

²⁹ Vgl. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 81. Für eine Kritik an Kymlicka, vgl. Forst, „Foundations of a Theory of Multicultural Justice“, und die Replik von Kymlicka in derselben Ausgabe bzw. in ders., *Politics in the Vernacular*, Kap. 3.

³⁰ Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*.

stellt, welche anderen vorenthalten werden sollen (Reziprozität der Inhalte), und dass keine Seite ihre eigenen Gründe (Werte, Interessen, Überzeugungen, Bedürfnisse) auf andere projiziert, um für ihre Forderungen einzutreten (Reziprozität der Gründe). Man muss dazu bereit sein, für grundlegende Normen zu argumentieren, die reziprok und allgemein gültig und aus Gründen bindend sind, die nicht auf strittigen „höheren“ Wahrheiten oder auf Konzeptionen des Guten basieren, welche vernünftigerweise bezweifelt und abgelehnt werden können, ohne den gleichen Respekt unter moralischen Personen zu verletzen. *Allgemeinheit* bedeutet schließlich, dass die Gründe für solche Normen nicht nur von den größeren Parteien, sondern von allen betroffenen Personen geteilt werden können müssen.³¹

Ich sollte das Wort „teilbar“ hier hervorheben, da die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit auch dann Urteile über die Rechtfertigbarkeit von Ansprüchen erlauben, wenn diesbezüglich – wie zu erwarten ist – kein Konsens erreicht werden kann.³² Einige Beispiele seien hier kurz angeführt: Diejenigen, die für eine rechtliche Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften argumentieren, haben nach dem Kriterium der Reziprozität bessere Argumente als jene, die sich auf ein wechselseitig anfechtbares, religiöses Verständnis der „Natur“ von Beziehungen oder Ehen beziehen. Diejenigen, die das Tragen von Kopftüchern in der Schule verbieten wollen, sei es nun von Lehrerinnen oder Schülerinnen, müssen in der Lage sein zu zeigen, inwieweit die Praxis des Tragens solcher Symbole tatsächlich Grundrechte oder demokratische Prinzipien verletzt. Und jene, die Kruzifixe in öffentlichen Klassenzimmern per Gesetz aufhängen lassen wollen, müssen zeigen, inwieweit diese Praxis mit gleichen Bürgerrechten innerhalb einer religiös-pluralistischen politischen Gemeinschaft vereinbar ist. Es ist fraglich, ob entsprechende Argumente in den letzten beiden Fällen vorgebracht werden können.³³ Auf der Basis der Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit scheinen einige Gründe in solchen Kontexten somit „nicht vernünftigerweise zurückweisbar“ zu sein, um Thomas Scanlons Formulierung

³¹ Für eine ähnliche Sichtweise demokratischer Rechtfertigung, die auf dem Prinzip der Reziprozität basiert, vgl. Gutmann und Thompson, *Democracy and Disagreement*. Sie wenden ihre Analyse jedoch nicht auf eine Respekt-Konzeption der Toleranz an. Für sie ist Toleranz vielmehr eine innere Haltung unterhalb der Anforderungen wechselseitigen Respekts. Vgl. ebd., 62 und 79, ebenso wie Gutmann und Thompson, „Democratic Disagreement“, 251.

³² Ich stimme mit Waldron, „Toleration and Reasonableness“, darin überein, dass es in einer pluralistischen Gesellschaft immer Kontroversen über die „Kompossibilität“ von unterschiedlichen Idealen und Praktiken des Guten geben wird. Dementsprechend möchte ich nicht behaupten, einen „kantianischen algebraischen Liberalismus“ entwickelt zu haben, der eine allgemeine Formel zur eindeutigen Lösung solcher Konflikte zur Verfügung stellt - eine Möglichkeit die Waldron anzweifelt. Dennoch möchte ich behaupten, dass wir mit Hilfe der Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit in vielen Fällen auf plausible Weise bessere und schlechtere Argumente für allgemeingültige Normen identifizieren können, wenn wir uns die gegebenen Forderungen und Gründe genauer ansehen. Für solche Urteile ist (dann) eine argumentative „Asymmetrie“ (ebd., 30) zwischen den Forderungen bzw. den Gründen von Bedeutung.

³³ Vgl. ausführlicher Forst, *Toleranz im Konflikt*, § 38.

auf eigene Weise zu gebrauchen.³⁴

Die normative Grundlage dieser Toleranzkonzeption liefert die moralische Forderung, die moralische Autonomie des jeweils Anderen als ein Gründe-gebendes und Gründe-bedürftiges Wesen zu achten. Ob diejenigen, die auf diese Art respektiert werden, letztlich auch ein ethisch besseres Leben führen, mag unterschiedlich bewertet werden. Es darf jedoch keinen Dissens über die Pflicht zur Rechtfertigung und die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit selbst geben. Darin besteht die *normative* Komponente dieser Rechtfertigung der Toleranz, während die *epistemische* Komponente auf der Einsicht in die Endlichkeit der Vernunft basiert. Unsere Vernunft ist nicht dazu in der Lage, uns die eine und einzige, ultimative Antwort auf die Frage zu liefern, worin die Wahrheit des guten (oder seligen) Lebens besteht, und die dadurch zeigen könnte, dass alle anderen ethischen Konzeptionen falsch liegen.

Am wichtigsten ist jedoch in diesem Zusammenhang die Einsicht, dass dieser Toleranzkonzeption zufolge eine tolerante Haltung den Willen und die Fähigkeit voraussetzt, zwischen *ethischen* Überzeugungen über das wahre und gute Leben und den allgemeinen *moralischen* Normen und Prinzipien zu unterscheiden, von denen man (mit guten Gründen) glaubt, dass sie jede Person, ungeachtet ihrer Auffassung des Guten, anerkennen muss (oder besser: nicht reziprok und allgemein zurückweisen kann).³⁵ Bayles Theorie beinhaltet eine solche Unterscheidung, und betrachtet man die Geschichte der Toleranz, so könnte man sagen, dass diese Differenzierung in der Theorie wie auch in der Praxis die größte Errungenschaft innerhalb des Toleranzdiskurses darstellt. Sie hat allerdings ihren Preis, denn sie macht die Toleranz, sofern sie der von mir skizzierten Respekt-Konzeption entspricht, zu einer anspruchsvollen *moralischen und politischen Tugend*.³⁶ Der Preis besteht darin, dass man für den Fall, dass man keine reziprok und allgemein nicht-zurückweisbaren Argumente für ein ethisches Urteil vorbringen kann, akzeptieren muss, dass es keine Rechtfertigung dafür gibt, dieses Urteil zur Grundlage allgemein verbindlicher Normen zu machen.³⁷

10. Um auf die drei Komponenten der Toleranz zurückzukommen, so liegt der Hauptunterschied zwischen der Erlaubnis-Konzeption und der Respekt-Konzeption darin, dass im Fall der Ersteren alle drei Komponenten von den ethischen Überzeugungen der

³⁴ Vgl. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Kap. 5.

³⁵ Zu dieser Unterscheidung vgl. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Kap. 5, sowie *Das Recht auf Rechtfertigung*, Kap. 3.

³⁶ Vgl. Forst, „Tolerance as a Virtue of Justice“, 193-206.

³⁷ Bayle selbst, so muss man hinzufügen, betrachtete Toleranz lediglich als eine moralische und bürgerliche Tugend. Politisch stand er in der Tradition der Politiques, die für einen starken Herrscher wie Henri IV. eintraten; nur er konnte Bayle zufolge den Frieden angesichts der religiösen Konflikte der Gesellschaft sichern.

herrschenden Mehrheit bzw. von einer Autorität bestimmt werden, während sich für die Respekt-Konzeption die Situation anders darstellt: Die *Ablehnung* mag auf den jeweiligen partikularen ethischen (oder religiösen) Ansichten basieren. Die *Akzeptanz* hingegen sollte der moralischen Abwägung folgen, ob die Gründe für eine Ablehnung gut genug sind, um als Gründe für *Zurückweisung* zu gelten, das heißt, ob sie reziprok und allgemein zu rechtfertigen sind. Wenn sich herausstellt, dass die Gründe für ein negatives *ethisches* Urteil ausreichen, nicht aber für ein negatives *moralisches* Urteil, ist Toleranz gefragt. Dann muss eingesehen werden, dass das eigene ethische Urteil keine moralische Verdammung und Zurückweisung rechtfertigt. Dies ist die zentrale Erkenntnis der Toleranz. Der ausschlaggebende Unterschied liegt in der Art und Weise, wie die *Grenzen der Toleranz* gezogen werden: auf der Basis von partikularen ethischen Werten oder auf der Grundlage von wechselseitig rechtfertigbaren Überlegungen und Prinzipien – Prinzipien, die offen sind für Kritik bezüglich ihres Inhalts und der existierenden sozialen und institutionellen „Rechtfertigungsverhältnisse“, welche die Rahmenbedingungen ausmachen, unter denen diese Grundsätze hervorgebracht wurden.³⁸

11. Wie ich bereits angedeutet habe, wäre unsere Geschichte bei weitem zu optimistisch, wenn wir davon ausgingen, dass historisch gesehen die Respekt-Konzeption der Toleranz zur herrschenden geworden wäre. Dies trifft weder angesichts der Toleranzpraktiken noch in Anbetracht der wichtigsten Schriften über Toleranz zu. Das Denken der Aufklärung vor Kant erlangte kaum das Niveau von Bayles Konzeption, und auch Kant hielt an der Idee fest, eine Beendigung des religiösen Wettstreits sei durch eine einheitliche „Vernunftreligion“ möglich – eine Idee, die Bayle bereits mit guten Gründen angezweifelt hatte.³⁹ Daher ist die allgemein geteilte Annahme verfehlt, die Aufklärung habe den Höhepunkt des Toleranzdenkens markiert und sei dann durch die Institutionalisierung des Rechts auf Religionsfreiheit nach der Amerikanischen und Französischen Revolution einen Schritt *über die Toleranz hinaus* gegangen. Zweifellos geht die Idee eines Grundrechts auf Religionsfreiheit entscheidend weiter als die Erlaubnis-Konzeption der Toleranz, aber es ist falsch anzunehmen, dass uns dies „jenseits der Toleranz“ führt, da (1) Toleranz immer noch, wie ich bereits erwähnte, eingefordert wird, nun aber auf der horizontalen Ebene zwischen Bürgern als Autoren und Adressaten des Rechts, und (2) aus kritischer Perspektive die Erlaubnis-Konzeption in den Debatten darüber, was das Recht auf Religionsfreiheit genau bedeutet, immer noch sehr gegenwärtig ist. Beinhaltet dieses Recht lediglich, nicht gezwungen zu werden, als Minderheit

³⁸ Dieser rekursive, prozedurale Aspekt der „terms of toleration“ wird ebenfalls hervorgehoben von O’Neill, „Practices of Toleration“, und Bohman, „Reflexive Toleration in a Deliberative Democracy“.

³⁹ Vgl. dazu Forst, „Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich“.

die eigenen religiösen Überzeugungen aufzugeben, oder verlangt es einen gleichen öffentlichen und politischen Status? In demokratischen Staaten hat sich die alte absolutistische Erlaubnis-Konzeption verabschiedet, aber zwischen den demokratischen Formen der Erlaubnis-Konzeption und der Respekt-Konzeption besteht nach wie vor ein anhaltender Streit. Wenn wir eine Genealogie unserer Idee und Praxis der Toleranz entwickeln wollen, dann müssen meine beiden Geschichten zu *einer* einzigen zusammengefügt werden.

12. Was für eine Lehre lässt sich aus meinen Geschichten, oder vielmehr aus meiner allgemeinen Geschichte über Toleranz im Kontext einer Theorie der Anerkennung und der Emanzipation ziehen? Dies lässt sich unter fünf Gesichtspunkten zusammenfassen.

A. Toleranz impliziert immer Komponenten der Ablehnung und der Zurückweisung. Das heißt, sie beinhaltet stets eine Negativwertung wie auch eine Grenze der Toleranz. Toleranz ist also niemals eine „vollständige“ Form der positiven Anerkennung einer anderen Praxis oder Überzeugung bzw. Identität. Verglichen mit einem anspruchsvollen Ideal der Wertschätzung impliziert Toleranz in der Tat eine Beleidigung.

B. Der Erlaubnis-Konzeption gemäß ist Toleranz eine Form der Anerkennung von Minderheiten durch eine Mehrheit oder eine Autorität, die die elementare Sicherheit und Freiheit der Minderheit schützt; zugleich aber stellt sie eine komplexe Form der Macht dar, in einer repressiven und produktiven Weise, denn ich betrachte (anders als Foucault) beide Aspekte als miteinander vereinbar. Als eine differente, „nicht-normale“ Minderheit anerkannt zu werden und eine Art Minderheitenstatus zugesprochen zu bekommen, bedeutet genau dies: die Anerkennung als Bürger zweiter Klasse, als Nicht-Gleiche. Auf diese Art und Weise toleriert und anerkannt zu werden, bedeutet beherrscht zu werden und entspricht daher eindeutig einer „Beleidigung“.

C. Die Alternative dazu, die Respekt-Konzeption der Toleranz, hat eine Reihe von historischen und normativen Wurzeln. Ihre überzeugendste Rechtfertigung ist diejenige, die auf das grundlegende Recht auf Rechtfertigung in Kombination mit einer Theorie der Differenz zwischen generellem Wissen auf der einen Seite und ethischer Überzeugung oder religiösem Glauben auf der anderen Seite zurückgreift. Letzteres bleibt der Gegenstand vernünftiger Meinungsverschiedenheiten. Diese Form der Toleranz setzt eine komplexe Form

der Anerkennung und auch der Selbstwahrnehmung voraus: Da man die Anderen als moralisch Gleiche und gleichberechtigte Mitbürger ansieht, weiß man, dass man ihnen eine Form elementaren Respekts schuldet und entsprechende Begründungen bezüglich der Normen und Institutionen, denen sie unterworfen sind. Die Komplexität besteht folglich darin, dass man fähig sein muss, an seinen ethischen Überzeugungen festzuhalten und diese dennoch teilweise zu relativieren, wenn es zu einer ethischen Meinungsverschiedenheit über das Gute kommt – und dann tolerant zu sein. Was dies in der Praxis bedeutet, bleibt umstritten. Im Prinzip jedoch muss niemand seine Identität aufgeben, um auf diese Art und Weise tolerant zu sein – um auf das oft vorgebrachte „Schizophrenieargument“ zu antworten, welches besagt, dass solch eine Toleranzkonzeption ein gespaltenes Selbst beziehungsweise einen gespaltenen Geist voraussetzt. Aber warum sollte jemand nicht einerseits fest daran glauben können, dass das Kreuz ein Symbol des wahren Glaubens ist, und andererseits ebenfalls gleichermaßen davon überzeugt sein, dass es falsch wäre, es per Gesetz in Klassenräumen öffentlicher Schulen aufhängen zu lassen?

D. Auf diese Art betrachtet ist der Leitgedanke, der von der repressiven, hierarchischen zur horizontalen, demokratischen Form der Toleranz führt, der Respekt für das moralische Grundrecht auf Rechtfertigung: Man muss gelernt haben, sich selbst und andere als moralische Personen mit einem solchen Recht *anzusehen*.

Was diese grundlegende Form des Respekts in der Praxis bedeutet, kann nur durch Verfahren intersubjektiver Begründung mithilfe der zwei Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit bestimmt werden – folglich ist die normative Einsicht in das Recht auf Rechtfertigung ohne diese zwei Kriterien inhaltslos. Aus normativer Sicht, haben die *substantielle* moralische Einsicht in das Recht auf Rechtfertigung und die *prozeduralen* Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit einen absoluten Vorrang gegenüber Konzeptionen des Guten. In einem politischen Kontext der *Gerechtigkeit* gibt es keine fundamentaleren, substantiellen Kriterien, um herauszufinden, wer wem welche Art der Anerkennung schuldet. In dieser Hinsicht ist die praktische, rechtfertigende Vernunft autonom.⁴⁰

E. Könnte es aber dennoch sein, dass die Sprache der Anerkennung die nötigen Ressourcen liefert, um die *Motive* und *Ziele* der gesellschaftlichen Akteure in ihren politischen Kämpfen zu erklären? Erreichen wir hier die Grenzen einer abstrakten Kantischen Herangehensweise, die keine hinreichende Grundlage einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Konflikte liefern

⁴⁰ Vgl. dazu meine Diskussion über das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Anerkennung in Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Kap. 5, sowie in „Das Wichtigste zuerst“, in diesem Band.

kann?⁴¹

Um diese Frage zu beantworten, sollten wir zwischen der Voraussetzung und dem Ziel von Anerkennungskämpfen unterscheiden, beispielsweise von jenen gegen Intoleranz oder falsche, herablassende Formen der Toleranz. Die *Voraussetzung* scheint von zweifacher Art zu sein: Erstens müssen diejenigen, die solche Kämpfe aufnehmen, bereits ein Selbstverständnis als der Mehrheit gegenüber moralisch Gleichgestellte haben, die sie falsch behandelt – und sie müssen dieses Selbstverständnis bereits entwickelt haben, bevor sie sich am Kampf beteiligen, denn wäre das nicht der Fall, würden sie in ihrer untergeordneten Position verharren. Zweitens müssen sie (wie ich bereits angedeutet habe) einen gewissen positiven Sinn für ihre religiöse und kulturelle Identität ausgebildet haben, als einer, die es lohnt, verteidigt zu werden – auch wieder, bevor sie sich in soziale Auseinandersetzungen hineinbegeben. Sie müssen sowohl vor als auch während des Konflikts eine Identität gewonnen haben, um die Ressourcen für ihren Kampf um Gerechtigkeit zu generieren. Folglich scheint ihr positives Selbstverständnis und Selbstwertgefühl weder auf der grundsätzlich moralischen noch auf der konkreteren ethisch-religiösen Ebene von der Anerkennung der Mehrheit abhängig zu sein. Die Einschätzung, dass sie ungerecht behandelt werden, setzt eine entwickelte moralische und ethische Identität voraus (wenn auch keine, die sich völlig unabhängig gebildet hätte). In vielen der erwähnten Fälle hat sie sich durch eine gewisse Form der *imaginären* Anerkennung herausgebildet, insbesondere die Anerkennung durch Gott – vermittelt durch die gesellschaftliche Anerkennung innerhalb der jeweiligen religiösen Gemeinschaft.

Doch was ist das *Ziel* solcher Kämpfe für Gerechtigkeit – das heißt von Kämpfen, die nicht lediglich darauf abzielen, die Machtstruktur umzukehren? Das Ziel besteht nicht darin, denke ich, in den Augen jener Wertschätzung zu erfahren, von denen man glaubt, dass sie selbst religiös und ethisch zutiefst falsch liegen.⁴² Vielmehr ist es das Ziel, trotz verbleibender tiefgreifender ethischer Differenzen als moralisch und politisch gleichberechtigt respektiert zu werden: als Personen mit einem effektiven Recht auf Rechtfertigung. Das hauptsächliche Ziel besteht darin, die Chance zu haben, ein Leben zu führen, das man in den Augen Gottes

⁴¹ Vgl. insbesondere die Kritik an solchen Ansätzen von Honneth, „Umverteilung als Anerkennung“.

⁴² Ich unterscheide mich hier von zahlreichen Autoren, die für „stärkere“ Formen gegenseitiger Wertschätzung als Alternative zur „bloßen Toleranz“ argumentieren, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. Vgl. bspw. Taylor, „Die Politik der Anerkennung“, 59; Raz, „Toleranz, Autonomie und das Schadensprinzip“; Sandel, „Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality“; Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*. Mir scheint, dass der (gerechtfertigte) Schritt von einer „Erlaubnis-Konzeption“ zu einer „Respekt-Konzeption“ der Toleranz nicht verwechselt werden sollte mit einer Bewegung in Richtung einer „Wertschätzungs-Konzeption“, der gemäß sich die tolerierenden Gruppen gegenseitig auf der Basis einer allgemeinen ethischen Übereinkunft über das Gute tolerieren und nur unterschiedliche Varianten solch „guter“ Formen des Lebens dulden. Zur Unterscheidung dieser Toleranzkonzeptionen (sowie einer weiteren, der „Koexistenz-Konzeption“), vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, §2.

(sofern es sich um die Perspektive einer religiösen Person handelt) sowie der eigenen Gemeinschaft als am wertvollsten erachtet. Negativ ausgedrückt, besteht das Ziel in dem Wunsch nach Freiheit, und positiv ausgedrückt im Wunsch nach Anerkennung als Gleicher und in der Möglichkeit eines als nach eigenen Maßstäben wertvoll betrachteten Lebens. Demnach ist es das Hauptmotiv für Kämpfe um faire Toleranz, in seiner Würde als moralisches Wesen *gerecht* behandelt zu werden. Die vorrangige Sprache der Kritik war und ist die Sprache der Macht und die des Fragens nach den rechtfertigenden Gründen für Normen und Institutionen, denen alle unterworfen sind;⁴³ es ist nicht in erster Linie die Sprache der Anerkennung in einem substantielleren Sinne.⁴⁴ Hinsichtlich der motivationalen Voraussetzungen wie auch der Ziele von Anerkennungs- und Toleranzkämpfen scheint die allgemeine gesellschaftliche Anerkennung einer Identität als wertvoll, so dass man nur durch diese Wertschätzung völlig verstehen oder akzeptieren könnte, wer man ist, somit keine Rolle zu spielen. Denn die Akteure dieser Kämpfe wissen, dass eine solche *sittliche* – um den Hegelschen Ausdruck zu verwenden – Anerkennungsform nicht erreichbar ist. Aber dennoch glauben sie an die Notwendigkeit wie auch die Möglichkeit von Gerechtigkeit.

⁴³ Dies ist nahe an Foucaults (in diesem Sinne, Kantischer) Kritikauffassung, vgl. *Was ist Kritik?*, 14: „Nicht regiert werden wollen heißt schließlich auch: nicht als wahr annehmen, was eine Autorität als wahr ansagt, oder jedenfalls nicht etwas als wahr annehmen, weil eine Autorität es als wahr vorschreibt. Es heißt: etwas nur annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet.“

⁴⁴ Hierin unterscheide ich mich von Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*.

Ein Gericht und viele Kulturen

Rainer Forst

I.

Die Entscheidungen von Gerichten sind ihrer Natur nach umstritten, da sie in einem Streit Stellung beziehen - auch dann, wenn das Streben nach Unparteilichkeit, das die Göttin Justitia verlangt, erfolgreich war. Ein Verfassungsgericht befindet sich dabei in einer besonderen Situation, denn in den Konflikten, die hier verhandelt werden, bündeln sich in einem Prisma gleich Auseinandersetzungen um das Grundverständnis der politischen Gemeinschaft. Diese Konflikte nehmen in dem Maße zu, in dem sich eine Gesellschaft kulturell verändert und dies zu Streitfällen führt, in denen die Verfassung - recht ausgelegt - dazu auffordert, eingewöhnte Institutionen auf den Prüfstand zu stellen bzw. zu verändern. Dann zeigt sich eine besondere Dynamik des Verfassungsstaats: Seine Grundsätze zwingen mitunter dazu, die bisherige Verfasstheit des gesellschaftlichen Lebens grundsätzlich zu überdenken. Das Bundesverfassungsgericht steht in seiner nunmehr sechzigjährigen Geschichte im Zentrum dieser Dynamik; damit gerät es bisweilen in einen Strudel der Dezentrierung, der die Beteiligten auf eine harte Probe stellen kann. Die Problematik von Verfassungskontinuität, gesellschaftlichem Wandel und notwendiger institutioneller Reform zeigt sich dort besonders deutlich, wo es um Fragen der „multikulturellen“ Gesellschaft geht. Man muss dabei das „M-Wort“ vorsichtig verwenden, da es wie so viele andere im alltagsideologischen Schlagabtausch unklare Konturen annimmt; sachlich definiert besagt es einfach nur, dass die Bundesrepublik schon lange, aber in zunehmendem und beschleunigtem Maße, eine Gesellschaft ist, die kulturell und religiös pluralistisch ist. Die „prägende Kraft“, wie es oft heißt, einer christlich bestimmten Kultur ist bereits seit den sechziger Jahren schwächer geworden,

nach den sozialen Veränderungen durch Migration seit den siebziger Jahren und schließlich der Wiedervereinigung und der Öffnung der europäischen Grenzen freilich verstärkt. Dies ist eine für viele Länder typische Entwicklung, und man hat sich hierzulande mit dem Satz, Deutschland sei kein Einwanderungsland, lange darüber hinwegzutäuschen versucht.

Der Begriff des Multikulturalismus stellt aber über eine deskriptive Bedeutung hinaus eine normative Frage: Wie sollen die grundlegenden Institutionen des Staates und der Gesellschaft auf diesen kulturellen Wandel reagieren? Was heißt es, fair mit Minderheiten umzugehen, die manchen „fremd“ erscheinen, obwohl sie in manchen Stadtteilen inzwischen eher Mehrheiten als Minderheiten sind? Das Gericht im friedlichen Karlsruhe ist, wenn es um solche Fragen und die entsprechenden Konflikte geht, im Zentrum des Sturms. Das muss man demokratiethoretisch bedauern, denn eigentlich sollten in Verfahren der Gesetzgebung die Stimmen von Minderheiten lauter vernehmbar sein, aber allzu oft müssen sie das Megaphon des Verfassungsrechts zur Hilfe nehmen, um sich Gehör zu verschaffen. Das Recht kennt ja eigentlich nicht den Begriff von Mehrheit oder Minderheit; hier erstreitet der Einzelne sein Recht, und wenn es um Grundrechte versus legislativ gesetztes Recht geht, prinzipiell in einer antimajoritären Intention.

Will man ermessen, was das bedeuten kann, muss man sich an den Konflikt erinnern, der in der Geschichte des Bundesverfassungsgerichts ob der Vehemenz heraussticht, mit der hier dem Gericht widersprochen wurde, ja es zum ersten Mal offen als Gefahr für die gesellschaftliche Stabilität kritisiert und vielfach Widerstand angekündigt und praktiziert wurde - die Auseinandersetzung um den sogenannten „Kruzifix-Beschluss“, der im Sommer 1995 die Republik in Wallung brachte.

Ich erinnere nicht primär wegen des hohen Wertes auf der Richter-Skala gesellschaftspolitischer Beben an diesen Beschluss, sondern deshalb, weil man an ihm die Struktur der Konflikte ablesen kann, die eine multikulturelle

Gesellschaft prägen - und die entsprechenden Herausforderungen an das Gericht. Diese hat es im Kruzifix-Fall mit hohem politischem Risiko gemeistert, in einem anderen, den ich ebenfalls herausgreife, hingegen weniger: dem „Kopftuchurteil“ von 2003. Viele andere Fälle wären zu nennen, aber die beiden genannten zeigen aufgrund ihrer Verwandtschaft exemplarisch, was es heißt, das Recht inmitten der entstandenen religiös-kulturellen Gemengelage anhand klarer Prinzipien auszulegen. Ein Kranz umstrittener Begriffe ist damit verbunden, auf die ich eingehen werde: Neutralität, Toleranz aber auch „Leitkultur“ und „Integration“, um nur einige zu nennen. Der wichtigste aber ist in meinen Augen (des politischen Philosophen) der im Recht nicht immer leicht zu verortende der Gerechtigkeit. Denn in diesen Konflikten geht es um nichts weniger als um die gerechte Behandlung von Minderheiten und um die allen gegenüber gerecht(fertigt)e Form des Zusammenlebens in einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft, die reflexiv genug ist, ihre normative Ordnung auf den Prüfstand zu stellen. Es geht somit um das grundlegende Staatsverständnis selbst: Leben wir in einer politischen Gemeinschaft, in der die „Hausordnung“ der Konvention oder der Mehrheit gilt, oder leben wir in einer Gesellschaft, die sich den in den Grundrechten manifestierten Gerechtigkeitsprinzipien so verpflichtet weiß, dass sie Minderheiten als Gleiche respektiert und sie zugleich - „ohne Angst“, wie Adorno⁴⁵ gesagt hätte - verschieden sein lässt?

II.

Ein kurzer Blick zurück. Rechtlich gesehen ging es im Kruzifix-Streit um die Frage, ob § 13 I 3 der Bayerischen Volksschulordnung - „In jedem Klassenzimmer ist ein Kreuz anzubringen“ - mit Grundgesetz Artikel 4 I - „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“ - vereinbar ist. Anlass dazu

⁴⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1951, S. 131.

war die Klage von Eltern, die der Anthroposophie Rudolf Steiners folgten, gegen die Kruzifixe bzw. später Kreuze in der oberpfälzischen Schule ihrer drei Kinder. Die Problematik dieses Falles erhellt freilich erst aus der Gegenüberstellung der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts mit den Auffassungen der bayerischen Behörden bzw. der damit zunächst befassten Verwaltungsgerichte. Sie zeigen, wie wichtig es in solchen Fällen ist, Diskriminierungen von Minderheiten schon in der Sprache zu entdecken, in der ihre Ansprüche dargestellt werden.

Der Verwaltungsgerichtshof München etwa wies in seiner Abweisung der Klage nicht nur darauf hin, dass in der Bayerischen Verfassung „Ehrfurcht vor Gott“ als eines der obersten Bildungsziele aufgeführt wird, sondern dass diese auch festhalte, dass in den öffentlichen Schulen die Schüler „nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen“ werden sollen. Das „Toleranzgebot“, das sich an den Staat richte, verbiete es, dass die Schulen dies missionarisch auslegten, aber im Sinne allgemeiner „Kultur- und Bildungswerte“ dürften christliche Werte Teil der Werteerziehung sein.⁴⁶ Diese Ausführungen werfen die Frage auf, in welchem Bezug christliche Symbole wie Kreuz oder Kruzifix an den Wänden von Klassenzimmern zu jenen Kultur- und Bildungswerten stehen. Hierzu heißt es in dem Urteil eindeutig, dass solche Symbole „nicht Ausdruck des Bekenntnisses zu einem konfessionell gebundenen Glauben seien“, sondern vielmehr „wesentlicher Bestandteil der allgemeinen christlich-abendländischen Tradition und Gemeingut des christlich-abendländischen Kulturkreises“. Und nachdem so das Kreuz weltanschaulich verallgemeinert wurde, folgt eine aufschlussreiche Auslegung des „Toleranzgebots“, nun auf dissidente Minderheiten bezogen. Einem Nichtchristen sei es „unter dem Gebot der auch für ihn geltenden

⁴⁶ Ich zitiere das Urteil (Az. 7 CE 91.1014) im Folgenden nach der *Neuen Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 1991, 1099ff.

Toleranz zumutbar“, solche Symbole „hinzunehmen“, und zwar „unter dem Gesichtspunkt der gebotenen Achtung vor der Weltanschauung anderer“.

Diese Deutung ist ebenso kunstvoll wie widersprüchlich. Kunstvoll insofern, als sie vor dem Hintergrund einer Universalisierung des Kreuzes als Symbol des Abendlandes den Begriff der Toleranz so wendet, dass nun diejenigen, die die Entfernung dieses Symbols wünschen, als intolerant erscheinen. Diese Konstruktion ist allerdings widersprüchlich, denn wenn dabei die Intoleranz als Missachtung „der Weltanschauung anderer“ bezeichnet wird, wird das Kreuz (oder Kruzifix) doch wieder als Ausdruck einer bestimmten Religion bzw. Konfession gedeutet. Es sei denn, man wollte sagen, dass die Ablehnung des Symbols eine Ablehnung des ganzen Abendlandes und seiner Werte darstellte, was etwas viel Intoleranz wäre.

Neben dieser verunglückten dialektischen Argumentation gibt es eine weitere, die sich auf den Begriff der Freiheit bezieht. Die Verfassungsrechtsprechung unterscheidet, mit guten Gründen, zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit. Erstere ist eine Freiheit von religiösen Zwängen, Letztere bezeichnet den Freiraum, den eigenen Überzeugungen gemäß leben und sie ausdrücken zu können. Interessant ist nun, wie der Verwaltungsgerichtshof dies auf den vorliegenden Fall appliziert. Denn ihm zufolge handelt es sich hier um den Konflikt zwischen einem negativen Anspruch der Kläger und dem positiven Recht von christlichen Eltern und Kindern, ihr Bekenntnis auszudrücken - welches, wie hinzugefügt wird, mit dem „staatlichen Schulorganisationsrecht“ in diesem Fall in Einklang stehe. Etwas deutlicher hatte in dem Verfahren die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, dass die negative Freiheit von Minderheiten keinen „absoluten Vorrang“ haben dürfe, da sonst „kein Raum mehr für die Ausübung der positiven Bekenntnisfreiheit“ einer Mehrheit gelassen werde.⁴⁷ Wieder wurde das Toleranzgebot bemüht, und wieder so, dass

⁴⁷ Referiert in der Darstellung des Beschlusses des Bundesverfassungsgerichts vom 16.5.1995 (1 BvR 1087/91), zitiert nach BVerfGE 93, 1ff.

die Minderheit ermahnt wurde, die positive Freiheit der Mehrheit zu achten, so auch in der Stellungnahme der Bayerischen Landesregierung in dem Verfahren. Hier wird man Zeuge eines klassischen Falls der tendenziösen Darstellung von Minderheitsansprüchen. Ihr Anliegen wird als negativ formuliert, nicht nur mit Bezug auf die negative Religionsfreiheit, als ob es nicht auch darum ginge, als Minderheit frei sein Bekenntnis leben zu können. Mehr noch, die Minderheit wird als religionsfeindlich und als undemokratisch dargestellt, da sie der Bekenntnisfreiheit der Christen einen Riegel vorschieben will und nicht bereit ist, die Mehrheitskultur anzuerkennen. Wieder schnürt sich zu einem argumentativen Knoten, was eigentlich nicht verbunden werden kann, nämlich die Idee, dass diese Mehrheitskultur - und das Kreuz - für das ganze Abendland steht, und die Idee, dass das Kreuz das Bekenntnis der Christen darstellt. Die Minderheit wird dabei mehrfach ausgebürgert: Sie stellt sich außerhalb des allgemeinen kulturellen Rahmens, sie ist tendenziell religionsfeindlich und frönt einem antimajoritären „extrem übersteigerten Subjektivismus“, wie der Verwaltungsgerichtshof festhält. In all diesen Hinsichten wird, wie Erhard Denninger schreibt, die Minderheit zum Außenseiter und „Abnormen“ und damit „in die Grau- und Randzone rechtlicher Minderwertigkeit abgedrängt“.⁴⁸ Wohl der Gesellschaft, die eine Verfassung und Instanzen hat, die dies korrigieren können, wenn schon Gesetzgeber und Behörden dies nicht verhindern. Der erste Senat des Bundesverfassungsgerichts kam mehrheitlich zu dem Schluss, dass die Anbringungsverordnung - nicht das bloße Anbringen, wie in einer Korrektur des Leitsatzes deutlich gemacht wurde - der Volksschulordnung verfassungswidrig sei. Die Gründe dafür stellt es leuchtend klar dar, und sie machen deutlich, dass es hier wahrlich um das Grundverständnis staatlicher Institutionen in einer freiheitlichen und demokratischen Republik geht.

⁴⁸ Erhard Denninger „Der Einzelne und das allgemeine Gesetz“, in ders., *Recht in globaler Unordnung*, Berlin 2005, S. 35.

Dem Gericht zufolge gibt es selbstredend kein negatives Recht Einzelner, in der Öffentlichkeit nicht mit religiösen Symbolen konfrontiert zu werden, aber ebenso wenig gibt es ein positives Recht darauf, seiner Glaubensüberzeugung „mit staatlicher Unterstützung“ Ausdruck zu verleihen. Vielmehr folge aus dem Artikel über die Religionsfreiheit das Gebot der staatlichen Neutralität, und ein solcher Staat könne keinen Schüler dazu verpflichten, „unter dem Kreuz“ zu lernen.

Folgerichtig muss das Gericht zu der Frage Stellung nehmen, was es mit dem Symbol des Kreuzes auf sich hat. Und hier stellt es eindeutig fest, was auch vernünftigerweise gar nicht bestritten werden kann, dass das Kreuz kein allgemeines, transkonfessionelles Symbol ist, sondern „Glaubenssymbol schlechthin“; mehr noch, es sei auch ein Symbol der „missionarischen Ausbreitung“ des Christentums gewesen. Eine „Profanisierung“ dieses Symbols sei aus keiner Perspektive plausibel, auch nicht aus der des Christentums. Nun ist es im bundesrepublikanischen Verfassungsdenken üblich, den Grundsatz der Neutralität nicht strikt zu setzen, sondern den besonderen Bezug zu den christlichen Kirchen mit der „Prägung“ der deutschen Gesellschaft und des Staates durch das Christentum zu erklären. Dem verschließt sich auch dieses Urteil nicht, was freilich selbst wieder eine Grauzone eröffnet, denn wenn betont wird, dass auch der zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtete Staat „die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen“ kann, „auf denen der gesellschaftliche Zusammenhang beruht und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt“, kommt eine Ambivalenz ins Spiel, auf die ich im nächsten Abschnitt zurückkommen werde.

In prinzipieller Hinsicht sehr deutlich wiederum wird betont, dass der Konflikt nicht wie von den Instanzgerichten konstruiert zwischen negativer und positiver Glaubensfreiheit verläuft. Denn die positive Freiheit komme allen zu, Mehrheiten und Minderheiten. Freilich habe die negative Freiheit dort ein

besonderes Gewicht, wo per Gesetz bestimmte religiöse Symbole in öffentlichen Institutionen wie der Schule angebracht würden und damit das Gebot der staatlichen Neutralität verletzt werde.

Der Beschluss wurde seinerzeit mit einer Mehrheit von fünf zu drei gefällt, und die abweichende Meinung der Minderheit bemängelt, dass hier eine negative Freiheit als „Recht zur Verhinderung von Religion“ obsiege. Noch einmal werden Minderheiten an ihre Toleranzpflicht gemahnt. Im Einklang damit brach in der Öffentlichkeit ein Sturm der Entrüstung los, wie ihn das Bundesverfassungsgericht bislang nicht kannte.⁴⁹ In Michael Stolleis' Worten, konnte man den Eindruck gewinnen, „dem Präludium des Untergangs des Abendlandes beizuwohnen“.⁵⁰ Der damalige Bundeskanzler Helmut Kohl nannte das Urteil „unverständlich“ und unterstrich, dass die freiheitliche Gesellschaftsordnung „wesentlich auf christlichen Grundwerten aufgebaut“ sei. Der damalige Ministerpräsident Bayerns, Edmund Stoiber, nannte den Beschluss ein „Urteil der Intoleranz“ und stellte einen „Bruch mit der Verfassungstradition“ fest. Er kündigte an, „bis an die Grenze der rechtlichen Möglichkeiten“ gehen zu wollen, damit die Kreuze hängen blieben. Der Kölner Kardinal Meisner nannte den Beschluss einen „schwarzen Tag in der Geschichte unseres Volkes“, und vielfach wurde aktiver Widerstand gegen jeden Versuch angekündigt, die Kreuze zu entfernen. Vollends deutlich wird die ethisch-politisch-historische Konfliktslage, die hier entstand, in dem Vergleich des Beschlusses mit dem (erfolglosen) Versuch der Nationalsozialisten 1941, die Kreuze zu entfernen. Die Bayerische Schulordnung wurde der Ankündigung des

⁴⁹ Zu den Reaktionen siehe Peter Pappert (Hg.), *Den Nerv getroffen. Engagierte Stimmen zum Kruzifix-Urteil von Karlsruhe*, Aachen o.J.; Heinrich Basilius Streithofen (Hg.), *Das Kruzifixurteil. Deutschland vor einem neuen Kulturkampf?*, Frankfurt/Main und Berlin 1995; Alexander Hollerbach et al. (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch*, Freiburg 1996. Zu der rechtstheoretischen Diskussion insbesondere Winfried Brugger und Stefan Huster (Hg.), *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Baden-Baden 1998.

⁵⁰ Michael Stolleis, „Überkreuz. Anmerkungen zum Kruzifix-Beschluß (BVerfGE 93, 1-37) und seiner Rezeption“, in *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 83, 2000, S. 378.

Ministerpräsidenten gemäß dahingehend verändert, dass die Kreuze weiterhin angebracht werden sollen und ein Widerspruchsrecht besteht; sie blieben demnach per Gesetz hängen. Weitere Rechtsstreitigkeiten folgten daraus, insbesondere in Bezug auf die Frage, ob atheistische Überzeugungen gute Gründe für einen Widerspruch darstellen könnten, was der Bayerische Verwaltungsgerichtshof bezweifelt hatte (und darin vom Bundesverwaltungsgericht 1999 korrigiert wurde).

III.

Nicht nur die Vehemenz und Prominenz dieser Reaktionen, sondern auch ihr Inhalt lässt aufhorchen. Denn hier tut sich eine fundamentale Frage nach dem Charakter unserer Republik auf. Unbestritten ist, dass das bundesrepublikanische Staatsverständnis vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Herrschaft und von deren Zusammenbruch betrachtet werden muss. Umstritten aber sind die Lehren, die man daraus glaubte ziehen zu sollen. Eine einflussreiche Auffassung besagte, dass es wichtige kulturelle Faktoren gab, die dem Nationalsozialismus den Weg bereiteten - genauer, dass ein Relativismus, Positivismus bzw. (im Extrem) Nihilismus der Werte die ethische Substanz der Weimarer Republik ausgehöhlt hatte, so dass eine nationalistische und rassistische Ideologie in dieses Vakuum hineinstoßen konnte. Sollte also eine demokratische und freiheitliche Republik gelingen, musste deren Grundordnung auf einer objektiv geltenden „Werteordnung“ beruhen, die sich willkürlicher Verfügung entzog. Aus dieser Deutung des „antitotalitären“ Fundaments der neuen Republik ging und geht für viele hervor, dass nur eine religiös (soll heißen: christlich) begründete, dabei aber möglichst inklusive „höhere Ordnung“ ethisch-politischen Halt und Orientierung geben könnte. Ich kann hier auf die Genese und Facetten dieser Gründungsdoktrin der Republik nicht näher eingehen, aber erst dieses gewichtige Rechtfertigungsnarrativ des religiös-ethischen Fundaments der

Verfassungsordnung macht den Streit um das Kruzifix verständlich, denn nicht wenige derjenigen, die die bayerische Praxis verteidigten, sahen sich vor diesem Hintergrund als die wahren Verteidiger der Freiheitsordnung und nicht lediglich als Sprachrohre einer dominanten Mehrheit.

Innerhalb der deutschen Rechtsphilosophie gibt es für diese Problematik keinen besseren Ausdruck als den seit den sechziger Jahren vielzitierten Satz von Ernst-Wolfgang Böckenförde, den dieser an der Stelle formuliert, an der er fragt, auf welche „tragende, homogenitätsverbürgende Kraft“ der säkulare, freiheitliche Staat zurückgreifen könne. Böckenförde führt seine Zweifel an einer rein „innerweltlich“ begründeten Moral- oder Werteordnung an, und ebenso die an dem Rückgriff auf die Nation, und er kommt zu dem berühmten Schluss: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁵¹ Und als wesentliche Voraussetzung dieser Art führt er die „inneren Antriebe und Bindungskräfte“ an, „die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt“. Der Staat wird leer oder totalitär, wenn er sich selbst zur Quelle der Moral erhebt oder allein auf die „eudämonistische Lebenserwartung“ der Bürger setzt; er muss vielmehr darauf bauen, dass die Religion sich mit dem freiheitlichen Staat verbindet und ihn zu ihrer Sache macht.

Man kann Böckenförde keinesfalls all die unterschiedlichen Lesarten dieser Argumentation zur Last legen.⁵² Sie kann einerseits so ausgelegt werden, dass sie gegen eine politische Instrumentalisierung der Religion spricht, andererseits aber auch so, dass eine Politik der Neutralität, wie sie im Kruzifix-Beschluss vertreten wird, eben die Substanz einer freiheitlichen Republik unterhöhlt, die sie zu schützen vermeint. Damit eröffnet sich ein ideengeschichtlicher Problemkreis, der weit vor, aber besonders in die Zeit der Aufklärung reicht, in der die Frage, ob es eine verbindliche und geteilte, universalistische Auffassung

⁵¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in ders., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/Main 1991, S. 112.

⁵² Siehe dazu seine eigene Bestandsaufnahme in ders., *Der säkularisierte Staat*, München 2007.

der Moral ohne theistische oder zumindest deistische Grundlage geben könne, die Recht und Staat stabilisierte. Denker wie Locke, Montesquieu, Rousseau oder selbst Voltaire waren skeptisch, Denker wie Bayle und Kant sahen dies als alternativlos an, sollte es eine freiheitliche Ordnung in einer pluralistischen Welt geben können.⁵³

Damit sind wir beim Kern der Problematik angelangt, die im Kruzifix-Streit verhandelt wird. Es geht um die Interpretation des „Wertefundaments“ einer demokratischen Republik und um die Frage, ob ein solches Fundament „ohne Gott“ eine hinreichende normative Substanz haben kann. Auf die Verfassungsproblematik bezogen heißt das, dass fraglich ist, inwieweit die (seit 1958 im Lüth-Urteil so genannte) „objektive Werteordnung“ der Verfassung ohne eine transzendente Verankerung auskommt. Diese Frage konnte das Gericht in seinem Urteil natürlich nicht beantworten, und es bleibt bei aller Bestimmtheit in der Rechtssache diesbezüglich eher ambivalent. Denn so sehr es einerseits die Grundsätze der Freiheit gegen eine Eingemeindung in eine bestimmte religiös-ethisch-politische Tradition und Symbolik verteidigt, so ist es doch bereit, „den Staat“ auf „Wertüberzeugungen und Einstellungen“ zurückzuführen, die seinen Zusammenhalt begründen und von denen die Erfüllung seiner Aufgaben „abhängt“, wie es heißt. Und es fügt hinzu, dass diesbezüglich „der christliche Glaube und die christlichen Kirchen, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägekraft gewesen“ sind. Dies - einschließlich des „wie immer“- drückt die Ambivalenz aus, die aus diesem Urteil bezüglich der Frage spricht, auf welcher Grundlage eine freiheitliche und pluralistische Gesellschaft beruht. Beantwortet man dies so, dass sie aus einem „Überlappungskonsens“ (um einen Begriff von J. Rawls zu gebrauchen) der christlichen Konfessionen besteht und all jener, die sich diesem anschließen, da sie aus ihren weltanschaulichen Perspektiven heraus Quellen für

⁵³ Vgl. dazu meine umfassende Studie *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/Main 2003. In Kap. XII dieses Buches diskutiere ich die hier aufgeworfenen Fragen eingehend.

die Stützung des Staates sehen, bleibt die freiheitliche und demokratische Ordnung ohne eine eigenständige normative Grundlage, woraus sich ein steter Kampf darum entwickelte, wie weit sich die staatlichen Institutionen von ihren religiösen Hauptquellen entfernen dürften.

Dies hat in Bezug auf die Frage der Neutralität wichtige Konsequenzen. Sofern die Neutralität staatlicher Institutionen als eigenständiger Imperativ der Gerechtigkeit angesehen wird, werden nur solche Gründe für ihre Legitimität und Ausgestaltung akzeptabel sein, die unter allen Bürgerinnen und Bürgern wechselseitig und allgemein anerkannt werden können und die somit keine religiöse Gruppe, auch nicht eine Mehrheit, favorisieren. Eine solche Neutralität heißt nicht, wie oft befürchtet wird, dass sie religionsfeindlich sei, denn auch der Atheismus gilt demzufolge als eine Werthaltung, die in einer pluralistischen Gesellschaft nicht verallgemeinerbar ist und somit nicht dominieren darf. Aber eben auch keine religiöse. Der öffentliche Raum muss deshalb nicht im laizistischen Sinne „religionsfrei“ gehalten werden, aber wenn es um grundlegende Gerechtigkeitsfragen geht, kann keine ethisch-religiöse (oder antireligiöse) Lehre dominieren; hier gilt nur, was sich allen gegenüber rechtfertigen lässt. Die Ergebnisse müssen dabei keine Äquidistanz zu allen beteiligten Lehren oder Ansprüchen aufweisen; es gilt keine Neutralität der Auswirkungen, sondern eine Neutralität der Rechtfertigung. Wird hingegen einer Lehre oder Konfession ein normativer Vorschuss innerhalb des Staatsgefüges gegeben, so ist Neutralität nicht im vollen Sinne möglich, sondern allenfalls eine Anerkennung der „Anderen“, die in diesem Gefüge zwar einen Platz haben, nicht aber gleichberechtigt sind. In diesem Zusammenhang dient der in der Rechtsprechung häufig verwendete Begriff einer „offenen und übergreifenden“ Neutralität, die den Religionen einen „Entfaltungsraum“ geben und sie fördern soll, allzu oft der Verschleierung bestimmter Privilegien der christlichen Kirchen.

Die Differenz zwischen einer gerechtigkeitsbasierten Gleichachtung und einer ethisch-politischen Bevorzugung bestimmter Werthaltungen zeigt sich an der politischen Tugend von Personen, die der politischen Tugend des Staates, der Neutralität, entspricht: der Toleranz. Die Unterschiede lassen sich an der Verwendung des „Toleranzgebots“ durch die oben erwähnten Gerichte ablesen - und sie spiegeln zwei Konzeptionen der Toleranz wider, die sich historisch entwickelt haben und in solchen Konflikten aufeinander prallen.⁵⁴ Eine klassische Konzeption nenne ich „Erlaubnis-Konzeption“. Hier gibt eine dominante Seite, die politische Autorität für sich beansprucht, Minderheiten bestimmte Erlaubnisse in der Form bedingter und definierter Freiheiten innerhalb des politischen und gesellschaftlichen Raumes; und die erlaubnisgebende Seite behält sich das Recht vor, über die Berechtigung bzw. Beschneidung dieser Freiheiten zu entscheiden. In ihrer paradigmatischen, absolutistischen Form finden wir diese Toleranzkonzeption in den berühmten Edikten und Toleranzgesetzgebungen; in heutigen Gesellschaften kehrt sie in einer demokratischen Variante zurück. Nun sind Mehrheiten die erlaubnisgebende Seite, deren Macht zwar grundrechtlich eingefasst ist, doch die Bestimmung dessen, was die Grundrechte bedeuten, legt die Mehrheit fest. Denn diese trägt den Staat. So wurden in den Urteilen der Verwaltungsgerichte und in vielen Stimmen innerhalb der Debatte die Kläger aufgefordert, die Glaubensäußerungen der christlichen Mehrheit zu achten und die Kreuze bzw. Kruzifixe zu tolerieren, während die Toleranz der Mehrheit lediglich darin bestand, die Minderheit nicht zu missionieren. Die Toleranzverhältnisse sind folglich nicht reziprok; Minderheiten werden nicht gleich geachtet, sondern geduldet, und sie müssen die Dominanz der Anderen hinnehmen. Im Unterschied dazu liefe ein gerechtigkeitsbasiertes Toleranzverständnis - ich nenne dies „Respekt-Konzeption“ - darauf hinaus, die Toleranzverhältnisse so zu gestalten, dass auch dann, wenn eine Mehrheit ihre Vorstellungen über

⁵⁴ Vgl. dazu ausführlich Forst, *Toleranz im Konflikt*.

Kreuze an Wänden, den Bau von Moscheen oder das Tragen religiöser Kopfbedeckungen gesetzlich durchsetzen könnte, sie darauf verzichtet, weil sie sieht, dass ihre Auffassung dazu in einer pluralistischen Gesellschaft nicht verallgemeinerbar ist - einer Gesellschaft, in der die wichtigsten staatlichen Institutionen nicht im Besitz einer Gruppe sind, und sei sie die größere. Das hat nichts mit Gleichgültigkeit oder Skeptizismus zu tun, wie manchmal befürchtet wird. Denn erstens ist die Gleichachtung anderer selbst ein moralischer Grundsatz, und zweitens bleiben die ethisch-religiösen Differenzen und Ablehnungen zwischen den Beteiligten bestehen - sie sehen nur ein, dass diese Differenzen nicht genügen, um eine rechtliche Nachrangigkeit und Asymmetrie zu markieren.

Viele weitere umstrittene Begriffe fallen in den Bereich des Streits zwischen diesen Vorstellungen von Neutralität, Fairness und Toleranz - und der Verfassung selbst. Die Idee einer christlich geprägten „Leitkultur“ und die viel beschworene „Integration“ in dieselbe gehören dazu. Das Bundesverfassungsgericht hat im Kruzifix-Beschluss die Dynamik einer modernen Grundrechteordnung, die zu einer Revision eingespielter Auffassungen auffordert, vollkommen zu Recht im Sinne einer fairen Neutralität und einer reziproken Toleranz interpretiert. Es hat damit gezeigt, dass die Perspektive der Grundrechte eine der Gerechtigkeit ist und nicht die einer spezifischen Werteordnung, die christlich geprägt ist - ohne dass sie damit antichristlich würde. Damit setzt sie ein Gerechtigkeitsverständnis seitens der Bürgerinnen und Bürger voraus, das auch dann, wenn es den eigenen Vorstellungen widerspricht, der Fairness Vorrang gewährt. Dies ist die Rechtsprechung einer avancierten Republik, doch damit ist eine wichtige Differenz zu einem konventionellen Verfassungsverständnis markiert, das eine bestimmte ethisch-religiöse „Substanz“ der Verfassung voraussetzt, die der Staat nicht direkt reproduzieren, wohl aber fördern kann, ob finanziell oder symbolisch.

IV.

Der nächste Konflikt solcher Natur ließ nicht lange auf sich warten. In vielen Ländern sind erhitzte Debatten über islamische religiöse Kopfbedeckungen bis hin zu Ganzkörperverschleierungen ausgebrochen, am intensivsten in Frankreich und in Deutschland, wieder zunächst in Verbindung mit Schulen - in Frankreich in Bezug auf Schülerinnen, in Deutschland Lehrerinnen. Diesmal zeigte sich die besagte Ambivalenz des Bundesverfassungsgerichts deutlicher noch als im Kruzifix-Beschluss.

Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte 2003 darüber zu befinden, ob die Entscheidung der Schulbehörden in Baden-Württemberg, einer Lehramtsanwärterin, die bereits ihr zweites Staatsexamen abgelegt hatte, die Aufnahme in den Schuldienst zu verweigern, weil sie nicht bereit war, ihr aus religiösen Gründen getragenes Kopftuch im Unterricht abzulegen, gegen das Grundrecht Art. 33 (3) verstößt, das besagt, dass der Zugang zu öffentlichen Ämtern von einem religiösen Bekenntnis unabhängig gewährt werden muss. Daneben fühlte sich die Beschwerdeführerin in ihrem Grundrecht auf Religionsfreiheit verletzt. Sie verwies auch darauf, dass KollegInnen mit christlichen oder jüdischen Kleidungsbestandteilen zum Dienst zugelassen wurden, was dem Grundsatz der Gleichbehandlung widersprach. Zudem sei es während ihrer Referendariatszeit nicht zu Konflikten gekommen.

Bis hin zum Bundesverwaltungsgericht war sie mit dieser Klage unterlegen. In den Begründungen wurden ein striktes Neutralitätsgebot staatlicher Institutionen und eben die negative Religionsfreiheit von Eltern und Schülern als Argumente aufgeboten, die im Kruzifixstreit noch als religionsfeindlich und einseitig verworfen worden waren. Der wesentliche Unterschied, dass es dabei nicht um ein staatlich verordnetes, sondern ein persönlich getragenes religiöses Symbol ging, fiel weitgehend unter den Tisch. So wird eine Verletzung der Neutralität,

nämlich die Exklusion von Menschen bestimmten Glaubens von öffentlichen Ämtern, mit eben jener Neutralität begründet.

Man argumentierte, das Kopftuch sei nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Symbol, und zwar eines der „kulturellen Abgrenzung“ (so auch die damalige Kultusministerin des Landes, Annette Schavan). Gelegentlich wurde dem Kopftuch sogar abgesprochen, ein Glaubenssymbol zu sein, da es nicht verbindlich vorgeschrieben sei. Es habe zudem eine objektive Wirkung, der sich SchülerInnen nicht entziehen könnten, unabhängig von der Intention der Lehrerin. Besonders für muslimische Schülerinnen entstehe so ein „erheblicher Anpassungsdruck“.⁵⁵ Dies verletze die Grundrechte von Schülern und Eltern gegenüber religiöser Beeinflussung sowie die Neutralitätspflicht des Staates. Diese Urteile dürfen als das gesehen werden, was sie eigentlich zu vermeiden suchen: Sie sind Ausdruck kultureller Abgrenzung und verhängen quasi ein Berufsverbot für Menschen, die ihrem religiösen Bekenntnis auf eine bestimmte Weise Ausdruck verleihen, indem dieses Symbol politisiert und verobjektiviert wird, so dass es unerheblich ist, was diese Praxis alles bedeuten kann und was die Einzelne damit intendiert. Dass dabei der Zwang insbesondere auf muslimische Mädchen, sich bestimmten patriarchalen Traditionen zu fügen, ernst genommen und kritisiert werden muss, steht außer Frage; ob dabei aber dieses Symbol so eindeutig zu bewerten ist und ob diese Art der Ausgrenzung ein geeignetes Mittel der Emanzipation sein kann, darf bezweifelt werden. Was sagte das Bundesverfassungsgericht dazu? Es entschied in der Tat, dass die Entscheidungen der Schulbehörden die Grundrechte der Klägerin verletzen - was, wenn man sich den Wortlaut von Art. 33 anschaut, nicht verwundert. Die Begründung aber lässt aufhorchen, denn das Gericht weist darauf hin, dass die angegriffenen Entscheidungen in die besagten Grundrechte eingreifen, „ohne

⁵⁵ Aus der Entscheidung des Oberschulamts Stuttgart, zitiert im Urteil des Bundesverfassungsgerichts 2 BvR 1436/02, zit. nach BVerfGE 108, 282ff.

dass dafür gegenwärtig die erforderliche, hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage besteht“. Dies besagt auch der erste Leitsatz des Urteils.

Damit zieht in das Urteil ein problematischer doppelter Boden ein. Einerseits wird eine substanzielle Grundrehtediskussion geführt und der genannten Argumentation der Behörden widersprochen, andererseits wird die Tür für eine Gesetzgebung geöffnet, die ein Verbot nur recht begründen müsste. Was Ersteres angeht, so stellt das Gericht klar, dass es nicht Aufgabe von Behörden (oder Gerichten) ist, über religiöse Pflichten zu richten, und es stellt ferner klar, wie deutungsumstritten die Praxis des Kopftuchtragens ist. Es kann Symbol kultureller Abgrenzung und der Unterdrückung der Frau sein, es kann aber auch ein Symbol kultureller Selbstbehauptung und persönlicher Selbstbestimmung von Frauen sein - und natürlich in erster Linie Symbol eines Bekenntnisses zum Islam. Über die Wirkung des Symbols auf Schulkinder gebe es keine gesicherten empirischen Erkenntnisse, die es rechtfertigen würden, den staatlichen Erziehungsauftrag gefährdet zu sehen. Auch in dem konkreten Fall sei eine „Gefährdung des Schulfriedens“ nicht sichtbar geworden.

Neben diese grundrechtsbasierten Richtigstellungen schiebt sich aber der zweite genannte Punkt, das Fehlen einer „hinreichend bestimmten gesetzlichen Grundlage“ für die Entscheidungen der Schulbehörden und der Gerichte. Dabei stehe es dem Landesgesetzgeber frei, „im Rahmen der verfassungsrechtlichen Vorgaben das zulässige Maß religiöser Bezüge in der Schule neu“ zu bestimmen. Das ist demokratietheoretisch unbestritten, insbesondere die Betonung, dass solche Entscheidungen nicht auf exekutiver Ebenen fallen dürfen. Das Gericht geht aber weiter und lässt es offen, ob in dieser Abwägung des Gesetzgebers für eine Zulassung religiöser Vielfalt in der Schule optiert und somit gegenseitige Toleranz eingeübt wird,⁵⁶ oder aber angesichts der wachsenden gesellschaftlichen Pluralität „der staatlichen Neutralitätspflicht im

⁵⁶ So plädiert Böckenförde selbst in „Kopftuchstreit‘ auf dem richtigen Weg?“, in *Neue Juristische Wochenschrift* 2001, S. 723ff.

schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung“ beigemessen wird „und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fern zu halten“ sind. Durch die Zusicherung einer „Einschätzungsprärogative“ des Gesetzgebers erscheint es so, als seien diese Optionen Gegenstand politischer Wertentscheidungen, und obwohl das Gericht im Folgenden darauf hinweist, dass bei möglichen Verboten die Religionen und Konfessionen gleich zu behandeln wären, weicht es damit den vorher noch unterstrichenen Grundrechtsschutz wieder auf. Denn so richtig es ist, dass es Aufgabe der Legislative ist, über die Ausgestaltung der Neutralität staatlicher Institutionen zu befinden, so richtig ist es auch, dass der Rahmen der Grundrechte dem Grenzen setzt, die sich aus dem Respekt für individuelle Identitäten ergeben.

Und so verwundert es nicht, dass das Land Baden-Württemberg einige Monate später eine Reform des Landesschulgesetzes (§ 38.2) erließ, welche religiöse Bekundungen verbietet, die geeignet erscheinen, „die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören“. Insbesondere sei äußeres Verhalten zu vermeiden, „welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen (...) auftritt“. Gleichzeitig wird mit Verweis auf die Verfassung hervorgehoben, dass „die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen“ nicht diesem Verbot unterliegt. Dieses Gesetz - dem andere Bundesländer nacheiferten - ist ein Beispiel kultureller Abgrenzung und pauschaler Verurteilung in Verbindung mit der unverhohlenen Privilegierung des Christentums; es stellt genau die Gleichberechtigung von BürgerInnen unterschiedlichen Glaubens in Frage, die es normativ fordert. So unterlag die

besagte Lehramtsanwärterin schließlich doch noch vor dem Bundesverwaltungsgericht 2004, das sich auf dieses neue Gesetz bezog. Ob das Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts es aber erlaubt, diese einfachen Wahrheiten gegen solche Exklusionsgesetze zu wenden, ist fraglich. Es müsste sich dafür auf den Kruzifix-Beschluss besinnen und darauf, dass vor dem Hintergrund des Grundgesetzes keine Landesverfassung und kein Landesgesetzgeber eine quasi-öffentliche Religion auszeichnen und in dieser Weise mit zweierlei Maß messen kann. Hier werden Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit gleiche Rechte der Berufswahl verweigert, von der symbolischen Dimension ganz abgesehen. Die Sorge um Mädchen in patriarchalen Familien oder Traditionen, seien sie muslimischer oder christlicher Natur, ist eine berechnete; durch solche Verbote aber werden junge Frauen pauschal diskriminiert.

V.

Das Wesen der staatlichen Neutralität, so muss festgehalten werden, um dem ideologischen Argumentationswirbel in diesen Fällen zu widerstehen, besteht darin, die entsprechenden Institutionen auf Grundsätzen beruhen zu lassen, die alle BürgerInnen als Freie und Gleichberechtigte akzeptieren können - und somit eine Festschreibung von Privilegien und ungerechtfertigte Ausschließungen zu verhindern. Dies erfordert keine religionsfeindliche oder laizistische Ordnung, die die Religion aus dem öffentlichen Bereich verbannt. Es erfordert aber, das Wort „gleicher Rechte“ ernst zu nehmen und nicht Neutralität und „negative“ Freiheit einmal als Zeichen des „übersteigerten Subjektivismus“ abzulehnen, wenn es darum geht, Kreuze und Kruzifixe in Klassenzimmern zu verteidigen, und ein andermal dann zu betonen, wenn es darum geht, islamische Kopftücher aus Schulen fernzuhalten.

Die Grundrechte in solchen Fällen auf rechte Weise als Bollwerke gegen Diskriminierung zur Geltung zu bringen, ist die zentrale Aufgabe des

Bundesverfassungsgerichts. Es maßt sich dabei keine undemokratische, antimajoritäre Kompetenz an, sondern fordert nur die Rechtfertigungsqualität ein, die in legislativen Prozessen, würden sie recht verlaufen, ebenfalls zu leisten wäre. So gesehen agiert das Gericht in Fällen wie dem Kruzifix-Beschluss als Repräsentant eines in einer Demokratie geforderten Rechtfertigungsniveaus, während es in dem Kopftuch-Urteil dem Gesetzgeber deutlichere Schranken in Bezug auf dieses Niveau hätte ziehen müssen.

Die Novellierung des Gesetzes in Baden-Württemberg zeigt aber einmal mehr, um was es dabei eigentlich geht - um, wie ich sagte, das Selbstverständnis der Republik. Das ist der eigentliche Streit, in dessen Mitte das Gericht steht, und der es einmal in diese, einmal in jene Richtung zieht. Es hat sich häufig als standhaft erwiesen, wenn es um große Kontroversen ging, und der Kruzifix-Streit war die gewaltigste davon (man könnte daneben auch die eingetragene Lebenspartnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare nennen), aber auch die Position, die ein anderes Verständnis der Verfassung und ihrer „Prägung“ sowie der Grundlagen des „gesellschaftlichen Zusammenhalts“ vertritt, ist stark und erklärt sich historisch. So verläuft die Konfliktlinie dort, wo die einen den Rechtsstaat als Einheit von Grundsätzen für Freie und Gleiche verteidigen, und die anderen in ihm die „Hausordnung“ einer politischen Gemeinschaft sehen, die „Andere“ duldet, aber nicht als Gleiche ansieht. Die einen streben eine Kultur der Gerechtigkeit an, die es erst erlaubt, von Minderheiten (auch gegenüber eigenen Minderheiten) die Einhaltung der Grundsätze zu fordern, die ihnen gegenüber fair zur Geltung gebracht werden; die anderen sehen eine christlich geprägte „Leitkultur“ als unabdingbar für den Bestand der Republik an. Es ist dem Bundesverfassungsgericht zu wünschen, in diesem Streit dem Recht und damit uns allen weiterhin zur Klarheit zu verhelfen.⁵⁷

⁵⁷ Ich danke Klaus Günther für hilfreiche Kommentare.