

LUDGER JANSEN

Staatliche Toleranz und staatliche Wertorientierung

Einführung

Nach der Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh verkündeten auch in deutschen Zeitungen die Schlagzeilen das »Scheitern des multikulturellen Experiments« und forderten ein »Ende der Toleranz«. Ein solcher Fememord auf offener Straße zur Verteidigung der Ehre des Islam ist ein relativ seltenes Ereignis. Doch häufen sich auch in Deutschland Morde an türkischen Frauen im Namen der »Familienehre«. Berliner Lehrer mussten erfahren, dass ethische ihrer türkischen Schüler diese Morde gutheißen. Wohl kaum ein normaler Fall von multikulturellem Nebeneinander, sondern eher ein Beispiel für das Zusammenstoßen von Kulturen. »Hier hört die Toleranz auf«, sind viele zu sagen geneigt.

Aber es bedarf keiner fremden Kultur, um an ein Ende der Toleranz zu denken. Anlässlich des 60. Jahrestags des Kriegsendes wollten im Mai 2005 in Berlin rechtsextreme Gruppen durch das Brandenburger Tor marschieren und so in unmittelbarer Nähe des Holocaust-Denkmal revisionistische Parolen verbreiten. Die Verfassung der Bundesrepublik garantiert Meinungs- und Demonstrationstfreiheit. Doch muss sie den von den Rechtsextremisten zu befürchtenden geschichtspolitischen Affront dulden? Viele neigen wiederum dazu zu sagen: »Hier hört die Toleranz auf.«

Leicht lassen sich die Beispiele vermehren. Wer in diesen Fällen ein Ende der Toleranz fordert, appelliert damit an den Staat: Dieser ist es, der der Toleranz ein Ende bereiten soll durch eine strengere Bestrafung der Mörder aus verlorener Familienhre, womöglich durch besseren Schutz für die bedrohten Frauen und durch pädagogischen Einsatz gegen die so unglücklich wirksame Vorstellung von Ehre. Der Staat ist es auch, der der Toleranz ein Ende bereiten soll durch eine Einschränkung des Rechtes auf Demonstrationstfreiheit und einen besonderen Schutz historisch sensibler Orte.

Toleranz, so heißt es, ist »die Tugend der modernen pluralistischen Demokratie«. ¹ Wenn auch für die Toleranz die Tugend-Analyse des Aristoteles als die goldene Mitte zwischen zwei Extremen gilt, dann gibt es auch ein Zuviel an Toleranz. Doch wann ist dieses Zuviel erreicht? Wann soll man sagen: »Hier hört die Toleranz auf«? Und wenn das Ende der Toleranz erreicht ist – was kommt danach? Wie kann und soll eine pluralistische Demokratie handeln, wenn sie nicht tolerant handeln will? Was sind überhaupt die Alternativen zur Toleranz? Um das Feld der Nicht-Toleranz erkunden zu können, muss zunächst der Begriff der Toleranz selber bestimmt werden. Ich wende mich also zunächst der Frage »Was ist Toleranz?« zu (Abschnitt 2), um dann einige Spielarten der Nicht-Toleranz zu unterscheiden (Abschnitt 2.5). Dann erst kann ich danach fragen, wann denn Toleranz oder eher eine der Spielarten von Nicht-Toleranz geboten ist.

1. Was ist Toleranz?

1.1 Ein verwirrender Blick in die Wörterbücher

Befragt man die einschlägigen philosophischen und theologischen Nachschlagewerke nach einer Definition der Toleranz, dann erhält man die unterschiedlichsten Antworten. Die Bandbreite der Antworten ist, wie ich im folgenden zeigen werde, historisch begründet und weist auf Sachprobleme hin. ² Daher will ich nun einige dieser Definitionen genauer unter die Lupe nehmen. Eine typische Antwort finden wir in einem Wörterbucharartikel von Joachim Kahl:

1 R. P. Wolff, *Jenseits der Toleranz*, in: ders./B. Moore/H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, übers. A. Schmidt, Frankfurt/M. 1966 [zuerst engl.: *Critique of Pure Tolerance*, 1965], S. 7-59, hier S. 9. Ähnlich I. Fetscher, *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme*, Stuttgart 1990.

2 Vgl. schon H. Bornkamm, *Art. Toleranz II*. In der *Geschichte des Christentums*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., hg. K. Galling, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 933-946, hier Sp. 934: »Die [...] Vorgeschichte folgt der Problemgeschichte.« Zur Begriffsgeschichte vgl. jetzt G. Besier/K. Schreiner, *Art. Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 443-603, und G. Schlüter/R. Grötzer, *Art. Toleranz*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1251-1262.

[Toleranz] ist die Fähigkeit von Individuen, Gruppen, Organisationen, neuartige, andersartige, fremdartige, entgegengesetzte Auffassungen (Einstellungen), Werte, Verhaltensweisen zur Kenntnis zu nehmen und zu respektieren.³

Die vielen Aufzählungen sind wohl als Aufzählungen von Alternativen zu verstehen. Toleranz kann eine Eigenschaft von Individuen oder Gruppen oder Organisationen sein, sie kann sich auf Auffassungen oder Werte oder Verhaltensweisen beziehen, die neuartig oder andersartig oder fremdartig oder entgegengesetzt sind. Diese Definition ist nicht unproblematisch. Auf der einen Seite ist es höchst umstritten, ob es einen Fähigkeitsypus geben kann, den so unterschiedliche Entitäten wie Individuen, Gruppen und Organisationen exemplifizieren, wie es Kahls Definition vorgibt. Auf der anderen Seite fragt man sich, ob es nicht etwas diesen vielen Alternativen Gemeinsames gibt, so dass mehr Einheit in die Mannigfaltigkeit dieser Definition einkehrt.

Knapper und einheitlicher fällt der Vorschlag von Konrad Hilpert aus, Toleranz sei

[...] entwer[eder] die tatsächliche] Praxis od[er] die normative Verpflichtung, Verschiedenartiges hinzunehmen bzw. andere in ihrer Andersartigkeit gelten zu lassen.⁴

Auch Hilpert hat noch ein Oder-Element in seiner Begriffsbestimmung: Toleranz ist »tatsächliche Praxis« oder »normative Verpflichtung«. Hilperts Begriffsbestimmung lässt also entweder offen, zu welcher Gattung die Toleranz gehört, oder sie beschreibt zwei verschiedene Dinge aus zwei verschiedenen Gattungen, die beide mit dem Wort »Toleranz« bezeichnet werden. Auch Kahl ist hinsichtlich der Gattung der Toleranz keineswegs eindeutig. In der zitierten Definition bezeichnet er Toleranz als »Fähigkeit«, doch wenige Zeilen später sowohl als »humanistische Lebensform« als auch als »demokratische Tugend«.⁵ Aber Hilperts Definition bringt noch ein ganz anderes Problem mit sich. Wenn ich akzeptiere, dass es Amseln und Rotkehlchen gibt, dann nehme ich zweifelsohne Verschiedenartiges hin. Doch dafür würde mich wohl niemand als tolerant bezeichnen.

3 J. Kahl, Art. Toleranz, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Bd. 4, S. 597-599, hier S. 597.

4 K. Hilpert, Art. Toleranz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 11, Freiburg u. a. 2001, Sp. 95-101, hier Sp. 95.

5 Kahl (wie Anm. 3), S. 597.

Hilperts Begriffsbestimmung ist also zu weit und zu unklar. Denn was soll es heißen, »andere in ihrer Andersartigkeit gelten zu lassen«? Wenn ich gerne Pizza Salami mag und ich nichts dagegen habe, dass meine Frau lieber Pizza Quattro Stagioni isst, dann lasse ich meine Frau (also eine andere) in ihrer Andersartigkeit gelten. Sollte das schon ein Fall von Toleranz sein?

Die Oder-Elemente und die unklaren Formulierungen in den beiden Lexkonditionen zeigen, dass es ein weites Feld von Phänomenen ist, die mit dem Wort »Toleranz« bezeichnet werden. Das macht es schwer, eine Definition zu finden, die all diese Fälle umfasst, ohne im Umfang zu weit zu werden. Kahl versucht es mit der Reihung vieler Alternativen, Hilpert mit einer einheitlichen, aber viel zu ungenauen Umschreibung. Hier hilft es, zunächst das Stadium der Begriffsgeschichte zu betrachten, in dem »Toleranz« zu einem Terminus technicus wird: die Konfessionsstreitigkeiten der frühen Neuzeit.⁶

1.2 Ein klärender Blick in die Vergangenheit

Einer der philosophischen Klassiker zur Toleranzfrage ist John Lockes »Brief über Toleranz«, der, im holländischen Exil verfasst, 1689 zunächst auf Latein, dann auf Englisch erschien.⁷ In dieser kurzen Schrift, so John Horton, »erhält Formulierung und Verteidigung der Idee der Toleranz ihren ausführlichsten Ausdruck«.⁸ Eng-

6 Vgl. z. B. J. Horton, Art. Toleranz, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, Bd. 9, S. 429-433, S. 429; R. Bubner, Zur Dialektik der Toleranz, in: R. Forst (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/M./New York 2000, S. 45-59, hier S. 45.

7 Zur Entstehungsgeschichte und zu Lockes früheren Texten zur Toleranz vgl. J. Ebbinghaus, Einleitung, in: J. Locke, Ein Brief über Toleranz, Hamburg 1977, S. IX-LXIII, bes. S. XVIII-XXI.

8 Horton (wie Anm. 6), S. 430; meine Übers. – Auch wenn ich mein Augenmerk im folgenden Lockes Auffassung der Toleranz zuwende, soll nicht verschwiegen werden, dass sein Zeitgenosse Spinoza (beide wurden im selben Jahr, 1632, geboren) in seinem 1670 anonym gedruckten *Tractatus theologico-politicus* eine gleichfalls klassische Verteidigung der Toleranz vorgelegt hat. Locke ist also keineswegs »der erste Philosoph, der eine systematische Begründung der religiösen Toleranz im Rahmen einer politischen Philosophie entwickelte«, wie D. Bishur, Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration, Wien 2003, S. 40, behauptet. Zu Spinozas Toleranz-Auffassung vgl. z. B. St. Hampshire, Spinoza, Harmondsworth 1967, S. 198-209.

lands politische Landschaft war zu Lockes Zeit religiös zerklüftet: Das Parlament unterstützte die anglikanische Staatskirche, während die Stuart-Könige (anders als die Tudors) mit dem Katholizismus sympathischeren oder gar selber katholisch waren. Die englische Religionsgesetzgebung dieser Zeit unterdrückt alle nicht-anglikanischen Bekenntnisse, sowohl den Katholizismus als auch die zahlreichen reformierten Gruppen, die man unter dem Namen »Nonkonformisten« zusammenfasst. Charles II. hingegen knüpfte enge Kontakte zum katholischen Frankreich, wo sein Cousin Ludwig XIV. herrschte, von dem er »finanziell und weltanschaulich abhängig«⁹ war. Diese Kontakte beunruhigten die staatskirchliche Partei: Zum einen war der Katholizismus seit der »Pulververschwörung« des Guy Fawkes 1605 politisch suspekt, zum anderen fürchteten die Parlamentarier eine Einflusnahme der katholischen Staaten auf ihr Land. Gegen den Widerstand des anglikanischen Parlaments sorgte Charles II. dafür, dass ihm sein katholischer Bruder Jakob auf den Thron nachfolgte, was zu starken innenpolitischen Unruhen und Verschwörungen führte. Schließlich holte das Parlament in der »Glorreichen Revolution« den Niederländer Wilhelm von Oranien, Jakobs protestantischen Schwiegersohn, als neuen König nach England. Dies gelang nur dadurch, dass sich das anglikanische Parlament mit den Nonkonformisten gegen die katholischen Anhänger Jakobs verbündete. Zur Beförderung dieses politischen Ziels wird den Nonkonformisten vom Parlament 1689 die Freiheit von Bekenntnis und Gottesdienst gewährt.

Dies ist die historische Situation, in der Locke seinen »Brief über Toleranz« veröffentlicht. In dieser Situation argumentiert Locke für die staatliche Tolerierung der Nonkonformisten. Katholiken und Atheisten sind für ihn jedoch keinesfalls zu dulden: Die Katholiken nicht, weil sie mit dem Papst einem fremden Souverän unterworfen seien, die Atheisten nicht, weil von ihnen mangels Glaube an ein jüngstes Gericht keine Verstrassene zu erwarten ist.¹⁰ Lockes Toleranzforderung hat also die folgenden Merkmale:¹¹

⁹ H. Preller, *Geschichte Englands*. Teil 1: bis 1815, Berlin 1952, S. 93.
¹⁰ Vgl. J. Locke, *Ein Brief über Toleranz* (1689), engl.-dt., übers. J. Ebbinghaus, Hamburg 1957, S. 93-95.

¹¹ Die Merkmale (3), (4), (5) und der Bezug auf Gruppen werden, *mutatis mutandis*, auch von D. Teichert, *Art. Toleranz*, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 4, Stuttgart 1996, S. 316-318, hier S. 316, als Bestandteile des Toleranzbegriffs ange-

- (1) Sie richtet sich an den Staat bzw. an König und Parlament als ihre entscheidenden Organe als Tolerierende.
- (2) Die Toleranz soll sich auf die Einstellungen und Praktiken von bestimmten religiösen Gruppen als Tolerierten richten.
- (3) Es handelt sich um religiöse Einstellungen und Praktiken.
- (4) Diese religiösen Einstellungen und Praktiken sind zwischen Tolerierenden und Tolerierten umstritten: Sie werden vom Parlament, das ja der anglikanischen Kirche anhängt, für falsch gehalten.
- (5) Diese Einstellungen und Praktiken wurden zuvor vom Parlament mit Zwangsmitteln unterdrückt und bekämpft; Ziel der Toleranzforderung ist der zumindest teilweise Verzicht auf diese Zwangsmittel, also die Duldung der Einstellungen und Praktiken der Tolerierten durch die Tolerierenden.

Mit diesen fünf Merkmalen können wir den Begriff der religiösen Toleranz in der frühen Neuzeit umreißen. Sie geben in etwa wieder, was Rainer Forst »Erlaubnistoleranz« nennt.¹² Die Begriffsgeschichte ist nicht bei diesem relativ fest und eindeutig bestimmten Toleranzbegriff stehen geblieben. Begriffsgeschichtlich sind viele Variationen und Ausweitungen dieses frühneuzeitlichen Begriffs vollzogen worden. Das Ergebnis ist für Optimisten wie Kahl ein »komplexer[philosophischer] Begriff«,¹³ für Pessimisten wie Dieter Teichert ein inkonsistenter Begriff: »Die Ausweitung des Anwendungsfeldes und die Erweiterung der Bedeutung über das Konzept bloßer Duldung hinaus führt dabei teilweise zum Verlust einer konsistenten Bedeutung.«¹⁴

Es führt in die Irre, wenn man sagt: »Das Verständnis von Toleranz hat sich im Lauf der (Begriffs-)Geschichte erheblich verändert.«¹⁵ Dies klingt so, als ob es irgendwo das unveränderliche Ideal der

führt. Zu (4) vgl. auch E. Stöve, *Art. Toleranz I*, Kirchengeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 646-663, hier S. 646: »Konstitutiv für Toleranz ist also ein Konflikt zwischen Werten bzw. Wahrheitsansprüchen.«

¹² Vgl. R. Forst, *Art. Toleranz*, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 1999, Bd. 2, S. 1627-1632, hier S. 1630-1631; R. Forst, *Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft*, in: Forst (Hg.) 2000 (wie Anm. 6), S. 119-161, hier S. 124-125; R. Forst, *Toleranz im Konflikt*. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M. 2003, S. 42-44.

¹³ Kahl (wie Anm. 3), 597.

¹⁴ Teichert (wie Anm. 10), S. 317.

Toleranz gibt, von dem sich verschiedene Zeiten unterschiedliche Bilder machen. Gerechter wird man der Sache wohl, wenn man nicht von einem einzigen einheitlichen Toleranzbegriff ausgeht, sondern von einer Vielzahl von Toleranzbegriffen, die keine feste Menge von Begriffsmerkmalen teilen, sondern lediglich in einer gewissen »Familienähnlichkeit«¹⁶ zueinander stehen – wie dies bei vielen politischen Begriffen der Fall ist.¹⁷

1.3 Die Logik der Toleranz

Um die Vielfalt der Toleranzbegriffe zu erkunden, ist es hilfreich, zunächst die Struktur des Toleranzbegriffs zu betrachten. Eine Aussage über Toleranz hat die Form »Der-und-der toleriert bei Dem-und-dem Das-und-das«. Toleranz ist demnach eine (mindestens) dreistellige Relation: Sie verlangt (1) nach einem tolerierenden Subjekt, (2) nach einem tolerierten Gegenüber und (3) nach einem tolerierten Bezugsfeld. Dass Toleranz stets ein tolerierendes Subjekt benötigt, also jemanden, der toleriert, dürfte klar sein. Das Relatum des tolerierten Gegenübers ist wichtig, weil z. B. eine abweichende Praxis bei einer Gruppe geduldet, bei einer anderen Gruppe aber nicht geduldet werden kann: Es ist beispielsweise möglich, dass die abweichende religiöse Praxis der Nichtkonformisten geduldet wird, die der Katholiken aber nicht. Das Relatum des Bezugsfeldes schließlich wird der Tatsache gerecht, dass ein Staat z. B. zwar in Religionsangelegenheiten, nicht aber in sexualethischer Hinsicht tolerant sein kann.

Als »Paradox der Toleranz« wird es oft bezeichnet, dass Toleranzbefürworter ja selbst intolerant gegen die Intoleranz sind: »Wenn aber die Intoleranz die strikte Grenze der Toleranz markiert, die Toleranz also die Intoleranz nicht toleriert, dann hebt sie sich in diesem Fall auf, beseitigt sich also selbst.«¹⁸ Als einer der ersten hat Karl Pop-

per auf dieses angebliche Paradox hingewiesen: »Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz.«¹⁹ Diese »Selbstbeseitigung« der Toleranz tritt freilich nur dann auf, wenn Toleranz sich auf alles erstrecken muss – was natürlich nicht der Fall ist, da das Relatum des Bezugsfeldes sehr wohl eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Feldern erlaubt. Daher ist es auch nicht sinnvoll zu sagen, es gebe »gar keine-rechte-Toleranz«²⁰ weil es keine universalisierte Toleranz gebe, sondern die Toleranz sich nur auf bestimmte Bereiche erstrecke. Niemand wird ja auch die Existenz von »echter« Identität oder »echtem« Größensein leugnen, bloß weil nichts mit allem identisch ist (sondern nur mit sich selbst) und nichts größer als alles ist (z. B. nicht größer als es selbst).

Keine gute Idee ist es, gegen die vermeintliche Selbstaufhebung der Toleranz ein Symmetrie-Postulat ins Feld zu führen. Ein solches besagt, dass »die Nichtduldung von [Intoleranz] keine Minderung von [Toleranz]« sei, »da [Toleranz] grundsätzlich auf Wechselseitigkeit aus ist.«²¹ Wenn es also nur geboten ist, diejenigen zu tolerieren, die einen selbst tolerieren, scheint das Selbstaufhebungsproblem gelöst zu sein. Doch schließt dieser Vorschlag zuviel aus. Wichtige Spielarten der Toleranz sind nämlich notwendig asymmetrisch, wie etwa die Erlaubnistoleranz: Jemand, der über Macht verfügt – in Abschnitt 2.2 das fünfte Merkmal der Lockeschen Toleranzforderung – toleriert das abweichende Verhalten von jemandem, über den er Macht hat. Da die Relation »hat Macht über« asymmetrisch ist, kann Erlaubnistoleranz ihrem Wesen nach gar nicht »auf Wechselseitigkeit aus« sein. Dieses Problem ergibt sich nicht, wenn das Nicht-tolerieren der Intoleranz durch die Unterscheidung verschiedener Bezugsfelder erklärt wird: Wer tolerant bezüglich religiöser Über-

15 So sagt dies z. B. P. Gerlitz, Art. Toleranz III. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York 2002, Bd. 33, S. 668–676, hier S. 664.

16 Der *locus classicus* bei Wittgenstein ist § 67 der »Philosophischen Untersuchungen« (in: ders., Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M. 1984, S. 225–589, hier S. 278).

17 Vgl. z. B. für den Begriff der Nachhaltigkeit: W. Löffler, Was hat Nachhaltigkeit mit sozialer Gerechtigkeit zu tun?, in: B. Lirrig (Hg.), Religion und Nachhaltigkeit, Münster 2004, S. 41–70.

18 J. Ebach, Toleranz – Annäherungen an einen schwierigen Begriff, in: S. Hering (Hg.), Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multi-

kulturelle Diskurse und Orte, Opladen 2004, S. 15–32, hier S. 31. Zur vermeintlichen Selbstaufhebung der Toleranz vgl. auch H. Rosenau, Art. Toleranz II. Ethisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33, Berlin/New York 2002, S. 664–668, hier S. 665.

19 K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zusammenbruch Platons, Bern/München 1957, 4. Aufl. 1975, S. 359.

20 Forst 2000 (wie Anm. 12), S. 122. Forsts Begründung lautet im Original: »Der Begriff der Toleranz läßt sich nicht ohne Grenzen bestimmen, doch sobald er in diesem Sinne bestimmt wird, verwandelt er sich in Intoleranz« (ebd.).

21 R. Preul, Art. Toleranz/Intoleranz IX. Ethisch, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von H. D. Betz u. a., 4. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 467–469, hier Sp. 467.

zeugungen ist, muss nicht auch tolerant bezüglich intoleranten Verhaltens sein.

Analog kann man auch nicht von »einem inneren Widerspruch« der Toleranz sprechen mit der Begründung, dass Toleranz, »[K]onsequent und ohne Einschränkung angewandt, [...] sich selbst abzuschalen« droht.²² Denn daraus, dass ein tolerierendes Subjekt hinsichtlich verschiedener tolerierter Gegenüber Toleranz üben kann, folgt nicht, dass er dieselbe allem gegenüber üben muss, um tolerant zu sein. Die Relata würden nicht nur variieren, sondern universalisiert. Es folgt keineswegs ein »innere[r] Widerspruch« der Toleranz, sondern schlicht die Moral, dass man die Relata nicht universalisieren sollte. Niemand wird ja von einem inneren Widerspruch oder der Selbstaufhebung des Größereins sprechen wollen, obwohl niemand größer als alle sein kann, weil man keinesfalls größer als man selbst sein kann.

Ein letztes Problem soll im Zusammenhang mit der logischen Struktur von Toleranzaussagen noch diskutiert werden: Kann man sich selbst gegenüber tolerant sein? Sprich: Können tolerierendes Subjekt und toleriertes Gegenüber miteinander identisch sein? Können diese beiden Funktionen von ein und derselben Person eingenommen werden? Manche Philosophen sehen Toleranz durchaus als ein mögliches Selbstverhältnis. »Die Toleranz gegen sich selbst gestattet mehrere Überzeugungen: diese selbst leben verträglich beisammen«, schreibt beispielsweise Nietzsche in der »Götzendämmerung«. ²³ Der politische Ursprung freilich legt eine Beziehung auf ein vom Ich verschiedenes Gegenüber nahe. Winfried Hassemer schreibt daher: »Toleranz ist »ad alterum«, sie ist ein mehrstelliges Prädikat, hat nicht nur einen einzigen Beteiligten. Robinson hatte erst dann Bedarf an ihr, als Freitag in seinem Angesicht auftaucht.«²⁴ Da der soziale Charakter der Toleranz plausibel ist, ist nachvollziehbar, dass Hassemer Toleranz als ein »Verhältnis zu sich selbst« ausschließen will. Doch der Verweis auf die Mehrstelligkeit des Prädikates »ist tolerant gegenüber« kann das nicht leisten. Das zeigt ein einfacher Vergleich

mit dem zweistelligen Prädikat »ist identisch mit«, das, wenn es zutrifft, trotz seiner Mehrstelligkeit »nur einen einzigen Beteiligten« involviert.

1.4 Toleranz und Anverwandte

Versuchen wir nun, möglichst viele der Angehörigen der Begriffsfamilie Toleranz kennenzulernen. Die drei soeben herausgearbeiteten Relata der Toleranzrelation finden sich selbstredend auch in unserer Charakterisierung des Begriffs der neuzeitlichen Religionstoleranz. Dort geht es, wie gesagt, darum, (1) dem Staat ein bestimmtes Verhalten gegenüber (2) einer Gruppe mit (3) abweichenden religiösen Einstellungen und Praktiken nahezu legen. Jedes dieser drei Elemente kann nun – einzeln oder in Kombination mit den anderen – variiert werden.

Die Duldung abweichender Einstellungen kann nun nicht nur vom Staat, sondern auch von seinen Bürgern gefordert werden. Und man kann fordern, dass die Duldung nicht nur gegenüber Gruppen, sondern auch gegenüber Einzelnen geübt werde.²⁵ Damit tritt neben die öffentliche die private Toleranz, die von Einzelnen geübt wird – eine Unterscheidung, die bereits im 18. Jahrhundert bei Theologen wie Juristen zum Standard geworden war:²⁶ »Öffentliche Toleranz betrifft den Staat und bezieht sich auf die Amtsgewalt des toleranzgewährenden Landesherrn. Private Toleranz hingegen hält sich an Regeln der Frömmigkeit, der Klugheit und des Rechts.«²⁷

Die Toleranz des Einzelnen betont auch der Franziskaner Eulogius Schneider (1756–1777), der als Hofprediger beim katholischen Herzog Carl Eugen (1728–1793) im sonst evangelischen Württemberg wirkte – eine Situation, in der religiöse Toleranz höchst notwendig war. In einer Predigt teilte er die »Religionsduldung« ein »in die öffentliche oder gesetzliche und in die persönliche oder Herzens toleranz, je nachdem sie ihren Grund in den Gesetzen des Staats oder in dem

²² Dies tut aber Stöve (wie Anm. 11), S. 647.

²³ F. Nietzsche, Götzendämmerung (1889), in: ders., Werke und Briefe, hg. K. Schlechta, München/Wien 1974, Bd. 2, S. 939–1033, hier S. 1000 (Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 18).

²⁴ W. Hassemer, Religiöse Toleranz im Rechtsstaat. Das Beispiel Islam, München 2004, S. 42–43.

²⁵ Vgl. auch Wolff (wie Anm. 1), S. 43–44, der beobachtet, dass Toleranz gegenüber Gruppen (wie den Amish People oder den Juden) begleitender sein kann von Intoleranz gegen ein Individuum (z. B. einen Hipp).
²⁶ Vgl. Besier/Schreiner (wie Anm. 2), S. 533; für Belege vgl. dort S. 549, S. 553, S. 554. Besier/Schreiner kommen damit zu einer früheren Darstellung des Bezugs der »zwischen Individuen« geübten Toleranz als Teilcherr (wie Anm. 11), S. 317 (*spätestens seit Mill*).

²⁷ Besier/Schreiner (wie Anm. 2), S. 554.

guten Herzen des Menschen hat«. In beiden dieser Sphären der Toleranz ist für Schneider der Einzelne gefordert:

Jene ist eine Zwangspflicht und ihre Erfüllung besteht mit einer Kälte des Herzens und lieblosen Gesinnungen. Man kann alle äußerliche[n] Pflichten eines Bürgers erfüllen, ohne darum seinen Mitbürger zu lieben, ohne durch freundschaftliche Vertraulichkeit, durch tätige Liebe sich wechselseitig glücklich zu machen. Diese hingegen, die Herzenstoleranz, ist eine Liebespflicht und ihre Erfüllung kann nur durch einen hellen Verstand, durch geläuterten Religionsunterricht und durch eigene Herzengüte bewirkt werden.²⁸

Es ist der Einzelne, dem Schneider zuruft: »Es ist Pflicht, tolerant zu sein.«²⁹ Für den Hofprediger Schneider gründet diese Pflicht sowohl in der biblischen Offenbarung,³⁰ als auch in der natürlichen Vernunft:

Die Vernunft mache es zum *ersten Grundsatz der gesellschaftlichen Pflichten*, sich anderen gegenüber so zu verhalten, wie man selbst von diesen behandelt sein möchte. Ein *zweiter Grund aus der Vernunft* sei die Unvollkommenheit und Verschiedenheit alles Geschöpflichen: *warum wollen wir also fordern, daß alle Menschen in Religionsachen mit uns gleichdenken sollen?*³¹

Als Gründe für die Duldung abweichender religiöser Einstellungen führt Schneider also erstens Reziprozitätsüberlegungen und zweitens die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis an. Auf diese Argumente werde ich in Abschnitt 4 zurückkommen, auf die Toleranz des Einzelnen in Abschnitt 5.

Wir haben die Familie der Toleranzbegriffe nun schon deutlich erweitert. Neben die Duldung durch den Staat ist die Duldung durch den Einzelnen getreten, neben die Duldung von Gruppen die Dul-

²⁸ E. Schneider, Predigt über christliche Toleranz auf Katharinentag 1783, gehalten zu Augsburg, Stuttgart 1786, S. 13; zit. Besier/Schreiner (wie Anm. 2), S. 553.

²⁹ Schneider (wie Anm. 28), S. 25; zit. Besier/Schreiner (wie Anm. 2), S. 549.

³⁰ Für eine moderne Einschätzung des »Toleranzgedanken im Neuen Testament« vgl. Th. Domanyi, Der Toleranzgedanke im Neuen Testament. Ein Beitrag zur christlichen Ethik, Basel 2000.

³¹ Schneider (wie Anm. 28), S. 16-17; zit. Besier/Schreiner (wie Anm. 2), S. 549.

dung von Einzelnen. Diese Spielarten der Toleranz ebenfalls zu betrachten ist in der Tat sinnvoll. Denn was nützt es einem Nonkonformisten, dass zwar seine Gemeinde geduldet, er persönlich aber wegen seines abweichenden Bekenntnisses verfolgt wird? Was nützt einer religiösen Gruppe die Duldung durch den Staat, wenn sie nicht auch von den Bürgern geduldet wird? Mit der Tolerierung durch den Staat sollte die Tolerierung durch die Bürger einhergehen. Da sich die Forderung nach einem Ende der Toleranz an den Staat richtet, sollen im Folgenden in erster Linie die Grenzen staatlicher Tolerierung diskutiert werden. Doch auch die Toleranz der Bürger wird insofern wichtig, als der Staat durch rechtliche Vorschriften, schulische Erziehung und politische Bildung auf die Toleranz der Bürger Einfluss nimmt.

Das dritte Relatum des Toleranzbegriffs, das variiert werden kann, ist (3) das tolerierte Bezugsfeld. Lockes Toleranzbegriff ist ein gutes Paradigma dafür, dass sich Toleranzforderungen zunächst auf Religionsangelegenheiten bezogen. Eulogius Schneider kommt »Toleranz« daher geradezu als »Religionsduldung oder Geduld und anhaltend friedfertiges Betragen gegen Menschen, die in Religionsachen anders denken als wir«, definiert.³² Solche Geduld und solches friedfertiges Betragen kann man freilich auch Menschen gegenüber zeigen, die nicht in religiöser, sondern etwa in ethischer, ästhetischer oder sonst einer Hinsicht abweichender Meinung sind. In ethischer Hinsicht übt Toleranz zum Beispiel ein Vermieter, der nur heterosexuelle Partnerschaften für moralisch erlaubt hält, aber seine Wohnung einem homosexuellen Paar vermietet. In ästhetischer Hinsicht tolerant ist zum Beispiel ein Künstler, der abstrakte Malerei für die einzig wahre Kunstform hält, aber an einer Gemeinschaftsausstellung mit einem Anhänger der naiven Malerei teilnimmt. Hier eröffnen sich sogleich viele Felder nicht-religiöser Toleranz. Doch auf den zweiten Blick fällt die Abgrenzung zwischen diesen Feldern nicht immer leicht. Wenn ein Jude eine Kippa und eine Muslima ein Kopftuch tragen dürfen, ist das ein Fall von bloß modischer oder doch von religiöser Toleranz? Religion ist oft auf das engste mit den anderen Feldern verknüpft. Sie hat Einfluss darauf, wie Menschen sich kleiden, wie sie Handlungen bewerten oder Kunstwerke: Man denke an Kippa, Kopftuch oder Ordensstrich, an die »Ehrenmorde«, an den

³² Schneider (wie Anm. 28), S. 13; zit. Besier/Schreiner (wie Anm. 2), S. 553.

Tod Theo van Goghs oder die Fatwa gegen Salman Rushdi. Auf der anderen Seite besteht die Möglichkeit, dass das, was so eng mit der Religion verknüpft erscheint wie das Kopftuch oder die rituelle Schächtung im Falle des Islam, nicht so sehr religiös als vielmehr »nur« kulturell bedingt ist. Koranstellen werden als Begründung für die Verschleierung der Frauen angeführt, doch in vielen Ländern Afrikas kennt der Islam diese Sitte nicht. Das Schächten von Schafen und Ziegen gehört zu den Bräuchen des islamischen Opferfestes, doch scheint es sich nicht aus dem Koran abzuleiten, sondern schon vor Mohammed in der arabischen Kultur verbreitet gewesen zu sein. Versucht man, die Grenzen der Toleranz durch die Beschränkung auf einzelne Felder zu bestimmen, läuft man Gefahr, an dieser Verquickung der Bereiche miteinander zu scheitern. Ich werde auf dieses Problem in Abschnitt 3.2 wieder zurückkommen.

Die bisherigen Variationen des Toleranzbegriffs betrafen Veränderungen der drei ersten Punkte der Charakterisierung des neuzeitlichen Begriffs der religiösen Toleranz aus Abschnitt 2.2. Was passiert, wenn wir einen der beiden übrigen charakteristischen Punkte variieren? Punkt (4) auf unserer Liste betrifft die Meinungsdifferenz zwischen Tolerierenden und Tolerierten. Lassen wir dieses Charakteristikum fallen, wird aus Toleranz entweder Akzeptanz oder Indifferenz. Akzeptanz erhalten wir, wenn aus der Meinungsdifferenz eine Meinungsübereinstimmung wird. Da in diesem Fall kein abweichendes Verhalten vorliegt, erübrigt sich die Frage, ob dieses toleriert werden soll: »Etwas, das ich für gut halte, brauche ich nicht zu tolerieren.«³³ Es kann aber auch sein, dass eine entsprechende Meinung, die mit der Meinung des Gegenübers konfliktieren könnte, gar nicht vorhanden ist. Dann besteht weder eine Meinungs­differenz noch eine Meinungsübereinstimmung und es liegt ein Fall von Indifferenz vor. Tolerant kann aber nur derjenige sein, der selber Überzeugungen hat.³⁴ Da die Indifferenz heute oft mit der eigentlichen Toleranz verwechselt wird, ist es wichtig, deutlich zwischen beiden zu unterscheiden. Der Indifferente behandelt Anhänger verschiedener Religionen gleich, weil er sie für (religiös, moralisch oder epistemisch) gleichwertig hält, während der Tolerante sie gleich behandelt, obwohl er von der Wahrheit der eigenen Religion und der Falschheit der anderen überzeugt ist. Zu Recht hält der Artikel »Duldung« im philosophischen Wörterbuch von Kirchner und Michaëlis diesen

Unterschied fest: »Echte Toleranz entspringt nicht aus Gleichgültigkeit gegen Religion und Moral, sondern aus Humanität und Einsicht.«³⁵ Doch wie ist solche Gleichgültigkeit und Indifferenz überhaupt möglich? Hat nicht z. B. selbst der Atheist eine eindeutige Meinung hinsichtlich religiöser Angelegenheiten? Bei Individuen ist Indifferenz oft die Folge eines Relativismus: Wer der Meinung ist, dass eine jede Religion für ihre Anhänger genauso gut und richtig ist wie die anderen Religionen für die ihren, dem wird es egal sein, welcher Religion jemand angehört. Er wird die Anhänger verschiedener Religionen höchstwahrscheinlich gleich behandeln.

Bei Staaten und allgemein bei Kollektiven und Institutionen kann die Indifferenz noch eine andere Ursache haben. Denn was als Meinung eines Staates gelten soll, muss durch eine bestimmte Prozedur zuallererst festgelegt werden. Diese Prozedur wird durch die Verfassung bestimmt. Zwei idealtypische Fälle sind die Demokratie und die Diktatur. In Demokratien muss bei einer Abstimmung eine Mehrheit gewonnen werden, in Diktaturen entscheidet der Diktator.³⁶ Und auf eine solche Weise muss zunächst einmal etabliert werden, ob – und wenn ja, welche – Einstellung der Staat z. B. gegenüber der Religion hat. Viele Staaten haben heute beken­nendermaßen keine Einstellung zur Religion, sind religiös neutral. In der frühen Neuzeit war das Gegenteil der Fall: Viele Fürsten fühlten sich auch für das Seelenheil ihrer Untertanen verantwortlich. Denn, so argumentiert beispielsweise Herzog Julius von Braunschweig und Wolfenbüttel in der Wolfenbütteler Kirchenordnung von 1669, beim jüngsten Gericht werde er Gott gegenüber mit seinem eigenen Seelenheil dafür verantwortlich sein, ob er das jenseitige Wohlergehen seiner Untertanen hinreichend gefördert habe:

Weil dann unsere getreue und liebe underthanen des glaubens und der religion halben nichts weniger als in der weltlichen eusserlichen regierung, das ihnen recht und gerechtigkeit mitgetheilet, uns als dem landesfürsten beide, von der hohen oberigkeit in der welt und auch *an dem tag des Herrn zu vertreten stehen*, haben wir nicht

³³ F. Kirchner/C. Michaëlis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, zuerst Heidelberg 1886, 5. von C. Michaëlis neubearb. Auflage, Leipzig 1907, S. 157.

³⁶ L. Jansen, Who has got our Group-Intentions?, in: J. C. Marek, M. E. Reicher (Hrsg.), Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Kirchberg am Wechsel 2004, S. 151–153.

³³ Bischur (wie Anm. 8), S. 82.

³⁴ Ebd.

underlassen [sic], solche hochwichtige sachen, daran nicht allein zeitliche wolfarth, sondern auch unser selbst und unserer nderthanen ewig heil und seligkeit gelegen, mit ernst nachzudenken und durch unsere ansehnliche geistliche und politische rethe und in Gottes wort verstendige theologen dieselbige in ernstliche berathschlagungen zu ziehen [...]»³⁷

Doch schon Locke stützt seine Forderung nach Toleranz damit, dass er den Staat von dieser Aufgabe entlastet und dem Gemeinwesen (dem *commonwealth*) »lediglich die Befriedigung, Wahrung und Beförderung« der »bürgerlichen Interessen« anheimstellt und sich dafür ausspricht, »daß alle staatliche Gewalt [...] durch die alleinige Sorge für die Beförderung dieser Dinge gebunden und begrenzt ist, daß sie in keiner Weise auf das Heil der Seelen ausgedehnt werden weder kann noch darf.«³⁸ Denn über das Seelenheil habe der Staat kein privilegiertes Wissen,³⁹ und sollte es sich am jüngsten Tag erweisen, dass der Staat sich über den Weg zur ewigen Seligkeit geirrt habe, »so hat die Obrigkeit keine Macht, meinen Verlust zu ersetzen.«⁴⁰ Der Staat kann dem Bürger nicht für sein Seelenheil bürgen: »Was für Sicherheit kann für das Himmelreich geleistet werden?«, lautet Lockes rhetorische Frage. Für das größte Gut ist natürlich keine Bürgschaft möglich, und so kommt Locke zu einem ganz anderen Ergebnis als der Braunschweiger Herzog: Die Sicherung des Seelenheils kann nicht zu den Aufgaben des Staates gehören. Der Staat braucht daher auch gar kein Wissen über den Weg zur ewigen Seligkeit zu haben.

Lockes Bestimmung des Staatsziels hat sich durchgesetzt. Moderne Staaten haben in der Regel keine Meinung mehr dazu, wie das jenseitige Wohlergehen zu erlangen ist. Daher stellt die Gewährung von Religionsfreiheit in modernen Staaten typischerweise keine Toleranzpraxis, sondern eine Indifferenzpraxis dar. Die Bundesrepublik ist

37 E. Selhing (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 6: Niedersachsen I. Die Welfischen Lande, 1. Halbband: Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg, Tübingen 1955, S. 83–280, hier S. 85 (meine Hervorhebungen).

38 Vgl. Locke (wie Anm. 10), S. 13.

39 Locke (wie Anm. 10), S. 47. Das Fehlen eines privilegierten Zugangs der Obrigkeit zeigt sich auch an der religiösen Uneinigigkeiten der Staaten untereinander; vgl. Locke (wie Anm. 10), S. 17–19.

40 Dieses und das nächste Zitat bei Locke (wie Anm. 10), S. 49.

ein gutes Paradigma für diese Position: Die Erwähnung Gottes in der Präambel (»Im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen ...«) mag ein Anzeichen dafür sein, dass die Verfassung Religiosität implizit gegenüber Nichtreligiosität vorzieht, aber kein bestimmtes theistisches oder atheistisches Bekenntnis wird in der Verfassung als das wahre ausgezeichnet. Alternative Paradigmen der Religionsfreiheit sind das erlaubnistolerante England zur Zeit Lockes oder das revolutionäre Frankreich: Während jenes auf der Wahrheit des staatskirchlichen anglikanischen Bekenntnisses beharrt, andere Bekenntnisse aber duldet, verpflichtet die Französische Revolution den Citoyen lediglich auf eine rationalistische Minimalreligion, die dieser dann nach Maßgabe seines Bekenntnisses *privatim* ergänzen kann. Obwohl das revolutionäre Frankreich sich zu einem religiösen (wenn auch minimalen) Bekenntnis verpflichtet, ist es ein Paradigma für Religionsfreiheit als Indifferenzpraxis hinsichtlich dessen, was über das Pflichtbekenntnis hinausgeht. Denn was dem Citoyen freisteht, ist die Ergänzung, nicht die Verwerfung der minimalen Staatsreligion.

Die Variation von Punkt (4) kann auch, so hatte ich gesagt, den Begriff der Akzeptanz ergeben, wenn nämlich an die Stelle der Meinungsdifferenz eine Meinungsübereinstimmung tritt. Goethe sah die Anerkennung des Gegenübers als Ziel, bloße Toleranz – im Sinne der Erlaubnistoleranz⁴¹ – sollte hingegen nur ein Übergangsstadium sein: »Toleranz [...] muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.«⁴² In der Tat hat ja die Erlaubnistoleranz einen sehr herablassenden Charakter: Der Mächtige duldet ein Verhalten seiner Untertanen, das er eigentlich missbilligt. Deswegen spricht Kant auch von dem »hochmütigen Namen« der Toleranz.⁴³ Es ist verständlich, dass viele diese Art von Toleranzpraxis nur als eine Interimslösung ansehen wollen. Luther vertraute derart auf die Macht der Predigt, dass er mit einer »Bekehrung« des Tolerierten zur Position des Tolerierenden rechnete.⁴⁴ Goethe hingegen scheint die Veränderung eher

41 So deutet die Goethe-Maxime auch Forst 2000 (wie Anm. 12), S. 125.

42 J. W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: ders., Werke, Bd. 6, Frankfurt/M. 1981, S. 597.

43 I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: ders., Werke in zehn Bänden, hg. W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 51–61, hier S. 60 (= A 491).

44 Vgl. Bornkamm (wie Anm. 2), Sp. 938; H. Klüvering, »Lasset beides miteinander wachsen bis zu der Ernte«: Toleranz im Horizont des Unkraut-

auf Seiten des Tolerierenden zu sehen, der von einer Toleranzpraxis zu einer Anerkennungspraxis übergeht. Auch einige zeitgenössische Philosophen sehen »Anerkennung als Teil des Toleranzkonzeptes«⁴⁵ oder meinen, dass »[z]ur Toleranz [...] die Anerkennung des moralisch Aufgeforderten durch den Fordernden« gehöre.⁴⁶ Sogar die UNESCO verkündet in ihrer »Erklärung von Prinzipien der Toleranz« aus dem Jahr 1995, dass Toleranz keineswegs »gleichbedeutend mit Nachgeben, Herablassung oder Nachsicht« ist, sondern »Respekt, Akzeptanz und Anerkennung der Kulturen unserer Welt [...] in all ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt bedeutet«.⁴⁷

Aus meinen bisherigen Ausführungen folgt aber, dass die Anerkennung schon jenseits der Toleranz liegt: Wer etwas akzeptiert, muss es nicht mehr tolerieren. Toleranz setzt Dissens, Anerkennung Konsens voraus. Es gibt aber eine Variante von Toleranz, die mit Anerkennung einhergeht. Dabei beziehen sich die beiden Einstellungen Toleranz und Anerkennung allerdings auf verschiedene Bezugsebenen. Dadurch wird eine Mischform »Toleranz plus Anerkennung« möglich. Der Religionswissenschaftler Gustav Mensching nennt diese Form »inhaltliche Toleranz« im Gegensatz zur bloß formalen Erlaubnistoleranz.⁴⁸ Von dieser mit einer gewissen Anerkennung einhergehenden Art von Toleranz ist z. B. die Position, die das Zweite Vatikanische Konzil anderen Religionen gegenüber einnimmt. Von der Wahrheit des katholischen Bekenntnisses überzeugt, plädieren die Konzilsväter dennoch für staatliche Toleranz hinsichtlich der Religion.⁴⁹ Und auch, wenn von der Wahrheit der eigenen Religion

auf die Falschheit der übrigen geschlossen wird, haben die Konzilsväter doch hervor, dass auch die übrigen Religionen Versuche der »Begerung mit dem Heiligen«⁵⁰ und als solche wertzuschätzen sind.⁵¹

Punkt (5) der Charakteristika der frühneuzeitlichen »Religionsduldung« betrifft den Verzicht auf Zwangsmittel und Diskriminierung. Dabei handelt es sich um eine graduelle Angelegenheit.⁵² Wenn den Nonkonformisten im England des 17. Jahrhunderts Bekenntnis und Gottesdienst erlaubt wurden, waren sie damit in staatsbürgerlicher Hinsicht noch lange nicht den Anglikanern gleichgestellt. Eine Vielzahl juristischer Regelungen ist denkbar, von denen jede als eine Praxis der Toleranz bezeichnet werden könnte, auch wenn sie nicht die Gleichheit aller Religionen vor dem Gesetz festschreibt. Die Gleichheit aller Religionen vor dem Gesetz ist nur ein Punkt in diesem weiten Spektrum der vielen möglichen toleranten juristischen Regelungen – wenn auch ein ausgezeichnete Punkt.⁵³

Nachdem wir die fünf Punkte unserer Liste aus Abschnitt 2.2 nacheinander variiert haben, haben wir eine große Zahl von Mitgliedern der Begriffsfamilie Toleranz kennengelernt. Bei einigen Begriffen – Indifferenz und Anerkennung – haben wir festgestellt, dass sie nicht mehr als Toleranz im eigentlichen Sinne gelten können, aber entweder oft mit ihr verwechselt werden oder manchmal in Kombination mit ihr auftreten. Ein Problem haben wir bisher jedoch noch

Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 401-421, und die Arbeiten in E. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg u. a. 1990.

⁵⁰ Mensching 1962 (wie Anm. 48), Sp. 933.

⁵¹ Vgl. *Nostra aetate*. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Das zweite Vatikanische Konzil 2, Freiburg u. a. 1967 (= Lexikon für Theologie und Kirche 13), S. 405-495, § 2: »[...] jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchen von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl ihrer Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchten.«

⁵² Vgl. schon J. Proast, The argument of the letter concerning toleration (1690), ND New York 1984 (= The philosophy of John Locke 12), S. 12. Proast selbst lehnt z. B. den Zwang durch »*Force* and *Sword* and Capital Punishment« ab, befürwortet aber die Anwendung von »Reason and Argument« (op. cit., S. 28, kursiv im Original).

⁵³ E. Tugendhat, Gleichheit und Universalität in der Moral, in: M. Willaschek (Hg.), Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium in Münster 1997, Münster 1997, S. 3-25, argumentiert dafür, dass aufgrund dieser Auszeichnungseigenschaft *prima facie* Gleichbehandlung gegenüber der Ungleichbehandlung vorzuziehen ist.

gleichnisses (Mt 13, 24-30). Martin Luther und Erasmus von Rotterdam als Beispiel, in: H. Lademacher, R. Loos, S. Groeneveld (Hgg.), Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer Vergleich, Münster u. a. 2004, S. 56-67.

⁴⁵ So Bischur (wie Anm. 8), S. 75.

⁴⁶ H. Krämer, Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992, S. 73.

⁴⁷ UNESCO, Erklärung über Prinzipien der Toleranz, beschlossen 1995, abgedruckt in: Herring (Hg.) (wie Anm. 18), S. 219-222, Art. 1.1.

⁴⁸ Vgl. G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion, zuerst Heidelberg 1955; bearb. Ausg. München/Hamburg 1966, S. 18-20; ders., Art. Toleranz I Religionsgeschichtlich, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., hg. von K. Galling, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 932-933; hier Sp. 933.

⁴⁹ Vgl. die Zitate aus *Dignitatis humanae* in Abschnitt 4.3 und weiterführend E. Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit, zuerst 1968, erweiterte Fassung in: H. Lutz (Hg.),

ausgespart, das uns bei der Diskussion der Lexikondefinitionen in Abschnitt 2.1 aufgefallen war: die Gattung der Toleranz. Bisher habe ich von Toleranz im Sinne von Toleranzpraxis gesprochen, also im Sinne der tatsächlichen Duldung des anderen. Oft meint Toleranz aber nicht die Praxis, sondern die diese ermöglichende Fähigkeit oder Tugend, also nicht die Duldung, sondern die Duldsamkeit.⁵⁴ Eine Tugend ist, wie schon Aristoteles ausführte, eine Vorzüglichkeit der Seele (modern gesprochen: eine psychische Disposition), die gutes Handeln und gutes Leben ermöglicht. Wenn es um die Toleranz der einzelnen Bürger geht, macht es durchaus Sinn, von einer Tugend der Toleranz oder Duldsamkeit zu sprechen. Denn mit dem Tugendbegriff wird zum einen auch der emotive Aspekt der Duldung eingefangen, andererseits berücksichtigt er auch, dass es ein Zuviel und Zuwenig der Duldung geben kann. Wenn es aber um die Toleranz des Staates gehen soll, dann kann von einer Tugend freilich nur noch im analogen und uneigentlichen Sinne die Rede sein, denn da ein Staat nicht über eine Seele verfügt, kann er auch keine psychischen Dispositionen haben. Was die Toleranzpraxis des Staates ermöglicht, ist keine ihm eigene seelische Fähigkeit, sondern sein Rechtssystem, seine Verfassung und Gesetze (vgl. Abschnitt 3). Wenn ein Ende der Toleranz gefordert wird, so ist dies eine Aufforderung zur Ergänzung oder Änderung des Rechtssystems des Staates. Wie soll dieses also gestaltet sein? Dazu ist es zunächst wichtig zu wissen, welche Alternativen zur Toleranz ein Staat denn überhaupt hat. Was kann ein Staat sein, wenn er gerade nicht tolerant sein soll?

1.5 Alternativen zur Toleranz

Kein Staat mit mehr als einem Bürger kann eine völlig homogene Bürgerschaft haben. In der Vergangenheit gab es in vielen Staaten aber hinsichtlich des religiösen Bekenntnisses oder der kulturellen Prägung faktisch eine relativ große Einheitlichkeit, und auch heute wird eine solche Homogenität oft normativ gefordert. Für andere moderne Staaten gehört heute jedoch gerade die Inhomogenität ihrer Bürger zu ihrem Selbstverständnis. Diese Staaten definieren sich selbst als pluralistisch. Inhomogenität ist jedoch eine graduelle Angelegenheit und kann in unterschiedlichen Steigerungen auftreten. Vieles spricht

dafür, dass die Inhomogenität in Deutschland heute größer ist als in der Nachkriegszeit. Mehrere soziale Phänomene haben dazu beigetragen. Einerseits führten die Kritik an Autoritäten durch die 68er-Bewegung und ein gesteigerter Individualismus zu einer Binnendifferenzierung der Wertinstellungen der Bevölkerung. Andererseits kam es zu einem »Import« fremder Wertinstellungen durch die Globalisierung von Information und Medien wie auch durch die Zuwanderung ihrer Träger. So gehört zur Pluralität westlicher Industrienationen wie der Bundesrepublik heute nicht nur eine Mehrzahl christlicher Bekenntnisse. An ihre Seite treten zum einen vermehrt Atheismus, religiöser Indifferenzismus oder esoterischer Synkretismus, zum anderen aber auch andere Weltreligionen, deren Anhänger mit ihrer Religion auch ihre kulturellen Vorstellungen transportieren. Und diese kulturellen Vorstellungen können eben auch die Vorstellungen archaischer Stammeskulturen sein, die mehr von der Kultur neuere westlichen Industrienationen trennt als dienonkonformistischen von den anglikanischen Zeitgenossen Lockes.

Wie kann ein Staat mit einer solchen Pluralität umgehen? Ich habe im vorangegangenen Abschnitt schon einige Möglichkeiten angedeutet. Machen wir es uns zunächst einfach. Denken wir uns einen Staat, in dem die Bevölkerung in allen relevanten Punkten übereinstimmt bis auf die Religion, wo die Bevölkerung in zwei Konfessionen gespalten ist. Wie kann sich dieser Staat zu dieser Inhomogenität stellen? Dafür ist erstens zu berücksichtigen, ob der Staat selbst eine Meinung hinsichtlich dieses Feldes vertritt – ob z. B. eine der beiden Konfessionen als Staatsreligion gilt oder ob der Staat sich auf ein Minimalbekenntnis verpflichtet hat, dem beide Konfessionen als gemeinsamen Nenner zustimmen könnten.⁵⁵ Natürlich kann der Staat sich selbst auch eine Neutralität auf diesem Feld auferlegen und gegenüber der Religionsfrage indifferent sein.⁵⁶ Außer dieser inneren Einstellung des Staates ist zweitens sein äußeres Verhalten wichtig: zieht er eine Konfession der anderen vor oder behandelt er beide gleich? Nicht jede innere Einstellung lässt sich sinnvoll mit jeder äußeren Handlungsweise kombinieren. Nur drei Kombinationen sind

⁵⁴ Englischen Autoren fällt diese Unterscheidung sprachlich leichter, da man im Englischen mit »tolerance« die Tugend oder Fähigkeit und mit »tolerations« ihre Ausübung bezeichnen kann.

⁵⁵ Ein klassischer Vertreter einer solchen »Konsensus-Toleranz« (Stöve [wie Anm. 11], S. 647) ist Lessings Drama »Nathan der Weise«, in dem die drei monotheistischen Religionen in ihren aufgeklärten Varianten konkurrieren und sich nur noch in äußeren Sitten unterscheiden.

⁵⁶ Zum Unterschied zwischen Toleranz und Neutralität vgl. Bischur (wie Anm. 8), S. 77–79.

sinnvoll: (a) die Bevorzugung einer Konfession aufgrund ihres Status als Staatsreligion, (b) die Gleichbehandlung beider Konfessionen aufgrund ihrer Übereinstimmung mit dem staatlichen Minimalbekenntnis oder (c) die Gleichbehandlung beider Konfessionen aufgrund der staatlichen Indifferenz. Der Staat hat also die Wahl zwischen (a) einer Diskriminierungspraxis, (b) einer Toleranzpraxis oder (c) einer Indifferenzpraxis.⁵⁷ Während sich (b) und (c) hinsichtlich der äußeren Handlungsweise gleichen, gleichen (a) und (b) sich hinsichtlich der inneren Einstellung. In diesen beiden Fällen hat der Staat eine »eigene« Meinung hinsichtlich des umstrittenen Gegenstandes. (a) und (c) unterscheiden sich sowohl hinsichtlich der Einstellung als auch hinsichtlich der Handlungsweise.

Zwischen allen drei Praktiken sind Übergänge denkbar. Ein Staat, der eine bestimmte Gruppe bisher negativ diskriminiert hat, kann zu einer Toleranzpraxis übergehen, ohne seine bisherige Wertorientierung zu ändern. Soll dieser Staat aber indifferent werden, muss diese Wertorientierung aufgegeben werden. Umgekehrt muss ein Staat, der hinsichtlich eines bestimmten Bezugsfeldes indifferent ist, zunächst einmal eine Wertorientierung hinsichtlich dieses Bezugsfeldes bekommen, bevor aus der Indifferenzpraxis eine Praxis der Toleranz im eigentlichen Sinn oder gar eine Diskriminierungspraxis werden soll.

2. Die Wertorientierung des Staates

2.1 Liberalismus, tolerante Individuen und andere Utopien

Ich habe im letzten Absatz ohne Umstände von einer Wertorientierung von Staaten gesprochen. Vor dem Hintergrund des Religionsbeispiels erscheint das unzeitgemäß. Verbürgt nicht das deutsche Grundgesetz die Freiheit von Glauben und Bekenntnis (Art. 4) und garantiert die rechtliche Gleichbehandlung der Angehörigen aller Religionen (Art. 3)? Sind nicht alle ernstzunehmenden modernen

⁵⁷ Vgl. Stöve (wie Anm. 11), S. 647: »Intransigenz und Indifferenz sind die beiden Grenzmarken, zwischen denen das Feld der Toleranz sich erstreckt.« Stöves Bild von den zwei Enden einer geraden Strecke ist aber insofern irreführend, als es nicht eine einzige Dimension ist, deren Variation den Übergang von Intransigenz zu Indifferenz erlaubt. Vielmehr sind dafür Veränderungen in zwei Dimensionen notwendig, nämlich hinsichtlich der inneren Einstellung und hinsichtlich der äußeren Handlungsweise.

Staaten religiös indifferent? Selbst solche Staaten, die offiziell eine Staatsreligion haben – wie Großbritannien, Griechenland oder Dänemark⁵⁸ –, scheinen *de facto* indifferent in Religionsangelegenheiten zu sein. In der Tat scheint die Ausklammerung des jenseitigen Heils aus den Zielen des diesseitigen Staates eine Errungenschaft der politischen Philosophie und der Rechtsgeschichte zu sein, auf die man mit guten Gründen nicht verzichten möchte.

Moderne Staaten sind also in der Regel indifferent hinsichtlich der Frage, welcher Religion ihre Bürger angehören. Liberalistische Positionen in der politischen Philosophie halten eine solche Einstellung zur Religion für das Paradigma, an dem sich staatliches Handeln überhaupt orientieren sollte: Nicht nur in Religionsangelegenheiten sollte der Staat keine Meinung haben, er sollte seinen Bürgern überhaupt keine »Theorie des Guten« vorschreiben.⁵⁹ Jeder Bürger soll nach seinen eigenen Werten handeln, auf seine eigene Weise sein Glück suchen dürfen. Dieses liberalistische Axiom liegt vielem zugrunde, was in jüngster Zeit über Toleranz geschrieben worden ist. Doch lässt das liberalistische Axiom für den Staat keine andere Möglichkeit als die Indifferenz. Wenn auf diese Weise Toleranz als Option für den Staat ausscheidet, dann dürfte das seinerseits der Grund dafür sein, dass die Toleranzdiskussion individualisiert wird und sich vor allem auf die Toleranz der Bürger fokussiert.⁶⁰ Die Frage ist dann: Welche psychischen Dispositionen brauchen die Bürger eines liberalistischen Staates, damit sie einander in ihrem Glücksstreben gewähren lassen?

Für unsere Fragestellung bringen uns Liberalismus und Individualismus aber nicht weiter. Denn unser Interesse richtet sich ja explizit auf das Handeln des Staates, und zwar auf das Handeln der Staaten,

⁵⁸ Vgl. A. Hollerbach, Art. Staatskirchen und Staatsreligionen, in: Görres-Gesellschaft (Hg.), *Staatslexikon*, Freiburg u. a. 1989, Bd. 7, Sp. 182–186, hier Sp. 184; Chr. Link, Art. Staatskirche/Staatsreligion, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, S. 66–73. Vgl. auch H. Kleinert, Toleranzprobleme für das bundesdeutsche Verfassungsrecht, in: S. Wollgast (Hg.), *Toleranz. Ihre historische Genese, ihre Chancen und Grenzen im 21. Jahrhundert*, Berlin 2002, S. 59–84, hier S. 77–78.

⁵⁹ Vgl. Horton (wie Anm. 6), S. 433: »There is, however, widespread agreement [...] that it is not the government's role to prohibit, or even on some views to promote, any specific conceptions of the good [...]«

⁶⁰ Vgl. z. B. Hassemer (wie Anm. 24), S. 39–40, der Toleranz als »(innerer) Haltung« definiert und nur »Menschen, nicht Gesellschaften oder gar Staaten« zuschreiben will.

in denen wir leben, unter den konkreten Umständen, unter denen wir leben. Auf die Frage, ob es wünschenswert ist, in einem liberalistischen Staat zu leben, werde ich im Folgenden nicht eingehen. Ich werde aber dafür argumentieren, dass die real existierenden Staaten, in denen wir tatsächlich leben, keine solchen liberalistischen Staaten sind, sondern Staaten, die Wertorientierungen haben. Der liberalistische Staat ist also eine politische Utopie, ein philosophisches Wolkenkuckucksheim. Es ist kein taugliches Modell für real existierende Staaten. Ebensowenig hilfreich ist die Fokussierung der Diskussion auf die Toleranz der Bürger. Denn auch jedes Ergebnis dieser Diskussion bleibt zunächst Teil einer politischen Utopie. Ein philosophisches *fiat* sorgt nicht dafür, dass Menschen toleranter handeln. Toleranz ist ein Ergebnis von Erziehungs- und Bildungsprozessen, und Erziehung und Bildung sind typische Aufgaben von Staaten oder zumindest von Gemeinschaften. Auch hier geht es also wieder um staatliches oder gemeinschaftliches Handeln.

Ich werde im nächsten Abschnitt dafür argumentieren, dass es stets sehr sinnvoll ist, dass Staaten Wertorientierungen haben, dass eine solche Wertorientierung zweitens möglich ist und dass sie dritten von der Summe der Wertorientierungen der Bevölkerung zu unterscheiden ist. Schließlich werde ich (in Abschnitt 3.3) zeigen, wie solche Wertorientierungen in den Rechtsordnungen von Staaten ihren Ausdruck finden.

2.2 Sinn und Möglichkeit staatlicher Wertorientierungen

In Fragen des religiösen Bekenntnisses, so hatte ich eingeräumt, scheint es für einen modernen Staat keine Alternative zur Religionsfreiheit zu geben, die bevorzugt durch Indifferenz begründet sein sollte. Doch gibt es außer den Fragen des religiösen Bekenntnisses auch andere Felder, auf denen es Meinungsdivergenzen in der Bevölkerung geben könnte. Zu diesen anderen Feldern gehören zum einen zunächst harmlos erscheinende Felder wie Fragen der Kleidermode, der ästhetischen Wertschätzung oder der Vorliebe für einen bestimmten Fußballverein. Zum anderen gehört zu diesen Feldern aber auch das Gebiet der Moral und Ethik, das sich schon auf den ersten Blick als relevant erweist. Hinsichtlich wichtiger Normen wie dem Verbot von Mord und Diebstahl fordern selbst liberaltistische Philosophen keine Indifferenz des Staates.

Da, wie gezeigt, die verschiedenen Felder oft nicht klar voneinander getrennt sind, sondern vielmehr miteinander verquickt, kann

es sich ergeben, dass der Staat auch auf den zunächst harmlosen Gebieten und auch auf dem Gebiet der Religion zu einem Werturteil herausgefordert ist. Die Frage, ob eine muslimische Lehrerin während des Unterrichts an einer staatlichen Schule ein Kopftuch tragen darf oder ob dies der Diskriminierung der Frauen Vorschub leistet, verknüpft eine ethische Frage zur gesellschaftlichen Stellung der Frau mit dem an sich harmlosen Kopftuch und Fragen der Religion. Ein anderes wichtiges Argument im Kopftuch-Streit ist die Frage, ob eine Lehrerin mit dem Tragen eines religiös motivierten Kleidungsstückes im Unterricht die im Grundgesetz festgeschriebene Pflicht des Staates zur religiösen Neutralität verletzt. Nicht nur die individuelle Kleidungsentscheidung und die individuelle religiöse Einstellung der Lehrerin sind also miteinander verquickt, sondern auch die individuelle Kleidung der Lehrerin mit einer etwaigen religiösen Äußerung durch den Staat. Individuelle und kollektive Akteure können also ebenfalls miteinander verquickt sein: Weil dem Staat ein religiöses Bekenntnis untersagt ist, so das Argument, dürfen auch seine Beamten ein solches im Dienst nicht abgeben.

Eine staatliche Wertorientierung liegt also zunächst nahe bei zentralen ethischen Fragen, kann aber, aufgrund der Verquickung von verschiedenen Bezugsfeldern miteinander, auch auf Feldern gefordert sein, wo an sich staatliche Indifferenz nahelegen würde.

Doch wie kommt eine staatliche Wertorientierung zustande? In der Regel durch das Erlassen eines Gesetzes. Dafür gibt es, wie gesagt, in unterschiedlichen Staaten unterschiedliche verfassungsmäßig vorgesehene Verfahren, in Demokratien andere als in Diktaturen. Auch wenn ich das erste der beiden Paradigmen staatlicher Entscheidungsfindung eindeutig bevorzuge, kann auf beiden Wegen eine Wertorientierung des jeweiligen Staates festgeschrieben werden.

Die staatliche Wertorientierung ist nicht zu verwechseln mit der Wertorientierung der Bevölkerung. Diese kann pluralistisch zusammengesetzt sein, jene ist eindeutig. Beide können sich unabhängig voneinander verändern, ohne dass sich die je andere Wertorientierung mitverändert. Die kollektive Entscheidungstheorie hat versucht, Wahl- und Entscheidungsverfahren zu entwickeln, die aus der Menge der Präferenzordnungen der Individuen eine Präferenzordnung des Kollektivs akkumulieren. Der spätere Nobelpreisträger Kenneth Arrow hat zeigen können, dass es kein universell anwendbares Verfahren für diesen Zweck gibt, das zugleich einigen einleuchtenden Kriterien genügt – wie dem Verbot eines Diktators, dem Respekt gegenüber Einstimmigkeit und dem Ignorieren irrelevanter

Alternativen.⁶¹ Eine universelle Methode, eine Wertorientierung »der Bevölkerung« zu destillieren, gibt es also nicht. Selbst wenn alle Individuen eine eindeutige Wertordnung haben (was nicht selbstverständlich ist), kann es z. B. sein, dass das klassische Wahlverfahren des paarweisen Vergleichs für das Kollektiv keine eindeutige Präferenzordnung ergibt.

Der Staat hingegen kann in der Regel auch in solchen Fällen ein Werturteil fällen, das das Verfahren, das seine Verfassung vorschreibt, Arrows Kriterien für ein ideales Verfahren nicht erfüllen muss. Besonders deutlich wird dies am Paradigma der Diktatur, die trivialerweise gegen Arrows Diktatorverbot verstößt. Aber auch in einer Demokratie ist die Wertorientierung des Staates von der Wertorientierung der Bürger geschieden. Ein Gesetz wird nicht durch das demokratische Erheben eines Meinungsbildes der Bevölkerung beschlossen, sondern durch eine Abstimmung in einem Parlament, dessen Mitglieder nicht das Meinungsbild der Bevölkerung spiegeln müssen. Selbst in einer direkten Demokratie muss die durch ein Gesetz ausgedrückte Wertorientierung nicht unbedingt der Wertorientierung der Mehrheit entsprechen, da die Bürger aus strategischen Gründen auch gegen ihre Wertorientierung abstimmen können, um beispielsweise einer Kompromisslösung zum Sieg zu verhelfen.⁶² Die Wertorientierung des Staates ist also keineswegs zwingend eine Orientierung am *mos maiorum* oder an dem Minimal-Konsens, dem alle Einwohner zustimmen können. Es kann sich durchaus ergeben, dass die Wertorientierung sich an den Werten einer Minderheit orientiert. In einer Demokratie hat es freilich eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass ein neues Gesetz die Wertorientierung einer Mehrheit, wenn nicht der Bevölkerung, so doch der Parlamentarier widerspie-

gelt. Die durch das Gesetz geschaffene Wertorientierung des Staates ist aber wiederum nicht von der entsprechenden Wertorientierung der Bevölkerungsmehrheit abhängig. Ändert sich die Wertorientierung der Bevölkerung, so ändert sich die Wertorientierung des Staates keineswegs automatisch mit. Für eine Änderung der Wertorientierung des Staates ist ein erneutes verfassungsmäßiges Gesetzgebungsverfahren mit erfolgreicher Abstimmung im Parlament notwendig. Mehrheiten muss ein Gesetz nur bei seiner Einführung finden, danach dauert seine Gültigkeit solange fort, bis eine erneute Abstimmung zu seiner Aufhebung führt. Ohne erneutes Gesetzgebungsverfahren bleibt ein Meinungswechsel der Bevölkerung oder der Parlamentarier ohne Belang für das Gesetz und die in ihm ausgedrückte staatliche Wertorientierung.

2.3 Rechtsordnungen als Wertorientierungen

Es wird Zeit, diese allgemeinen Ausführungen durch einige Beispiele zu unterfüttern. Vorzüglich wird eine staatliche Wertorientierung durch die Verfassungen vieler Staaten zum Ausdruck gebracht. *Expressis verbis* enthält beispielsweise die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika die Befähigung, »dass alle Menschen [...] von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, darunter Leben, Freiheit und Streben nach Glück«. Hier werden *life, liberty* und *the pursuit of happiness* als drei Grundwerte der neuen amerikanischen Staatenunion proklamiert. In ähnlicher Weise stellt das deutsche Grundgesetz den hohen Wert der Menschenwürde an den Anfang der Verfassung und verleiht so der Wertorientierung der Bundesrepublik ihren Ausdruck (Art. 1). Im nächsten Artikel folgen dann mit der freien Entfaltung der Persönlichkeit, Leben und körperlicher Unversehrtheit drei weitere wichtige Werte, auf die sich die Bundesrepublik mit dem Grundgesetz verpflichtet (Art. 2). Es folgen eine ganze Reihe von Freiheitsrechten (Art. 4-5) und schließlich die Wertaussage: »Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung.« (Art. 6) Die verschiedenen Einzelgesetze können als Entfaltung der grundgesetzlichen Wertorientierung verstanden werden. Nichtsdestotrotz enthalten aber z. B. Familiengesetze oder das Strafgesetzbuch auch selber Aussagen über (positive oder negative) Werte. Die Strafregelung für Mord in § 211 StGB kann zwar als Ausgestaltung des Lebensrechtes aus Art. 2 Abs. 2 GG verstanden werden, macht aber eine eigenständige Aussage über den negativen Wert eines Mordes.

61 Vgl. K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, zuerst 1951, 2. Aufl. New York 1963; für eine ausführliche Diskussion des Arrow'schen Theorem vgl. A. F. Mackay, *Arrow's Theorem: The Paradox of Social Choice*, New Haven/London 1980. Das Arrow'sche Theorem impliziert aber nicht, dass das Kollektiv überhaupt keine Wertorientierung haben kann; vgl. B. Kienzle, *Autonome Wertgemeinschaften*, in: M. Kober (Hg.), *Soziales Handeln. Beiträge zu einer Philosophie der 1. Person Plural*, Ulm 2003, S. 148-166. Es steht also nicht im Widerspruch zur Möglichkeit der Wertorientierung eines Staates, für die ich hier argumentiere.

62 Zum strategischen Verhalten bei klassischen Abstimmungsverfahren vgl. H. Laux, *Entscheidungstheorie II. Erweiterung und Vertiefung*, Berlin u. a. 1982, S. 148-155.

Analog können Staaten auch in den als Beispiel diskutierten Religionsangelegenheiten ihre Orientierungen durch Gesetze festlegen. So auferlegt das deutsche Grundgesetz dem Staat »eine weltanschaulich-religiöse Neutralität«.⁶⁵ Es gewährt nicht nur die Freiheit von Glaube und Bekenntnis (Art. 4 Abs. 1) und die rechtliche Gleichstellung unabhängig von der Religionszugehörigkeit (Art. 3 Abs. 3), es übernimmt auch von der Weimarer Verfassung die kurze und bündige Indifferenz-Aussage »Es besteht keine Staatskirche« (Art. 140 GG i. V. mit Art. 137 WRV). Im Vergleich zum Grundgesetz überrascht es, dass beispielsweise die Landesverfassung des Landes Baden-Württemberg erstaunlich »christlich«⁶⁶ daherkommt. Zwar verweist die Landesverfassung explizit auf Art. 140 GG (in Art. 5 BW Verf.), legt aber zuvor Wert darauf, die Bedeutung der Kirchen und der »anerkannten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften« für »die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens« anzuerkennen (Art. 4 BW Verf.). Als Regelform der öffentlichen Volksschule sieht die Landesverfassung »die Schulform der christlichen Gemeinschaftsschule« vor (Art. 15 BW Verf.) und setzt als Erziehungsziel unter anderem fest, dass die Jugend »in Ehrfurcht vor Gott« und »im Geiste der christlichen Nächstenliebe« zu erziehen ist (Art. 12 BW Verf.). Es findet sich also selbst innerhalb der Bundesrepublik eine erstaunliche Bandbreite von staatlichen Aussagen zur Religion.

Diese Beispiele zeigen, dass und wie real existierende Staaten Wertorientierungen zum Ausdruck bringen. Ich hatte zuvor dafür argumentiert, dass entgegen einer breiten liberalistischen Strömung in der politischen Philosophie solche staatlichen Wertorientierungen durchaus sinnvoll sind. Wie soll nun aber ein solcher real existierender Staat im Bewusstsein seiner Wertorientierung mit der in seiner Bevölkerung vorhandenen Pluralität umgehen?

3. Gründe für und Grenzen von staatlicher Toleranz

Die Wertorientierung eines Staates auf einem bestimmten Feld determiniert noch nicht, wie er sich bei einer Meinungspluralität der Bevölkerung in dieser Angelegenheit verhalten soll. Eine solche

Wertorientierung schließt allein eine Indifferenz aus, ist aber sowohl für eine Toleranz- als auch für eine Diskriminierungspraxis offen. Doch wann soll sich ein Staat für Toleranz entscheiden, wann nicht?

3.1 Klugheitsargumente für Toleranz(grenzen)

Das wohl älteste Argument für die Gewährung von Toleranz beruht sich auf den durch die Toleranzpraxis zu erwartenden Gewinn für den Staat oder die Realisierung des größeren Wertes. Solche Klugheitsargumente sind die gängige Argumentationsfigur im Mittelalter, wenn es darum geht, wie Staat oder Kirche etwas als schlecht Erkanntes dulden können. So schreibt beispielsweise Thomas von Aquin, dass man etwas Schlechtes dulden dürfe, wenn dadurch entweder ein größeres Übel vermieden oder ein Gut verwirklicht wird.⁶⁴ Thomas verweist dazu auf die Autorität des Augustinus, der etwa Bordelle für akzeptabel hielt, weil durch diese die Geschlechtsstriche kontrollierbar würden.⁶⁵ Auch die Zeitgenossen Lockes verweisen immer wieder auf die wirtschaftliche Prosperität der religiös toleranten Niederlande, wenn sie für die Einführung der Religionsduldung auch in ihrem Lande argumentieren.⁶⁶ Und auch in Preußen ist es die ökonomische Staatsräson, die Friedrich II. dazu führt, reformierte Flüchtlinge in sein Reich aufzunehmen. »Der falsche Glaubenseifer«, so schreibt er 1751, »ist ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert, die Duldsamkeit eine zärtliche Mutter, die sie hegt und blühen macht.«⁶⁷ Diese bevölkerungspolitischen Überlegungen führten Friedrich II. sogar dazu, seine Toleranz weit über das Christentum hinaus zu dehnen. Wenn »Türken und Heiden kämen und wollten das Land pöplieren, so wollen wir sie Mosqueen und Kirchen bauen.«⁶⁸

64 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 10 a. 11 c. – Thomas beantwortet damit die Frage, »wie es moralisch richtig oder gar geboten sein kann, das moralisch Falsche oder Schlechte zu tolerieren« (Forst 2003 [wie Anm. 12], 35).

65 Vgl. Augustinus, *De ordine* II 12 = PL 32, 1000.

66 Vgl. die Anspielung von Proast (wie Anm. 52), S. 2: »how much soever it may tend to the Advancement of Trade and Commerce (which some seem to place above all other Considerations)«.

67 Zit. nach G. Heinrich, *Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen. Idee und Wirklichkeit*, in: M. Schlenke (Hg.), *Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur*, Reinbek 1981 (= *Preußen. Versuch einer Bilanz* 2), S. 61–88, S. 79.

68 Zit. nach Heinrich (wie Anm. 67), S. 81.

63 D. Hesselberger, *Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung*, 5. verb. Aufl., Neuwied 1988, S. 80.

Der Einfluss solcher Klugheitsüberlegungen auf die historische Durchsetzung von religiöser Toleranz ist nicht von der Hand zu weisen. Doch Klugheitsüberlegungen können von Fall zu Fall natürlich nicht nur für, sondern auch gegen Toleranz sprechen. Sollte durch das Gewährenlassen kein größeres Gut verwirklicht werden oder sollte durch das Nichtgewährenlassen das größere Gut verwirklicht werden können, dann sind das Fälle, in denen Klugheitsargumente für eine Intoleranzpraxis sprechen. Wenn lediglich Klugheitsüberlegungen eine Rolle spielen würden, dann wäre es ein klarer Fall für ein Ende staatlicher Toleranz, wenn in einer bestimmten historischen Situation Intoleranz den größeren Nutzen verspräche. Aufgrund dieser Zweispältigkeit und Situationsabhängigkeit der Klugheitsargumente waren Befürworter einer staatlichen Toleranz verständlicherweise bestrebt, die instabilen »schwachen« Klugheitsargumente durch »starke« Argumente zu ergänzen.

3.2 Gerechtigkeitsargumente für Toleranz(grenzen)

Um eine stabilere Argumentationsbasis für die Toleranzgewährung zu erhalten, haben viele Toleranzbefürworter sich dafür ausgesprochen, dass Toleranz nicht nur eine Sache der Klugheit, sondern auch der Gerechtigkeit ist. In jüngster Zeit ist John Rawls ein prominenter Vertreter der These gewesen, staatliche Toleranz sei Teil einer gerechten Verteilung von Rechten und Gütern im Staat.⁶⁹

Rawls entwickelt seine Theorie der Gerechtigkeit ausgehend von einem Gedankenexperiment: Stellen wir uns vor, alle Bürger eines (existierenden oder noch zu gründenden) Staates treffen sich, um über die künftige Verfassung zu beraten. Wir nehmen an, dass alle Bürger hinreichend rational sind und zudem während der Beratung an einer vorübergehenden Amnesie leiden und deswegen nicht wissen, welches Geschlecht, welche Religion und Rasse, welchen Stand und Be-

69 Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972, §§ 34-35. In Deutschland hat vor allem Rainer Forst diese Überlegungen aufgegriffen und fortgeführt. Vgl. Forst 2000 (wie Anm. 12) und Forst 2003 (wie Anm. 12). Forst stützt sich vor allem auf Rawls »A Theory of Justice«. In späteren Schriften hat Rawls seine Theorie modifiziert und weiterentwickelt. In seinen späteren Werken versucht Rawls, die Toleranz vernünftiger Bürger »reasonable« im Unterschied zum »rational« in »A Theory of Justice« aus den Problemen abzuleiten, die sich durch den »burden of judgment« ergeben. Vgl. vor allem J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, S. 58-62.

ruf und welche Vorlieben etc. sie haben. Hinter diesem »Schleier des Nichtwissens« (*veil of ignorance*) beraten sie nun, wie in der künftigen Verfassung Güter und Rechte verteilt werden sollen. Rawls' These ist, dass in einer solchen Situation zunächst der Wunsch nach einer Gleichverteilung von Rechten und Gütern rational ist und Ungleichheiten nur dann zu rechtfertigen sind, wenn sie sich zum Vorteil der am wenigsten Begünstigten auswirken.

In einer solchen Situation muss, wie Rainer Forst herausgearbeitet hat, die Bevorzugung oder Diskriminierung einer bestimmten Gruppe aufgrund von Normen erfolgen, die allgemein und reziprok begründbar sind:

Reziprozität bedeutet, »dass niemand bestimmte Ansprüche (auf die Geltung von Normen, auf Rechte oder Ressourcen) erheben darf, die er anderen verweigert (*Reziprozität der Inhalte*), und dass man den Anderen die eigene Perspektive, die eigenen Wertsetzungen, Überzeugungen, Interessen oder Bedürfnisse nicht einfachhin unterstellen darf (*Reziprozität der Gründe*), indem man etwa beansprucht, im »eigentlichen« Interesse der Anderen zu sprechen [...]. *Allgemeinheit* besagt in diesem Zusammenhang, dass eine normative Lösung die Ansprüche einer jeden Person bedenken muss und nicht zwischen zwei gesellschaftlich dominanten Parteien – etwa zwei Konfessionen – allein ausgehandelt werden kann.«⁷⁰

Gerechtigkeitsüberlegungen in Rawlscher Art lösen ein Problem, das ich bisher übergangen habe. Denn der Vorschlag, dass sich ein Staat in seiner Toleranzpraxis an den rechtlich fixierten Werten orientieren soll, bringt eine Gefahr mit sich: Was tun, wenn wir es mit einem »bösen« Staat zu tun haben? Was, wenn zu den rechtlich fixierten Werten so etwas wie Reinheit der Rasse oder die Auslöschung unwerten Lebens gehört? Solche Wertorientierungen sind klarerweise nicht allgemein und reziprok begründbar. Rawls und Forst geben uns also eine Möglichkeit an die Hand, Verfassungen oder Rechtssysteme »von außen« zu bewerten und zu kritisieren. Eine solche Kritik ist notwendig, da nicht alle Verfassungen gerecht, nicht alle Gesetze gut sind.

Nun trifft aber auch auf Rawls' Theorie der Gerechtigkeit das Problem zu, das ich in Abschnitt 3.1 diskutiert habe: In Rawls' Ge-

70 Forst 2003 (wie Anm. 12), S. 595 (Hervorhebungen im Original).

denkenexperiment geht es ja nicht um real existierende Staaten, sondern um *nation-building* in Utopia, zudem noch mit fiktiven Bürgern, die einerseits über ideale Rationalität verfügen, andererseits in der Beratungssituation so ziemlich alles über sich vergessen haben.

Nun schlägt Rawls ein Verfahren zur moralischen Kritik von staatlichen Wertorientierungen vor, das wir dringend brauchen. Warum sollte uns der Utopievorwurf dann überhaupt stören? Das Problem liegt darin, dass Rawls lediglich konstitutive Gerechtigkeitskriterien betrachtet, also Kriterien für die anfängliche Einrichtung eines Staates. Doch Staaten verändern sich ebenso wie die Verteilung der Rechte und Güter unter ihren Bürgern durch Fleiß, Geschick oder Naturkatastrophen. Robert Nozick hat zuerst darauf hingewiesen, dass Rawls konstitutive Gerechtigkeitskriterien durch prozedurale Kriterien ergänzt werden müssen.⁷¹ Denken wir uns einen gerechtkonstituierten Staat, einen Staat also, der Rawls' konstitutive Gerechtigkeitskriterien erfüllt. Nehmen wir zweitens an, dass es in diesem Staat zu einer Verschiebung von Rechten oder Gütern kommt, so dass die neue Verteilung den konstitutiven Gerechtigkeitskriterien nicht mehr entspricht. Ist diese Verschiebung also ungerecht und moralisch verwerflich gewesen? Die Umverteilung der Güter und Rechte könnte nun aber dadurch geschehen sein, dass einige Bürger aus Askesse auf ihren Besitz verzichten. Doch das ist ein an sich moralisch völlig einwandfreier Vorgang.

Real existierende Staaten befinden sich nun immer schon in einer Geschichte von Rechtsänderungen und Güterverschiebungen, von denen nicht unbedingt alle, aber oft die meisten aufgrund gerechter Verfahren erfolgt sind. Real existierende Staaten sollten zudem früher eingegangene Verpflichtungen berücksichtigen, die ihrerseits Rechte der Vertragspartner begründen, die von Verteilungsüberlegungen Rawlsscher Art unabhängig sind. Was in einem Staat zunächst allgemein begründet war, weil z. B. alle vorhandenen Konfessionen einer bestimmten Regelung zustimmen konnten, kann Gegenstand des »Netos« einer neu hinzukommenden Religion sein, sei es, dass diese Religion im Staat selbst neu entsteht, sich von bestehenden Gruppen abspaltet oder durch Zuwanderung von außen hinzukommt.

Ein solcher Zustand kann also eintreten, auch wenn von einem gerechten Zustand ausgehend nur gerechte Verfahren angewandt

71 Vgl. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, S. 153-155 (»Historical Principles and End-Result-Principles«).

werden. Eine Diskrepanz zu den konstitutiven Gerechtigkeitskriterien kann einen Anlass geben, die Einrichtung des Staates wiederum zu modifizieren. Da wir jedoch eine Entwicklung angenommen haben, die selber gerechten Verfahren entsprach, kann eine solche Diskrepanz nicht schlechthin moralisch verurteilt werden.

3.3 Toleranz(grenzen) und das Wesen des Tolerierten

Starke Argumente für Toleranz können sich auch aus dem Wesen des zu Tolerierenden ergeben, und zwar sowohl hinsichtlich des tolerierten menschlichen Gegenübers, als auch hinsichtlich des in Frage stehenden Bezugsfeldes, etwa des religiösen Bekenntnisses. Gerade in Glaubensfragen wurde immer wieder darauf verwiesen, dass der persönliche Glaube prinzipiell einem Einfluss durch staatlichen Zwang entzogen ist. Schon die alte Kirche wusste, was Augustinus in die Formel *credere non potest homo nisi volens* goss: »Ein Mensch kann nicht glauben, wenn er es nicht will.«⁷² Wohl wissend um die lange Intoleranzpraxis der Kirche selbst,⁷³ beruft sich das Zweite Vatikanum in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*⁷⁴ wieder auf diese Einsicht, um die Religionsfreiheit zu begründen.⁷⁵ Aber die Konzilsväter verknüpften diesen Verweis auf das Wesen des religiösen Glaubens mit einem Verweis auf das Wesen des Menschen und dessen Würde. Das Konzil erklärt, »das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet (*in ipsa dignitate personae humanae*)«.⁷⁶

72 Augustinus, In Ioan. XXVI, 2 = PL 35, Sp. 1607. Vgl. J. Leder, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 117.

73 Vgl. in DH 12 die Gegenüberstellung des manchmal tadelnswerten »Lehren des Volkes Gottes« und der auch diese Zeiten überdauernden »Lehre der Kirche«.

74 *Dignitatis humanae* [zit. als DHJ, Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Das zweite Vatikanische Konzil 2, Freiburg u. a. 1967 (= Lexikon für Theologie und Kirche 13), S. 703-748.

75 Vgl. DH 10: »[...] der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt (*actus fidei ipsa sua natura voluntarius est*) [...] Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist.«

76 DH 2. Vgl. auch DH 4: »Es geschieht also ein Unrecht gegen die menschliche Person [...], wenn jemandem die freie Verwirklichung der Religion in der Gesellschaft verweigert wird [...]«

Das Konzil verknüpft also Überlegungen zur Natur von Glaubensakten mit Überlegungen zur Würde der menschlichen Person. Es verbindet also Überlegungen zum Wesen des tolerierten Bezugsfeldes mit Überlegungen zum Wesen des tolerierten Gegenübers. Es ist in dieser Verknüpfung keineswegs originell. Auch der reformierte Pierre Bayle hat in seinem *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ. Contraint-les d'entrer* von 1686 diese beiden Aspekte miteinander verknüpft.⁷⁷ Einerseits, so Bayle, sei religiöser Zwang ein untaugliches Mittel, da er nicht zu echtem Glauben, sondern höchstens zu Heuchelei und Lippenbekenntnissen führe. Andererseits sei religiöser Zwang aber auch ein unmoralisches Mittel, da auch der Staat keinen privilegierten Zugang zu den Glaubenswahrheiten hat, religiöser Zwang deshalb »eine Verletzung des Respekts gegenüber den Gewissensentscheidungen der Einzelnen«⁷⁸ bedeute. Bayle sieht diesen Respekt als etwas wesentlich Christliches an, für ihn liegt »die Besonderheit des Evangeliums [...] darin [...], daß es den Menschen [...] als vernunftbegabtes Geschöpf mit einem ausgebildeten Urteil behandelt«.⁷⁹

Gründe für staatliche Toleranz können also sowohl aus dem Wesen des Bezugsfeldes als auch aus dem Wesen des tolerierten Gegenübers abgeleitet werden. Die Gedanken sind eben frei und als private mentale Vorgänge staatlichem Eingriff entzogen. Staatliche Versuche, diese trotzdem zu bestimmen, sind also unsinnig und vielleicht sogar gefährlich, wenn sie zu ungewollter Heuchelei führen. So sind die »starken« Argumente wiederum mit Klugheitsüberlegungen verknüpft. Und sie sind verknüpft mit den Wertorientierungen des Staates. Denn die Wahrung der Menschenwürde kann zwar auch als ethisches oder naturrechtliches Postulat an den Staat herangetragen werden, ist aber heute in vielen Fällen eine im positiven Recht der Staaten explizit verankerte Wertorientierung, aus der heraus für die Gewährung von Toleranz argumentiert werden kann.

⁷⁷ Vgl. dazu Y. Bizeul, Pierre Bayle als Vordenker der modernen Toleranzidee, in: H. J. Wendel, W. Bernard, Y. Bizeul (Hgg.), Toleranz im Wandel, Rostock 2000, S. 67–112.

⁷⁸ R. Forst, Einleitung, in: Forst (Hg.), S. 7–25, hier S. 13.
⁷⁹ P. Bayle, Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: Contraint-les d'entrer (1686), in: Œuvres diverses, Bd. 2, Den Haag 1727, ND Hildesheim 1965; ziti. nach der Auszugübersetzung in: H. W. Krumwiede et al., Neuzeit. 1. Teil, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1988, S. 46.

Aber auch für die Nichtgewährung von Toleranz kann aus dieser Position heraus argumentiert werden. Ein »starkes« Argumentationsmuster wie der Rekurs auf die Menschenwürde setzt nämlich auch Maßstäbe dafür, was nicht toleriert werden kann: all das nämlich, was gegen die Freiheit und Würde anderer verstößt. Verletzt jemand durch sein Handeln Freiheit und Würde eines anderen, so hat der Staat gute Gründe für eine Intervention. Zu diesem Ergebnis kommt auch der Jurist Winfried Hassemer: »Religiöse Freiheit endet da, wo ihr Gebrauch die fundamentalen Grundsätze unserer Verfassung, die Grundrechte Dritter oder die Prinzipien eines freien Willigen Religions- und Staatskirchenrechts in Gefahr bringt.«⁸⁰ Aus dem Wesen des Gegenübers und des Bezugsfeldes können sich somit auch Grenzen der Toleranz ergeben.

3.4 Toleranz(grenzen) und das Wesen des Tolerierenden

An der eben zitierten Stelle bringt Hassemer einen bisher noch nicht angesprochenen Aspekt ins Spiel: Gewährung oder Nichtgewährung staatlicher Toleranz kann sich auch aus dem Wesen des Staates selbst ableiten, zu dem in der Bundesrepublik Deutschland der Charakter »eines freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts« ja gehört. Was das Wesen eines Staates ist, das ist wiederum in seinem Rechtssystem niedergelegt, oft in Form einer geschriebenen Verfassung. Die Verfassung legt fest, welche Rechte und Grundsätze zum Kernbereich des Rechts gehören, der eventuell überhaupt nicht oder nur mit einer sehr großen Mehrheit an Stimmen geändert werden kann. Zu diesem Kernbereich können auch Freiheitsrechte und entsprechende Toleranzgesetze gehören. Dann folgt das Gebot der Toleranz aus dem Wesen des Tolerierenden.

Zwischen Kern- und Randbereich der Rechtsordnung kann es einen graduellen Übergang geben, der durch den Grad der Veränderbarkeit bestimmt wird. Dessen Minimum ist die Unveränderbarkeit eines Gesetzes. Legt die Verfassung eine Unveränderbarkeit fest, bedeutet dies natürlich nur eine Unveränderbarkeit im Rahmen und auf dem Boden der Verfassung selbst. Ein Putsch oder eine Revolution kann die Verfassung als Ganze durch eine neue Verfassung ersetzen, die einen ganz anderen Kernbereich von Rechten und Grundsätzen enthält. Dies ist dann aber gewissermaßen eine Wesensveränderung

⁸⁰ Hassemer (wie Anm. 24), S. 49, unter Verweis auf Art. 79, Abs. 3 GG und BVerfGE 102, 370 (392 ff.).

des Staates: Mit der neuen Verfassung ist ein neuer, anderer Staat in die Existenz getreten, der alte Staat existiert nicht mehr.⁸¹

Es sei eingeräumt, dass alle real existierenden Verfassungen konringentes positives Recht darstellen und dass alle diese Verfassungen spätestens durch eine Revolution von anderen Verfassungen abgelöst werden können.⁸² Ein Staat hat aber normalerweise ein Interesse an der Fortsetzung seiner Existenz und damit auch an der Erhaltung seines Kernbereiches an Rechten und Grundsätzen, die sein Wesen ausmachen. Und wenn sich die Verfassung eines Staates nicht als ungerrecht disqualifiziert hat (vgl. Abschnitt 4.2), dann ist es erstens auch moralisch erlaubt, den Fortbestand des Wesens und damit der Existenz des Staates durch entsprechende Maßnahmen zu gewährleisten. Zweitens ist es moralisch sogar geboten, der Verwandlung eines Staates mit gerechter Verfassung in einen Staat mit ungerechter Verfassung vorzubeugen. Und zum »Lebensprinzip jeder Demokratie« gehört, wie Hans Kelsen festhält, »die geistige Freiheit, die Freiheit der Meinungsäußerung, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, das Prinzip der Toleranz und insbesondere: die Freiheit der Wissenschaft in Verbindung mit dem Glauben an die Möglichkeit ihrer Objektivität«.⁸³

81 Mein Begriff des rechtlichen Kernbereichs hat gewisse Ähnlichkeiten mit dem ursprünglich von Rousseau geprägten Begriff der Zivilreligion. Vgl. M. Walzer, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998, S. 94: Zivilreligion »ist das Glaubensbekenntnis des Staates, unverzichtbar für seine zeitliche Fortdauer und Stabilität.« Verfasst ist auch der Begriff der »Leitkultur«; vgl. B. Tibi, *Toleranz zwischen Kultur-Pluralismus und multikultureller Werte-Beliebtheit*, in: M. Kessler, W. Graf Vitthum, J. Wertheimer (Hgg.), *Konfliktherd Toleranz? Analysen – Sondierungen – Klarstellungen*, Tübingen 2002, S. 173–192, hier S. 179. Man beachte aber, dass bisher nur vom Staat als Träger des Kernbereichs die Rede war, nicht von den Bürgern. Für diese vgl. Abschnitt 5. Zudem ist der Kernbereich etwas faktisch Vorhandenes und nichts, dessen Existenz erst noch normativ zu fördern wäre.

82 In gewisser Weise hat also H. Kelsen, *Verteidigung der Demokratie*, in: ders., *Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von N. Leser, Darmstadt 1967, S. 60–68, hier S. 68, recht: »Eine Volksherrschaft kann nicht gegen das Volk bestehen bleiben.« Kelsen hat vor allem die Abschaffung der Demokratie durch demokratischen Mehrheitsbeschluss vor Augen. Dies ist freilich nicht die einzige Möglichkeit des Endes einer Verfassung. An einer Revolution muss erstens nicht einmal die Mehrheit der Bevölkerung beteiligt sein, und sie kann zweitens alle Staatsformen betreffen.

83 H. Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen 1933, S. 14.

Diese Grundsätze auch in Zukunft zu gewährleisten sollte im Interesse des Staates liegen und Ziel seines Handelns sein. Auf diese Weise folgen aus dem Wesen des Tolerierenden nicht nur Toleranzgebote, sondern auch Gebote für Toleranzgrenzen.⁸⁴

4. *Die Toleranz des Bürgers*

Bisher habe ich vor allem von der staatlichen Toleranz und ihren Grenzen gesprochen. Ich habe allerdings schon in Abschnitt 2.4 angedeutet, dass staatliche Toleranz ohne bürgerliche Toleranz wenig Sinn macht: Denn dann könnte es passieren, dass jemand mit seinem Bekenntnis zwar vom Staat toleriert, von seinen Nachbarn und Mitbürgern aber diskriminiert und marginalisiert wird. Dies ist für den Betroffenen sicher kein wünschenswerter Zustand. Wenn Lehrer, Polizisten und Verwaltungsfachleute nicht selber tolerant sind, kann es trotz toleranter Gesetze zu einer intoleranten Praxis des staatlichen Handelns kommen. Und schließlich besteht die Gefahr, dass eine tolerante Politik nicht akzeptiert wird oder nicht aufrechterhalten werden kann, wenn die Bürger sie nicht unterstützen. Dies ist eine faktische Grenze für staatliche Toleranz. Was aber, wenn staatliche Toleranz in einem Fall zu scheitern droht, in dem staatliche Toleranz aus moralischen oder prudenziellen Gründen geboten erscheint? Es liegt nahe, dass der Staat versucht, die Toleranz seiner Bürger zu beeinflussen.⁸⁵ Dazu sind einige Anmerkungen notwendig.

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass natürlich auch die Toleranz der Bürger und die mit ihr verbundenen Meinungen und Einstellungen als solche dem Einfluss des Staates entzogen sind, nicht anders als ein religiöser Glaube. Und ebensowenig wie einen bestimmten Glauben kann der Staat die gewünschte Toleranz durch Zwang herbeiführen. Doch auch wenn der Staat Toleranz nicht erzwingen kann, kann er doch versuchen, sie zu fördern. Analog hat

84 Kineswegs ist eine Demokratie also dazu verurteilt, auch ihrer eigenen Verfassung und »der jeweils bestehenden Staatsform gegenüber neutral« zu sein (wie dies von C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, S. 99, behauptet wird).

85 Vgl. H. J. Becker, *Art. Toleranz*, in: *Götres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon*, Freiburg u. a. 1989, Bd. 5, Sp. 485–489, hier Sp. 488: »Dem Staat kommt auf einer zweiten Ebene eine verfassungsrechtliche Verantwortung für die Wahrung der [Toleranz] zwischen den Staatsbürgern zu.«

Jonas Proast schon 1690 gegen Locke argumentiert, dass auch wenn das Ergreifen des wahren Glaubens vom Staat nicht erzwungen werden kann, diesem doch Mittel zur Verfügung stehen könnten, seine Bürger »indirekt und aus der Ferne« zum Glauben zu bringen, indem er den Zwang nicht anstelle von Argumenten anwendet, sondern indem er die Bürger dazu bringt, »jene Gründe und Argumente in Betracht zu ziehen, die geeignet und ausreichend sind, sie zu überzeugen, die sie ohne Zwang aber nicht in Betracht gezogen hätten.«⁸⁶ In analoger Weise kann der Staat seinen Bürgern auch »Gründe und Argumente« für die Gewährung von Toleranz vorlegen. Die Orte dafür sind die schulische Erziehung und die politische Bildung.⁸⁷

Dass Schule zur Toleranz erziehen soll, ist im Nachkriegsdeutschland ein Gemeinplatz geworden.⁸⁸ Selbstverständlich ist auch, dass das Ziel nicht nur ein tolerantes Verhalten sein soll, sondern auch die Möglichkeit zur Begründung, aber auch zur kritischen Reflexion dieses Verhaltens.⁸⁹ Neben die kognitive Dimension des Konfrontierens mit »Gründen und Argumenten« muss die Gelegenheit treten, eine adäquate emotionale Reaktion auf Meinungs- und Wertedifferenzen zu entwickeln.⁹⁰ Insofern Toleranz im eigentlichen Sinn (und nicht Indifferenz) das Bildungsziel ist, ist eine eigene Wertorientie-

rung der Individuen Voraussetzung. Toleranzziehung muss also im Kontext der gesamten Wertziehung gesehen werden. Doch welche Werte sollen vermittelt werden? Für den Staat liegt die Antwort nahe: diejenigen Werte, an denen er sich selbst orientiert. Die Bürger sollen wissen, dass und warum sie der Staat an diesen Werten orientiert. Doch sollen und müssen sie frei sein in der Entscheidung, ob sie sich selbst an diesen Werten orientieren.

5. Ausblick

»Hier hört die Toleranz auf!« – Diese Forderung habe ich als eine Forderung an den Staat und sein Handeln verstanden. Wann soll der Staat dieser Forderung nachgeben? Mein erster Schritt zur Klärung dieser Frage war die Analyse verschiedener Toleranzbegriffe. Toleranz im eigentlichen Sinn, das war eines der Ergebnisse, verlangt im Unterschied zur Indifferenz eine eigenständige Wertorientierung. In Abschnitt 3 habe ich gezeigt, dass ein Staat in Form seiner Verfassungs- und Rechtsordnung über eine solche Wertorientierung verfügt. Die Existenz einer Wertorientierung ist jedoch sowohl für tolerantes als auch für diskriminierendes Verhalten offen. Daher habe ich vier Arten von Gründen untersucht, die für die Gewährung und Nichtgewährung von Toleranz angeführt werden können. Sowohl die »schwachen« Klugheitsargumente als auch die »starken« Argumentationsweisen geben ein gemischtes Votum ab: In unterschiedlichen Situationen können sie sowohl für Toleranz als auch für Intoleranz sprechen. Dies gilt auch, wie wir gesehen haben, für solche Gründe, die aus dem Wesen des Tolerierenden, also des Staates, abgeleitet werden. Bei Entscheidungen über staatliches Handeln, wie bei allen Entscheidungen, wird immer auch über das Wesen des Handelnden mitschieden. Davon, wie ein Staat sein möchte (z. B. liberal oder totalitär), wird abhängen, wie er sich entscheidet. Umgekehrt bestimmt die Entscheidung für eine bestimmte Praxis wiederum sein Wesen: Ein Staat kann nicht totalitär handeln und trotzdem liberal bleiben. Andererseits erfordert eine staatliche Toleranzpraxis tolerante Bürger. Das weist die Wertziehung als staatliches Handlungsfeld auf. Durch seine eigenständige Wertorientierung ist ein Staat auch hier nicht zu Indifferenz und Untätigkeit verurteilt.⁹¹

⁸⁶ Proast (wie Anm. 52), S. 5, meine Übersetzung.

⁸⁷ Vgl. Becker (wie Anm. 85), Sp. 488: »Das [Toleranz]gebot [...] ist insbes. Gegenstand des staatlich-schulischen Erziehungsauftrags [...]«

⁸⁸ Zum Beispiel traucht im neuen »Bildungsplan 2004. Allgemein bildendes Gymnasium« des Landes Baden-Württemberg (Stuttgart 2004) Toleranz regelmäßig als Lernziel auf; sogar der Musikunterricht soll zu »Toleranz gegenüber den Hörgewohnheiten anderer« führen (S. 274).

⁸⁹ Vgl. Hesselberger (wie Anm. 63), S. XI: »Die Politische Bildung muß davon ausgehen, daß sie einerseits zur Übernahme der gesellschaftlichen Normen erziehen, andererseits aber die Fähigkeit zur Überprüfung und Distanzierung von solchen Normen wecken und ausbilden soll.« Vgl. auch T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, in: ders., *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge 2003, S. 187–201, hier S. 197: »Is it intolerant to have tolerance taught in state schools and supported in state-sponsored advertising campaigns? Surely not [...]« Scanlon begründet dies mit dem Verweis auf die Rechte der ansonsten durch intolerantes Verhalten beeinträchtigten Personen. Scanlons theoretische Frage verliert freilich ihren paradoxen Schein im Licht des in Abschnitt 2.3 zur »Logik der Toleranz« Gesagten.

⁹⁰ Zur »Toleranzdidaktik« vgl. die in Abschnitt 7 von A. Wierbacher, W. Otto (Hgg.), *Toleranztheorie in Deutschland (1949–1999)*. Eine anthropologische Dokumentation, Tübingen 2002, zusammengetragenen Beiträge.

⁹¹ Eine erste Bewährungsprobe für die hier vorgestellten Überlegungen waren Gespräche mit Oliver Bertrams, der mich auch auf die Wolfen-

Literatur

- Arrow, K. J. (1951): Social Choice and Individual Values, zuerst 1951; 2. Aufl. New York 1963.
- Bayle, P. (1686): *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: Contraint-les d'enfer*, in: *Œuvres diverses*, Bd. 2, Den Haag 1727, ND Hildesheim 1965.
- Becker, H.-J. (1989): Art. Toleranz, in: *Görres-Gesellschaft (Hg.): Staatslexikon*, Freiburg u. a., Bd. 5, Sp. 485-489.
- Besier, G./Schreiner, K. (1990): Art. Toleranz, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 6, Stuttgart, S. 445-605.
- Bischur, D. (2003): Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration, Wien (= Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft 6).
- Bizeul, Y. (2000): Pierre Bayle als Vordenker der modernen Toleranzidee, in: H. J. Wendel, W. Bernard, Y. Bizeul (Hgg.): *Toleranz im Wandel*, Rostock (= Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 4), S. 67-112.
- Böckenförde, E. (1977): Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit, zuerst 1968, erweiterte Fassung in: H. Lutz (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt (= Wege der Forschung 246), S. 401-421.
- Böckenförde, E. (1990): Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg u. a. (= Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3).
- Bornkamm, H. (1962): Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., hg. K. Galling, Bd. 6, Sp. 933-946.
- Bubner, R. (2000): Zur Dialektik der Toleranz, in: *Forst (Hg.) 2000*, S. 45-59.
- Dignitatis humanae* [DH] = Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Das zweite Vatikanische Konzil 2, Freiburg u. a. 1967 (= *Lexikon für Theologie und Kirche* 13), S. 703-748.
- Domanyi, Th. (2000): Der Toleranzgedanke im Neuen Testament. Ein Beitrag zur christlichen Ethik, Basel.
- Ebach, J. (2004): Toleranz – Annäherungen an einen schwierigen Begriff, in: *Hering (Hg.) 2004*, S. 15-32.
- Ebbinghaus, J. (1957): Einleitung, in: J. Locker: *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg 1957 (= *Philosophische Bibliothek* 289), S. IX-LXIII.
- Fetscher, I. (1990): Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme, Stuttgart.
- bütteler Kirchenordnung hingewiesen hat. Barbara Büttler-Engel, Ingvor Johansson und Karin Ort haben verschiedene Versionen dieses Textes gelesen; aus ihren Kommentaren habe ich viel lernen können.
- STATTLICHE TOLERANZ UND STATTLICHE WERTORIENTIERUNG
- Forst, R. (1999): Art. Toleranz, in: H. J. Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Bd. 2, S. 1627-1632.
- Forst, R. (2000a): Einleitung, in: *Forst (Hg.) 2000*, S. 7-25.
- Forst, R. (2000b): Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: *Forst (Hg.) 2000*, S. 119-161.
- Forst, R. (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M. (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1882).
- Forst, R., Hg. (2000): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M.-New York (= Theorie und Gesellschaft 48).
- Geertz, P. (2002): Art. Toleranz III. Religionsgeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Bd. 33, S. 668-676.
- Goethe, J. W. (1981): Maximen und Reflexionen, in: *Werke* 6, Frankfurt/M. Hamppshire, St. (1967): Spinoza, Harmondsworth.
- Hassmer, W. (2004): Religiöse Toleranz im Rechtsstaat. Das Beispiel Islam, München (= Schriften der juristischen Studiengesellschaft Regensburg e. V. 28).
- Heinrich, G. (1981): Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen. Idee und Wirklichkeit, in: M. Schlenke (Hg.): *Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur*, Reinbeck (= Preußen. Versuch einer Bilanz 2), S. 61-88.
- Hering, S., Hg. (2004): Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte, Opladen.
- Hessberger, D. (1988): Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung, 5. verb. Aufl., Neuwied.
- Hilpert, K. (2001): Art. Toleranz, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 11, Freiburg u. a., Sp. 95-101.
- Hollerbach, A. (1989): Art. Staatskirchen und Staatsreligionen, in: *Görres-Gesellschaft (Hg.): Staatslexikon*, Bd. 7, Freiburg u. a., Sp. 182-186.
- Horton, J. (1998): Art. Toleranz, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Bd. 9, S. 429-433.
- Jansen, I., (2004): Who has got our Group-Intentions?, in: J. C. Marek, M. E. Reicher (Hgg.): *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Kirchberg am Wechsel, S. 151-153.
- Kahl, J. (1990): Art. Toleranz, in: H. J. Sandkühler (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, S. 597-599.
- Kant, I. (1784): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *ders.: Werke in zehn Bänden*, hg. W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 51-61.
- Kelsen, H. (1933): *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen (= *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart* 96).
- Kelsen, H. (1967): *Verteidigung der Demokratie*, in: *ders.: Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von N. Leset, Darmstadt, S. 60-68.
- Kienzle, B. (2005): *Autonome Wertgemeinschaften*, in: M. Kober (Hg.):

- Soziales Handeln. Beiträge zu einer Philosophie der 1. Person Plural, Ulm (= Bausteine zur Philosophie 23), S. 148-166.
- Kirchner, F./Michaëlis, C. (1886/1907): Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, zuerst Heidelberg 1886, 5. von C. Michaëlis neubearb. Auflage, Leipzig 1907.
- Klener, H. (2002): Toleranzprobleme für das bundesdeutsche Verfassungsrecht, in: S. Wollgast (Hg.): Toleranz. Ihre historische Genese, ihre Chancen und Grenzen im 21. Jahrhundert, Berlin (= Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 96/5), S. 59-84.
- Kluning, H. (2004): »Lasset beides miteinander wachsen bis zu der Erneuerung« Toleranz im Horizont des Unkrautgleichnisses (Mt 13,24-30). Martin Luther und Erasmus von Rotterdam als Beispiel, in: H. Lademacher, R. Loos, S. Groeneveld (Hgg.): Ablehnung – Duldung – Aneknennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer Vergleich, Münster u. a. (= Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 9), S. 56-67.
- Krämer, H. (1992): Integrative Ethik, Frankfurt/M.
- Krumwiede, H.-W. et al. (1983): Neuzeit 1. Teil, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn (= Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/1).
- Laux, H. (1982): Entscheidungstheorie II. Erweiterung und Vertiefung, Berlin/Heidelberg/New York.
- Lecler, J. (1965): Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Stuttgart.
- Link, Chr. (2001): Art. Staatskirche/Staatsreligion, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin–New York, Bd. 32, S. 66-73.
- Locke, J. (1689): Ein Brief über Toleranz, engl.-dt., übers. J. Ebbinghaus, Hamburg 1957 (= Philosophische Bibliothek 289).
- Löffler, W. (2004): Was hat Nachhaltigkeit mit sozialer Gerechtigkeit zu tun? In: B. Lütig (Hg.): Religion und Nachhaltigkeit, Münster, S. 41-70.
- Mackay, A. F. (1980): Arrow's Theorem: The Paradox of Social Choice, New Haven/London.
- Mensching, G. (1966): Toleranz und Wahrheit in der Religion, zuerst Heidelberg 1955; bearb. Ausg. München/Hamburg (= Siebenstern-Taschenbuch 81).
- Mensching, G. (1962): Art. Toleranz I. Religionsgeschichtlich, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., hg. von K. Galling, Bd. 6, Sp. 932-933.
- Nietzsche, F. (1889): Götterdämmerung, in: ders.: Werke und Briefe, hg. K. Schlechta, München/Wien 1954, Bd. 2, S. 939-1033.
- Nostra aetate = Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, in: Das zweite Vatikanische Konzil 2, Freiburg/Basel/Wien 1967 (= Lexikon für Theologie und Kirche 13), S. 405-495.
- Nozick, R. (1974): Anarchy, State, and Utopia, New York.
- Popper, K. R. (1957): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, Bern/München 1957, 4. Aufl. 1975.
- Preller, H. (1932): Geschichte Englands. Teil 1: bis 1815, Berlin (= Sammlung Götschen 375).
- Preul, R. (2009): Art. Toleranz/Intoleranz IX. Ethisch, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., hg. von H. D. Betz u. a., Tübingen, Bd. 8, Sp. 467-469.
- Proast, J. (1690): The argument of the letter concerning toleration, ND New York 1984 (= The philosophy of John Locke 12).
- Rawls, J. (1972): A Theory of Justice, Oxford.
- Rawls, J. (1993): Political Liberalism, New York.
- Rosenau, H. (2002): Art. Toleranz II. Ethisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York, Bd. 33, Sp. 664-668.
- Scanlon, T. M. (2003): The Difficulty of Tolerance, in: ders.: The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy, Cambridge.
- Schlüter, G./Grötzer, R. (1998): Art. Toleranz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel, Bd. 10, Sp. 1251-1262.
- Schmitt, C. (1967): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin.
- Schneider, E. (1786): Predigt über christliche Toleranz auf Katharinentag 1785, gehalten zu Augsburg, Stuttgart.
- Selting, E., Hg. (1955): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVII. Jahrhunderts, Bd. 6: Niedersachsen I. Die Welfischen Lande, 1. Halbband: Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg, Tübingen.
- Spinoza, B. (1670): Theologisch-Politischer Traktat, übers. C. Gebhardt, hg. G. Gawlick, 3. Aufl., Hamburg 1994 (= Philosophische Bibliothek 93).
- Söve, E. (2002): Art. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin–New York, Bd. 33, S. 646-663.
- Teichert, D. (1996): Art. Toleranz, in: J. Mittelstraß (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 4, Stuttgart, S. 316-318.
- Thomas von Aquin: Summa Theologiae, hg. P. Caramello, Turin/Rom 1972-56.
- Tibi, B. (2002): Toleranz zwischen Kultur-Pluralismus und multikultureller Werte-Beliebigkeit, in: M. Kessler, W. Graf Vitzthum, J. Wertheimer (Hgg.): Konflikttherd Toleranz? Analysen – Sonderungen – Klarstellungen, Tübingen (= Stauffenburg Discussion 13), S. 173-192.
- Tugendhat, E. (1997): Gleichheit und Universalität in der Moral, in: M. Willaschek (Hg.): Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium in Münster 1997, Münster (= Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, Bd. 1), S. 25.
- UNESCO (1995): Erklärung über Prinzipien der Toleranz, beschlossen 1995, abgedruckt in: Hering (Hg.) 2004, S. 219-222.
- Wielacher, A./Otto, W. D., Hgg. (2002): Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, Tübingen.
- Witgenstein, L. (1984): Philosophische Untersuchungen, in: ders.: Werkeausgabe 1, Frankfurt/M., S. 225-580.

Wolff, R. P. (1966): Jenseits der Toleranz, in: ders./B. Moore/H. Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, übers. A. Schmidt, Frankfurt/M.: 1966 (= Edition Suhrkamp 181) [zuerst engl.: Critique of Pure Tolerance, 1965], S. 7-59.

FRANZ DOMASCHKE

Wo hört die Toleranz auf?

Wie können ihre Grenzen bestimmt werden?

1. *Von der Frage nach den Grenzen der Toleranz
zur Frage nach der Toleranz*

Die Beantwortung der gestellten Fragen hängt wesentlich davon ab, was unter Toleranz verstanden wird. Vorauszusetzen, dass Toleranz irgendwann aufhört und dass sie Grenzen hat, sagt zunächst nur, dass es offensichtlich zu unserem Begriff der Toleranz gehört, dass sie irgendwann aufhört und also Grenzen hat. Solange ein ungefährer Begriff von Toleranz als allgemein akzeptiert selbstverständlich vorausgesetzt und praktisch in Anwendung gebracht wird, ist es nicht nötig, die tiefer- bzw. weitergehende Frage nach dem, was Toleranz ist oder sein sollte, zu stellen. Tiefere Gründe für die jeweils gültige Praxis der Tolerierung zu nennen, ist bei einem gemeinsamen und selbstverständlichen Begriff der Toleranz solange nicht nötig, wie mögliche Differenzen in der Praxis der Tolerierung selbst nicht auf unterschiedliche Begriffe von Toleranz zurückgeführt werden können. Zwar kann sich die Frage nach den Gründen für eine bestimmte Praxis der Tolerierung auch bei einem gemeinsamen Begriff der Toleranz stellen. Doch reicht diese Frage eben nicht in jene begründungstheoretische Tiefe, die auf die Grundlagen der Praxis der Tolerierung selbst abzielt, d. h. eben vor allem den Begriff der Toleranz.

Zwei Gründe jedoch sprechen dafür, die begründungstheoretischen Fragen zu den verschiedenen Praktiken der Tolerierung zu stellen. Zum einen sind da die empirisch feststellbaren Differenzen hinsichtlich der geforderten oder gelebten Praxis der Tolerierung, die eben aufgrund unterschiedlicher, mehr oder weniger klarer und konsistenter Begriffe der Toleranz verteidigt oder angemahnt werden. Und zum anderen das dem Menschen eigentümliche Bestreben, verstehen zu wollen. Das Verstehenwollen, das sich in der Reflexion nicht nur auf die Fraglichkeiten, sondern auch Selbstverständlichkeiten menschlichen Daseins in der Welt zeigt, formiert sich in jeweils spezifischer