

Hartmut Kreß

Werte, Religion und Toleranz im säkularen Staat. Mit kritischen Anmerkungen zum „Böckenförde – Diktum“

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet eine ca. vier Jahrzehnte alte Formulierung, die nach wie vor häufig, vielleicht sogar wieder zunehmend häufig zitiert wird; auf Wunsch der Veranstalter dieser Tagung gehe ich in meinem Referat auf sie ein.¹ Sie stammt von Ernst-Wolfgang Böckenförde, der Richter am Bundesverfassungsgericht gewesen ist, zahlreiche Schriften zum Staatsrecht und zu Einzelfragen der Rechtsordnung publiziert hat und darüber hinaus u.a. in seiner Aufsatzsammlung „Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit“ von 2004 (erweiterte Auflage 2006) seine Verbundenheit mit der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht hat. In diesem Aufsatzband ist auch der erstmals 1967 erschienene Artikel wieder abgedruckt worden, der das sog. Böckenförde-Diktum enthält. Es lautete: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

Aus meiner Sicht möchte ich dieses vielzitierte Diktum durchaus würdigen, es dann aber auch kritisieren und über es hinausgehen, weil es meines Erachtens der Entgrenzung bedarf; letztlich sollte man es hinter sich lassen. Dies gilt schon allein deshalb, weil der Satz uneindeutig und missverständlich ist. Zu dem auf das Böckenförde-Diktum bezogenen ersten Abschnitt meines Referates ist vorab zu sagen, dass es mir um Sachfragen der Staatsdeutung und nicht um Personen geht – im Sinn dessen, was Hans Kelsen vor achtzig Jahren im Vorwort eines Buches geschrieben hatte: Wenn er Kritik übe, solle diese die von ihm jeweils kommentierte „Lehrmeinung und ihre Methode, nicht aber irgendwelche Personen ... treffen“. Das Böckenförde-Diktum wird im Folgenden auch im Spiegel seiner Rezeption und Zitation wahrgenommen und kommentiert. Meinerseits möchte ich eine Alternative nennen und einen Gedanken hervorheben, den das Diktum zu sehr in den Hintergrund geraten lässt. Aus meiner Sicht ist hervorzuheben, dass für den modernen säkularen, freiheitlichen Staat die Toleranz eine Verfassungsvoraussetzung sowie eine zentrale Gestaltungsaufgabe darstellt. Dies ist zumal deswegen zu unterstreichen, weil sich die Heterogenität und Wertepluralität in unserer Gesellschaft weiter verstärken. Mehr denn je ist

¹ Das Referat wurde am 29. November 2008 auf einer Tagung in München auf Einladung der Petra Kelly-Stiftung und der Humanistischen Union vorgetragen.

es in der Gesellschaft und für den modernen Rechtsstaat zur Aufgabe geworden, Toleranz zu pflegen und sie aktiv zu fördern. – Zunächst aber einige Anmerkungen zum Diktum Böckenfördes.

I. Zum „Böckenförde-Diktum“

Um den Satz noch einmal zu zitieren: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Er findet sich in einem historisch angelegten Aufsatz, dem im Kern zuzustimmen ist. Unter dem Titel „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ entfaltete Böckenförde geschichtliche Stufen der europäischen Säkularisierung. Um diesen Prozess der Säkularisierung aus meiner Sicht knapp zu skizzieren: In Europa erfolgte sukzessiv eine Ablösung des Staates und der Rechtsordnung von kirchlichen oder religiösen Vorgaben. Im sog. christlichen Mittelalter hatte die Auffassung vorgeherrscht, die geistliche Macht sei der weltlichen Macht überlegen; der Papst besitze Vorrang vor dem Kaiser, das geistliche Recht vor dem weltlichen Recht. Spätestens seit der frühen Neuzeit, nämlich seit der protestantischen Reformation und den Konfessionskriegen, darunter dem Dreißigjährigen Krieg, war diese Konzeption des Verhältnisses von Staat und Religion, Staat und Kirche unhaltbar geworden. Im 16. Jahrhundert hatte sich in Mitteleuropa neben dem katholischen das protestantische Christentum ausgeprägt, das seinerseits von vornherein binnenplural war (evangelisch-lutherisch, evangelisch-reformiert, u.a.). Im 17. Jahrhundert standen die großen christlichen Konfessionen endgültig nicht mehr nur nebeneinander, sondern gegeneinander. Durch die Konfessionskriege wurde deutlich, dass sich der Friede und die äußere Ordnung nicht mehr auf *eine* Religion oder *eine* Kirche gründen ließen; denn die christliche Kirche war gespalten, und die Glaubensspaltung führte zu blutigen kriegerischen Auseinandersetzungen. Angesichts dessen wurde es zur Aufgabe der weltlichen Gewalt, das Recht und den äußeren Frieden zu sichern. Hierdurch emanzipierte sich der Staat von der Kirche und wurde zum entsakralisierten, säkularen Staat; ihm wuchs die Verantwortung dafür zu, dass jeder Bürger einer Religion, Konfession oder Weltanschauung der eigenen, individuellen Wahl folgen kann. Begrifflich fand dies seit dem 19. Jahrhundert darin seinen Niederschlag, dass die Staatverfassungen die Gewissens- und Religions- sowie dann auch die Weltanschauungsfreiheit garantierten.

Diese geistesgeschichtliche Entwicklung der Säkularisierung hat Böckenförde in seinem einschlägigen Aufsatz nachgezeichnet. Meinerseits ergänze ich noch den Aspekt, dass der

Prozess der Säkularisierung sehr viel umfassender ist, als es bei Böckenförde oder anderen Autoren in der Regel zur Sprache gelangt. Denn es sind keineswegs nur der Staat oder die Rechtsordnung, die sich von Kirche und Religion abgelöst haben. Vielmehr waren und sind auch die moderne Wissenschaft oder die moderne Medizin von der Säkularisierung geprägt. In der Neuzeit erfolgte endgültig der Einschnitt, das leibliche Wohl, die Gesundheit der Menschen sowie das Handeln von Ärzten in irdischen, weltlichen Kategorien zu deuten. Die Medizin ist zur weltlichen Wissenschaft geworden, nachdem sie früher weitgehend ein Bestandteil der religiösen Weltanschauung oder der philosophischen Metaphysik gewesen war. Man denke an die jahrhundertelange Verehrung von Asklepios als Gott der Ärzte, an die Deutung Christi als Arzt („Christus medicus“) oder an die mystische oder prophetische Medizin im Judentum, Islam und Christentum mit ihren Ausstrahlungen bis in die Neuzeit. Wenn man die Phänomene der Ablösung von Wissenschaft, Kunst und Medizin von der Religion aufarbeitet, tritt zutage, dass die Säkularisierung in Neuzeit und Moderne weit mehr als „nur“ den Staat und die Rechtsnormen betrifft.

Was nun aber die Säkularisierung des Staates anbelangt – also den Ausschnitt, auf den sich das Böckenförde-Diktum bezieht –: Für den modernen „weltlichen“ Staat sind das philosophische rationale Naturrecht und weltliche Rechtsprinzipien tragend geworden. Der Staat hat Sorge zu tragen, dass Menschen mit divergierenden Überzeugungen nebeneinander existieren, ko-existieren können. Es hat freilich Jahrhunderte gedauert, bis diese Idee sich allgemein durchsetzte. Es waren der Rechtsdenker Hugo Grotius oder der Philosoph Thomas Hobbes, der jüdische Aufklärungsphilosoph Moses Mendelssohn oder Immanuel Kant, die diesem Gedanken intellektuell zum Durchbruch verhelfen – gegen Widerstände im Staat selbst und in den christlichen Kirchen. Besonders nachdrücklich war der Widerspruch der katholischen Kirche. Die katholische Amtskirche hat erst im Jahr 1965 auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil formell akzeptiert, dass der Staat weltlich ist und dass er die Religions- und Gewissensfreiheit *aller* seiner Bürger, also auch der nichtchristlichen bzw. nichtkatholischen Bürger, hinzunehmen hat. Den vormodernen Anspruch, dass der Staat ein geschlossen christlicher oder katholischer, von kirchlichen Weisungen dominierter Staat sein sollte, hat die katholische Kirche hiermit aufgegeben. Böckenförde hat den überragenden Schritt von 1965, den säkularen Staat und die Religionsfreiheit zu akzeptieren, eine „kopernikanische Wende“ innerhalb des Katholizismus genannt. In diesen Zusammenhang ist auch das vielzitierte sog. Böckenförde-Diktum einzuordnen. Indem es 1967

den „freiheitlichen, säkularisierten Staat“ befürwortete, spiegelt sich die verspätete Anerkennung der Säkularisierung ab, den die römisch-katholische Kirche 1965 vollzog.

Böckenfördes vielfältige Bemühungen, im katholischen Kontext für den modernen Staat um Verständnis zu werben, verdienen Beachtung. Überdies ist dem Böckenförde-Diktum noch in anderer Hinsicht zuzustimmen. „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“: Rein für sich betrachtet ist die Aussage völlig plausibel, den Staat auf ideellen Wurzeln außerhalb seiner selbst beruhen zu lassen. Denn es greift fehl, Staat und Politik selbstlegitimatorisch oder eigengesetzlich zu interpretieren. Eigengesetzliche Deutungen des Staates, zum Beispiel als Machtstaat oder als bloßer Nationalstaat, führen auf Abwege – konkret z.B. in den Abgrund des Ersten Weltkriegs in der Ära Wilhelms II., die vor genau neunzig Jahren, im November 1918, zu Ende ging. Im Gegensatz zu jeder Selbstlegitimation des Staates, erst recht zu totalitären Staatsauffassungen, und zu jedem eigengesetzlichen Verständnis von Politik ist zu sagen, dass staatliches Handeln an über-positiven Kriterien, an den Menschenrechten und an Normen der Ethik zu bemessen ist. Für mich legt es sich nahe, an Gedankengänge des Rechtsphilosophen und Rechtsreformers Gustav Radbruch anzuknüpfen, denen gemäß der Staat an einer ethischen Güterlehre Maß zu nehmen hat. So betrachtet haben Staat und Rechtsordnung die Funktion, 1. die Grundrechte der Bürger zu sichern, vor allem das Selbstbestimmungsrecht und die verschiedenen Freiheitsrechte, darunter die Religions-, Gewissens- und Weltanschauungsfreiheit oder die Presse- oder die Wissenschaftsfreiheit, und 2. zugunsten der Bürger Schutzpflichten zu erfüllen, z.B. Schutzpflichten im Rahmen eines effektiven Bildungs- oder eines tragfähigen Gesundheitssystems.

Anders gesagt: Im Herrenchiemseer Entwurf, also in einer Vorfassung des Bonner Grundgesetzes, hieß es unter Anspielung auf ein Wort aus dem Neuen Testament („Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbat willen“ [Mark. 2, 27]): „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.“ Diesem Satz zufolge ist der Staat lediglich Mittel zum Zweck; er steht im Dienst seiner Bürger und hat zu gewährleisten, dass sie ihr Leben selbstbestimmt, ihrer eigenen Einsicht und Überzeugung und ihren persönlichen Möglichkeiten gemäß führen können. Folgerichtig wurde in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland der Artikel 2 Absatz 1 aufgenommen, der das Persönlichkeitsrecht bzw. das Grundrecht auf Freiheit und Selbstbestimmung explizit verbürgt. Er läuft darauf hinaus, dass niemand es gegenüber einem Dritten

zu rechtfertigen braucht, welche religiöse, weltanschauliche oder moralische Überzeugung er vertritt. Es bedarf auch keiner Begründung oder Rechtfertigung, sich der persönlichen Überzeugung gemäß zu verhalten und ihr gemäß zu leben. Genau umgekehrt: Der Begründung bedarf es vielmehr, falls der Staat – ausnahmsweise – einmal in das Freiheitsrecht des Einzelnen eingreift und es einengt. Eine Grenze des individuellen Freiheitsgrundrechtes ist diesem Grundgesetzartikel gemäß nur darin zu sehen, dass niemand die Rechte anderer verletzen darf und dass nicht gegen die Verfassung und gegen die Grundregeln des menschlichen Zusammenlebens, wenn man so will: gegen den *ordre public* verstoßen werden darf.

Hiervon ausgehend betrachte ich jetzt erneut das Böckenförde-Diktum. Sofern es aussagt, dass der Staat kein Selbstzweck ist und er die Freiheit seiner Bürger zu sichern hat, dann ist ihm nur zuzustimmen. Dennoch kann ich andererseits meine Abgrenzung nicht verschweigen. Denn es bleibt allzu unbestimmt, pointiert gesagt: es bleibt nebulös, wenn es heißt, der Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Welche „Voraussetzungen“ sind präzise gemeint? Sieht man sich den Kontext des Satzes in der Schrift von 1967 oder andere Publikationen Böckenfördes an, dann legt sich der Eindruck nahe, dass katholisch-apologetische Züge durchschimmern, die irritierend sind. Böckenförde betonte nämlich in den Sätzen seines Aufsatzes, die das Diktum einrahmten, der Staat – und zwar auch der nachkonfessionelle, säkulare Staat – sei nach wie vor auf den „religiösen Glauben seiner Bürger“ angewiesen. Dabei stand für ihn offenbar im Wesentlichen der katholische Glaube vor Augen. Es fällt sehr auf, dass andere christliche Konfessionen – vom Protestantismus über die Orthodoxie bis zur altkatholischen Kirche – oder sonstige Weltanschauungen von ihm namentlich häufig noch nicht einmal erwähnt werden. Darüber hinaus ist er offenbar der Meinung, gerade der katholische Glaube könne und solle die *Freiheitlichkeit* des säkularen Staates absichern – eine These, die ich in dieser Form nicht nachvollziehen kann. Zudem hob er hervor, die Gesellschaft bzw. das Staatsvolk seien als „homogene“ Größe zu verstehen; der Staat existiere aus der „Homogenität der Gesellschaft“ heraus.

Die Einrahmung, die Böckenförde seinem Diktum verliehen hat, fordert zu Rückfragen heraus. Um mit dem letzten Aspekt einzusetzen: Das Ideal einer „homogenen“ Gesellschaft bleibt vormodern. Es ist von Böckenförde jedoch sogar noch in jüngster Zeit aufrecht erhalten worden, wobei er es zuletzt ein wenig abschwächte, indem er nun von einer

„relativen“ Homogenität sprach. Soweit ich sehe, verzichtet er aber darauf, den entscheidenden Punkt zu erläutern, an welchen Grad und an welches Maß von Homogenität er denkt und an welchen Kriterien sie aus seiner Sicht bemessen werden soll. Aus seinem Homogenitätsideal erklärt sich vielleicht auch der Gestus der Ausgrenzung, mit dem er manchmal „den Islam“ kommentiert. Hierbei überrascht zusätzlich, dass vom Islam im Singular gesprochen wird und die Binnenpluralität in dieser Religion oder Säkularisierungstendenzen bei Migranten ausgeblendet werden.

Im Gegenzug ist zu unterstreichen, dass die Vision eines „homogenen“ Staates dem neuzeitlichen säkularen Staat, der weltanschaulichen Neutralität des Staates und der Heterogenität, der faktischen kulturellen Vielfalt und der Wertepluralität in der modernen Gesellschaft nicht mehr gerecht wird. Darüber hinaus scheint mir eine solche Homogenität sozialethisch auch gar nicht erstrebenswert zu sein. Hierauf komme ich noch zurück, wenn ich als Alternative das Leitbild der dialogischen Toleranz hervorhebe. Davon abgesehen frage ich mich, ob man – im Sinn des Böckenförde-Diktums – letztlich nur den „religiösen“ und je nach Lesart des Diktums ggf. den katholischen Glauben zur „Voraussetzung“ des freiheitlichen säkularen Staates erklären sollte. Diese Skepsis sei kurz erläutert.

Innerkatholisch, von Seiten des katholischen Lehramtes oder katholischer Bischöfe, laufen zahlreiche Voten auf das Postulat hinaus, die Meinungsfindung und Gewissensbildung von Katholiken solle sich nach wie vor, auch heute noch, vom kirchlichen katholischen Lehramt, d.h. vom Vatikan anleiten lassen. Auf diese Weise soll dann zugleich auf die Gesamtgesellschaft Einfluss genommen werden. Sogar Böckenförde äußert sich gelegentlich, die Logik und Terminologie traditionellen Denkens rezipierend, in diese Richtung hin. Mit einem Zitat Böckenfördes aus dem Jahr 2005 gesagt: Die „Lehrautorität und potestas indirecta der Kirche“, also die Weisungsbefugnis gegenüber Staat und Gesellschaft falle heutzutage „nicht einfach weg, sie mutiert zu einer potestas directiva gegenüber den eigenen Gläubigen“. Die Gläubigen sollen katholische Prinzipien dann „in Gesellschaft und Staat eigenverantwortlich [umsetzen]“. Hierdurch lasse sich gewährleisten, dass die katholische „Wahrheit nicht in Freiheit hinein [zu] verdampfen“ brauche.

Um diese Sätze aus externer Perspektive, nämlich unter ethischem und auch unter protestantischem Blickwinkel zu kommentieren: Es ist nicht zu verkennen, dass die römisch-katholische Kirche gegenüber ihren Mitgliedern, gegenüber Klerikern und sogar gegenüber den Laien, nach wie vor sogar zahlreiche Verbote ausspricht. Katholikinnen und Katholiken

ken sollen keine künstliche Befruchtung in Anspruch nehmen, dürfen keine Ehescheidung durchführen, keine gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft eingehen, und anderes. Der Vatikan lehnt ferner Patientenverfügungen ab, die die passive Sterbehilfe, das Sterbenlassen beim irreversiblen apallischen Syndrom („Wachkoma“) betreffen; katholische Pflegeeinrichtungen oder Kliniken sollen – auch in Deutschland – solche Patientenverfügungen unbeachtet lassen. Vor wenigen Jahren hat der Vatikan Naturwissenschaftlern, die embryonale Stammzellforschung durchführen, die Exkommunikation angedroht, weil dieser Forschungszweig amtskirchlich strikt abgelehnt wird. Weltweit ist Parlamentariern, die für solche Forschung oder für Liberalisierungen im Abtreibungsrecht oder im Eherecht stimmen, in den letzten Jahren die Exkommunikation angekündigt worden, z.B. in Spanien, den USA oder Australien. Weitere Beispiele und zahlreiche Belege, gerade auch aus jüngster Zeit, für Normativismen und für Verbote auf katholischer Seite ließen sich ergänzen.

Nun kann man zu moralisch sensiblen Themen aus gutem Grund unterschiedlicher Meinung sein. Aber es kann nicht überzeugen, dass auf Bürger, Wissenschaftler oder Politiker kirchlicher Druck ausgeübt wird. Dies alles verstärkt bei mir die Skepsis gegenüber dem Böckenförde-Diktum, wenn es so ausgelegt wird bzw. sich dahingehend auslegen lässt, dass der Staat auf bestimmte katholische „Voraussetzungen“ zurückverwiesen wird. Die anti-liberalen Tendenzen auf katholisch-amtskirchlicher Seite, die ich soeben beispielhaft erwähnte, sprechen nicht dafür, dass ausgerechnet der katholische Glaube für den säkularen Staat eine freiheitsfördernde Ressource darstellt – ungeachtet dessen, dass Böckenförde selbst dies so sieht, insofern er der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein neues positives Verhältnis zu den Freiheitsgrundrechten zuschreibt.

In der Abgrenzung gegenüber Voten der katholischen Kirche, die die Freiheitsgrundrechte einengen, und im Gegenzug zu Böckenfördes These gesellschaftlich-staatlicher „Homogenität“ ist meines Erachtens vielmehr ins Licht zu rücken, dass unsere heutige Gesellschaft wertepplural ist. Deshalb sollten für Staat und Gesellschaft die Wahrung der Freiheitsrechte sowie die weltanschauliche und religiöse Toleranz im Mittelpunkt stehen.²

² Nachtrag Ende Dezember 2008: Die oben stehenden Vorbehalte gegen Unklarheiten, die im Böckenförde-Diktum angelegt sind, sind im November 2008 vorgetragen worden. Genauere Begründungen, zusätzliche Gesichtspunkte sowie Belegangaben finden sich in einem Aufsatz, der im Dezember 2008 in der Zeitschrift „ethica“ erschien (H. Kreß, Religion, Staat und Toleranz angesichts des heutigen Pluralismus. Kritische Anmerkungen zum Böckenförde-Diktum, in: ethica 16: 2008, S. 291-314). Prof. Böckenförde hat auf diesen Aufsatz reagiert, zu einigen Aspekten Stellung genommen und sich dabei von Voten der katholischen Amtskirche, die im voranstehenden Teil der Referates und in dem Aufsatz als mit dem Freiheitsgrundrecht unvereinbar bezeichnet worden sind, distanziert (in: ethica 16: 2008, S. 369-371).

II. Dialogische Toleranz als Leitbild einer modernen Kultur

Im Grundgesetz wird der Begriff der Toleranz nicht erwähnt; er findet sich aber z.B. in der EU-Grundrechtscharta. Es bedarf freilich der Klärung, was unter Toleranz zu verstehen ist. Mir liegt an einer erweiterten Toleranzidee, die man als dialogische Toleranz bezeichnen kann.

Zur Begriffsbildung empfiehlt es sich, an den Religionswissenschaftler Gustav Mensching anzuknüpfen und zwischen formaler und materialer Toleranz zu unterscheiden. Bei der sog. formalen Toleranz handelt es sich um eine Einstellung und um ein Verhaltensmuster, das andere Menschen und deren Überzeugungen hinnimmt und erträgt, ohne dass ich selbst in eine innere, inhaltliche Auseinandersetzung mit ihnen eintrete. Es wird lediglich vordergründig und im Außenverhältnis hingenommen, wenn andere Menschen von bestimmten Normen, insbesondere von den Normen der gesellschaftlichen Majorität, abweichen. Hierbei handelt es sich um eine schwache Version der Toleranz. Diejenigen, die die gesellschaftlich vorherrschenden Normen nicht teilen, werden „geduldet“ – aber auch nicht mehr als das.

Zunächst einmal ist es die Aufgabe der Rechtsordnung, diese formale Toleranz sicherzustellen. Der Staat hat zu garantieren, dass Menschen mit unterschiedlichen Überzeugungen in der Gesellschaft befriedet nebeneinander leben können. Hiervon bleibt die innere Einstellung der Menschen unberührt; diese ist kein Gegenstand rechtlicher Regelungen. Für den Staat und die Rechtsordnung geht es lediglich darum, durch Recht und Gesetz formale Toleranz, d.h. das äußere Zusammenleben, das Nebeneinander von Menschen und Gruppen zu ermöglichen, die unterschiedliche Anschauungen haben, indem Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit sowie andere Freiheitsgrundrechte aller Bürger abgesichert werden. Wenn der Rechtsstaat formale Toleranz sichert, schafft er die Minimalbedingungen für die Koexistenz der Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft. Genau dieser Mindeststandard von Toleranz wurde übrigens vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 anerkannt; und an der formalen Toleranz im Rechtssinn war dann gleichfalls Böckenförde interessiert. Er bezeichnet sie als „prinzipielle“ Toleranz.

Allerdings stellt dies nur eine schwache Version von Toleranz dar. Diese Charakterisierung – „schwache“ Toleranz – gilt erst recht, wenn man in den Blick nimmt, dass formale Tole-

ranz, also das bloße Dulden, auch auf anderer Ebene anzutreffen ist, nämlich auf derjenigen des Ethos, der inneren Einstellung der Menschen, ihrer Gesinnung und Lebenseinstellung. Auf dem Niveau der formalen Toleranz dulden und ertragen Menschen einander wechselseitig – was immer noch besser ist als Intoleranz –; aber das Ethos, mit dem sie einander begegnen, ist das der Gleichgültigkeit, der Distanz und des Desinteresses, unter Umständen sogar der Abwertung und inneren Ablehnung. Bis heute ist ein Ethos der bloß formalen Toleranz in Kultur, Literatur und Lebensalltag häufig anzutreffen. Seine Bezugspunkte können die moralischen Einstellungen, Lebensformen oder Lebensentwürfe anderer Menschen sein, etwa nichteheliche oder gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, oder andere Weltanschauungen und Religionen.

Um für Letzteres ein Beispiel zu nennen: Im Jahr 2003 erschien das Buch des Philosophen Kurt Hübner „Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen“, der nichtchristliche Religionen als Ausdruck des *status corruptionis*, also als eine Form der Sünde deutete. Die Glaubensgedanken oder sittlichen Einsichten anderer Religionen sind von dem Philosophen Kurt Hübner letztlich nicht ernstgenommen worden – zum Teil werden sie in dem Buch sogar stark verzeichnet –; denn er hielt sonstige Religionen dem Christentum für notorisch, *per se* unterlegen. Ihnen fehle das „göttliche Licht“, das sich im Christentum finde. Toleranz gegenüber anderen Religionen wird von ihm in abschätziger, pejorativer Version zur Sprache gebracht.

Eine solche Spielart asymmetrisch angelegter Toleranz ist im übrigen bis heute für das katholische Christentum belegbar, auf das Hübner sich daher auch beruft. Noch in der Gegenwart wird von katholischer Seite dargelegt, die katholische Kirche repräsentiere die volle Wahrheit; in anderen Kirchen, darunter den evangelischen Kirchen, oder in anderen Religionen seien lediglich „Spuren“ der Wahrheit vorhanden. Aus dieser Logik erklärt es sich dann auch, dass bis heute im katholischen Kirchenrecht der Übertritt zur katholischen Kirche einen *Glaubenswechsel* darstellt, während der Austritt aus der katholischen Kirche als *Glaubensabfall* bezeichnet wird und innerkirchlich unter Strafe steht, nämlich unter der Strafe der Exkommunikation.

Diese rein formale Toleranz bleibt menschlich, kulturell und ethisch unbefriedigend. Man wird an die Überlegung Goethes erinnert, die besagte: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ Wenn es sich wirklich so verhielte, dass Toleranz auf die formale Duldung anderer

beschränkt wäre, dann hätte Goethe recht. Demgegenüber möchte ich jedoch auf eine weitere Option von Toleranz hinweisen, die von der soeben angesprochenen schwachen Version kategorial abzuheben ist: die aktive, materiale oder dialogische Toleranz. Für diese „starke“ Form von Toleranz stehen die tatsächliche Achtung und die innere Anerkennung anderer Menschen sowie ihrer Wertvorstellungen im Vordergrund. Geistes- und kulturgeschichtlich bildet sie eine gesteigerte Form, eine neue Stufe der Toleranz; konzeptionell beinhaltet sie geradezu einen Paradigmenwechsel in der Geistesgeschichte der Toleranzidee. Grundlegend für sie ist das Anliegen, die Gleichwertigkeit der Menschen ernst zu nehmen und die verschiedenen religiösen, kulturellen oder ethischen Werte hoch einzuschätzen. Ihr gemäß begegnen Menschen einander auf gleicher Augenhöhe, vergegenwärtigen und akzeptieren einander. Gleichzeitig enthält dialogische Toleranz die Bereitschaft, von anderen inhaltlich zu lernen sowie gegebenenfalls Selbstkritik zu üben. Es geht also um das Leitbild der Reziprozität.

Indem ich den Begriff der „dialogischen Toleranz“ wähle, greife ich die dialogische Ethik bzw. das „dialogische Prinzip“ des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber auf. Seit den 1920er Jahren entfaltete Buber Kriterien des gelingenden zwischenmenschlichen Dialogs, die sich auch sozialetisch auswerten lassen und die bis heute fruchtbar sind, wenn über eine Kultur der Toleranz in einer wertpluralen Gesellschaft nachgedacht wird. Konkret gehörte zu seinen Initiativen die Gründung der interreligiösen Zeitschrift „Die Kreatur“. Die Zeitschrift erschien seit 1926, beschäftigte sich mit medizinischen, kulturellen, pädagogischen und philosophischen Themen und enthielt Artikel, die weitreichende Impulse gesetzt haben, z.B. den Aufsatz Viktor von Weizsäckers „Der Arzt und der Kranke“. Sie bildet einen frühen Beleg dafür, wie bereichernd interkulturelle und interreligiöse Kooperationen für alle Beteiligten zu sein vermögen. Diese Form von Toleranz, die auf inhaltlichen Austausch und praktizierten, gelebten Dialog abzielt, ist anspruchsvoll; kulturell ist sie nach wie vor weitgehend uneingeübt. Daher stellt es eine Herausforderung dar, sich auf sie einzulassen. Dies ist aber unerlässlich und für Staat und Gesellschaft inzwischen aus einer Mehrzahl von Gründen zum Gebot der Stunde geworden.

Erstens: pragmatische Gründe. Moderne Gesellschaften sind schon seit langem nicht mehr „homogen“, sondern pluralistisch. Auf *dieser* Basis ist ihre Kohäsion und ist die gelingende Konvivenz der unterschiedlichen Menschen und Gruppen zu bedenken. Hierzu gilt: Je intensiver die Kommunikation zwischen den Menschen und je höher der Grad ihres wech-

selseitigen Verständnisses sind und je deutlicher auf der Ebene des Alltagsethos eine bloß formale, indifferente oder pejorative Toleranz überschritten wird, desto mehr steigen die Chancen auf kulturellen Frieden und auf kulturelle Konsensfindungen. Auf diese Weise lassen sich zugleich neue gesellschaftliche Abschottungen und Versäulungen vermeiden. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen belegen, dass die Gefahr solcher gesellschaftlicher Versäulungen auch in der Bundesrepublik Deutschland angewachsen ist. In diesem Zusammenhang ist überdies an die Warnung von Amartya Sen vor neuen religiösen, kulturellen oder ethnischen Identitätsfallen zu erinnern.

Zweitens: historische Gründe für dialogische Toleranz. Auch dann, wenn man die geschichtliche Erfahrung aufarbeitet und aus der Geschichte zu lernen bemüht ist, ergibt dies den Anstoß, über die schwachen Formen von Toleranz, d.h. über die bloß formale Toleranz und über die bloße „Duldung“ anderer Menschen hinauszugelangen. Sicherlich, formale Toleranz stellt gegenüber der Intoleranz einen humanen Fortschritt dar. Dennoch bleibt sie unbefriedigend. Zur historischen Veranschaulichung: Im Zentrum der Hauptstadt der Steiermark, Graz, befindet sich die evangelische Heilandskirche. Die Kirche musste im Jahr 1824 ohne Turm und in einer Bauweise errichtet werden, aufgrund derer sie von der Straße her nicht als Kirche erkennbar war. Dies beruhte auf den Vorgaben im damaligen katholischen Österreich gegenüber der evangelischen Minderheit. Die Restriktion gegenüber evangelischen Kirchbauten war Ausdruck dessen, dass rechtlich und im Alltagsethos lediglich formale Toleranz herrschte: Evangelische Christen wurden „geduldet“, aber man wollte sie nicht ernsthaft in die Gesellschaft integrieren und wollte weder wirkliche Gleichwertigkeit noch Wechselseitigkeit. Heute finden in unserer eigenen Gesellschaft heftige Debatten über den Umgang mit muslimischen Minderheiten statt. Noch im ausgehenden 20. Jahrhundert wurden in der Bundesrepublik Deutschland islamische Sakralbauten und Versammlungszentren in Gewerbegebiete verdrängt. Aktuelle Kontroversen, z.B. über den Bau einer Moschee in Köln, belegen, dass der abschätzigere Umgang mit Angehörigen und Gruppen des Islam im 21. Jahrhundert andauert. Bereits aus historischen Gründen, auf der Basis einer Aufarbeitung historischer Erfahrungen des Umgangs mit kulturellen und religiösen Minderheiten – früher auch den protestantischen Minderheiten –, bedarf dies der Kritik. Um ein gelingendes interkulturelles und interreligiöses Miteinander zu ermöglichen, ist eine Toleranzkultur vonnöten, für die eine Toleranz im anspruchsvollen Sinn, auf dem Niveau von Dialog und Reziprozität, das Leitbild ist.

Drittens: ethisch-normative Begründung. Letztlich beruht die dialogische Toleranz sogar auf sehr tiefgreifenden Motiven. Die Überzeugungen und Werthaltungen, denen der jeweils Andere sich verpflichtet fühlt, sind ernst zu nehmen, weil sie zu seinem individuellen Personsein, zum Kern seiner Persönlichkeit hinzugehören. Das Gewissen, die Religion und die sittliche Überzeugung lassen sich von der Persönlichkeit und Identität der Menschen nicht abspalten. So betrachtet erhalten der Respekt vor den Gewissensüberzeugungen anderer Menschen und die inhaltliche Toleranz ihre Begründung daraus, Mitmenschen in ihrer individuellen Würde zu achten.

Eine solche vertiefte Begründung von Toleranz verdankt sich der neuzeitlichen Naturrechts- und der Aufklärungsphilosophie, darunter der jüdischen Aufklärung bei Moses Mendelssohn. Heutzutage sind es Menschenrechtserklärungen, die EU-Grundrechtscharta von 2000, der Lissabon-Vertrag von 2007 oder gewichtige UN-Dokumente, die die Menschenwürde und die Toleranz miteinander verknüpfen. Den Vereinten Nationen zufolge bildet Toleranz ein Teilprinzip der Menschenwürde. Dabei steht ein sehr anspruchsvolles Verständnis von Toleranz Pate. Denn als die UNO 1995 ein Jahr der Toleranz proklamierte, betonte sie die Chance des „enrichment“ zwischen den Menschen und den Kulturen. Dieses Ideal führt über das bloße Dulden, die „formale“ oder die sog. „prinzipielle“ Toleranz weit hinaus.

Um Sinn und Notwendigkeit der dialogischen, inhaltlichen oder aktiven als einer starken Form von Toleranz zu verdeutlichen, ist noch ein weiterer, funktionaler Aspekt herauszustellen:

Viertens: die sozialetische und kulturelle Dimension. In der Bundesrepublik Deutschland leben wir in einer werteppluralen Gesellschaft. Abgesehen von Religion und Weltanschauung ist bei den Menschen zu zahlreichen Fragen der Moral und der Lebensführung, bis hin zu Entscheidungen über die Reichweite medizinischer Eingriffe im Krankheitsfall, über Sterben, Sterbehilfe, Sterbebegleitung und anderes ein Spektrum ganz unterschiedlicher Auffassungen anzutreffen. Diese Werteppluralität sollte man nicht beklagen und sie keinesfalls als Ausdruck eines Werteverfalls interpretieren. Vielmehr lässt sie sich sogar als zukunftsweisend betrachten. Denn die Pluralität moralischer Positionen und ethischer Argumente, die sich heute zeigt, eröffnet die Chance, dass Menschen sich im Sinn der aktiven und dialogischen Toleranz darum bemühen, ihre Argumente zu kommunizieren. Auf der Basis von Toleranz und Dialog können ethische Einschätzungen dann präzisiert und ge-

benenfalls revidiert werden. Im besten Fall kommen tragfähigere Einsichten und kommt ein ethischer Fortschritt zustande, der allen nutzt.

III. Toleranz – ein fragiles Gut

Hiermit habe ich die dialogische Toleranz in mehrfacher Hinsicht – pragmatisch, aufgrund historischer Einsicht, menschenrechtlich, sozialetisch – als kulturell erstrebenswert beleuchtet. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass die Toleranzidee und -kultur fragile Güter sind; in der Gegenwart gerät die Kultur der Toleranz in eine Krise. Dies zeigt sich nicht nur am Mangel an Toleranz zwischen Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen, der nach wie vor zu beobachten ist. Vielmehr tritt ein zu geringes Maß an Toleranz sogar in der Rechtsordnung und in rechtspolitischen Debatten zutage. Man braucht nur an die Debatten zur humanen embryonalen Stammzellforschung zu denken, die in den letzten Jahren geführt worden sind und die an einen neuen Kulturkampf erinnern. Die Reform des Stammzellgesetzes, die im April 2008 zustande kam, blieb dann eng begrenzt. Auch losgelöst von der embryonalen Stammzellforschung sind Regelungen zur Biomedizin, die sich in Deutschland finden, im internationalen Vergleich sehr restriktiv, z.B. in der Transplantationsmedizin oder der Reproduktionsmedizin. Was Letztere angeht: Es ist keineswegs nur die Präimplantationsdiagnostik, die in Deutschland vollständig untersagt ist; auch andere Handlungsmöglichkeiten der Fortpflanzungsmedizin, die medizinisch und ethisch sinnvoll sind, sind im Inland nicht statthaft. Patientinnen und Paare, die von ihrem Recht auf Fortpflanzungsfreiheit Gebrauch machen und medizinische Hilfe in Anspruch nehmen möchten, fahren daher zunehmend ins Ausland.

Dieses Phänomen des Medizintourismus lässt sich mit den Standards einer modernen, auf Freiheit und Toleranz verpflichteten Gesellschaftsordnung schwerlich vereinbaren. Man wird daran erinnert, dass im 16. Jahrhundert Menschen ihren religiösen Glauben nicht bekennen durften, sofern dieser von der Konfession des Landesfürsten abwich. Seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde es für sie immerhin statthaft, in ein anderes Land auszuwandern. Ein solches vormodernes *ius emigrandi* erfährt heute im Zusammenhang gesundheitsbezogener Selbstbestimmungsrechte geradezu eine Renaissance. Auf diese Paradoxie hat zu Recht inzwischen auch der Philosoph Hans-Martin Sass aufmerksam gemacht, indem er mit Blick auf die humane embryonale Stammzellforschung schrieb: „Wie vor 350 Jahren gilt: Unter welcher europäischen Obrigkeit ich lebe, daran entscheidet sich das Schicksal embryonaler Stammzellen, nicht am Gewissen der Partner, von denen

sie kommen, der Kranken oder der Forscher und Ärzte.“ Wegweisender wäre es, wenn die Rechtsordnung es den Bürgern ermöglichte, aus eigener Verantwortung heraus auch im eigenen Land bestimmte Handlungsoptionen zu wählen – und zwar in einem gesellschaftlichen Klima, das dazu führt, die anderslautenden Entscheidungen, die von anderen Menschen getroffen werden, dabei jeweils zu respektieren. Hierfür ist inzwischen der Begriff der Respekt-Toleranz geprägt worden. – Vor diesem Hintergrund ziehe ich nun ein Fazit.

IV. Sozialethisches Fazit: Die Aufgabe staatlicher Toleranzvorsorge

1. Grenzziehungen. „Toleranz“ ist soziokulturell heutzutage zu einem Schlüsselthema geworden. Aus Zeitgründen musste ich in diesem Referat ausklammern, dass gleichfalls Grenzen der Toleranz zu reflektieren sind. Grenzen müssen gezogen werden, sofern Grundrechte verletzt werden. Daher kann es z.B. nicht hingenommen werden, wenn unter Berufung auf die Religionsfreiheit das Grundrecht auf Gesundheitsschutz oder Persönlichkeitsrechte verletzt werden, wie es in islamischen Strömungen in Anbetracht der Frauenrechte oder bei der Praxis von Beschneidungen der Fall sein kann. Ggf. müssen sogar die Rechtsordnung und die Rechtsprechung Grenzen setzen, so wie es erfolgte, als das Oberlandesgericht Frankfurt/M. 2007 einem muslimischen Vater nachträglich die Zahlung von Schmerzensgeld auferlegte, weil er an seinem zwölf Jahre alten Sohn ohne Einwilligung des Betroffenen und der Mutter eine Beschneidung hatte durchführen lassen (Beschluss vom 21.08.2007, 4 W 12/07; NJW 2007, 3580).

Doch davon abgesehen: Im Kern ist es das Gebot der Stunde, die Idee der Toleranz neu ins Licht zu rücken und sie mit Leben zu erfüllen, und zwar auf dem Niveau, das ich als inhaltliche, aktive oder dialogische Toleranz bezeichnet habe. Dies betrifft die einzelnen Bürger, aber dann gleichfalls Staat und Gesellschaft als Ganze.

2. Strukturelle Toleranzvorsorge. Der Staat steht vor der Aufgabe, sich auf die faktischen weltanschaulich-religiösen Differenzen sowie auf ethischen, z.B. bioethischen Dissens in der Bevölkerung einzurichten. Der Wertepluralität in der modernen Zivilgesellschaft, die keineswegs einseitig negativ zu beurteilen und nicht mit Werteverfall gleichzusetzen ist, trägt das Böckenförde-Diktum, von dem ich ausging, letztlich nicht hinreichend Rechnung. Daher sollte der freiheitliche säkulare Staat am Grundgesetz selbst, namentlich an Artikel 2 Absatz 1 sein Maß nehmen: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“. Im Horizont einer werteppluralen Kultur sind das persönliche Selbstbestimmungsrecht und die Toleranzidee miteinander verknüpft; individuelle Selbstbestimmung ist auf

den Respekt zwischen den Menschen angewiesen und kann von Reziprozität und Dialog nur profitieren. Um der Konvivenz der Menschen und um des Gemeinwohls willen sollte sich der Staat deshalb um Toleranzvorsorge bemühen. Präventive Toleranzkonzepte können strukturell ihren Ausdruck finden z.B. in der Förderung interkultureller Dialogfähigkeit durch Schulunterricht und im Bildungswesen oder im Ausbau von kultursensibler Familien- oder Gesundheitsberatung.

3. Zum Staatsverständnis. Was die Staatsdeutung anbelangt, so findet der freiheitliche säkulare Staat seine Legitimität und Stabilität nicht mehr dadurch, dass er sich auf partikulare religiöse oder auf bestimmte metaphysische „Voraussetzungen“ stützt. Akzeptanz und Zustimmung erlangt er vielmehr dann, wenn er überpartikular, die Konfessionen und Weltanschauungen übergreifend gedeutet wird. Dies war ansatzweise sogar bereits in der Zweireiche-Lehre der Reformation erfasst worden und spielte z.B. für Friedrich Schleiermacher oder Ernst Troeltsch als Vordenker des modernen Protestantismus eine Rolle. Heute eröffnen die Überkonfessionalität oder -partikularität und die weltanschauliche Neutralität des Staates für Staat und Politik die Chance, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und die verschiedenen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen ernstzunehmen sowie Ausgrenzungen zu überwinden; und sie verpflichten staatliches Handeln dazu, den einzelnen Menschen sowie ihren jeweiligen religiösen Überzeugungen, ihren Welt- und Lebensanschauungen ein möglichst hohes Maß an eigenverantworteten Entscheidungsspielräumen zu eröffnen.

Verfasser:

Prof. Dr. Hartmut Kreß

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät, Abt. Sozialethik

Am Hof 1, 53113 Bonn

<http://www.sozialethik.uni-bonn.de>. mail: hkress@uni-bonn.de