

Das islamische Kopftuch, ›Bayern München‹ und die Gerechtigkeit

BERND LADWIG

Umkämpfte Kleidungsstücke

Stellen Sie sich vor, ein Lehrer¹ beträte eine staatliche Grundschule in Dortmund in einem Trikot der Fußballmannschaft ›Bayern München‹. Die Irritation unter den Schulpflichtigen wäre wohl groß. Ihre natürliche Parteinahme für den ruhmreichen Heimatverein ›Borussia Dortmund‹ dürfte einen geordneten Unterricht fürs erste vereiteln. Täte das Schulamt recht daran, dem Lehrer das Tragen des polarisierenden Kleidungsstücks zu untersagen?

Sicherlich. Wer an einer staatlichen Schule unterrichtet, tut dies freiwillig, und er weiß vorher, worauf er sich einlässt: Er übernimmt Verantwortung für Minderjährige, die seinem Anblick nicht ausweichen können. Kinder mögen im Unterricht weghören oder andere Techniken der Großen Verweigerung² gebrauchen, und gewiss wird es dem Lehrer nicht gelingen, seine Schutzbefohlenen zum Münchner Verein zu bekehren – wir sind schließlich in Dortmund. Aber sie haben doch ein Recht darauf, dass der Lehrer ein Erscheinungsbild bietet, welches der Vermittlung des Unterrichtsstoffes förderlich ist. Und außerhalb einer Ethikstunde über die Zumutungen der Toleranz dürfte das für das Trikottragen nicht gelten.

1 Auf ausdrücklichen Wunsch des Autors werden in diesem Beitrag allgemein nur die männlichen Formen verwendet, beziehen sich aber auf Männer wie Frauen.

2 Das ist eine augenzwinkernde Anspielung auf einen fast vergessenen Text: Herbert Marcuse spricht am Ende seines Essays ›Triebstruktur und Gesellschaft‹ von der ›Großen Verweigerung‹, mit der eine Philosophie, die nicht Handlangerin der Unterdrückung sein wolle, auf die Tatsache des Todes reagiere; siehe Marcuse 1973: 233.

Ohne Zweifel gibt es also Umstände, unter denen sich Lehrkräfte an staatlichen Schulen Einschränkungen gefallen lassen müssen, die ihr Erscheinungsbild betreffen. Ist die Lehrkraft zudem verbeamtet, so steht sie als Vertreterin des Staats vor ihrer Klasse. Sie verkörpert den Staat, dem zu dienen sie sich entschieden hat. Ihre Entscheidung hat Konsequenzen für die Freiheiten, die sie sich im Dienst herausnehmen darf. Ohnehin sind Freiheitsrechte dem klassisch-liberalen Verständnis zufolge vor allem dazu da, die Bürger vor dem Staat zu schützen. Das Verhältnis zwischen Freiheitsansprüchen der Bürger und Freiheitsansprüchen der Staatsbediensteten ist asymmetrisch zulasten der Letzteren.

Allerdings, rechtlos macht es sie nicht. Da auch Beamte als Bürger ein Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit haben, bedürfen dienstbedingte Einschränkungen beliebiger Freiheiten der Rechtfertigung: Sie müssen sachlich erforderlich und verhältnismäßig sein. Und je zentraler die betroffene Freiheit und/oder je tiefer der Eingriff ist, umso schwerer müssen die rechtfertigenden Gründe wiegen. Außerdem haben Beamte ein Recht darauf, nicht diskriminiert zu werden. In unserem Beispiel: Entschließt sich das Schulamt gegen Trikot tragende Lehrer vorzugehen, muss es dies ohne Rücksicht auf die Vereinsfarben tun, die Anstoß erregen könnten. Das müsste selbst für ein Trikot von ›Borussia Dortmund‹ gelten.

Wie ein Vereinstrikot, so kann auch ein Kopftuch Anstoß erregen. Es ist als Symbol einer Religionsgemeinschaft und auch einer politischen Haltung deutbar: Kopftücher, die weibliches Haupthaar bedecken, werden heute vor allem mit dem Islam oder sogar mit dessen fundamentalistischen Ausprägungen identifiziert. Viele meinen, ein Kopftuch verrate missionarische Absichten oder jedenfalls die Weigerung, hier ganz heimisch zu werden. Es sei ein aggressives Symbol, oder zumindest drücke es Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft aus. Die Möglichkeit solcher Deutungen hat die Urteile in einigen ›Kopftuchfällen‹ bestimmt, deren wichtigster und juristisch folgenreichster der Fall ›Ludin‹ ist.

Der Fall ›Ludin‹ und seine Folgen: Grundsätzliche Fragen

Fereshta Ludin, eine deutsche Staatsangehörige muslimischen Glaubens, wollte in den Schuldienst des Landes Baden-Württemberg eintreten. Jedoch war sie nicht bereit, im Unterricht das Kopftuch abzulegen; das Kleidungsstück gehöre zu ihrer islamischen Identität. Das Oberschulamt Stuttgart sprach ihr daraufhin die Eignung für den Dienst an Grund- und Hauptschulen des Landes Baden-Württemberg ab. Es schrieb dem Kopftuch eine objektive Wirkung kultureller Desintegration zu, die mit dem Gebot staatlicher Neutralität nicht zu vereinbaren sei. Eine Lehrkraft mit islamischem Kopftuch

würde die negative und positive Religionsfreiheit der Schüler und ihrer Eltern verletzen.³

Vor den Fachgerichten – vom Oberverwaltungsgericht (OVG) Stuttgart bis hinauf zum Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) – bekam das Land gegen die Beschwerdeführerin Ludin recht. Tenor der Urteile: Das Kopftuch sei ein auffälliges Symbol, das Schüler auch dann religiös verunsichern könnte, wenn es nicht in missionarischer Absicht getragen werde. Kein Gericht hat Frau Ludin eine solche Absicht unterstellt. Jedes hat sich auf die ›objektive Wirkung‹ des Kopftuchs berufen. Ein für religiöse und auch politische Auslegungen offenes Kleidungsstück, getragen von einer Autoritätsperson, der Schüler nicht ausweichen können, sei nach aller Lebenserfahrung geeignet, Konflikte in die Klassenzimmer und in das Verhältnis zwischen Lehrerin und Eltern zu tragen.

Frau Ludin wandte sich daraufhin an das Bundesverfassungsgericht (BVerfG). Dessen zweiter Senat befand mit fünf gegen drei Stimmen, das Land Baden-Württemberg dürfe Frau Ludin nicht ohne gesetzliche Grundlage vom Schuldienst ausschließen.⁴ Eine solche Grundlage bestand zum Zeitpunkt des höchststrichterlichen Urteils nicht. Daher hätte nur eine konkrete Gefahr, etwa für den Schulfrieden, einen Ausschluss der Bewerberin durch das Ober-schulamt rechtfertigen können. Die ›objektive Wirkung‹ des Kopftuchs hingegen stelle eine nur *abstrakte* Gefahr dar. Sie rechtfertige keinen Ausschluss, der nicht explizit gesetzlich vorgesehen sei. Schließlich sei mit der Glaubensfreiheit der Bewerberin ein vorbehaltlos gewährleistetes Grundrecht berührt. Das Gericht gab damit auch dem Argument der Klägerin recht, seine eigene frühere ›Kruzifix-Entscheidung‹⁵ sei auf ihren Fall nicht anwendbar: Während damals eine staatliche Einrichtung verfügt habe, religiöse Symbole anzubringen, bringe jetzt eine Grundrechtsträgerin ihre persönliche religiöse Überzeugung zum Ausdruck.

Das BVerfG stützte sein Urteil auf den Grundsatz der ›offenen Neutralität‹: Die Bundesrepublik, heißt das, ist ein säkularer, aber kein laizistischer Staat. Sie respektiert die Glaubensfreiheit nicht nur, sie fördert sie auch. Der Staat darf sich nicht mit einer Glaubensgemeinschaft oder religiösen Überzeugung gemein machen, aber er muss religiösem Leben Raum geben, auch wenn es öffentlich in Erscheinung treten will. Das BVerfG urteilte darum, dass Bekleidungsvorschriften im öffentlichen Dienst, die religiöse Ausdrucks-

3 Die ›negative‹ Religionsfreiheit ist die Freiheit von staatlicher Einmischung und Zwang in Religionsfragen; die ›positive‹ Religionsfreiheit ist die Freiheit zur Lebensführung in Einklang mit religiösen Überzeugungen. In ›Kopftuchfällen‹ betrifft das vor allem die Freiheit der Eltern, ihre Kinder religiös zu erziehen.

4 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE 108, 282 ff.

5 BVerfG v. 16.05.1995, Az. 1 BvR 1087/91, BVerfGE 93, 1, 23.

möglichkeiten beschneiden, einer Rechtfertigung bedürften, die dem grundrechtlichen Gewicht der Glaubensfreiheit gerecht würde.

Die Richter räumten auch ein, dass veränderte Rahmenbedingungen für eine Neufassung des ›Neutralitätsgebots‹ sprechen könnten. Da mit zunehmender Pluralität auch die Gefahr religiöser Konflikte wachse, dürfe der Staat seine Neutralitätspflicht grundsätzlich auch strikter als zuvor auslegen. Er dürfe etwa religiöse Symbole ausschließen, wo sie bislang erlaubt waren. Aber er brauche dazu eine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage. Die Landesgesetzgeber könnten unterschiedlich entscheiden, müssten aber jedenfalls »das Gebot strikter Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen sowohl in der Begründung als auch in der Praxis« eventueller Einschränkungen beachten. Soweit die Mehrheit im Zweiten Senat des BVerfG.⁶

In der Folge des Urteils haben mehrere Bundesländer ›Kopftuchgesetze‹ erlassen. Konservative Länder wie Baden-Württemberg betonen die staatliche Neutralitätspflicht, unterscheiden aber zwischen *religiösen* Symbolen und solchen, die Ausdruck *christlich-abendländischer Bildungs- und Kulturwerte* seien. Das Christentum tritt bei ihnen sozusagen in zwei Rollen auf, einer religiösen und einer kulturellen, und die zweite Rolle soll Ausnahmen zu seinen Gunsten begründen. Für die Praxis bedeutet das: Ein Kopftuch könnte als religiös geprägtes Kleidungsstück ausgeschlossen, ein Kruzifix oder vielleicht sogar ein Nonnenhabit aber hingenommen werden. So jedenfalls hat es sich der Landesgesetzgeber wohl vorgestellt. Am anderen Ende des Spektrums steht das Gesetz zu Art. 29 der Verfassung von Berlin. Es erlaubt keinerlei sichtbare religiöse Symbole und auffallende religiös geprägte Kleidungsstücke an öffentlichen Schulen, sofern dort nicht gerade Religionsunterricht erteilt wird. Berlin gibt damit eine fast schon laizistische Antwort auf das Faktum religiöser Vielfalt.

Das Urteil des BVerfG und die daraufhin erlassenen Landesgesetze werfen mehrere grundsätzliche Fragen auf. Warum muss der Staat überhaupt religiös neutral sein? Können Landesgesetzgeber Kopftuch tragende Frauen vom Unterricht fernhalten, aber Nonnen im Habit unterrichten lassen, ohne das vom BVerfG bekräftigte Gebot strikter Gleichbehandlung zu missachten? Falls nicht, sollte der Staat dann alle religiös geprägten Kleidungsstücke von den Schulen fernhalten? Oder sollte er grundsätzlich alle erlauben? Zur Beantwortung dieser letzten Frage gehört auch eine Klärung, was eigentlich

6 Die Minderheit schloss sich im Ergebnis der Sichtweise des Landes Baden-Württemberg und der Fachgerichte an. Sie argumentierte vor allem, dass sich Beamte nicht ebenso auf die freiheitssichernde Wirkung der Grundrechte berufen könnten wie gewöhnliche Bürger. Das Innenverhältnis des öffentlichen Diensts sei kein Aktionsraum für persönliche Bekenntnisse. Ein Land dürfe daher auch ohne gesetzliche Grundlage Kopftuch tragende Frauen vom Dienst an staatlichen Schulen ausschließen.

religiös bedeutsame Kleidungsstücke so besonders macht. Was unterscheidet sie von Modeaccessoires – oder vom Vereinstrikot, das doch auch Leidenschaften weckt?

Wie ich zeigen will, hätte das BVerfG zumindest klarmachen müssen, dass Landesgesetze, die das Christentum unter dem Vorwand der Kultur- und Traditionspflege zu bevorzugen gestatten, gegen die Verfassung eines säkularen Staats verstoßen. Es hätte in dieser Hinsicht den Landesgesetzgebern klarere Vorgaben machen müssen. Von konkreten Gefahren einmal abgesehen, ist ein Kopftuchverbot bei gleichzeitiger Zulassung von Kippas, Kreuzen oder gar dem Nonnenhabit eindeutig diskriminierend. Es ist unvereinbar mit dem Gebot strikter Gleichbehandlung aller Glaubensrichtungen.

Unter den verbleibenden Lösungen – der eher ›laizistischen‹ eines generellen Verbots religiös besetzter Kleidungsstücke und der ›moderat multikulturalistischen‹ ihrer generellen Zulassung – scheint mir die zweite den Vorzug zu verdienen. Eine prinzipielle Zulassung von Kopftüchern auch im öffentlichen Dienst wäre die beste, weil gerechteste Antwort, die der säkulare Staat auf das Faktum religiöser Vielfalt geben könnte. Außerdem sprechen für sie pragmatische Zusatzerwägungen. Das Tragen des Trikots von ›Bayern München‹ – oder von sonst einem Verein – dürfte der Staat seinen Lehrern trotzdem untersagen. Die Intuition, an die mein Eingangsbeispiel appellieren sollte, bleibt intakt.

Ich wende mich damit nicht allein gegen Konservative, die meinen, Privilegien für das Christentum mit dessen allgemeiner Kulturbedeutung begründen zu dürfen. Ebenso widerspreche ich solchen Liberalen, die gar keinen Unterschied machen wollen zwischen Ausdrucksformen religiöser Überzeugung und bloßen Modeaccessoires oder Fanartikeln. Der Liberalismus, den ich für plausibel halte, ist ein ethischer, der um die besondere Bedeutung identitätsbestimmender Wertungen weiß. Ihr hohes Gewicht spricht für einen moderat multikulturalistischen Umgang mit religiösen Ausdrucksbedürfnissen.

Normative Grundlagen

Gleiche Rücksicht und Achtung

Ein religiös neutraler Staat behandelt beliebige Glaubensrichtungen insofern gleich, als er für keine von ihnen inhaltlich Partei nimmt. Das heißt aber nicht, dass er nie und nirgends Partei nehmen darf. Das Neutralitätsgebot ist nicht zuletzt moralisch begründet. Es folgt aus dem Prinzip, dass der Staat alle seine Bürger mit gleicher Rücksicht und Achtung behandeln muss (Huster 2002). Er hat Leben, Wohlbefinden und Selbstbestimmung eines jeden gleich

wichtig zu nehmen. Schließlich gelten seine Gesetze für alle gleichermaßen, und jeder Bürger muss sie wenigstens auch aus Achtung, also nicht allein aus Furcht oder Klugheit, befolgen können. Gesetzgeber, Regierungen, Verwaltungen und Gerichte und auch wir alle als Bürger tragen deshalb Verantwortung dafür, niemanden auszugrenzen oder zu diskriminieren. Ein halbwegs gerechter Staat kennt weder Rechtlose noch Bürger minderen Rangs. In den Worten des amerikanischen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin:

»A political community that exercises dominion over its own citizens, and demands from them allegiance and obedience to its laws, must take up an impartial objective attitude towards them all, and each of its citizens must vote, and its officials must enact laws and form governmental policies, with that responsibility in mind. Equal concern, as I said, is the special and indispensable virtue of sovereigns« (Dworkin 2002: 6).

Die Gleichheit der Achtung und Rücksicht ist eine konkretisierungsbedürftige Grundnorm. Sie kann strikte Gleichbehandlung gebieten, muss es aber nicht. Grundlegend ist nicht die Gleichbehandlung, sondern dass alle *als Gleiche* gelten (Dworkin 1990a: 370).⁷ Daraus folgen in jedem Fall gleiche Grundrechte. Wer keine gleichen Rechte hätte, würde automatisch diskriminiert. Aber bereits zur Auslegung und Anwendung der Rechte gehört eine Rücksicht auf moralisch relevante Unterschiede. Schließlich sind manche Menschen besonders bedürftig oder verwundbar. Abstrakte menschenrechtliche Gebote wie das der ›Achtung körperlicher und seelischer Integrität‹ oder der ›Förderung von Autonomie‹ lassen sich allgemein und gleichmäßig nur erfüllen, wo solche Unterschiede Beachtung finden. Man achtet chronisch Kranke nicht *als Gleiche*, solange man ihren speziellen Bedarf an teuren Medikamenten übergeht oder die nämlichen Leistungsnormen an sie heranträgt wie an Gesunde. Man berücksichtigt Kinder nicht *als Gleiche*, solange man ihre besondere Angewiesenheit auf Zuwendung, Fürsorge und Schutz ignoriert.

Wenn wir wahrhaft unparteiisch urteilen, also nach Gründen suchen, die alle teilen können, werden wir einsehen, dass manche Abweichungen von Gleichbehandlung nicht etwa ungerechte Privilegien schaffen, sondern nur einen – wie immer unzulänglichen – Ausgleich für besondere Härten oder unverschuldet schlechtere Startbedingungen bieten (siehe ausführlicher Ladwig 2006: 255 ff; Lohmann 2001: 434 ff). Unparteiische Gründe für eine Abweichung von Gleichbehandlung können sein: ungleiche Bedürfnisse, unglei-

7 Dworkin betont auch, dass das Recht, *als ein Gleicher* behandelt zu werden, grundlegend und das Recht auf gleiche Behandlung abgeleitet ist; siehe Dworkin 1990a: 370.

che Fähigkeiten, ungleiche Beiträge, eine vergangene, aber noch nachwirkende Diskriminierung, einmal legitim erworbene Ansprüche, etwa aus Verträgen.

Die Liste wird jedenfalls nicht allzu lang sein können, wo alle *als Gleiche* gelten. Sprechen in einer moralisch erheblichen Hinsicht keine allgemein teilbaren Gründe für eine ungleiche Behandlung, so folgt die Gleichbehandlung direkt aus dem Gebot, alle *als Gleiche* zu beachten. Sie ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine moralisch zwingende Rückzugsposition für den Fall, dass sich allgemein teilbare Gründe für ungleiche Behandlung nicht finden lassen.⁸

Eine Gleichbehandlung ist *prima facie* auch geboten bei Weltanschauungen und religiösen Sichtweisen, die unter gewissenhaft und moralisch verantwortlich urteilenden Bürgern zu Recht umstritten sind. Gesetze dürfen nicht auf gedanklichen Grundlagen stehen, die Anders- oder Nichtgläubigen aus guten Gründen haltlos vorkommen. Wer gar systematisch durch eine religiös gefärbte Gesetzgebung benachteiligt würde, dürfte sich zu Recht als Bürger minderen Rangs fühlen.

An eine Grenze stößt das Gebot der Gleichbehandlung hingegen, wo seine eigenen moralischen Grundlagen auf dem Spiel stehen. Glaubensrichtungen, die anderen gleiche Rechte absprechen oder (andere) grundlegende Rechtsgüter verletzen, müssen mit wohl begründeten Einschränkungen bis hin zu strafrechtlichen Sanktionen rechnen. Keine Glaubensgemeinschaft hat etwa das Recht, Mitglieder am Austritt zu hindern. Ebenso wenig darf sie die Stelle des Souveräns zu besetzen versuchen. Die bürgerschaftliche Gleichheit aller bleibt Grundlage auch des gleichen Rechts auf negative und positive Religionsfreiheit.

Ethischer Liberalismus

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, ob der liberale Staat bestimmte Weisen der Lebensführung begünstigen darf. Manche Liberale meinen, der säkulare Staat müsse in allen Fragen des guten und sinnerfüllten Lebens strikt neutral bleiben; er dürfe allenfalls zu Gunsten von Grundgütern wie »Leben« und »körperliche Unversehrtheit« Partei ergreifen. Das kommt mir sowohl weltfremd als auch normativ falsch vor. Auch der liberale Staat nimmt Partei, wo immer er aktiv die Bedingungen vernünftiger Selbstbestimmung von Personen fördert. Das ist etwa in öffentlichen Schulen der Fall, die eine Erziehung zur Mündigkeit praktizieren, indem sie das Urteilsvermögen der Kinder, ob männlich oder weiblich, zu heben versuchen. Auch traditiona-

⁸ Ich unterstelle damit eine Präsumption der Gleichheit, siehe dazu ausführlich Gosepath 2004: 200 ff.

listisch denkende Eltern müssen damit leben, dass ihre Kinder in staatlichen Schulen Gedanken kennen lernen, die sie gegen alle möglichen ›Üblichkeiten‹ kehren könnten.

Mir scheint klar, dass darin eine Parteinahme steckt; nicht für besondere Inhalte und Ziele, jedoch für eine bestimmte Weise der Lebensführung: wohlinformiert, von eigenen Überlegungen geleitet und mit der Möglichkeit, einen einmal gewählten Lebensweg auch wieder zu verlassen.⁹ Dahinter steht nicht die – irrige – Ansicht, wir könnten uns im Supermarkt der Lebensformen jederzeit ein neues Selbstverständnis besorgen. Im Gegenteil: Wer etwas ernsthaft vertritt, sollte auch an den rechtfertigenden Gründen interessiert sein, die dafür sprechen, es zu vertreten – oder doch dafür, es sein zu lassen. Die Offenheit für Kritik ist kein Zeichen für den Verlust starker, das Selbstverständnis prägender Bindungen, sondern die einzig vernünftige Weise, sie zu pflegen.

Diese Überzeugung zeichnet einen ethischen Liberalismus aus. Er nimmt an, dass ein gutes immer auch ein selbstbestimmt geführtes Leben ist. Und er hat keine Scheu, den Staat auf das Ziel der Förderung personaler Autonomie zu verpflichten. Dieser ethische Liberalismus, so meine ich, ist einem Liberalismus vorzuziehen, der auch da noch neutral bliebe, wo Gemeinschaften ihre minderjährigen Angehörigen in Heteronomie festhalten wollten, indem sie sie etwa von der *sündhaften* Welt da draußen oder von *verunsichernden* Sichtweisen wie der Evolutionslehre abzuschirmen suchten.

Man könnte meinen, ein ethischer Liberaler müsste darum konsequenterweise für eine areligiöse Lebensführung Partei ergreifen. Schließlich gibt ein Gläubiger sein Leben in die Hände Gottes. Er meint, nicht er selbst, sondern Gott solle in allen lebensbestimmenden Fragen das letzte Wort haben. Anstatt das für ihn Gute selbst zu wählen, glaubt er sich an Gottes Ratschluss gebunden. Aber es wäre ein konkretistischer Fehlschluss, deshalb zu vermuten, jeder religiöse Mensch müsse gegen die Autonomie der Person votieren. Wer selbstbestimmt lebt, lässt sich von genau den Gründen leiten, die ihm selbst als die Besten gelten, unter Urteilsbedingungen, die ein vernünftiges Nachdenken begünstigen (Ladwig 2007: 877 ff). Zu einer autonomen Lebensführung gehören Selbstachtung und Selbstvertrauen, die Fähigkeit zu eigenständigem Urteilen und Handeln, ein Mindestmaß an materieller Sicherheit,

9 In der Parteinahme für die Autonomie der Person treffen sich der politische Liberalismus des späteren John Rawls und der ethische Liberalismus des späteren Dworkin; siehe Rawls 2006: 44; Dworkin 1990b. Ähnlich wie Dworkin argumentiert Will Kymlicka 1996: 81ff. Eine perfektionistische, allerdings auf die besonderen Bedingungen moderner Gesellschaften eingeschränkte Rechtfertigung für das Autonomieprinzip gibt Joseph Raz 1986. Ich selbst habe den zentralen Stellenwert der Autonomie für den Liberalismus verteidigt in Ladwig 2000.

Bildung und das Wissen um relevante Alternativen – in einer sozialen Welt, die hinreichend reich ist an wertvollen Optionen. Wer unter solchen Vorzeichen ein religiöses Leben führt, darf bis zum Beweis des Gegenteils als selbstbestimmt gelten.

Wer aus eigenen Überzeugungen heraus handelt, meint ohnehin nicht, er könne sein Selbstverständnis im strikten Sinn wählen. Überzeugungen haben wir nicht so, dass wir sie nach Belieben fallen lassen oder auswechseln könnten. Solange wir sie haben, finden wir uns, durch Argumente oder Evidenzen, auf sie festgelegt (siehe ausführlich Brandom 1994: Part One, Ch. 3). Das gilt für religiöse und areligiöse Überzeugungen gleichermaßen. Die Freiheit eines autonomen Menschen besteht darin, dass er disponiert ist, zu seinen Überzeugungen prüfend Stellung zu nehmen, wann immer ihm gute Gründe dafür gegeben werden. Auch ein gläubiger Mensch kann erkennen, dass er für seinen Glauben Verantwortung trägt und sich darum offen halten sollte für die Möglichkeit neuer Gesichtspunkte, Erfahrungen und Argumente.

Ein ethischer Liberaler wird folglich unterscheiden zwischen vernünftigen und unvernünftigen Formen des Glaubens. Aber das ist für ihn nur ein Sonderfall der Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Formen der Bindung überhaupt. Der ethische Liberale nimmt Partei für weltoffene und gegen dogmatische Weisen des Festhaltens an Überzeugungen. Und wenn das Bildungssystem eines säkularen Staates die weltoffenen begünstigt und dazu beiträgt, dass Dogmatismus in gleich welcher inhaltlichen Spielart an Boden verliert, so wird er das begrüßen und nicht bedauern.

Damit werden im Ergebnis einige Glaubensrichtungen größere Probleme haben als andere. Aber Gleichheit der Ergebnisse kann ohnehin von einem liberalen Staat nicht verlangt werden. Ein Gemeinwesen ohne ergebnisoffen geführten Streit der Weltanschauungen könnte kein liberales mehr sein. Der Staat muss darauf achten, dass der Streit von jener Achtung getragen bleibt, die alle Bürger einander *als Gleiche* schulden. Außerdem muss er dafür sorgen, dass die formal gleichen Rechte für alle auch einen hinreichenden Gebrauchswert haben. Er muss, mit anderen Worten, für die Fairness der Randbedingungen bürgergesellschaftlicher Konflikte bürgen. Gemeinschaften oder Glaubensrichtungen unter Artenschutz stellen, muss er darum nicht (siehe hierzu auch Habermas 1993). Sie können in einem liberalen Gemeinwesen nur überleben, solange ihnen genügend Menschen aus freien Stücken die Treue halten.

Funktioniert der Staat im Sinne des ethischen Liberalismus, so wird er unter anderem für ein Bildungssystem eintreten, aus dem möglichst urteils- und kritikfähige junge Bürger hervorgehen. Das setzt jede Gemeinschaft und jedes Glaubenssystem unter zusätzlichen Druck: Sie müssen beweisen, dass sie auch Menschen für sich einnehmen können, die rechtfertigende Gründe

verlangen. Sie müssen vor Menschen bestehen können, die jene Selbstachtung an den Tag legen, die selbstbewusste Subjekte gleicher Rechte auszeichnet (siehe dazu Hahn 2008). Können sie das nicht, so müssen wir über den Rückgang ihres Einflusses nicht traurig sein.¹⁰

Gerechtfertigte Ungleichheit? Fünf Versuche

Was folgt aus all dem für den Fall ›Ludin‹ und verwandte ›Kopftuchfälle‹? Ich will mögliche Argumente dafür betrachten, das Tragen des islamischen Kopftuchs zu verbieten, ohne ebenso restriktiv gegen Träger anderer religiöser Kleidungsstücke vorzugehen. Dabei setze ich voraus, dass das Argument, die einen Symbole seien solche der Mehrheit, die anderen solche von Minderheiten, keinen Grund für eine Ungleichbehandlung hergibt. Soll diese legitim sein, so müssen allgemein, unter allen Bürgern, teilbare Gründe für sie sprechen. Ein gerechtes Gemeinwesen muss dabei offen sein für Veränderungen in der Zusammensetzung des Demos. Auch wer später dazu gestoßen ist, hat ein Recht darauf, mit gleicher Rücksicht und Achtung behandelt zu werden. Traditionen, die unter Bedingungen bisheriger relativer Homogenität die Gesetzgebung prägen durften, dürfen dies womöglich nicht mehr, wo die relative Homogenität dahin ist. Minderheiten müssen keineswegs tolerieren, dass Mehrheiten sich gegen Regelungen stemmen, die ein Gebot der Gerechtigkeit im Angesicht ethnisch-kultureller Vielfalt sind.

Sind andere Argumente für eine Privilegierung christlicher Symbole und christlich geprägter Kleidungsstücke verfügbar? Ich will fünf Versuche betrachten, solche Privilegien zu begründen, ohne gegen das Diskriminierungsverbot zu verstoßen, von dessen Beachtung die Legitimität einer liberalen Grundordnung abhängt. Schon die Formulierung des Problems deutet an, wie

10 Ein möglicher – und tragischer – Sonderfall sind indigene Gemeinschaften, deren konstitutive Normen und Werte zu den Eigenarten des Lebens in einem modernen, funktional differenzierten und sozial mobilen Gemeinwesen beim besten Willen nicht passen wollen. Sie können grundsätzlich Ansprüche auf besonderen Schutz und besondere Förderung geltend machen, die allerdings nicht das Recht einschließen, die Menschenrechte von Gemeinschaftsangehörigen zu missachten. Wahrhaft tragisch ist die Situation, wo menschenrechtliche Freiheiten der autonomen Stellungnahme und des Austritts beinahe gewiss zur Folge haben, dass die Lebensformen absterben werden. Einen Grund, dies zu bedauern, haben wir nicht nur deshalb, weil solche Gemeinschaften in der Vergangenheit schweres Unrecht erlitten haben, sondern vor allem, weil ihr Niedergang in der Gegenwart regelmäßig anomische Zustände schafft: Apathie, Fehlernährung, Alkoholismus, Gewalt und andere Merkmale moralischer Selbstpreisgabe sind in allen indigenen Populationen, von den australischen Aborigines über die neuseeländischen Maoris bis zu den Indianern Nord-, Mittel- und Südamerikas, unverhältnismäßig oft anzutreffen; siehe den Überblick der Gesellschaft für bedrohte Völker 2006.

schwer die Begründungslast wiegt. Keine Rolle dürfen inhaltliche Überzeugungen spielen, die unter gewissenhaft und moralisch verantwortlich urteilenden Bürgern zu Recht umstritten sind. Was dann nur bleibt, sind erstens unparteiisch gerechtfertigte, etwa menschenrechtliche Normen, zweitens verallgemeinerbare Wertungen, wie sie der ethische Liberalismus zu Gunsten des Grundwerts personaler Autonomie vorbringt, drittens pragmatische Notwendigkeiten, die aus dem Organisationszweck staatlicher Schulen folgen.

Anstößigkeit

Eine erste Gruppe von Argumenten besagt, manche religiös bedeutsamen Kleidungsstücke könnten besonders anstößig wirken. Das könnte daran liegen, dass sie besonders auffällig sind, dass sie einen für die Mehrheit ungewohnten Anblick bieten, dass die Mehrheit sie ablehnt und/oder dass sie in missionarischer Absicht getragen werden. Schon diese Liste macht deutlich, dass ein Kleidungsstück aus unterschiedlichen Gründen Anstoß erregen kann, die jeweils gesondert zu prüfen sind.

Wahr ist zunächst, dass manche Kleidungsstücke eher ins Auge fallen als andere, weil sie zum Beispiel besonders groß sind oder an prominenter Stelle des Körpers getragen werden. Zu Konflikten in Schulen können ohnehin nur Kleidungsstücke Anlass geben, die Schüler zu Gesicht bekommen. Ein um den Hals getragenes kleines Kreuz wird vielleicht nur auffallen, wenn der Lehrer sich einmal vor Schülern herunterbeugen muss. Ein Kopftuch wie auch eine jüdische Kippa sind dagegen permanent zu sehen. Nur erwähnt sei die Möglichkeit, dass sie Schülern aus eben diesem Grund irgendwann gar nicht mehr auffallen könnten; wie jeder Großstadtpunk erfahren muss, wirkt die Macht der Gewohnheit subversiv gegen die Anstößigkeit selbst solcher Symbole, die andere verunsichern *sollen*. Davon abgesehen, ist die Art eines Symbols oder religiös geprägten Kleidungsstücks abhängig vom Inhalt der jeweiligen Lehre; das gilt teilweise auch dafür, an welcher Körperstelle es zu tragen ist und wie groß es zu sein hat. Wer einer Lehre ernsthaft anhängt, hat daher in beiden Hinsichten nur teilweise die Wahl. Eine Kippa oder ein Kopftuch sind nun einmal Kleidungsstücke, mit denen Gläubige, etwa aus Demut vor Gott, ihr Haar bedecken. Wäre das allein schon ein Grund für ungleiche Behandlung gegenüber Christen, die ihr Kreuz um den Hals hängen dürfen, so läge darin eine Benachteiligung auf Grund eines Umstands, den Gläubige nicht kontrollieren können, und das wäre *unfair*.

Was man sicher von Lehrkräften verlangen kann, ist die Wahl einer *möglichst* dezenten Bekleidungsweise. Was aber möglich ist, hängt auch davon ab, worum es dem Lehrer inhaltlich geht. Als Argument für einen Ausschluss bleibt dann nur, dass manche Kleidungsstücke objektiv ungeeignet

sind für die Wahrnehmung mancher Aufgaben. Vielleicht ist ein Kleidungsstück so bildbestimmend und absonderlich, dass einige Schüler nach menschlichem Ermessen dem Unterricht nicht konzentriert folgen können; das mag etwa gegen eine Ganzkörperverhüllung wie die afghanische Burka sprechen. Aber wie wir sehen werden, liegt in diesem Fall ein anderer Einwand viel näher. Unplausibel erscheint jedenfalls, dass man normalen Schülern schon darum nicht zumuten könne, dem Unterricht zu folgen, weil eine Lehrerin im Kopftuch ihn gibt. Das wäre selbst im großen Arsenal der Schülerausreden ein stumpfes Schwert.

Wirkt das Kopftuch ungewohnt? Das kann sein, solange nur wenige Frauen im Kopftuch unterrichten – wollen oder dürfen. Das legt sogleich den Einwand nahe, der Staat dürfe nicht selbst nach der Art einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung für eben die Ungewöhnlichkeit eines Kleidungsstücks sorgen, die dann das Verbot begründete. Ein rechtfertigender Grund für ein Verbot kann nicht sein, dass das Verbot genau die Wirkung hätte, die ihm Rechtfertigung verschaffte. Davon abgesehen, ist die größere oder geringere Vertrautheit mit Kleidungsstücken eine Funktion der Mehrheitsverhältnisse in einer Gesellschaft. Mehrheiten kann grundsätzlich zugemutet werden, Fremdheitsschocks infolge von Veränderungen in der Bevölkerungszusammensetzung zu ertragen. Je besser sie in dieser für die Moderne ohnehin unabdingbaren Kunst geübt sind, umso weniger wird sie das Ungewohnte aus dem Tritt bringen und umso schneller wird es zum Teil des Vertrauten (moderne Menschen sind unter anderem mit der jederzeitigen Möglichkeit des Auftretens von Unvertrautem vertraut).¹¹

Was aber, wenn Mehrheiten oder jedenfalls nennenswerte Minderheiten das Kopftuch ernsthaft ablehnen? Was, wenn sie es ärgerlich oder sogar empörend finden, dass Frauen solche Kleidungsstücke tragen? Dazu ist zu sagen, dass Ärger und erst recht Empörung gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein können. Niemand kann von einer Lehrerin verlangen, dass sie auf bloße Idiosynkrasien in Teilen der Schülerschaft mit dem Verzicht auf Ausdrucksformen reagiert, die ihr sehr viel bedeuten. Das bloße Faktum der Ablehnung gibt jedenfalls keinen prinzipiellen Grund für Eingriffe in Freiheitsrechte her.

Aber selbst eine gerechtfertigte Ablehnung reicht dafür nicht hin. Die Rechtfertigung kann auf weltanschaulichen Grundlagen stehen, die wiederum die Kopftuchträgerin nicht teilen muss. Das ist der klassische Anwendungsfall für die Tugend der Toleranz: eine ernsthafte und nicht unbegründete Ablehnung, deren Rechtfertigung aber nicht genügt, um gegen das Abgelehnte die Staatsgewalt in Stellung zu bringen. Solche Toleranz kann geschuldet

11 Kritisch zu den Argumenten, bestimmte Kleidungsstücke seien auffällig und ungewohnt und dürften darum ausgeschlossen werden, mit Blick auf Konflikte in Frankreich, Galeotti 2000: 231 ff.

sein, weil Bürger einander reziprok und allgemein als Subjekte gleicher Rechte anerkennen müssen. Der geschuldete Respekt vor der Person des anderen gebietet dann, seine Überzeugungen und Praktiken, wenn auch zähneknirschend, hinzunehmen (siehe umfassend Forst 2003; außerdem Heyd 1996; Forst 2000). Und wie der zivilisierte Umgang mit Unvertrautem, so ist auch Toleranz eine Fertigkeit, die Schüler besser früher als später lernen sollten. Das spricht eher für als gegen die Zulassung des Tragens von Kopftüchern in staatlichen Schulen. Schließlich sollen diese die Schüler auf das Leben in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft vorbereiten.

Wenn aber das Kopftuch missionarische Absichten zu erkennen gibt? So werden diese sich nicht darin erschöpfen, dass die Lehrerin eben dieses Kleidungsstück trägt. Sie werden in Praktiken zu Tage treten, die dann Sanktionen rechtfertigen mögen. Aber nicht das Kopftuch als solches trüge die Rechtfertigung. Es spielte allenfalls die Rolle eines Indikators, der eine konkrete Gefahr anzeigte. Und es wäre schwerlich das einzige oder auch nur das wichtigste Anzeichen für sie. Um rechtliche Sanktionen zu begründen, ist jedenfalls der Bezug auf ein tatsächliches oder akut zu befürchtendes Verhalten nötig. Das Tragen des Kopftuchs allein ist kein solches Verhalten.

Wie wir es auch drehen und wenden, die mögliche Anstößigkeit des Kopftuchs ergibt keine hinreichend starken Gründe für ein Verbot, es in staatlichen Schulen zu tragen. Gläubige können nur teilweise kontrollieren, ob sie mit den Kleidungsstücken, die ihnen wichtig sind, Anstoß erregen oder nicht. Menschen können grundlos oder auch aus moralisch falschen Gründen an etwas Anstoß nehmen, und dann liegt das Problem auf ihrer Seite und nicht auf der des Gegenstands ihrer Abneigung. Sie können zur Toleranz angehalten sein. Oder sie mögen negative Prognosen geben, die dann aber anderen Verhaltensweisen gelten werden als dem Tragen von Kopftüchern. Sind solche Verhaltensweisen sanktionswürdig, so jedenfalls nicht darum, weil das Kopftuchtragen ein Teil von ihnen ist.

Die Flagge des Fundamentalismus

Ein weiteres Argument lautet, das islamische Kopftuch könne als Ausdruck frauenverachtender und daher moralisch verwerflicher Überzeugungen gedeutet werden. Es sei, wie Alice Schwarzer unnachahmlich formulierte, »die Flagge des Islamismus« (Schwarzer 2006). Wahr ist natürlich, dass viele Islamistinnen Kopftücher tragen. Wahr ist ebenso, dass andere Islamisten Frauen zum Tragen von Kopftüchern zwingen und barhäuptige Frauen bedrohen. Wahr scheint mir auch zu sein, dass ein Zusammenhang besteht zwischen dem Vordringen konservativer oder gar reaktionärer Religionsauslegungen

unter Muslimen auf der einen Seite, der zunehmenden Zahl Kopftuch tragender Frauen auf der anderen.

In Ländern, in denen Islamisten herrschen, haben die Frauen keine Wahl mehr, mit oder ohne Kopfbedeckung aus dem Haus zu gehen – wenn sie es überhaupt verlassen dürfen und wenn es beim Kopftuch bleibt und sie nicht vielmehr hinter einer Ganzkörperverhüllung mit gitterartigen Sehschlitzten zu verschwinden haben. Der Islamismus hebt damit eine archaische Praxis in den Rang eines Gesetzes. Er schreibt vor, dass Frauen vor allem dazu da seien, Söhne zu gebären. Als mögliche oder tatsächliche Mütter seien sie Medien der Ehre von Familie oder Sippe, nichts weiter. Ein eigenständiger Freiheits- und Glücksanspruch weiblicher Menschen ist im islamistischen Weltbild nicht vorgesehen. Das alles ist moralisch empörend: Es ist eine veritable Apartheid, die weltweit Millionen von Frauen trifft und eine nicht weniger scharfe Verurteilung verdient als seinerzeit die ›Rassentrennung‹ in Südafrika. Dass viele Kulturrelativisten Unterdrückung anscheinend nicht so schlimm finden, wenn sie religiös verbrämt wird und vor allem Frauen trifft, ist eine Schande,¹² gegen die Autorinnen wie Schwarzer, Necla Kelek, Taslima Nasreen oder Ayaan Hirsi Ali zu recht anschreiben.

Aber längst nicht alle Frauen, die ein islamisches Kopftuch tragen, bekennen sich damit zum Islamismus. Längst nicht alle wünschen sich Verhältnisse wie in Saudi-Arabien, Iran oder weiten Teilen Pakistans auch in Deutschland. Eine wenn auch nicht repräsentative Studie der ›Konrad-Adenauer-Stiftung‹ hat deutliche Hinweise darauf ergeben, dass muslimische Frauen in Deutschland aus recht unterschiedlichen Gründen ihr Haupthaar bedecken (Jessen/Wilamowitz-Mollendorff 2006). Bei allen methodischen Schwierigkeiten der Erfassung wahrer Motive scheint klar, dass das islamistische nur eines unter ihnen ist – und wohl nicht das vorherrschende. Auch machen nicht wenige Mädchen und Frauen glaubhaft geltend, sich frei von Zwang fürs Kopftuch entschieden zu haben. Wiederum sei zugestanden, dass Familien subtilere Methoden kennen mögen, weibliche Menschen im Sinne einer reaktionären Rollenzuschreibung gefügig zu machen. Das mindeste aber, was Kopftuchgegnerinnen – wie alle Ideologiekritiker – auf sich nehmen sollten, ist die Beweislast: Ein *falsches* Bewusstsein dürfte auch unter muslimischen Frauen nicht die Regel sein.

Generell begründet ist die Vermutung islamistischer Motive hinter dem Tragen eines Kopftuchs sicher nicht. Sie mag in vielen Einzelfällen berechtigt sein, aber das wäre jeweils gesondert zu zeigen. Eine solche Einzelfallprüfung hat das Oberschulamt Stuttgart im Fall Ludin gar nicht für nötig befunden. Das neue Schulgesetz des Landes Baden-Württemberg schließlich erklärt in § 38 Abs. 2 »insbesondere« für unzulässig ein

12 So beispielsweise Susan Moller Okin 1998: 310 ff.

›äußeres Verhalten, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt«.

Bemerkenswert daran ist, dass das Gesetz nichts darüber sagt, ob überhaupt etwas für den Eindruck sprechen muss. Könnte er nicht auch im jeweiligen Einzelfall ganz unbegründet sein? Und genügte selbst dann der – irrige – Eindruck, die Lehrerin führe doch Menschenwürdewidriges im Schilde?

Einem Eindruck, der unbegründet ist, sollte der Staat nicht auch noch Nachdruck geben, indem er Verbote auf ihn gründet. Gegen Irrtümer ist Aufklärung geboten. Den Schülern und auch manchen Eltern täte es gut zu erfahren, dass nicht jeder Kopf unter einem islamischen Tuch trübe Gedanken und böse Absichten birgt. Der Wortlaut des neuen SchulG BW hingegen lässt die Deutung zu, bloße Vorurteile von Eltern oder Schülern genügen, um Grundfreiheiten von Lehrerinnen zu bescheiden oder sie sogar an der Ausübung ihres Berufs zu hindern.

Ein politisches Symbol?

Grundsätzlich das Gleiche ist zu dem Argument zu sagen, das islamische Kopftuch sei zumindest nicht allein ein religiöses Symbol; es verrate auch eine politische Gesinnung. Wer wollte leugnen, dass sich Lehrkräfte im staatlichen Schuldienst Einschränkungen der Freiheit gefallen lassen müssen, Schüler politisch zu beeinflussen? Nun argumentieren manche Kopftuchgegner, im Falle des Islams seien religiöse von politischen Ausdrucksformen gar nicht klar zu trennen. Schließlich lasse der Islam seit seinen Anfängen keine von der Religion unabhängigen weltlichen Gewalten gelten.

Hier mag offen bleiben, was Geschichtsschreibung und Islamwissenschaft dazu zu sagen haben (dazu umfassend Ende/Steinbach 2006). Ist gemeint, dass das Kopftuch Ausdruck des Strebens nach einem ›Gottesstaat‹ oder jedenfalls nach einer von der Scharia geprägten (Sonder-)Gesetzgebung sei, so gilt das gleiche, was oben über den Fundamentalismusverdacht zu sagen war: Das wäre am Einzelfall zu belegen. Als genereller Verdacht wäre es mit Sicherheit unhaltbar. Im Einzelfall mag das, was die Trägerin mit dem Kopftuch politisch verbindet, allenfalls äußerst diffus sein. Sozialdemokratische Kopftuchträgerinnen sind ebenso beobachtbar wie politisch konservative. Eine eindeutige politische Botschaft geht von dem Kleidungsstück als solchem nicht aus. Wie und wozu also sollte es Schüler politisch verführen?

Vorpolitische Grundlagen

Ein viertes Argument stützt sich auf die weltanschaulichen Grundlagen der liberalen Demokratie. Zu ihnen habe das Christentum, wie auch das Judentum, Entscheidendes beigetragen, der Islam aber nicht (Isensee 2004). Im Gegenteil, dieser enthalte viele problematische Bestimmungen, die zur Grundlegung eines säkularen Staats bestenfalls ungeeignet seien; auf die Schwierigkeit der Trennung von weltlicher und religiöser Gewalt habe ich hingewiesen. Nun sei es ein Gebot der Selbsterhaltung einer liberalen Demokratie, dass sie für ihre ›vorpolitischen‹ Voraussetzungen Sorge trage, soweit sie dies mit den Mitteln der Gesetzgebung überhaupt vermag. Am ehesten könne sie es noch auf dem Gebiet der Bestimmungen für die staatlichen Schulen.

Das Argument enthält zwei Teile: ein (Selbst-)Lob des Christentums – aus Gründen der politischen Korrektheit auch des Judentums – und ein Urteil über die (Un-)Vereinbarkeit von Islam und säkularem Staat. Beide Argumente verdienen ohne Zweifel eine ausführliche Erwiderung, die ich hier nicht geben kann. Ich will mich daher auf wenige Bemerkungen beschränken.

Auffällig ist zunächst, wie nonchalant die meisten Vertreter der These, die liberale Demokratie wäre ohne christliche Wurzeln nicht möglich gewesen, über die Realgeschichte dieser religiösen Richtung(en) hinweggehen.¹³ So gut wie alle menschenrechtlichen und demokratischen Errungenschaften mussten jedenfalls im alten Europa gegen die Vertreter des offiziellen Christentums mühsam erkämpft werden. Die katholische Kirche ließ sich mit der Anerkennung der Menschenrechte Zeit bis in die sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. Und noch heute weist ihr Menschenrechtsverständnis einige Merkwürdigkeiten auf, die in deutlicher Spannung zum Gleichheitsgebot des demokratischen Verfassungsstaats stehen: Abtreibende Frauen werden als Mörderinnen diffamiert – vorausgesetzt, die katholischen Bischöfe nehmen ihre eigene Rhetorik ernst – und Homosexuelle einer widernatürlichen Neigung bezichtigt, die rechtliche Benachteiligung gebiete.

Wichtiger noch ist, dass die Versuche, im Christentum die Wurzeln des Verfassungsstaats zu finden, allesamt *ex-post-facto*-Erklärungen der folgenden Art sind: Eine normative Errungenschaft wie die Trennung von Kirche und Staat oder die menschenrechtliche Gleichheit wird, dem offiziellen Christentum einmal abgerungen und gegen dessen Widerstände zu breiter Anerkennung gebracht, von diesem auf Merkmale der christlichen Lehre zurückgeführt, die ursprünglich ganz anders gemeint waren. Ein Beispiel ist der Gedanke der ›Gottesebenbildlichkeit‹. Er mag Christen *heute* dazu motivieren,

13 Das gilt, bei aller Differenziertheit im Einzelnen, auch für die Studie von Tine Stein »Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates« (2006).

Menschenrechte anzuerkennen; diese zu begründen vermochte er jedenfalls in seiner ursprünglichen Bedeutung aber nicht (Menke/Pollmann 2007: 154 ff).

Kennzeichnend für die anfängliche Idee der ›Gottesebenbildlichkeit‹ war eine rollenspezifisch begrenzte Gleichheit der Achtung aller Menschen. Sie beschränkte sich, paulinischer Interpretation zufolge, auf die allgemeine Bruderschaft *in christo*. Abgesehen von seiner Rolle in der religiösen Gemeinschaft musste der Mensch sich mit ausdrücklicher Billigung der Kirche radikale Ungleichheit bis hin zur Knechtschaft gefallen lassen. Auf protestantischer Seite trennte später Martin Luther die individuelle ›Freiheit des Christenmenschen‹ sowie die Gleichheit des ›allgemeinen Priestertums aller Gläubigen‹ strikt von Fragen der politisch-rechtlichen Emanzipation (Bielefeldt 1998: 122 f). Auch galt der Mensch im traditionell-christlichen Verständnis nicht als Subjekt von Rechten, die Pflichten anderer erst begründen. Was er normativ erwarten durfte, war Funktion einer objektiven, ›naturrechtlichen‹ Ordnung der Dinge.

In beiden Hinsichten hat die menschenrechtliche Deutung der Menschenwürde das Bild völlig verändert. Die Menschen gelten nicht länger *als gleich* in nur einer, wenn auch weltanschaulich zentralen, Hinsicht. Sie haben *als Gleiche* gültige Ansprüche, die auf alle Rollen und auf sämtliche Bereiche ihrer Entfaltung normativ durchschlagen. Weder im Wirtschaftsleben noch in der Wissenschaft und nicht einmal im Sport müssen sie sich Martern und Knechtschaft gefallen lassen. Und der Grund dafür ist, dass ihnen Achtung und Rücksicht moralisch geschuldet sind: Jeder Mensch ist eine selbstbegründende Quelle gültiger Ansprüche (Rawls 2006: 50). Weder das eine noch das andere ist dem Christentum in die Wiege gelegt worden, des Gedankens der ›Gottesebenbildlichkeit‹ ungeachtet. Beides zusammen bildete die Voraussetzung dafür, dass das Christentum diesem Gedanken eine neue Deutung geben konnte, in der es *heute* sein spezifisches Menschenrechtsverständnis verankern mag. Aber es wäre eine falsche Rückprojektion, in ihm darum die Wurzel jedes solchen Verständnisses zu vermuten.

Der zweite Teil des Arguments lautet, der Islam könne keine eigenständige Begründung für einen säkularen, demokratischen Verfassungsstaat geben, wenn er mit diesem nicht ohnehin konzeptionell auf Kriegsfuß stehe. Das Teilargument verliert viel von seiner Suggestivität, wenn meine eben gegebene Erwiderung auf den ersten Teil triftig ist: Auch das Christentum hat demnach keinen unverzichtbaren Beitrag zur Begründung des demokratischen Verfassungsstaats geleistet; allenfalls hat es seine eigene Lehre nachträglich mit ihm in Einklang gebracht – und auch das, wie die Beispiele ›Abtreibung‹ und ›Homosexualität‹ andeuten sollten, nicht vollständig.

Seitdem muss etwa ein strenger Katholik das Kunststück fertig bringen, abtreibende Frauen für Mörderinnen zu halten, ohne ihnen darum den glei-

chen Respekt zu versagen, der ihnen als Bürgerinnen gebührt. Er muss einem Staat Steuern zahlen, der Homosexuelle zu seinen führenden Repräsentanten zählt. Er darf jedenfalls nicht gewaltsam gegen Gesetze vorgehen, die Menschen Freiheiten geben, die sie in die ewige Verdammnis führen könnten. Ich will nicht behaupten, dass dies leichte Übungen sind. Aber wenn wir Katholiken zutrauen, sie zu meistern, warum dann nicht auch Muslimen? Wie alle anderen Bürger auch, müssen sie unterscheiden zwischen Ambitionen, die sie aus ihrer Weltanschauung heraus für geboten halten, und Ansprüchen, für die sie im öffentlichen Vernunftgebrauch auch Bürger gewinnen könnten, die auf anderen weltanschaulichen Grundlagen stehen (Rawls 2006: § 9). Nur allgemein teilbare Ansprüche dürfen die Grundordnung des Gemeinwesens programmieren.

Was wären die Alternativen zum Versuch, Muslime für eine solche Deutung ihrer Bürgerrolle als Gleiche unter Gleichen zu gewinnen? Man könnte erstens auf einen *Modus vivendi* hoffen: Menschen finden von unvereinbaren weltanschaulichen Standpunkten aus zu Regelungen, die bis auf weiteres jedem zum Vorteil gereichen. Diese Regelungen wären für jeden Menschen und jede Gruppe gerechtfertigt, aber nicht für alle gemeinsam, nicht aus allgemein teilbaren Gründen (ebd.: 293). Der Pferdefuß dieser Lösung liegt darin, dass sie über einen virtuellen Kriegszustand nicht hinausführen kann: Sowie eine Gruppe glaubt, die Kräfteverhältnisse erlaubten eine Verbesserung der eigenen Stellung, wird sie rational motiviert sein, die Übereinkunft aufzukündigen. Kein Wunder daher, dass Konservative, die im Umgang mit Muslimen nur einen *Modus vivendi* für möglich halten, mit Sorge auf die Geburtenstatistiken blicken.

Die zweite und die dritte Lösung seien nur der Vollständigkeit halber erwähnt; sie explizieren heißt, ihre Unhaltbarkeit zu erkennen. Denkbar wäre erstens, dass alle Menschen muslimischen Glaubens aus den westlichen Gesellschaften auswandern werden. Denkbar wäre zweitens, dass sämtliche hier lebenden Muslime ihren Glauben aufgeben werden. Ende des Gedankenexperiments.

Wir stehen also vor dem Faktum, dass Muslime in wachsender Zahl Bürger westlicher Demokratien sind und sein werden. Wollen wir sie nicht in einen virtuellen Kriegszustand hineintreiben, müssen wir ihnen Angebote machen, wie sie sich als gläubige Menschen und zugleich als Bürger verstellen können. Ich sehe keine vertretbare Alternative zu dem Versuch, möglichst viele von ihnen für die Sache der liberalen Demokratie zu gewinnen. Welchen Sinn hätte es, von vornherein zu leugnen, dass sie auch ihre Sache sein könnte?

So bewundernswert der unter großen persönlichen Gefahren geführte menschenrechtliche Kampf von Frauen wie Hirsi Ali oder Kelek ist: Wo sie

suggestieren, das einzig angemessene Verständnis des Islam sei das fundamentalistische, erweisen sie der Demokratie, die sie doch stärken wollen, einen Bärendienst. Wenn *der Islam*, recht verstanden, keine Spielräume lässt für eine nicht nur taktisch motivierte Mitwirkung an der politischen Öffentlichkeit westlicher Gesellschaften, dann werden nicht wenige Muslime ihren Glauben ihrer Bürgerrolle vorziehen. Diese Rolle bedarf darum einer Begründung, die Muslimen nicht schon an der Wurzel wesensfremd vorkommen muss. Das aber wäre der Fall, wenn diese Wurzel eine exklusiv christlich-abendländische wäre und auch bleiben müsste.

Die Kulturbedeutung des Christentums

Das leitet direkt über zum fünften und letzten Argument für eine Privilegierung des Christentums. Es findet Ausdruck in all jenen ›Kopftuchgesetzen‹, die Ausnahmen für das Christentum mit dessen Kulturbedeutung begründen. Anders als das zuletzt betrachtete Argument, setzt es jedoch nicht voraus, dass der liberale Rechtsstaat eine ganz bestimmte weltanschauliche Wurzel habe. Vielmehr wird behauptet, christlich geprägte Symbole und Ausdrucksformen seien, anders als ein Kopftuch, von ihrer religiösen Bedeutung ablösbar und dann allgemein akzeptabel. Sie symbolisierten einfach den geschichtlich geformten Raum, in dem ein beliebiger Bürger dieses Lands lebe. Kruzifixe in der Amtsstube und an der Schulwand, Kreuze an Halsketten von Lehrkräften, vielleicht sogar Nonnen im Habit gehörten ebenso zu einer abendländischen Gesellschaft wie der Feiertagskalender, der ja auch christlich geprägt sei.

Das Argument provoziert zwei Erwiderungen. Erstens, es nimmt nicht ernst, was christlich geprägte Kleidungsstücke und Symbole für viele ihrer Träger bedeuten. Es nimmt eine Art kulturwissenschaftlicher Außenperspektive zu ihnen ein. Nur aus dieser Perspektive kann ihr religiöser Gehalt so in den Hintergrund treten, wie für das Argument erforderlich. Aber eine Nonne verbindet mit ihrem Habit ebenso eine religiöse Überzeugung wie eine Muslimin mit ihrem Kopftuch. Beiden bedeuten die Kleidungsstücke, die sie tragen, jeweils mehr und anderes, als dass sie für wenig trennscharfe kulturelle Herkünfte (*Ich Abendländerin, Du Morgenländerin*) stünden. Und ihre je spezifische Bedeutung macht sie gleichermaßen exklusiv: Das Kreuz wird einer Muslimin zu recht so christlich vorkommen wie einer Nonne das Kopftuch muslimisch. So ist es schließlich von der jeweils anderen auch gemeint.

Entweder also, man beraubt die fraglichen Symbole oder Ausdrucksformen ihres ganzen religiösen Gehalts. Dann ist nicht erfindlich, wozu wir sie überhaupt noch brauchen. Warum das Kreuz und nicht die deutsche Fah-

ne? Ganz gewiss werden religiöse Menschen sich in einer solchen Deutung der ihnen wichtigen Zeichen nicht wiederfinden. Oder aber, wir nehmen den religiösen Gehalt ernst, dann müssen wir einräumen, dass er andere ausschließt. Man kann nicht beides haben: spezifische Aussagen unter Verwendung religiös geprägter Ausdrucksmittel und Einbeziehung aller Bürger über alle religiös-weltanschaulichen Grenzen hinweg. Der Preis für Bestimmtheit ist Ausgrenzung; der Preis für Inklusion ist Unbestimmtheit.

Die zweite Erwiderung lautet, dass Symbole, die Ausdruck einer hegemonialen Kultur sind, nicht auch noch der gesetzlichen Bevorzugung im öffentlichen Raum bedürfen. Einer hier lebenden Muslimin werden ohnehin auf Schritt und Tritt Zeugnisse des christlichen Abendlands begegnen. Das typische Ortsbild wird von Kirchtürmen geprägt, nicht von Minaretten, zu festgelegten Stunden lärmten Glocken, nicht der Muezzin. Weil jedes Gemeinwesen von seiner besonderen Geschichte geprägt ist, die zugleich die einer Mehrheitsbevölkerung ist, ist völlige kulturelle Neutralität eine Illusion. Um die christliche Prägung dieses Landes brauchen wir uns also bis auf weiteres keine Sorgen zu machen. Sie steht und fällt nicht mit der Bereitschaft, ihr auch noch in Räumen Nachdruck zu verschaffen, die solche für alle Bürger, gleich welcher Herkunft und Überzeugung, sein müssen.

Wenn daher jemand unparteiisch akzeptable Gründe für Ausnahmeregelungen vorbringen kann, dann die Muslimin, nicht die Christin. Die Muslimin kann geltend machen, dass ein Verzicht auf das Kopftuch für sie besonders hart wäre, weil sie ohnehin in einer von fremden Überzeugungen und Praktiken geprägten kulturellen Welt leben muss. Ein für Differenzen sensibles Verständnis von gleicher Rücksicht und Achtung wird darum ›moderat multikulturalistisch‹ sein. Es wird vorsehen, dass auch Angehörige von Minderheiten ihre Symbole in den öffentlichen Raum tragen können (siehe ausführlich Kymlicka 1995). Dessen völlige kulturelle Neutralisierung, selbst wenn sie erreichbar wäre, würde nur die kulturelle Ungleichheit im vopolitischen Bereich umso deutlicher hervortreten lassen.

Daraus ergibt sich ein prinzipieller Einwand gegen eine ›quasilaizistische‹ Lösung, wie sie das Land Berlin gefunden hat. Ihr Charme augenscheinlicher Neutralität verdeckt ihren entscheidenden Nachteil. Sie mutet Menschen, die ohnehin starke Fremdheitsgefühle überwinden müssen, den Verzicht auf Symbole zu, die ihnen das Gefühl gäben, auch im öffentlichen Raum sie selbst zu sein. Sie bedeutet Gleichbehandlung – aber um den Preis, dass Minderheiten sich weniger als zuvor *als Gleiche* geachtet wissen.

Diesem prinzipiellen Einwand gegen eine quasi-laizistische Lösung steht ein pragmatischer zur Seite. Er lautet, dass sie muslimische Frauen in vermeidbare Loyalitätskonflikte stürzt: Sie müssen sich zwischen ihrem Glauben und ihrem Berufswunsch entscheiden. Gerade wer fürchtet, Fundamentalisten

könnten unter Muslimen in unseren Städten Einfluss gewinnen, sollte sich *prima facie* über jede Muslimin freuen, die einen anspruchsvollen und mit öffentlicher Sichtbarkeit verbundenen Beruf ergreift. Schließlich fürchten Fundamentalisten kaum etwas so sehr wie selbstbewusste und beruflich eigenständige Frauen. Die »Berliner Lösung« dürfte aber dazu führen, dass manche Frauen, die gern Lehrerinnen geworden wären, dies mit Rücksicht auf ihren Glauben bleiben lassen. Außerdem gibt sie anderen Arbeitgebern das Signal, Frauen mit Kopftuch sei nicht zu trauen. Das könnte die vom Gesetzgeber sicher nicht intendierte Folge haben, Musliminnen auch in der Privatwirtschaft um Beschäftigungsgelegenheiten zu bringen, die ihre Eigenständigkeit gestärkt hätten.

Beide Argumente, das prinzipielle und das pragmatische, sprechen dafür, Frauen in der Regel auch mit Kopftuch zum Schuldienst zuzulassen. Für Ausnahmen bedürfte es des Nachweises konkreter Gefahren, die indes nicht darin bestehen können, dass Schüler oder Eltern aus Mangel an Aufklärung oder aus Ressentiment gegen eine Lehrkraft mobil machen, deren Erscheinungsbild ihnen wenig vertraut ist. In solchen Fällen wären Aufklärung und das Eintreten für die Grundnorm gleicher Achtung und Rücksicht geboten, nicht das Zurückweichen des Staates durch Ausschluss der Lehrerin.

Starke und schwache Wertungen

Das bringt mich zurück zu meinem Ausgangsszenario: dem Dortmunder Lehrer im Fußballtrikot von »Bayern München«: Die Intuition, das Schulamt dürfe ihm das Tragen des Trikots untersagen, findet, so meine ich, eine zureichende Grundlage in der konkreten Gefahr für den Schulfrieden, die es darstellt. Das könnte nun so aussehen, als bestehe zwischen Trikot und Kopftuch kein wesentlicher Unterschied. Auch Kopftücher dürfte der Staat seinen Lehrerinnen untersagen, wenn anders ein geordneter Unterricht wohl nicht möglich wäre und die Störungen nicht von Ignoranz oder moralisch falschen Motiven herrührten.

Manche Liberale argumentieren denn auch, wir sollten zwischen religiös bedeutsamen und sonstigen Kleidungsstücken gar keinen Unterschied machen. Wir sollten sie allesamt so behandeln, als stünden sie für Geschmackspräferenzen, die den Staat nichts angehen. Ob Ohringe, T-Shirts, Trikots, Jeans, lange oder kurze, gefärbte oder gar keine Haare, Baskenmützen, Kippas, Kreuze oder Kopftücher: Der Staat solle sich jeder Hermeneutik von Erscheinungsbildern enthalten, die seine Bediensteten bieten mögen. Und er müsse bedenken, dass diese ein Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit haben, das jeden Eingriff rechtfertigungspflichtig macht (siehe auch Ekardt in diesem Band). Dafür könne es nicht genügen, wenn einem Schulamt eine

religiöse Botschaft missfällt. Es müsste dann konsequenterweise auch ›Prada«-Hemden verbieten dürfen, wenn es sie etwa protzig fände. Also: von Notlagen abgesehen, Finger weg von Bekleidungsvorschriften im öffentlichen Dienst!

Der ethische Liberalismus, den ich für angemessen halte, kann es sich so einfach nicht machen. Auch aus seiner Sicht sprechen, wie ich zeigen wollte, gute Gründe dafür, Frauen das Tragen islamischer Kopftücher an staatlichen Schulen generell zu gestatten. Aber die Gründe haben etwas mit dem besonderen Stellenwert religiöser Überzeugungen zu tun. Ein ethischer Liberaler meint, wer solche Überzeugungen mit Geschmackspräferenzen oder beliebigen Leidenschaften auf eine Stufe stellt, missversteht die Art von Neutralität, die von Liberalen verlangt ist. Liberale sind nicht dazu gezwungen, die Unterscheidung zwischen *starken* und *schwachen* Wertungen einzuebnen.¹⁴

Warum etwa sollte der britische Staat grundsätzlich für den Anspruch eines Sikh¹⁵ empfänglich sein, auch im Polizeidienst den traditionellen Turban zu tragen? Weil dieses Kleidungsstück für eine identitätsbestimmende Überzeugung steht. Es wäre nun ein Missverständnis zu meinen, der Staat ergreife, indem er zu Gunsten von Sikhs eine Ausnahme mache, Partei für deren religiöse Positionen. Wofür er Partei ergreift, ist die Möglichkeit, im Einklang mit gleich welchen wohlbegründeten Überzeugungen zu leben, die das eigene Selbstverständnis prägen. Er nimmt Partei nicht für das *Was*, doch für das *Wie* der Lebensführung von Personen, und er behandelt sie dabei wenn nicht gleich, so doch jederzeit *als Gleiche*.

Ein liberaler Staat sollte darum einige Freiheiten sehr viel wichtiger nehmen als andere und die mit ihrer Einschränkung verbundenen Rechtfertigungspflichten sehr unterschiedlich gewichten. Schließlich vergeht er sich, wenn er etwa Einbahnstraßen ausweist, nicht nennenswert an der Autonomie seiner Bürger. Sehr viel gravierender wäre es, griffe er in die Glaubensfreiheit ein. Sie steht *pars pro toto* für solche Praktiken und Überzeugungen, die das Leben von Menschen mit Sinn erfüllen. Gleichheit der Rücksicht und Achtung schließt ein, für Differenzen sensibel zu sein, die identitätsbestimmende Praktiken und Überzeugungen betreffen, soweit sie moralisch vertretbar sind und Bürger sich, ohne unvernünftig zu sein, an sie binden können.

Das scheint mir die beste argumentative Grundlage dafür zu sein, die Landesgesetzgeber und ihre Schulämter zu einer ›moderat multikulturalistischen‹ Behandlung von ›Kopftuchfällen‹ anzuhalten. ›Moderat multikulturalistisch‹

14 Die Unterscheidung zwischen *starken* und *schwachen* Wertungen übernehme ich von Charles Taylor; siehe Taylor 1992: 9 ff.

15 Die Sikhs bilden eine ursprünglich aus dem nördlichen Indien stammende Religionsgemeinschaft. Der Turban hat bei ihnen eine heilige Bedeutung.

sind Lösungen, die nicht auf Blindheit beruhen für die Möglichkeit unvernünftiger und moralisch verkehrter Praktiken und Überzeugungen. Ein *Laissez-faire*, das Desintegration begünstigte und etwa muslimische Mädchen Fundamentalistinnen im Schuldienst auslieferte, wäre sicher die falsche Antwort auf das Faktum religiöser Vielfalt. Aber wir sollten bis zum Beweis des Gegenteils davon ausgehen, dass eine erwachsene Frau muslimischen Glaubens weiß, was sie tut, wenn sie das Kopftuch trägt, und dass sie meint, was sie sagt, wenn sie beteuert, es nicht in missionarischer Absicht und frei von islamistischer Gesinnung zu tragen.

Literatur

- Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brandom, Robert B. (1994): Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1990a): Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dworkin, Ronald (1990b): Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dworkin, Ronald (2002): Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Salt Lake City: Harvard University Press.
- Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.) (2006): Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung. Kultur und Religion. Staat, Politik und Recht, München: C. H. Beck.
- Forst, Rainer (Hg.) (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Galeotti, Anna E. (2000): »Zu einer Neubegründung liberaler Toleranz. Eine Analyse der ›Affaire du foulard‹«. In: Rainer Forst (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 231-256.
- Gesellschaft für bedrohte Völker (2006): Indigene Völker – ausgegrenzt und diskriminiert, abrufbar: <http://www.gfbv.it/3dossier/ind-voelker/0608report.de.html>, 16.01.2009.
- Gosepath, Stefan (2004): Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt am Main. Suhrkamp.

- Hahn, Henning (2008): *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, Berlin: De Gruyter.
- Heyd, David (Hg.) (1996): *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press.
- Huster, Stefan (2002): *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Isensee, Josef (2004): »Grundrechtseifer und Amtsvergessenheit«. *FAZ* v. 08.06.2004.
- Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (2006): *Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols*, KAS-Zukunftsforum Politik, Broschürenreihe Nr. 77, abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 31.07.2008.
- Habermas, Jürgen (1993): »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«, In: Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hg. v. Amy Gutmann, Frankfurt am Main: Fischer, S. 147-196.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (Hg.) (1995): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1996): »Two Models of Pluralism and Tolerance«. In: David Heyd (Hg.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, S. 81-105.
- Ladwig, Bernd (2000): *Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen*, Berlin: Akademie.
- Ladwig, Bernd (2006): »Begründung von Normen«. In: Sven-Uwe Schmitz/Klaus Schubert (Hg.), *Einführung in die Politische Theorie und Methodenlehre*, Opladen: Barbara Budrich, S. 255-270.
- Ladwig, Bernd (2007): »Der Wert der Wahlfreiheit«. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6, S. 877-887.
- Lohmann, Georg (2001): »Unparteilichkeit in der Moral«. In: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. FS für Jürgen Habermas, Frankfurt am Main. Suhrkamp, S. 434-455.
- Marcuse, Herbert (1973): *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Okin, Susan Moller (1998): »Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«. In: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 310-342.

- Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Schwarzer, Alice 2006: »Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler«. FAZ v. 04.07.2006.
- Stein, Tine (2006): *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- Taylor, Charles (1992): »Was ist menschliches Handeln?«. In: Taylor, Charles (Hg.), *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-51.

