

Pluralismus, Multikulturalität und der ›Kopftuchstreit‹.

Politik und Religion in liberalen Demokratien¹

FELIX EKARDT

Die religiöse Vorgeschichte liberaler Demokratien

Der ›Kopftuchstreit‹ zieht weiter seine Kreise. Einige in den letzten Jahren ergangene Landesschulgesetze streben, nachdem der Streit zwischenzeitlich besonders hochgekocht war, eine generelle Verbannung religiöser Symbole aus der Schule an; viele Gesetze machen dabei freilich weit gehende Ausnahmen für christliche Symbole. Dieser Beitrag will unter anderem zeigen, dass beides unhaltbar ist. Dabei geht es auch um etwas Allgemeineres: um eine klare, bisher nicht gelungene, für die ›Kopftuchdebatte‹ aber zentrale Grenzziehung zwischen ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹ – die für liberale Demokratien grundlegend ist und die angibt, welcher Bereich den Staat etwas angeht und welcher nicht (womit zugleich eine *begründete* Basis einer Staatsaufgabentheorie entsteht). Es geht also um die gerechtigkeits-theoretischen Grundlagen des ›Kopftuchstreits‹ sowie um die Interpretation der für ihn grundlegenden relevanten Prinzipien liberaler Demokratien. Zugleich wird damit das Kopftuchthema zu verwandten Problemen pluralistischer, multikultureller Gesellschaften in Beziehung gesetzt. ›Gerechtigkeits-theorie‹ meint bei alledem

1 Zur folgenden Konzeption von ›Gerechtigkeit‹ und ›Freiheit‹ einschließlich des Umgangs mit kulturellen Konfliktlagen siehe ausführlicher Ekardt 2007; noch einmal ausführlicher Ekardt 2008. Bei Letzterem sowie bei Ekardt 2005 – wenngleich die dortige inhaltliche Argumentation inzwischen teilweise von mir revidiert wurde – finden sich auch detaillierte Nachweise zu den verschiedenen Sichtweisen im ›Kopftuchstreit‹ sowie zur (vorliegend allerdings eher kritisierten) deutschen, europäischen, aber z.B. auch türkischen Rechtsprechung. Zur klassischen Gegenposition siehe Di Fabio 2005; allgemein auch Forst 2003. Zum religionshistorischen Einstieg siehe Ekardt/Richter 2006; Ekardt 2006.

definitiv die Lehre von der richtigen Ordnung des sozialen Zusammenlebens; was inhaltlich für *gerecht* gehalten werden darf – eine von der allgemeinen Definition des Wortes ›Gerechtigkeit‹ strikt zu scheidende Frage! –, kommt dabei noch zur Sprache (siehe auch Ladwig in diesem Band).

Viele Konservative treibt im Kopftuch-Kontext wohl die Befürchtung um: Ist die Zukunft liberaler Demokratien nicht zunehmend prekär, so dass die liberale, pluralistische Demokratie angesichts (vermeintlich?) schwächerer kollektivistischer Entitäten wie Familie, Nation und Religion am Ende doch nicht bestehen kann? So lautet etwa Udo Di Fabio's Vorstellung (Di Fabio 2005), zu der ich eine linksliberale Gegenposition suche. Um darauf weiter einzugehen, ist zunächst eine kurze historische Reminiszenz hilfreich. Der klassische Liberalismus, den (nicht nur) ich schon des Öfteren unter dem Gesichtspunkt unzureichender universaler, globaler und intergenerationaler sowie nicht-besitzindividualistischer Gerechtigkeit kritisiert habe (siehe Anm. 1), der aber für die liberale Demokratie prägend gewesen ist, hat seine Grundgedanken nicht alleine erfunden. Vieles verdankt er dem meist calvinistischen Protestantismus. Das gilt nicht nur für Theoretiker wie Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Francis Bacon, Johannes Althusius und frühneuzeitliche Naturwissenschaftler und Politiker. In noch stärkerem Maß gilt die calvinistische Vorprägung für die breite Bevölkerung oder wenigstens die Bildungselite in den Ländern Westeuropas und Nordamerikas, in denen sich klassisch-liberale Ideen in Philosophie, Wirtschaft und Recht während der Aufklärung zunächst durchsetzten. Dies ist entscheidend, weil damit der für das Abendland charakteristische Prozess markiert wird: Religiöse Moral- und Politikkonzepte werden nach und nach säkularisiert, und die Religion wird selbst zum Katalysator eines liberalen, pluralistischen Staates.

Ein Merkmal des klassischen Liberalismus war nicht nur seine relativ starke Orientierung in Richtung auf Arbeit, Fortschritt und eine rigide Anthropozentrik, die als protestantisch fundiert angesprochen werden kann (wenngleich dies auch mittelalterliche Vorläufer etwa im Mönchtum hat und theoretisch in ihrem Rationalitäts- und Individualitätsbezug fundiert ist, z.B. bei Wilhelm von Ockham; dazu etwa Ekardt/Richter 2006). Vielmehr gibt es auch eine individualistische und autoritätskritische Stoßrichtung des calvinistischen Protestantismus: Überkommene Traditionen sollen von jedem Individuum als Interpret bzw. Interpretin der göttlichen Botschaft (ohne Vermittlung durch eine Kaste von Berufsreligiösen) hinterfragt werden und jeder/jede sollte die Bibel lesen und die Welt durch Engagement immer besser machen können. Einen weiteren wichtigen Schritt auf dem Weg zu Autoritätenschwund und Pluralismus markiert die später von Hobbes übernommene Handlungstheorie vom eigennützig-bösen, aber dadurch zugleich sehr produktiven Menschen (zunächst hieß dies ›Erbsündenlehre‹). Daraus wurde unter anderem eine Skepsis auch gegenüber der moralischen Qualifikation der

Herrschenden, was später ein geistig pluralistisches, allerdings auch wirtschaftsliberales Freiheitsideal begünstigte. Die Reformation hat – als Ursache und zugleich als Folge der sozialen Emanzipation des Bürgertums, des Aufstiegs des Kapitalismus und der entstehenden Pluralität von Lebensentwürfen in Europa – die entscheidende Weiche (wenngleich teils unbeabsichtigt) in Richtung einer pluralistischen Gesellschaft gestellt, in der die Herrschaftsgewalt das Individuum in einer (weiten) persönlichen Sphäre in Ruhe lässt. Auch die neuzeitliche Demokratieidee, die nicht zuletzt in calvinistischen Gemeindekonzepten wurzelt, sowie der calvinistische Widerstandskampf gegen religiöse Unterdrückung spielten eine Rolle.

Die daraus erwachsene liberale westliche Demokratie ist in vielen Punkten eine Ansammlung protestantischer Säkularisate. Doch sie ist nicht mehr die Religion selbst, sondern Religion als kombinierte Instanz für Sinnstiftung, Moral, sozialen Zusammenhalt und psychologische Deutung des Menschen: Dieses historische Normalphänomen fast aller menschlicher Gesellschaften ist in Mitteleuropa mehr und mehr Vergangenheit. Ungeachtet dessen hat letztlich jeder Mensch auch in säkularisierten Zeiten eine ›Religio‹, also etwas, worauf wir beruhen und was uns Orientierung gibt. Dies verwundert nicht, denn die von der Religion befriedigten menschlichen Bedürfnisse leben weiter. Jedes Popkonzert und jedes Fußballspiel erfüllen die Formalmerkmale einer großen religiösen Feier: Verehrung von Helden und Vorbildern, Singen, Tanzen, ritualisierte Abläufe und optisches Schauspiel. Dass ›religiöse Feier‹ eigentlich dies meint, das vergisst man als Europäer/in vor lauter eher bedingt unterhaltsamen Konfirmations- und Hochzeitsgottesdiensten vielleicht gar. Dass demgegenüber in Europa die *reguläre* Religion – trotz der Säkularisate und trotz der eben beschriebenen Substitute (was nicht das gleiche ist) – nur noch wenig in Erscheinung tritt, ist im Weltmaßstab freilich auch heute noch ein Sonderfall. Weltweit, auch in westlichen Ländern wie den USA, ist die Religion keinesfalls auf dem Rückzug. Für Europa ist es gleichwohl charakteristisch geworden, dass der politische Raum einer ist, in dem Religion offiziell gar nicht vorkommt – oder in dem Religionsvertreter/innen jedenfalls nicht anders als andere Menschen auftreten, wenn über politische Fragen etc. diskutiert wird.

Warum die liberale Demokratie dennoch neutral gegenüber Weltanschauungen und anderen Glückskonzepten sein muss

Vor dem so beschriebenen Hintergrund lässt sich sagen: Der ›Kopftuchstreit‹ ist zwar einerseits ein Konflikt zwischen unterschiedlichen weltanschaulichen (oder ihrer eigenen Wahrnehmung zufolge *nicht* weltanschaulichen) Lebens-einstellungen. Er ist andererseits aber auch ein Konflikt zwischen offen

religiösen und religiös-säkularisierten Weltansichten. Wie man noch sehen wird, könnte letztgenannte Einsicht für die Füllung des Konzepts der ›Neutralität‹ als einer zentralen Kategorie liberal-demokratischer Grundordnungen wesentlich sein. Um die so bezeichnete Problemlage im Einzelnen normativ abzuarbeiten, muss man die Problematik des Zusammenlebens in pluralistischen Gesellschaften freilich insgesamt präziser analysieren, als es der bisherigen emotionalisierten Debatte gelungen ist (siehe auch Böckenförde in diesem Band).

Liberal-demokratische Grundordnungen bzw. Verfassungen zentrieren sich um die Prinzipien ›Menschenwürde‹ (Respekt vor der Autonomie aller Individuen) und ›Unparteilichkeit‹ (Unabhängigkeit von Sonderperspektiven). Diese Prinzipien – und die aus beiden gemeinsam abgeleiteten Ideen ›maximale gleiche Freiheit der Individuen‹ und ›gewaltenteilige Demokratie als Konfliktlösungsverfahren bei Freiheitskonflikten‹ – verkörpern das, was in der liberalen Welt mit ›Gerechtigkeit‹ (Art. 1 Abs. 2 GG) gemeint ist. Warum überhaupt Würde? – Diese Frage beantworten liberale Verfassungen nicht mehr. Ohne jene Begründung weiß man freilich auch nicht, was ›Würde‹ als Basisverfassungsnorm, die die Auslegung aller weiteren Normen anleitet, überhaupt bedeuten soll (Respekt vor der Autonomie?). Nun kann die modern-liberale Philosophie – die kritische und auch stark revidierende Fortschreibung Kantscher, Lockscher usw. Ideen, die den liberalen Staat theoretisch generiert haben – ›Würde‹ und ›Unparteilichkeit‹ mittlerweile auf eine Weise fundieren, die die universale Richtigkeit jener Basisprinzipien und genau jenen Inhalt nachweist. Dies gelingt (unter Auflösung m. E. substantieller Fehlgriffe bei den liberalen Klassikern), indem man zeigt, dass (1) diese beiden (und zwar *nur* diese beiden) Prinzipien für den Menschen als Menschen bei Strafe des Selbstwiderspruchs logisch unhintergebar sind, sobald wir überhaupt je – und sei es auch nur gelegentlich – *mit Gründen* über normative Fragen streiten (also *normativ rational* sind) und dass (2) der zumindest gelegentliche (!) Vernunftgebrauch in normativen Fragen vom Menschen als Menschen ebenfalls nicht vermieden werden kann. Wie gelingt dies? Dies muss hier in aller Kürze dargelegt werden, weil nur so das Interpretationsfundament für die konkreten Grundrechtsfragen von multikulturellen Konflikten gewonnen wird (und insbesondere der Grad des zulässigen oder gerade unzulässigen Relativismus aufgezeigt werden kann):

Zunächst bestreiten viele schlicht die Möglichkeit rationaler normativer Aussagen. ›Würde‹ und ›Unparteilichkeit‹ seien schlichte Setzungen und damit bestenfalls als relativistische Konzepte zu begreifen. Richtig seien allein die Norm und Ordnung einer Gesellschaft, die den rein faktischen Präferenzen der Menschen (wobei dies meinen kann: Konsens oder Durchschnitts- bzw. Mehrheitspräferenzen) oder den im jeweiligen sozialen Kontext gepflegten Traditionen entsprächen. Dass wir rein faktisch diese oder jene Präfe-

renzen oder Traditionen in puncto Multikulturalität haben mögen, kann man empirisch sicherlich messen – aber sind unsere Präferenzen (im Sinne einer solchen präferenztheoretischen oder kontextualistischen Position) schlicht wegen ihrer faktischen Existenz auch *richtig* so?

Dagegen sprechen mehrere schlagende Einwände, die in der Regel unbeachtet bleiben:

- (1) Nicht nur die Unfähigkeit, unserem rein faktischen Wollen einen Prüfstein anzubieten, spricht gegen einen solchen Präferenzansatz.
- (2) Der Präferenzansatz schließt auch einen ›Sein-Sollen-Fehlschluss‹ ein: Warum sollten denn die faktischen Präferenzen der Bürger/innen (Sein) per se als richtig gelten (Sollen)?
- (3) Sollen weiterhin nach diesen Maßstäben dann z. B. auch mehrheitlich gewollte Diktaturen als gerecht gelten?
- (4) Wessen Präferenzen sind überhaupt gemeint? Dürfen 50,1 Prozent einer Gesellschaft beliebige Entscheidungen treffen, oder 73,4 Prozent oder 84,5 Prozent? Und wenn ein bestimmtes Mehrheitsquorum, warum dann gerade dieses Quorum? Nochmal: Ich frage hier nicht, was irgendeine Mehrheit rein faktisch *tut* – ich frage, ob sie tun *darf*, was sie möchte (z.B. auch den ›Führerstaat‹ wieder einführen, wenn 80 Prozent der Bürger/innen das wollen). Plädiert man gar für einen echten Konsens der faktischen Präferenzen, so plädiert man letztlich für die Anarchie, denn wirklich einigen werden sich alle in pluralistischen Gesellschaften auf kaum etwas können.
- (5) Entscheidend ist aber folgender Punkt: Die Präferenztheorie der Gerechtigkeit enthält einen Selbstwiderspruch. Denn wer sagt, es gebe keine allgemeinen normativen Sätze und deshalb müsse allgemein auf Präferenzen rekuriert werden, der stellt selbst einen allgemeinen normativen Satz auf. Die Aussage, *dass in Bezug auf Normen alles relativ sei*, widerlegt sich also selbst.

Ich möchte daher anders ansetzen und mit der folgenden kleinen Überlegung zeigen, dass es rationale Normen bzw. Ordnungen (und zwar sogar in einem universalen Sinne, also für alle menschlichen Gesellschaften) gibt, auch wenn schon wir Deutschen dies beispielsweise in den 1930er Jahren rein faktisch nicht einsehen wollten. Dabei geht es mir zunächst nicht darum, dass es in privaten Fragen über das ›gute Leben‹ und den Geschmack in der Tat verschiedene Ansichten geben kann. Es geht auch nicht darum, dass bestimmte Spielräume zwischen kollidierenden Prinzipien (etwa verschiedene Freiheitsphären der Bürger/innen) in verschiedenen Kulturen auch unterschiedlich genutzt werden dürfen (wobei wir auf beide Fragen zurückkommen werden). Meine kleine – in der einleitend zitierten Literatur viel ausführlicher und in Auseinandersetzung mit einer Vielzahl hypothetisch denkbarer Einwände

ausgearbeitete (siehe Anm. 1, v.a. Ekardt 2007 und 2008) – Überlegung dafür, dass die Grundlagen der Gerechtigkeit trotzdem universal sein müssen, läuft wie folgt:

In einer pluralistischen Welt streiten die Menschen über normative Fragen. Selbst fundamentalistisch und autokratisch gesinnte Menschen tun dies und bedienen sich dabei der menschlichen Sprache. Wer aber *mit Gründen* (also rational, d.h. mit Worten wie *weil, da, deshalb*) streitet, also bei normativen Themen Sätze wie *X ist richtig, weil Y* formuliert, setzt logisch zweierlei voraus (ob man dies nun rein faktisch will oder nicht): (1) Normative Fragen können überhaupt *mit Gründen* und ergo objektiv und nicht nur subjektiv präferenzgesteuert entschieden werden. (2) Die möglichen Diskurspartner verdienen gleiche unparteiische Achtung.

Denn Gründe sind egalitär und das Gegenteil von Gewalt und Herabsetzung; und sie richten sich an Individuen mit geistiger Autonomie, denn ohne Autonomie kann man keine Gründe prüfen. Somit sind universale Gerechtigkeitsprinzipien möglich: ›die Achtung vor der Autonomie der Individuen‹ (Menschenwürde) und ›eine gewisse Unabhängigkeit von Sonderperspektiven‹ (Unparteilichkeit – was ich hier nicht vertiefe). Dass man (1) zumindest gelegentlich im hier gemeinten Sinne *mit Gründen*² entscheidet und sich damit logisch in der hier gezeigten Argumentation verfängt, genügt dabei. Zum gleichen Ergebnis führt der Gesichtspunkt, dass (2) die These, dass normative Fragen nicht *mit Gründen* entschieden werden könnten, auch auf Grund des oben bei den Präferenztheoretikern aufgezeigten Selbstwiderspruchs unhaltbar erscheint. Ich lege hier nicht (wie andernorts, siehe bspw. Ekardt 2007 und 2008) näher dar, dass diese wenigstens gelegentliche normative Rationalität von Menschen auch in Situationen, in denen man nicht diskutiert, trotzdem die einzelnen Menschen und damit auch die gesellschaftliche Grundordnung auf ›Menschenwürde‹ und ›Unparteilichkeit‹ verpflichtet.

Indem sich freilich nur die zwei letztgenannten Prinzipien zwingend universal für alle Ordnungen des Zusammenlebens herleiten lassen, kommt man zu für den ›Kopftuchstreit‹ wesentlichen Konsequenzen. Es sind dies solche Konsequenzen, die jede liberal-demokratische Verfassung – bei richtiger Interpretation – eigentlich heute immer aussagen sollte. Zunächst einmal

2 Noch einmal: Dies ist eine logische Schlussfolgerung und keine empirische Aussage darüber, ob Menschen rein faktisch im hier beschriebenen Sinne rational entscheiden möchten. ›Rational‹ heißt hier, wie gesehen, nicht wie zumeist bei Ökonomen ›ein (tendenziell eigennütziges) Ziel mit möglichst effektiven Mitteln umsetzen‹ (dies wäre schlicht die ›instrumentelle Rationalität‹). ›Rationalität‹ meint hier vielmehr, dass jemand normative Fragen *mit Gründen* entscheidet. Ein Grund ist dabei alles, was die besagte *weil-/da-/deshalb*-Struktur hat und außerdem im Prinzip von jedem und jeder eingesehen werden kann.

geht es um die Konsequenz, dass eine *gerechte* Grundordnung auf maximaler gleicher Freiheit der Individuen beruhen muss. Deshalb brauchen wir demokratische und gewaltenteilige Institutionen, da sie einen wirksamen Freiheitsschutz versprechen. Allerdings können diese nach dem Gesagten nur zuständig sein für Konflikte zwischen verschiedenen Freiheiten und den (bei der Freiheit logisch mitgedachten) sehr zahlreichen Freiheitsvoraussetzungen wie Sozialstaatlichkeit, Bildung usw.

Somit ist einerseits die ›Möglichkeit universaler, nicht-relativistischer Gerechtigkeitsaussagen‹ (also die Möglichkeit objektiver Aussagen über das richtige Zusammenleben in allen Gesellschaften sprechender und damit in die gezeigte Herleitungslogik geratender Menschen) und andererseits ein bestimmter grundlegender ›Inhalt universaler Gerechtigkeit‹ in die menschliche Kommunikationspraxis zwingend eingeschrieben. Dass eine Reihe scheinbar denkbarer Einwände gegen diesen Ansatz nicht greift, habe ich andernorts zu zeigen versucht (siehe ebd.). In jedem Fall ist dies keine von außen auferlegte oder gar religiöse Beschränkung der Menschen. Vielmehr geht es um eine (säkulare) Rekonstruktion dessen, was der Mensch logisch voraussetzt, wenn er lebt – und dabei zumindest gelegentlich *in Gründen* spricht. Da hier nichts von außen auferlegt wird und zudem (erhebliche) Abwägungsspielräume insbesondere zwischen kollidierenden Freiheitssphären verbleiben, braucht niemand – auch keine Vertreterin und kein Vertreter z.B. einer islamisch geprägten Weltanschauung – eine solche Sichtweise als kulturimperialistisch zu empfinden. Dass man auf all dies auch nicht mit einem Hinweis darauf antworten kann, dass *rein faktisch viele Menschen aber andere Ansichten haben*, wurde bei der Kritik der Präferenztheorie bereits deutlich.³

Vor diesem Hintergrund ergibt sich (a) philosophisch und als neu ausge richteter Inhalt der universalen Gerechtigkeit und damit zugleich (b) als Begründung und Vorgabe für die Interpretation grundlegender liberal-demokratischer Verfassungsprinzipien: Der Bereich der ›Gerechtigkeit‹ ist der der Freiheiten und (weit zu verstehenden) Freiheitsvoraussetzungen. Alles andere

3 Auch die von marxistischer Seite erwartbare Frage, ob man nicht statt von der ›Freiheit‹ von der ›Gleichheit‹ ausgehen müsste, stellt sich nicht wirklich. Erstens enthält die Idee gleicher menschenrechtlicher Freiheitsrechte einschließlich bestimmter Freiheitsvoraussetzungen, wie wir gleich noch näher sehen werden, bereits wesentliche Elemente von ›Gleichheit‹ (und sie begründet diese ausgehend von der Autonomie des Menschen und nicht vom Menschen als einem zu paternalisierenden Fürsorgeobjekt). Zweitens wäre ein Mehr an Gleichheit im Sinne ›materieller Ergebnisgleichheit‹ (nach kommunistischem Vorbild) für die Freiheit katastrophal und würde (auch hier lassen osteuropäische Erfahrungen grüßen) selbst den Schwächsten nicht unbedingt etwas nützen, weil man so die Leistungsanreize für die Stärkeren beseitigt, die überhaupt erst eine z.B. sozialstaatliche Verteilungsmasse schaffen. Dagegen ist wiederum drittens die Idee möglichst vergleichbarer Chancen für alle (auch wenn es nie strikte Chancengleichheit geben wird) bereits in der Freiheitsidee enthalten.

mag als Bereich des ›guten Lebens‹ bezeichnet werden. Eine gerechte Politik muss via Freiheit die Möglichkeit (!) individuellen Glücks garantieren, doch niemals darf sie das ›gute Leben‹ selbst regeln – also persönliche Glückskonzepte, Weltanschauungen oder Anstandsvorstellungen etc. Indem der klassische Liberalismus den Schutz von Freiheit und Gemeinwohl als Staatsaufgabe ansah, war aber (dank des inhaltlich völlig beliebigen und daher besser zu vermeidenden Gemeinwohlbegriffs) nie wirklich klar, was die ›Gerechtigkeit‹ und was das ›gute Leben‹ ist. Die hier entwickelte Konzeption zeigt dagegen, dass nur die Freiheit und ihre vielen Voraussetzungen bzw. förderlichen Bedingungen – und alles daraus ableitbare – begründbare (und sogar universale) Belange sind. Sie machen also den Bereich der ›Gerechtigkeit‹ aus – alles andere gehört zum ›guten Leben‹ und geht die Politik folglich nichts an. Damit ergeben sich zuallererst zwei klare gerechtigkeitstheoretische Argumente für die Scheidung von ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹, mit der Folge, dass das ›gute Leben‹ wie das Gemeinwohl und der Schutz gegen sich selbst keine zulässige Freiheitsschranke bildet: Erstens wären Beschränkungen hierin (etwa durch ein beliebiges Bestimmungsrecht der demokratischen Mehrheit, neue Aufgaben aufzugreifen und dem einzelnen Vorgaben zu machen) ein Angriff auf die Freiheit zu Gunsten letztlich im Ausgangspunkt dogmatischer, nicht allgemein begründbarer Belange. Und zweitens fehlen einfach normativ rationale Maßstäbe dafür, was ein ›gutes Leben‹ ist; privat gibt es allenfalls das instrumentell Rationale. Das erste Argument interpretiert die (Handlungs- und Gewissens-)Freiheit und ist daher ersichtlich auch ein Argument der konkreten Interpretation liberal-demokratischer Verfassungen, deren Grundrechtsgarantien sämtlich auf dem Freiheitsbegriff aufbauen.

Darum – so lässt sich für multikulturelle Konflikte schlussfolgern – passt eine ›Leitkultur‹, die eine bestimmte Variante eines ›guten Lebens‹ für alle vorgibt, genauso wenig zum liberalen Staat wie der postmoderne Relativismus. Es ist damit nicht alles Privatsache, was man in klassisch-liberaler Tradition dafür hält – man darf aber auch nicht alles regeln. Um ein Beispiel jenseits der multikulturellen Konflikte zu geben: Man darf also fragen, *ob der klimaschädliche Urlaubsflug gerecht ist*, aber nicht, *ob mir Fliegen Spaß macht* bzw. *ob es mir dabei gut geht* und *ob ich innerlich für Fortschritt bin*. Auf diese letzteren Fragen muss sich jeder Mensch im Rahmen seines persönlichen Konzepts von einem ›guten Leben‹ (›Tugendethik‹) selbst die Antwort geben. Kurz gesagt: Unrecht hat eine Globalisierungskritik, die sagen möchte, dass reiche Menschen endlich lernen sollen, dass sie mit weniger Geld innerlich viel glücklicher wären. Dies hat vielmehr jeder selbst zu entscheiden. Umgekehrt wiederum darf eine wirtschaftsfreundliche Lebensperspektive der globalisierungskritischen Lebensperspektive nicht verbieten, wochenlang im Park zu entspannen und sich durch Gelegenheitsarbeit über

Wasser zu halten; denn niemand ist in einer liberalen Demokratie auf das oben erwähnte protestantische Leistungsideal verpflichtet.

All dies gilt auch für Kulturkonflikte mit Migrationshintergrund. Eine Verpflichtung aller Bürger/innen auf eine ›Leitkultur‹ mit Ordnung, Pünktlichkeit und Anstand wäre hier unhaltbar. Aber ebenso falsch ist ein indifferenter multikultureller Relativismus, wenn Migrierende ihre Töchter zwangsweise in die Türkei verheiratet, Mädchen gegen deren Willen vom Schulsport befreien oder wenn Brüder ihre Schwestern physisch bedrohen, weil sie Freundschaften mit Männern pflegen. Denn die Politik muss Freiheit auch vor den Mitmenschen garantieren. Daran ändert auch das ›Elternrecht‹ eines Vaters nichts, der z.B. seine Tochter gegen ihren Willen vom Sportunterricht befreien möchte: Denn Erziehungsrechte der Eltern sind nur eine Krücke der Freiheit, solange der/die Einzelne die eigenen Entscheidungen noch nicht voll überschauen kann. Sie sind keine Berechtigung, anderen nach Belieben den eigenen Willen aufzuzwingen. Dagegen darf eine Frau selbstredend *freiwillig* ein Kopftuch tragen. Sofern eine autonome Entscheidung vorliegt, verdient dies Anerkennung. Nur jene Spielräume erlauben es den Menschen in unterschiedlichen Kulturen, sich ohne Unterdrückung, Demütigung und Ausgrenzung gegenseitig als Gleiche zu sehen. Allein wenn ein Konzept eines ›guten Lebens‹ die Freiheit der anderen stört, wird dies zu einer politischen Frage.

Gerade eine kontextualistische Position, wie sie insbesondere asiatischen Kulturen häufig zugeschrieben wird, dürfte dennoch nicht einverstanden sein. Sie könnte sagen, die Freiheit führe zum Zusammenbruch tradierter, wertvoller Lebensformen wie z.B. der eingespielten familiären Rollenverteilung oder des Lebens in einer kommunitären Sekte. Der Liberalismus bevorteile also doch bestimmte Lebensformen und mische sich daher sehr wohl ins ›gute Leben‹ ein. Und in der Tat: Muslimischen Kindern, die von ihrem Vater streng reglementiert werden, könnte früher oder später die Lust auf das enge Korsett religiös-traditionell fundierter Regeln vergehen, wenn sie nur lange genug via Fernsehen andere Lebensoptionen mitbekommen. Doch was soll dies besagen? Jede/jeder hat ja die Freiheit, z.B. einen bestimmten Glauben streng zu praktizieren. So kann jeder Traditionalist in einer liberalen Gesellschaft mit seiner Frau – wenn sie dem zustimmt – ungehindert ein klassisches Rollenmodell leben. Und bestimmte Lebensstile mögen sich zwar faktisch mit der liberalen Globalisierung verbreiten; doch gleichzeitig schafft die Globalisierung die Wahlmöglichkeiten, sich aus einer Fülle von Optionen auch andere auszusuchen.

Umgekehrt endeten schon kleinste Infragestellungen der überlieferten Strukturen in traditionellen Gesellschaften früherer Jahrhunderte nicht selten auf dem Scheiterhaufen – und noch heute bedrohen religiöse Extremisten bzw. Extremistinnen freie Geister in Iran und andernorts mit dem Tod. Es

spricht nicht für eine Lehre und es spricht auch nicht für gewisse Regierungen, dass sie offenbar solche gewalttätigen Argumente benötigen.

Man könnte allerdings insistieren und verlangen, dass die ›Gerechtigkeit‹ von vornherein stärker religiös gedacht werden müsste, besonders (a) vor dem o.g. historischen Hintergrund Europas und (b) vor dem Hintergrund der anhaltenden Präsenz religionssubstituierender sowie säkularisierter Gehalte, auch in Europa. Selbst im heutigen Mitteleuropa sieht man oft immer noch zuerst die Kirchen in der Expertinnenrolle für Fragen nach grundlegenden Werten; ob es nun um Gentechnik, globale Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit oder Sterbehilfe geht. Doch mag Religion rein faktisch noch so präsent wirken: Sie kann in einer pluralistischen Welt nicht mehr der gesellschaftlich-gerechtigkeitsbezogene (also nicht private!) Kompass für Richtig und Falsch sein. Religiöse Moral beruht auf Annahmen, die man glauben, aber nicht wissen kann: die Existenz Gottes und die Erkennbarkeit seiner Regeln für den Menschen. Die hinter dem modernen Recht stehende universalistische Moralphilosophie (Immanuel Kant, John Rawls, Jürgen Habermas) ist zwar in Teilen Erbin der Religion. Sie verzichtet aber auf unbelegbare metaphysische Hintergrundannahmen.⁴ Und sie kann universale moralische Grundprinzipien wie ›Freiheit‹ und ›Demokratie‹ besser begründen als ein religiöses System. Und Prinzipien, die anders als religiöse Regeln allgemein verbindlich und nicht kulturspezifisch gerechtfertigt sind, sind für das Zusammenleben in einer pluralistischen und globalisierten Welt dringend nötig.

Weder ›Leitkultur‹ noch multikultureller Relativismus: Kopftücher, aber auch antireligiöse Karikaturen und (keine) Einbürgerungstests

Dennoch werden Kulturkonflikte mit Migrationshintergrund gerade in letzter Zeit hochkontrovers diskutiert. Auf der einen Seite protestierten Gläubige gegen Mohammed-Karikaturen und islamkritische Papst-Äußerungen, auf der anderen Seite wurde in Deutschland über Gesinnungstests zur Einbürgerung von Muslimen und Musliminnen oder über Lehrerinnen mit Kopftüchern debattiert. In Frankreich hat man auch Schülern und Schülerinnen das Tragen religiöser Symbole vollständig untersagt. Die Zuflucht zu irgendeiner Art von ›Leitkultur‹ des ›guten Lebens‹ wäre gleichwohl nach dem Gesagten unzulässig, da das ›gute Leben‹ kein möglicher Gegenstand einer gerechten Politik ist. Jedoch wäre eine laizistische Totalverbannung aller weltanschaulichen

4 Philosophie wie Religion mögen in der Geschichte schon oft bloß die Mächtigen scheinlegitimiert haben – sie stellen Recht und Gesellschaft aber auch einen kritischen Kompass gegenüber. Das können rein naturwissenschaftliche Weltbilder nicht: Aus naturwissenschaftlichen Messungen folgen keine Antworten auf die Wertungsfragen danach, welchen Regeln Menschen folgen sollten.

Symbole aus dem öffentlichen Raum ähnlich zweifelhaft. Weil die Freiheit eben die Richtschnur für die Lösung sozialer Konflikte ist, dürfen verschiedene Arten des ›guten Lebens‹ nebeneinander existieren, sofern sie sich nicht ernstlich gegenseitig behindern. Ein Laizismus wie in Frankreich ist erstens eine unnötige Freiheitseinschränkung; er unterscheidet zwar richtigerweise zwischen ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹, doch ist er gegenüber der ›offenen Neutralität‹ der nebeneinander existierenden Symbole die einschränkere Variante. Zweitens haben und zeigen wir letztlich alle irgendeine Weltanschauung (und dies führt zur eingangs formulierten Einsicht in den säkularisiert-religiösen Charakter westlicher Lebensweisen zurück): Auch das Tragen von freizügiger Kleidung oder Jogginganzügen beim Bäcker drückt letztlich ein persönliches Glücksideal aus. Können nicht sogar lange Haare als Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung getragen werden (vielleicht ja einer ›linken‹)? Und expliziert nicht umgekehrt jemand, der stets dunkle und dezente Maßanzüge trägt, damit ebenfalls eine bestimmte Weltanschauung (diesmal eine eher ›konservative‹)? Oder wie steht es um einen Lehrer, der in den Trikots bekannter Fußballer zum Unterricht erscheint und sich auch sonst als deren fanatischer Anhänger zu erkennen gibt? In den privaten Raum verbannen kann man solche Symbole folglich gar nicht. Darum muss die Politik Konzepte des ›guten Lebens‹ nicht etwa unsichtbar machen, sondern nebeneinander bestehen lassen, sofern nicht die Freiheit der Mitmenschen eindeutig betroffen ist, z.B. wenn eine Lehrerin die Schülerinnen zum Tragen eines Kopftuchs drängt. Dann darf der nicht-relativistische liberale Staat die Lehrerin genau daran hindern – ebenso wie daran, zum ›Heiligen Krieg‹ aufzurufen. Nicht hindern darf man sie dagegen am Tragen ihres Kopftuchs, denn das bloße Sehen eines Kopftuchs ist für die Schüler/innen kein Freiheitseingriff. Auch die Mehrheit hat, wie wir sahen, kein weiter gehendes Bestimmungsrecht, auch wenn gängige juristische Ansichten das übergehen.

Man sage jetzt nicht, ein Kopftuch wirke intensiver als ein anderes Kleidungsstück: So dürften z.B. Sportabzeichen oder kurze Röcke – die aus der Sicht mancher Muslime/Musliminnen auch eine Weltanschauung verraten, nämlich eine *emanzipierte* – die Schüler/innen eher stärker als Kopftücher beschäftigen. Im Übrigen wird man meist auf höchst unterschiedliche Lehrer/innen treffen, die auch optisch den unvermeidlichen, begrüßenswerten Pluralismus liberaler Gesellschaften verkörpern. Und auch wer jetzt einen vermeintlich ›autoritären Charakter‹ des Kopftuchs anführt, sagt nicht nur etwas Zweifelhafes, sondern wird zudem in den Streit der Weltanschauungen hineingezogen, aus dem sich eine liberal-neutrale Verfassung gerade herauszuhalten hat. So könnte man einwenden, dass das Christentum als Religion der Kreuzzüge usw. doch viel autoritärer und gewalttätiger sei (erst recht trafe in unseren Tagen der Gewaltvorwurf auf Fußballfans zu). Sagt man jetzt, dies sei nicht das *wahre* Christentum, hilft dies nichts. Denn ein liberaler Staat hat

nicht über die *wahre* Interpretation einer Religion zu befinden; dies ist eine Frage des ›guten Lebens‹, nicht der Politik. Deshalb sind verschiedene Religionen auch gleichzubehandeln.

Speziell das Sport- bzw. Trikotbeispiel sollte man nicht einfach abtun. Ganz allgemein kann man sagen, dass in modernen Gesellschaften die Popkultur und der Sport gewissermaßen die Rolle übernommen haben, die früher die Religion spielte. Während man im Mittelalter darüber klatschte, dass die Marienfigur im Nachbardorf wieder Blutstränen geweint habe, redet man heute über die neuesten Affären von Boris Becker, David Beckham oder Michael Jackson. Und hat nicht ein Fußballspiel in aufgeheizter Atmosphäre oder auch ein Rock-Pop-Konzert heute wesentlich mehr mit einer religiösen Feier gemein, als der übliche, recht ruhige protestantische Sonntagsgottesdienst? Wenn Religion und Weltanschauung damit aber als ein weit reichendes und letztlich diffuses Phänomen erkannt sind, müssen sich Vertreter/innen einer laizistischen Neutralität fragen lassen, ob auch pop- oder sportzentrierte Weltanschauungen künftig aus der Schule ferngehalten werden sollen. Hiermit soll nicht der kommunitaristische Vorwurf erhoben werden, die liberale Grundordnung sei selbst eine Weltanschauung und damit nicht neutral (Sandel 1982; MacIntyre 1998). Dies wäre falsch, da die liberale Ordnung nur ein Konzept der ›Gerechtigkeit‹, aber kein Konzept des gelungenen bzw. ›guten Lebens‹ darstellt (da sie Letzteres jedem Menschen selbst überlässt). Ich meine lediglich: Es ist einerseits der Sinn des Liberalismus und andererseits auch einfach unvermeidbar, dass jeder Mensch per se eine Weltanschauung (ein Konzept des gelungenen Lebens) hat und dass diese Anschauung *unausweichlich* immer irgendwie sichtbar ist. Damit ist eine Pluralität der Kleidung unter den Bürgern/innen unausweichlich.

Und selbst wenn der Staat vereinzelt einmal eine bestimmte Kleidung untersagen könnte, weil sie in ihrer Intensität als freiheitsbeeinträchtigend anzusehen ist (so würde eine nackt erscheinende Lehrerin voraussichtlich zum Zusammenbruch des Schulunterrichts, also einer Freiheitsvoraussetzung, führen), dann muss er dies jedenfalls gleichberechtigt für alle Weltanschauungen tun; andernfalls ist er nicht mehr weltanschaulich neutral. Ungeachtet all dessen darf jede Art von Religion in der Schule (im Sinne einer historisch-soziologischen Beschreibung) deskriptiv erwähnt werden. Unzulässig ist es dagegen – auch dies beachten die bisherigen Landesgesetze oft nicht – den Kindern im normativ-auffordernden Sinne christliche Werte zu vermitteln: Der liberale Staat hat keine religiösen Werte des ›guten Lebens‹ zu vermitteln, sondern lediglich liberale Gerechtigkeitsprinzipien. Ob sich diese Prinzipien faktisch mit christlichen Prinzipien decken (was nur z.T. stimmt), ist dafür völlig unerheblich. Ausnahmen von der damit strikt gebotenen ›offenen Neutralität‹ gelten freilich, wenn eine weltanschauliche Kleidung derart aggressiv eingesetzt wird, dass das freiheitlich-friedliche nebeneinander Ste-

hen verschiedener Weltanschauungen gerade zerstört wird. Doch reicht es dafür nicht, wenn bloß (und zudem nur durch ein Kleidungsstück) der Eindruck entstehen kann, der/die jeweilige Lehrer/in sei freiheitsfeindlich. Dies muss vielmehr hinreichend substantiiert werden; andernfalls wird die Tatsachenbasis staatlicher Entscheidungen beliebig und die Freiheit gerät zur Farce.

Nun sind Lehrer/innen natürlich nicht nur Bürger/innen, sondern zugleich auch Staatsbedienstete. Aber auch für sie gilt, dass sie ihre Weltanschauung schlecht völlig verbergen können und dass die Freiheitlichkeit der Grundordnung auch sie schützt. Natürlich kann man von ihnen erwarten, dass sie die freiheitliche Ordnung unterstützen und in deren Sinne unterrichten. Ob sie dies tun werden, kann und muss man bei ihrer Einstellung auch prüfen. Nur ist ein bloßer Kleidungstest vor dem eben beschriebenen Hintergrund ein denkbar ungeeigneter Prüfungsweg. Zudem: Symbolverbote schaffen bestenfalls Märtyrer. Zwingt man die ›Verdächtigen‹ dagegen, in einem Diskurs Rede und Antwort zu stehen und sich reflexiv zu seinen Überzeugungen zu verhalten, sich also dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu beugen, dann kann womöglich wirklich eine Haltung entstehen, die die Vorzüge einer liberal-diskursiven offenen Gesellschaft schätzen lernt. Und nur so wird man die zahlreichen Schwankenden überzeugen, dass die liberale Ordnung auch ihre Heimat sein kann.

Die Regelungsversuche vieler deutscher Landesgesetzgeber sind vor all diesen Hintergründen nicht haltbar. Beispielhaft sei § 38 Abs. 2 des neuen baden-württembergischen Schulgesetzes zitiert:

»Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern *oder* Eltern den *Eindruck* hervorrufen *kann*, dass die Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Art. 3 GG, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt. Die Wahrnehmung des Erziehungsauftrags [...] und *die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen* widerspricht *nicht* dem Verhaltensgebot nach Satz 1« (Hervorhebungen des Verfassers).

Die Rechtsprechung hat die Norm trotz allem Gesagten für unproblematisch gehalten, da für die ›christlich-abendländische Ausnahmeklausel‹ nur eine *Darstellung* und kein *Bekenntnis* in Rede stehe. Dies ist jedoch ein untaugliches Ausweichmanöver: Man kann Werte als ein bloßes gesellschaftliches Phänomen beobachten und beschreiben – oder man kann für sie werben und sie für richtig erklären. Und Ersteres kann entgegen der Rechtsprechung nicht mit dem baden-württembergischen Schulgesetz gemeint sein. Natürlich darf jede Art von Religion in der Schule (im Sinne einer historisch-gesellschaftswissenschaftlichen Beschreibung) deskriptiv erwähnt und in ihren Fakten

ausgebreitet werden. Da dies trivial ist, muss kein Gesetz der Welt dieses erwähnen. Es geht also eben doch darum, dass den Kindern christliche Werte *vermittelt*, also ihnen näher gebracht werden sollen. Der Gesetzgeber will ja wohl kaum, dass man den Schülern/Schülerinnen sagt: *Rein faktisch finden eben viele bei uns die Hilfsbereitschaft richtig*. Man soll doch wohl eher sagen: *Hilfsbereitschaft ist ein begrüßens- und bejahenswerter Wert*. Lehrer/innen sollen doch offenbar Werte *vermitteln*, also gerade wertend für sie eintreten. Dies wird vollends deutlich in Art. 12, 15 und 16 der baden-württembergischen Landesverfassung, die ausdrücklich fordern, Kinder zu »christlicher Nächstenliebe« usw. »zu erziehen«. Die Kinder sollen also keinesfalls bloß informiert, sondern vielmehr beeinflusst werden. Und hier tritt eben die Kollision ein: Der liberale Staat hat keine *religiösen* Werte des ›guten Lebens‹ zu vermitteln (sondern nur *liberale Gerechtigkeits-prinzipien*). Und dies ändert auch keine Landesverfassung, die ja dem Grundgesetz des Bundes stets untersteht (Art. 31 GG).

Warum die liberale Demokratie nicht an Kulturkonflikten zerbrechen muss

Man kann sich bei alledem wundern, warum der Streit über das Kopftuch derart heftig – mehr oder weniger von allen Beteiligten – geführt wird. Doch letztlich ist dies nicht verwunderlich. Religion und ihre säkularen Nachfolger stehen funktional betrachtet für eine Orientierung im Leben, für Sinn und eine gewisse Sicherheit. Dementsprechend werden hier Kontroversen besonders heftig ausgetragen. Zudem wird das Kopftuch als Symbol für die gesamte Kontroverse um die richtige Zuordnung von ›Gerechtigkeit‹ und ›gutem Leben‹ haftbar gemacht. Dies ist letztlich natürlich überzogen; die konkrete Argumentation bleibt dabei nicht selten auf der Strecke.

Das hier dargelegte Freiheitskonzept ist das Modell einer autonomen und freien Selbstentfaltung, das es jedem Menschen – aber eben auch global und generationenübergreifend – ermöglichen möchte, auf seine Weise glücklich zu werden. Liberale Gesellschaften und somit auch die europäische Verfassungsordnung haben indes nicht nur eine normative Begründung. Sie haben, und dies ist das eigentliche Thema beispielsweise Di Fabios (2005), auch so etwas wie faktische Entstehungs- und Bestandsvoraussetzungen. Diese begründen die liberale Demokratie nicht (sonst ›Sein-Sollen-Fehler‹), und doch sind sie normativ relevant. Denn die ›Gerechtigkeit‹ soll nicht nur auf dem Papier stehen, sondern real werden, da die gerechten Normen sonst keine Konflikte lösen können. Daraus ergibt sich, dass die liberalen Basisprinzipien ihre eigene Erhaltung fordern. Was aber sind die faktischen Voraussetzungen autonomiezentrierter Gesellschaftsformen, sozusagen als besondere Freiheitsvoraussetzungen? Man kann sich diese Frage beantworten, indem man daran

denkt, unter welchen Bedingungen liberale Gesellschaften faktisch entstanden sind: Man könnte dann eine Mischung vor allem aus bestimmten ökonomischen Interessen und kulturellen Hintergrundorientierungen als faktische Basis entstehender Freiheitlichkeit identifizieren. Diese Bedingungen gelten ersichtlich auch für den Fortbestand liberaler Gesellschaften. Das bedeutet z.B.: Wenn immer mehr Menschen gewissermaßen postmodern alles Normative nur noch ironisch wahrnehmen und allein die egozentrische Selbstverwirklichung ins Zentrum stellen, ist dies nicht nur normativ kritikwürdig (da es eben sehr wohl universalistische Prinzipien der ›Gerechtigkeit‹ gibt). Es ist auch für den Fortbestand der Liberalität gefährlich in einer Zeit, in der unter dem Druck des (realen oder auch nur befürchteten) globalisierten Terrors die Freiheit schleichend immer weitere Einschränkungen erfährt.⁵

Die freiheitsgefährdende Indifferenz kann freilich auch aus der Multikulturalität moderner westlicher Gesellschaften erwachsen, sollten hohe Zahlen von Migrierenden eine indifferente bis ablehnende Position zu liberalen Gerechtigkeitsprinzipien einnehmen. Doch ist einerseits zweifelhaft, ob dem wirklich so ist und andererseits bleibt eine liberale Ordnung – bei Strafe ihrer Selbsterstörung – der äußeren Handlungs- und Konfliktregulierung mit einer Normierung innerer Einstellungen bekanntlich unvereinbar. Es ist auch gerade der Witz einer liberalen Ordnung, dass sie auf Grund ihrer Freiräume, ihrer Kontrollmechanismen und zugleich ihrer schieren Eigennützigkeit für die meisten Menschen auch ohne den ›Neuen Menschen‹ Mao Tse Tungs oder vieler religiöser Traditionen möglich ist. Zwar ist es, da innere Einstellungen oft irgendwann in ein äußeres Verhalten übergehen, dem Staat durchaus erlaubt, z.B. im Wege schulischer Erziehung für Bildungsinhalte zu sorgen, die gegenüber dem liberalen Staat gleich-gültige künftige Bürger/innen unwahrscheinlicher machen. Doch kann man keine Pflicht zu mehr Gemeinsinn oder auch mehr Patriotismus normieren. Dies geht real nicht und es würde auch nicht unbedingt helfen, sondern an der nötigen globalen Perspektive vorbeigehen. Zudem darf dies eine nicht kollektivistische sowie im

5 Man denke an die ›doppelte Freiheitsgefährdung‹: Einerseits kann eine extrem verstandene Freiheitlichkeit liberaler Gesellschaften ebenjene Gesellschaften zur Zielscheibe skrupelloser Gegner/innen machen – andererseits droht die Freiheit aber auch durch ein Übermaß an Sicherheitsvorkehrungen gegen etwaige Terroranschläge ad absurdum geführt zu werden. An Letzterem wäre besonders tragisch, dass etwa islamistische Terroristen damit ihr Ziel, die Freiheit zu zerstören, erreichen würden. Di Fabio (2005) z.B. übersieht hier, dass das ökonomistische Denken des klassischen Liberalismus (›mehr Leistung‹) in seinem Relativismus und in seinem einseitigen Freiheitsideal mit dem postmodernen Selbstentfaltungshype durchaus verwandt ist, ja sogar im Kontext der Globalisierung die Logik der Sachzwänge das Resignieren des Einzelnen mit hervorbringt und deshalb auch nicht die richtige Antwort auf ein postmodernes Untergraben des Liberalismus sein kann. Der richtige Weg ist vielmehr eine positive Freiheitsvision.

Bereich des ›guten Lebens‹ abstinente Politik auch nicht. Auch im Strafrecht ist der Tätervorsatz als ›innere Einstellung‹ nur insoweit relevant, als er weitere Straftaten einfach wahrscheinlicher macht. Die Integrationspolitik in pluralistischen Gesellschaften muss darum der skizzierten liberalen Linie folgen, was z.B. bedeuten würde: sprachliche Freiheitsvoraussetzungen, die Fähigkeit zu denken und selbständig dazuzulernen dürfen und müssen vermittelt werden, ebenso wie die Gründe für die Freiheit. Aber eine *innere Neigung* zu einer freiheitlichen Ordnung, die unterschiedliche Glückswege toleriert, kann man nicht mit Gewissheit planen und dies wäre auch wie eine ›Leitkultur‹ ein Übergriff ins ›gute Leben‹, abgesehen vom darin implizierten latenten Kollektivismus. Diesem inhaltlichen Anliegen kann man freilich nicht durch ein Ausweichen auf einen Symbolstreit ausweichen; nicht Kopftücher als solche sind das Problem.

Liberaler Ordnungen und eine freiheitliche Weltgesellschaft, die nicht mehr zur ethnischen und kulturellen Homogenität zurück kann, sind nur möglich, wenn eine große Zahl von Menschen bereit ist, diese Pluralität auszuhalten und eine innere Bejahung der Autonomie zu entwickeln. Doch erzwingen kann der freiheitliche Staat diese Toleranz als innere Einstellung allenfalls mit Mitteln, die genau das zerstören würden, was ihn ausmacht: seine Freiheitlichkeit. Die Möglichkeit einer – für die langfristige Erhaltung auch des Sozialstaats und der natürlichen Lebensgrundlagen unabdingbaren – handlungsfähigen und dabei pluralistischen Weltgesellschaft wird deshalb auch davon abhängen, ob alle Menschen und Kulturen dieser Welt das nötige Maß an Verfassungspatriotismus und Toleranz freiwillig aufzubringen in der Lage sind. Doch sollte man nicht zu pessimistisch sein. Eine gute Verfassung konstituiert und integriert die Gesellschaft, sie legitimiert und begrenzt die Politik. Nur wer sich selbst akzeptiert, wird auch von anderen akzeptiert werden, auch interkulturell: *Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst*.

Momentan dominiert dagegen ein postmodernes Freiheitsverständnis, welches die Freiheit im Verein mit dem Wirtschaftsliberalismus zur ›Wildwestfreiheit‹ degeneriert – und damit neben Ungerechtigkeit auch Unglück stiftet, indem ein allgemeines Sinnlosigkeitsempfinden begünstigt wird. Doch die wohlfeile Forderung, der Jugend wieder kulturelle Werte zu vermitteln, wird hiergegen nicht helfen, sondern verkörpert einfach nur die andere Seite der ›doppelten Freiheitsgefährdung‹ (wirtschaftsliberal/postmoderne Freiheitshypostasierung versus paternalistische Freiheitsbeschränkung): Kontextualistische Ansätze sind letztlich untaugliche Versuche, in einer beunruhigend unsicheren globalisierten Welt künstliche Anker durch Dogmatisierung umfassender Annahmen zu werfen. Und dem gleichen Dogmatismus huldigt kurioser Weise auch ein skeptizistisch orientierter Mensch, nur in umgekehrter Form. Der Skeptizismus – ob nun der postmoderne oder der wirtschaftsliberale – ist eben auch eine Flucht vor eigenständiger Entscheidung

und der Komplexität der Welt, indem er alles *ganz einfach* erscheinen lässt. Mithin lässt sich die Ideologiekritik der Skeptiker/innen, die den Rationalist/innen gerne eine Flucht vor der Sinnlosigkeit des Seins vorwerfen, umdrehen: Nicht der Rationalismus gaukelt sich Sicherheiten vor, sondern der Skeptizismus. Liberale Gesellschaften haben in Jahrhunderten erbitterter Kämpfe gelernt, dass die *Liebe zur Freiheit* nicht erzwungen werden kann. Doch genau dadurch macht die liberale Gerechtigkeit sie möglich.

Literatur

- Di Fabio, Udo (2005): Die Kultur der Freiheit, München: C.H. Beck.
- Ekardt, Felix (2005): »Weder Leitkultur noch multikultureller Relativismus. Gerechtigkeit und gutes Leben in der Migrationsgesellschaft«. Kritische Justiz 3, S. 248-261.
- Ekardt, Felix (2006): »Woran scheitern bisher Generationengerechtigkeit und Umweltschutz. Unter besonderer Berücksichtigung kulturhistorischer Faktoren (Grundrechtsgeschichte)«. In: Felix Ekardt (Hg.), Generationengerechtigkeit und Zukunftsfähigkeit, Münster: LIT, S. 27-54.
- Ekardt, Felix (2007): Wird die Demokratie ungerecht? Politik in Zeiten der Globalisierung, München: C.H. Beck.
- Ekardt, Felix (2008): Theorie der Nachhaltigkeit. Rechtliche, ethische und politische Zugänge, Baden-Baden: Nomos.
- Ekardt, Felix/Richter, Cornelia (2006): »Ockham, Hobbes und die Geburt der säkularen Normativität. Zur Genese von Säkularität, Individualität und Rationalität in Recht und Moral«. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1, S. 552-570.
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MacIntyre, Alasdair (1998): Whose Justice?, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sandel, Michael (1982): Liberalism and the Limits of Justice, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

