

CHRISTIAN SPIESS

## Religionsfreiheit und Toleranz

### Zusammenfassung

Fragen gelingenden gesellschaftlichen Zusammenlebens von Individuen und Kollektiven mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen und Lebensgewohnheiten werden heute in der Regel sowohl mit Bezügen zum allgemeinen Grundrecht auf Religionsfreiheit als auch mit Bezügen zum Begriff der Toleranz diskutiert. Während in der Vergangenheit Religionsfreiheit und Toleranz häufig als Gegensatzpaar verstanden wurden, wird heute meist ein positiver Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen hergestellt. Auch im vorliegenden Beitrag werden Religionsfreiheit und Toleranz zunächst vor dem Hintergrund der aktuellen politisch-philosophischen Debatte definiert und differenziert, um sie dann positiv aufeinander beziehen zu können. Religionsfreiheit bildet dabei den unbedingten normativen Rahmen, während Toleranz als das innerhalb dieses Rahmens der Religionsfreiheit orientierende Sozialprinzip gefasst wird (und damit in einer gewissen Analogie zum sozialetischen Prinzip der Solidarität gesehen wird). Die Einbeziehung des Toleranzbegriffs erscheint notwendig, um der zunehmenden Bedeutung von Fragen des Zusammenlebens von Menschen und Gruppen mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Überzeugungen und Praktiken gerecht werden zu können und um den Gesichtspunkt religiöser und kultureller *Differenz* im Rahmen der sozialetischen Systematik angemessenen berücksichtigen zu können. Es ist nämlich die Toleranz, so die abschließende These im Anschluss an Jürgen Habermas, die eine pluralistische Gesellschaft davor bewahrt, als politisches Gemeinwesen durch weltanschauliche Konflikte zerrissen zu werden.

### 1. EINLEITUNG

Fragen der Gestaltung des Zusammenlebens von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften drängen ins Zentrum der gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Diskussionen westlich-moderner politischer Gemeinwesen. Die in kultureller und religiöser Hinsicht heterogene Zusammensetzung von Gesellschaften ist offenkundig eine der zentralen Herausforderungen für die Frage des ‚gesellschaftlichen Zusammenhalts‘. Liberale Demokratien bieten grundsätzlich den Rahmen für weltanschaulich pluralistische Gesellschaften. Doch der schlichte Verweis auf liberale Grundrechte, etwa auf das Recht auf Meinungsfreiheit oder auf Religionsfreiheit, reicht alleine nicht mehr aus, wenn die entscheidenden Herausforderungen gerade dadurch entstehen, dass Anerkennungsansprüche für Haltungen und Praktiken erhoben werden, die von liberalen Grundrechten nicht (vollständig) gedeckt sind oder mit dem liberalen *common sense* kollidieren. Es handelt sich zwar bei den virulenten Fragen um Fragen der Religionsfreiheit und ihrer Abwägung mit an-

deren liberalen Freiheitsrechten; beantworten aber lassen sich diese Fragen offensichtlich nicht alleine mit den konfligierenden Rechten selbst: Schon ein kurzer Blick auf die Regelungen hinsichtlich der Freiheitsspielräume für religiöse Praxis in einigen europäischen Demokratien – etwa Frankreich, Großbritannien, Deutschland, Dänemark – zeigt, dass auf der übereinstimmenden Grundlage der Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit sehr unterschiedliche konkrete religionspolitische Konzeptionen realisiert werden können. Für Entscheidungen und Abwägungen im Fall konfligierender Ansprüche und Rechte bedarf es deshalb einer Krieriologie, die im folgenden Beitrag nicht beim Begriff der Religionsfreiheit selbst, sondern beim Begriff der *Toleranz* angesiedelt werden soll. Das liberale Grundrecht der Religionsfreiheit steht dabei selbstverständlich nicht zur Disposition, seine Auslegung und Interpretation aber kann, je nachdem wie das Prinzip der Toleranz (und die entsprechende Religionspolitik) konzipiert ist, recht unterschiedlich ausfallen. Toleranz wird damit nicht als Gegenbegriff zur Religionsfreiheit bestimmt, sondern als ein mit ihr ‚korrespondierendes‘ normatives Prinzip.

## 2. RELIGIONSFREIHEIT

Viele Konflikte, die im Rahmen pluralistischer Gesellschaftskonstellationen entstehen, lassen sich als Probleme im Bereich der Religionsfreiheit fassen. Als pluralistische Gesellschaftskonstellationen können Gesellschaften des sogenannten westlich-modernen Typs verstanden werden, die in politischer Hinsicht als liberale und (in unterschiedlicher Weise) säkulare Demokratien konzipiert sind sowie einen rechtlichen Rahmen für eine gewisse, mehr oder weniger ausgeprägte kulturelle und weltanschauliche Pluralität bieten: Menschen unterschiedlicher geographischer und kultureller Herkunft, unterschiedlicher weltanschaulicher Überzeugung, unterschiedlicher sexueller Orientierung, Menschen mit unterschiedlichen Lebensplänen und Vorlieben leben in einem politischen Gemeinwesen zusammen; und zumindest auf einer grundsätzlichen normativen Ebene dürfte weithin Konsens darüber bestehen, dass diese Pluralität auch gegeben oder doch zumindest möglich sein sollte. Das Grundrecht auf – negative und positive – Religionsfreiheit ist hinsichtlich dieser Pluralität einschlägig, insofern diese maßgeblich durch unterschiedliche Religionszugehörigkeiten gekennzeichnet ist. Faktisch hat im Hinblick auf die oben genannten Gesellschaften das Phänomen der Migration – genauer: der Einwanderung – eine erhebliche Bedeutung für Fragen der

Religionsfreiheit; nicht zuletzt durch einen hohen Anteil der Einwanderer an der Bevölkerung gewinnen Fragen der Religionsfreiheit Aktualität und Brisanz.

Der Begriff der Religionsfreiheit kann wie folgt differenziert werden: Die übliche Unterscheidung negativer und positiver Religionsfreiheit, also der Freiheit von religiösem Zwang und der Freiheit zur Religionsausübung, kann im Hinblick auf Einwanderungsgesellschaften so gefasst werden, dass negative Religionsfreiheit auch informellen Assimilationsdruck ausschließt, damit aber unmittelbar mit der positiven Religionsfreiheit korreliert und letztlich in die Frage mündet, welche religiösen Haltungen und Handlungen in einer liberalen Demokratie erlaubt, ermöglicht oder gar gefördert werden sollen und welche nicht. Im Spannungsfeld von negativer und positiver Religionsfreiheit geht es also einerseits um das „Recht des Menschen in einer anderen lokalen Welt als derjenigen, aus der er stammt [...], als Fremder weiter in denjenigen Formen zu leben, die ihm aus seinem Heimatland vertraut, vielleicht sogar heilig sind“<sup>1</sup>. Andererseits aber geht es auch „um das Recht der Einheimischen, ihre Lebensweisen und Werthaltungen samt den normativen Verfestigungen, die diese erfahren haben, von den zugewanderten Fremden beachtet zu sehen“<sup>2</sup>. Allerdings betreffen Fragen der Religionsfreiheit nicht nur Einwandererreligionen, sondern auch ‚einheimische‘ Religionen, beispielsweise die Praxis der Ungleichbehandlung von Mann und Frau im Katholizismus oder gesetzliche Regelungen über das Anbringen von Kruzifixen in Klassenräumen öffentlicher Schulen.

Weiterhin können acht Typen der Religionsfreiheit unterschieden werden, wobei es sich um je vier Aspekte der Freiheit und der Gleichheit handelt.<sup>3</sup> Illustriert werden die einzelnen Aspekte jeweils anhand weithin bekannter Beispiele, deren Konfliktpotential bereits auf die Toleranzfrage verweist. In der Differenzierung von Freiheits- und Gleichheitsaspekten spiegelt sich dabei durchaus in gewisser Weise die Unterscheidung negativer und positiver Religionsfreiheit.

Freiheitsansprüche können sich einerseits auf besondere Freiheiten für Religion beziehen, andererseits auf Freiheitseinschränkungen aus religiösen Gründen. Im ersten Fall, also dem Anspruch auf mehr Freiheit aus

---

<sup>1</sup> Dieter Grimm, Multikulturalität und Grundrechte, in: Rainer Wahl/Joachim Wieland (Hg.), Das Recht des Menschen in der Welt. Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstags von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Berlin 2002, 135–149, 135.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ich orientiere mich an mündlichen Ausführungen von Dieter Grimm, vorgetragen bei einer Veranstaltung an der Universität Münster am 05. Dezember 2008, schriftlich in ähnlicher Weise festgehalten bei Dieter Grimm, Multikulturalität und Grundrechte.

religiösen Gründen, kann es sich um Ansprüche, mehr tun zu dürfen als andere, handeln (zum Beispiel Schächten), oder um Ansprüche, etwas nicht tun zu müssen, was andere tun müssen (zum Beispiel Befreiung von der Helmpflicht für Sikhs). Im zweiten Fall der Freiheitsansprüche, also im Fall der Ansprüche, aus religiösen Gründen Freiheit einzuschränken, kann es sich einerseits darum handeln, dass im Kontext einer Religionsgemeinschaft etwas verboten wird, was sonst, das heißt im allgemein geltenden Recht, erlaubt ist (zum Beispiel Schwimmbadbesuch), andererseits kann es sich darum handeln, dass etwas geboten ist oder erwartet bzw. verlangt wird, was andere nicht tun müssen (zum Beispiel Tragen eines Kopftuchs). Es gibt also vier Typen von Freiheitsansprüchen, wobei jeweils zwei Typen ‚mehr Freiheit für die Religion‘ und ‚weniger Freiheit wegen der Religion‘ fordern.

Auch bei den Gleichheitsansprüchen können vier Typen unterschieden werden. Ansprüche, die Gleichheit betreffen, können sich auf die Gleichheit zwischen Religionen und auf die Gleichheit innerhalb einer Religion beziehen, wobei beide Typen wiederum in Gleichbehandlungsansprüche und Ungleichbehandlungsansprüche differenziert werden können. In Bezug auf die Gleichheit zwischen Religionen handelt es sich einerseits um den Anspruch, gegenüber anderen Religionen gleich behandelt zu werden (zum Beispiel durch die Einführung hoher religiöser Feiertage von ‚Einwandererreligionen‘ als gesetzliche Feiertage). Andererseits handelt es sich um den Anspruch, anders als andere Religionen behandelt bzw. privilegiert zu werden (zum Beispiel durch Gewährung besonderer Gebetszeiten während der Arbeitszeit). In Bezug auf die Gleichheit innerhalb von Religionen bzw. Religionsgemeinschaften handelt es sich einerseits um den Anspruch, Personen ungleich behandeln zu dürfen, die sonst, das heißt im allgemein geltenden Recht, gleich behandelt werden (zum Beispiel die Nichtzulassung von Frauen zu den wichtigen Weihenämtern). Andererseits handelt es sich um die Gleichbehandlung von sonst, das heißt im allgemein geltenden Recht, ungleich behandelten Personen (möglich wäre zum Beispiel eine Gleichbehandlung von Erwachsenen und Kindern oder Jugendlichen, die im allgemein geltenden Recht unterschiedlich behandelt werden). Es mag in der Praxis Überschneidungen geben, wie das auch die Beispiele zeigen; in systematischer Hinsicht aber müsste diese Differenzierung etwas zur Klärung des Begriffs der Religionsfreiheit beitragen. Graphisch lassen sich die acht Typen wie folgt darstellen:

Allgemeines Grundrecht auf Religionsfreiheit	Freiheit	mehr Freiheit für die Religion	weniger müssen als andere (z. B. Befreiung von der Helmpflicht)
			mehr dürfen als andere (z. B. Schächten)
		weniger Freiheit wegen der Religion	etwas nicht tun dürfen, was andere tun dürfen (z. B. Schwimmbadbesuch)
			etwas verlangen, was andere nicht tun müssen (z. B. Tragen eines Kopftuchs)
	Gleichheit	Gleichheit zwischen Religionen	Gleichbehandlung mit anderen Religionen (z. B. Anzahl der Feiertage)
			besondere Behandlung gegenüber anderen Religionen (z. B. Gebetszeiten während der Arbeitszeit)
		Gleichheit innerhalb von Religionsgemeinschaften	Ungleichbehandlung sonst gleich behandelte (z. B. Ungleichbehandlung von Männern und Frauen)
			Gleichbehandlung sonst ungleich behandelte (z. B. Behandlung von Kindern wie Erwachsene)

Die in dieser Übersicht weitgehend vernachlässigte Unterscheidung von kollektiver und individueller Religionsfreiheit kommt in der unbedingt zu realisierenden und zu garantierenden *Exit-Option* zur Geltung: Individuen müssen stets *formal und tatsächlich* die Möglichkeit haben, aus einer Religionsgemeinschaft auszusteigen. Diese Exit-Option stellt eine größere Herausforderung dar, als es auf den ersten Blick scheint: Die Möglichkeit der (auch kritischen) Reflexion über die je eigene Religionsgemeinschaft muss für die Angehörigen von Religionsgemeinschaften gegeben sein; nach dem Ausscheiden muss ein repressionsfreies Leben außerhalb der Religionsgemeinschaft möglich sein; die Möglichkeiten der Kommunikation zwischen religionsgemeinschaftlicher Innenwelt und säkularer Außenwelt muss gegeben sein etc. Gerade in Fällen, in denen die Exit-Option bedeutungsvoll wird, dürften aber genau diese Voraussetzungen problematisch sein. Es ergeben sich daraus politische Aufgaben: In einem politischen Gemeinwesen, das auf der einen Seite den Religionsgemeinschaften weite Spielräume einräumt, muss es auf der anderen Seite ein effektives politisches Konzept zur Realisierung der Exit-Option geben. Deshalb erscheint es zum Beispiel legitim, die allgemeine Schul-

pflicht gegen den Anspruch von Angehörigen evangelikaler Gemeinschaften, ihre Kinder privat zu unterrichten, aufrechtzuerhalten. Dies impliziert, dass es sich bei Religionsfreiheit in erster Linie – das heißt *vorrangig* – um ein individuelles Freiheitsrecht handelt, und erst in zweiter Linie um ein ‚kollektives Recht‘.

Wenn man das allgemeine Recht auf Religionsfreiheit wie dargestellt fasst, bleiben noch sehr weite Spielräume der Konkretisierung der Religionsfreiheit. So kann etwa im Hinblick auf den Begriff der Religionsfreiheit im Besonderen, ähnlich wie im Hinblick auf den Freiheitsbegriff im Allgemeinen, eine formale Freiheitskonzeption von einer konkreten Freiheitskonzeption unterschieden werden. Während die formale Freiheitskonzeption grundsätzlich lediglich Freiheitsspielräume festlegt, beinhaltet die konkrete Freiheitskonzeption Annahmen und Forderungen hinsichtlich der materialen Bedingungen und Voraussetzung *tatsächlicher* Freiheitsrealisierung. Problemlos lässt sich dies auch auf die Frage der Religionsfreiheit beziehen: Geht es – in einem eher negativen Sinn – nur darum, einen Zwang zum religiösen Bekenntnis und ein Verbot der Religionsausübung auszuschließen? Oder geht es – in einem eher positiven Sinn – auch um die Ermöglichung der Religionsausübung, um die Schaffung von günstigen Bedingungen für religiöses Leben und für die Tradierung religiöser Überzeugungen? Wählt man eine Konzeption konkreter Freiheit, trägt man eine größere Entscheidungslast, *welche* religiösen Lebensformen und Überzeugungen gefördert werden sollen und welche nicht – der Begriff der Toleranz kommt dann gewissermaßen automatisch ins Spiel.<sup>4</sup>

Aufgrund solch unterschiedlicher Interpretationen des Grundrechts auf Religionsfreiheit kommt es dazu, dass in den westlichen Gesellschaften die Religionsfreiheit in aller Regel grundsätzlich nicht infrage gestellt wird, dass aber ganz unterschiedliche Wege der Realisierung der Religionsfreiheit beschritten werden. So stehen beispielsweise laizistische Modelle neben Modellen mit einer faktischen Dominanz bestimmter Religionen; oder staatskirchliche Modelle werden mit einer multikulturalistischen Religionspolitik kombiniert etc. Die eigentliche, heute zu diskutierende Frage hinsichtlich des gelingenden Zusammenlebens verschiedener Kulturen und Religionen in den westlichen Demokratien ist also nicht, *ob* es Religionsfreiheit geben soll, sondern *wie* es sie geben soll – also nach der Interpretation und der Abwägung der (verschiedenen Bestandteile der) Religionsfreiheit und jeweils betroffener anderer

---

<sup>4</sup> Vgl. die eingehende Diskussion liberaler Multikulturalismus-Konzeptionen bei *Will Kymlicka*, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1996, insbes. 107–130 und 152–172.

Grundrechte. Diese Interpretations- und Abwägungsentscheidungen lassen sich aber nicht allein mit dem Rückgriff auf Religionsfreiheit selbst leisten; es bedarf vielmehr eines anderen Kriteriums dafür, wie man einen Standpunkt in Fragen der Religionsfreiheit ausbildet. Im Folgenden wird das Prinzip der Toleranz als ein solches Kriterium vorgeschlagen. Religionsfreiheit fungiert dann als normativer Rahmen, während Toleranz als normatives Prinzip die konkrete Gestaltung des Zusammenlebens verschiedener Kulturen und Religionen bestimmt.

### 3. TOLERANZ

Der Toleranzbegriff erschöpft sich sicher nicht mehr in traditioneller religiöser Toleranz oder im Gestus der Duldung, in der Toleranzlehre der neuscholastischen Päpste oder der „aufgeklärten Toleranzpolitik, wie sie im berühmten Ausspruch Friedrichs des Großen zum Ausdruck kommt, wonach jeder ‚nach seiner Fassung selig‘ werden dürfe“<sup>5</sup>. Vielmehr muss der Toleranzbegriff differenziert gefasst werden,<sup>6</sup> um der Pluralität und Komplexität des gegenwärtigen Diskurses um Toleranz<sup>7</sup> gerecht zu wer-

---

<sup>5</sup> So *Heiner Bielefeldt*, *Bedrohtes Menschenrecht. Erfahrungen mit der Religionsfreiheit*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 65–70, 67; hier kommt Toleranz ausschließlich als ‚traditionelle religiöse Toleranz‘ oder im Kontext einer aufgeklärten Toleranzpolitik (Friedrich ‚der Große‘ ist tatsächlich der jüngste Bezugspunkt im Text) vor, wird jedenfalls „obrigkeitlich gewährt (oder auch versagt)“ (ebd.). So gefasst, kann Toleranz gegen Religionsfreiheit ausgespielt werden. Vgl. auch *Marianne Heimbach-Steins*, *Religionsfreiheit – mehr als Toleranz*, in: *Heiner Bielefeldt u. a.* (Hg.), *Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte* 2009, Wien/Köln/Weimar 2009, 41–57, insbes. 52–55; ebd. 52: „Das Recht auf Religionsfreiheit erlegt dem Staat grundsätzlich Grenzen auf hinsichtlich seiner Befugnis, sich inhaltlich wertend zu den von den Bürgern individuell und gemeinschaftlich bekannten und praktizierten religiösen Bekenntnissen zu verhalten. Unter dem Vorzeichen des Toleranzprinzips wäre er Souverän über die ‚Zulassung‘ bzw. Duldung religiöser Bekenntnisse und Praktiken in seinem Hoheitsgebiet; das ist weder mit der Anerkennung der Freiheit politischer wie sittlicher Subjekte vereinbar noch entspricht es dem (Selbst-) Verständnis des modernen säkularen Staates.“

<sup>6</sup> Im Anschluss etwa an *Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt 2003, 42–48; *ders.*, *Toleranz und Demokratie*, in: *Grüne Akademie der Heinrich-Böll-Stiftung* (Hg.), *Der Streit um die Toleranz. Deutung und Konsequenzen eines moralisch-politischen Leitbegriffs*, Berlin 2005, 9–16.

<sup>7</sup> Vgl. beispielsweise *Catriona McKinnon/Dario Castiglione* (Hg.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, Manchester 2003; *Dario Castiglione/Catriona McKinnon* (Hg.), *Toleration, Neutrality and Democracy*, Dordrecht 2003; *Alois Wierlacher* (Hg.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, München 1996; *Matthias Kaufmann/Georg Lohmann* (Hg.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*, Freiburg/München 2001; *Rainer Forst* (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaft-*

den. Es werden im Folgenden erstens Aspekte bestimmt, die zum ‚Kern‘ des Begriffes gehören, die also gegeben sein müssen, wenn von Toleranz die Rede ist (Komponenten); zweitens werden verschiedene Möglichkeiten unterschieden, wie dieser Begriffskern in unterschiedlicher Weise entfaltet werden kann (Konzeptionen). Zunächst zu den Komponenten des Toleranzbegriffs:<sup>8</sup>

(1) *Ablehnungskomponente*: Von Toleranz kann nur dann die Rede sein, wenn die tolerierten Handlungen oder Haltungen von einem Teil der Akteure aus guten, das heißt „subjektiv überzeugenden Gründen“, die auch als legitim vermittelbar sind,<sup>9</sup> als falsch, schlecht oder eigentlich nicht wünschenswert abgelehnt werden. Handlungen oder Haltungen, die nämlich nicht abgelehnt werden, brauchen nicht toleriert zu werden, sondern werden schlicht befürwortet oder mit Indifferenz betrachtet.

(2) *Akzeptanzkomponente*: Es müssen Gründe vorhanden sein, Handlungen oder Haltungen zuzulassen, obwohl sie gemäß (1) abgelehnt werden. Ablehnungsgründe und Akzeptanzgründe werden gegeneinander abgewogen; Toleranz wird befürwortet bzw. ‚geübt‘, wenn die Akzeptanzgründe überwiegen.

(3) *Zurückweisungskomponente*: Es müssen Gründe für die *Grenzen der Toleranz* bestimmbar sein, also Gründe für die Zurückweisung von Handlungen oder Haltungen, „die nicht mehr durch Akzeptanzgründe aufgefangen werden kann“<sup>10</sup>. Der Raum der Toleranz ist also ein prinzipiell begrenzter Raum und die Grenzen zum Nicht-Tolerierbaren müssen begründet werden können.

Unter Berücksichtigung dieser konstitutiven Komponenten, kann Toleranz in unterschiedliche Konzeptionen gefasst werden. Diese Konzeptionen können als historische Phänomene verstanden werden oder als Posi-

---

liche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt 2000; *Susan Mendus/David Edwards* (Hg.), *On Toleration*, Oxford 1987; *John Horton/Peter Nicholson* (Hg.), *Toleration: Philosophy and Practice*, Aldershot 1992; *Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg*, *Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des ‚neutralen‘ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft*, Tübingen 2007.

<sup>8</sup> Vgl. *Rainer Forst*, *Toleranz und Demokratie*; ausführlicher: *ders.*, *Toleranz im Konflikt*, 30–41.

<sup>9</sup> *Jürgen Habermas*, *Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte*, in: *Ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 258–278, 265: „Allerdings müssen die Ablehnungsgründe, die Toleranz erfordern, nicht nur subjektiv für gut gehalten werden. Sie müssen öffentlich als legitim gelten dürfen. Vorurteile zählen nicht. Von Toleranz darf nur dann die Rede sein, wenn die Beteiligten ihre Ablehnung auf eine *vernünftigerweise* fortbestehende Nicht-Übereinstimmung stützen können. In diesem Sinne ist nicht jede Ablehnung vernünftig.“

<sup>10</sup> *Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt*, 38; vgl. *ders.*, *Toleranz und Demokratie*, 10.

tionen, die innerhalb des Toleranzdiskurses vertreten werden, oder auch als Teilphänomene einer insgesamt vielgestaltigen Toleranz in einem demokratischen politischen Gemeinwesen.<sup>11</sup>

(1) *Duldungskonzeption*: Eine Autorität gewährt Minderheiten, deren Überzeugungen von der durch die Autorität repräsentierten abweichen, einen gewissen Spielraum. Die Gewährung dieses Spielraums kann als Gnadenakt verstanden werden, mit dem nur so lange zu rechnen ist, wie die betroffenen Minderheiten ihre Überzeugung in einem eng begrenzten Rahmen verwirklichen. Insofern es sich um einen Gnadenakt handelt, sind die Motive der Duldung aber durchaus moralischer Art.

(2) *Erlaubniskonzeption*: Wie bei der Duldungskonzeption gewährt eine Autorität Minderheiten Spielräume für die Realisierung ihrer ‚abweichenden‘ Überzeugungen, nun aber nicht aus unmittelbar moralischen Gründen (Gnadenakt), sondern aus pragmatischen Gründen bzw. aufgrund von Nützlichkeitsüberlegungen (Akt der Klugheit). Es erscheint also im Rahmen eines Nutzenkalküls geboten, einer Minderheit Spielräume einzuräumen, um etwa den sozialen Frieden zu gewährleisten, Konflikte zu vermeiden oder die Akzeptanz der Autorität durch die entsprechende Minderheit zu sichern.

(3) *Koexistenzkonzeption*: Wie bei der Erlaubniskonzeption stehen strategische Überlegungen im Vordergrund, nun allerdings nicht (allein) aus der Perspektive einer Autorität, sondern aus den Perspektiven verschiedener, etwa gleich starker Gruppen. Es liegt also bei diesen Gruppen die Einsicht vor, dass die Zulassung unterschiedlicher bzw. je anderer Haltungen und Handlungen vorteilhaft im Hinblick auf die Situation der eigenen Gruppe ist. Angesichts der Tatsache, dass es sich ausschließlich um strategische Überlegungen handelt, ist die Koexistenz insoweit instabil, als sie sofort infrage steht, wenn sie nicht mehr vorteilhaft erscheint.

(4) *Respektkonzeption*: Dies ist die liberale Variante der Toleranz aufgrund des gegenseitigen Respekts der Akteure (Bürgerinnen und Bürger oder Bewohnerinnen und Bewohner, Individuen oder Gruppen) eines politischen Gemeinwesens. Spielräume für unterschiedliche Haltungen und Handlungen, Überzeugungen und Orientierungen werden aus moralischen Gründen eingeräumt: „Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome Personen bzw. als gleichberechtigte Mitglieder einer

---

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden *Rainer Forst*, Toleranz im Konflikt, 42–48 (allerdings ohne die Trennung von Duldungs- und Erlaubniskonzeption); vgl. ferner *ders.*, Toleranz und Demokratie, 11 f.; *ders.*, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: *Ders.* (Hg.), Toleranz, 119–143.

rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft.“<sup>12</sup> Die Spielräume der Freiheit werden also zum konstitutiven Bestandteil der politisch-philosophischen Grundkonzeption; allerdings ist die Ausdehnung und die Bedeutung dieser Freiheitsspielräume innerhalb des liberalen Diskurses höchst umstritten (s. u.).

(5) *Wertschätzungskonzeption*: Eine fünfte Konzeption unterscheidet sich von der Respektkonzeption darin, dass sie unterschiedliche Überzeugungen nicht nur als prinzipiell gleichberechtigt betrachtet, sondern als jeweils an sich wertvoll. Es geht dabei um eine besondere Form der Anerkennung individueller und kollektiver Orientierungen als für die Identität der entsprechenden Individuen und Gruppen konstitutive Merkmale. Diese, meist im Kontext des anerkennungstheoretischen Diskurses entwickelte,<sup>13</sup> Konzeption mündet in eine Politik des Multikulturalismus. Die Wertschätzungskonzeption liegt in einem sehr schmalen Bereich zwischen der Respektkonzeption einerseits und einer relativistischen Indifferenz (also einer Konzeption, die keine Toleranzkonzeption mehr ist, weil ihr die Ablehnungskomponente fehlt) andererseits.

Wenn die genannten Konzeptionen auch hier nicht im Einzelnen diskutiert werden können, lässt sich doch festhalten, dass es eine gewisse Vielfalt von Toleranzkonzeptionen gibt. Gerade im liberalen Spektrum – und insbesondere in jenem Theoriebereich, in dem liberale Theorien anerkennungstheoretische Überlegungen einbeziehen – findet eine für die Bewertung (des Zuordnungsverhältnisses) von Religionsfreiheit und Toleranz erhebliche Diskussion statt. Von Locke bis Rawls ist Toleranz ein zentrales Thema in der liberalen politischen Philosophie;<sup>14</sup> und wichtige

---

<sup>12</sup> Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, 45.

<sup>13</sup> Vgl. Axel Honneth, *Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik*, in: Reinhard Brunner/Peter Kelbel (Hg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Für Helmut Fahrenbach, Frankfurt/New York, Campus 2000, 101–111; Axel Bohmeyer, *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung*, Münster 2006, 115–204; Susanne Dungs, *Anerkennen im Zeitalter der Mediatisierung. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Žižek*, Hamburg 2006; Christian Spieß, *Recognition and Social Justice. A Roman Catholic View of Christian Bioethics of Long Term Care and Community Service*, in: *Christian Bioethics* 13 (2007), 287–301.

<sup>14</sup> Vgl. etwa John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg 1957; vgl. dazu Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, 276–312; vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 10. Aufl., Frankfurt 1998, 241–251; in *Political Liberalism* wird die Toleranzfrage dann (neben der Frage nach der „angemessensten Gerechtigkeitskonzeption“) zu einer der beiden „grundlegenden Fragen“, vgl. *ders.*, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 2003, 67–76; vgl. Johannes J. Frühbauer, *John Rawls' ‚Eine Theorie der Gerechtigkeit‘*, Darmstadt 2007, 110–112.

anerkennungstheoretische und multikulturalistische Positionen werden nicht *gegen* liberale Positionen, sondern *innerhalb* des liberalen Diskurses entwickelt.<sup>15</sup>

„Liberalism and toleration are closely related, both historically and conceptually. [...] But if liberalism can indeed be seen as an extension of the principle of religious tolerance, it is important to recognize that religious tolerance in the West has taken a very specific form – namely the idea of individual freedom of conscience. It is now a basic individual right to worship freely, to propagate one’s religion, to change one’s religion, or indeed to renounce religion altogether. To restrict an individual’s exercise of these liberties is seen as a violation of a fundamental human right. There are forms of religious toleration which are not liberal.“<sup>16</sup>

Es kann also nicht um eine Gegenüberstellung der Religionsfreiheit als liberales Grundrecht auf der einen Seite und der Toleranz als (bestenfalls) illiberale Vorform eines solchen liberalen Grundrechts (oder auch als *ausschließlich* persönliche bzw. politische Tugend) auf der anderen Seite gehen.<sup>17</sup> Vielmehr muss es darum gehen, die Bedeutung des Toleranzbegriffs im Rahmen des liberalen Paradigmas,<sup>18</sup> seine (historische<sup>19</sup> und systematische<sup>20</sup>) Verbindung mit der politischen Philosophie des Liberalismus zu erfassen, und zwar mit Rücksicht auf die – wiederum in historischer und systematischer Hinsicht – unterschiedlichen Konzeptionen und Interpretationen der Toleranz. Das schließt nicht die kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Lesarten (und aus christlich-sozial-ethischer Sicht insbesondere mit der bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts

---

<sup>15</sup> Vgl. etwa Nancy Fraser/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt 2003; vgl. zur anerkennungstheoretischen Auseinandersetzung mit der Diskursethik Axel Bohmeyer, *Jenseits der Diskursethik*; vgl. Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994; vgl. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1996; vgl. Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge u. a. 2004; vgl. ferner Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford/New York 2008.

<sup>16</sup> Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 155.

<sup>17</sup> Vgl. aber (scharf formuliert) Marianne Heimbach-Steins, *Religionsfreiheit – mehr als Toleranz*, 48: „Notwendig ist des weiteren eine präzise Sprache, die Verwechslungen und Kategorienfehlern vorbeugt: Religionsfreiheit und Toleranz sind weder ungefähr das Gleiche noch nur quantitativ unterschiedliche Stufen derselben Grundidee; sie beruhen auf rechtlich, politisch wie theologisch unterschiedlichen Grundpositionen.“

<sup>18</sup> Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, 223–583, insbes. 476–494.

<sup>19</sup> Vgl. Andrew R. Murphy, *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*, in: *Polity* 29 (1997), 593–623; vgl. Otfried Höffe, *Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne*, in: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz*, 60–76, 61–66; vgl. John Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223–251, 249; ders., *The Idea of an Overlapping Consensus*, in: *Oxford Journal on Legal Studies* 7 (1987), 1–25, 4.

<sup>20</sup> Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 152–172; John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt 2003, 302 f. (über „das für demokratische Institutionen grundlegende Toleranzprinzip“).

gültigen ‚katholischen‘ Lesart<sup>21</sup>) des Prinzips der Toleranz aus, aber doch dessen Reduzierung auf den Aspekt der Duldung bzw. der Zulassung, sei es aus moralischen oder Opportunitätsgründen. „So it is not enough to say that liberals believe in toleration. The question is, what sort of toleration.“<sup>22</sup> Auf der Grundlage der Differenzierung der Religionsfrei-

<sup>21</sup> Vor allem in der neuscholastischen Phase im 19. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herrschte in der kirchlichen Doktrin die Auffassung, dass nur die Wahrheit und niemals der Irrtum ein *Recht* beanspruchen kann. *Geduldet* werden aber kann der Irrtum durch die staatliche Gewalt, wenn im Kontext einer besonderen geschichtlichen Situation diese Duldung zur Realisierung eines höheren Gutes beiträgt. Demnach gilt als Toleranzformel: „Die Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken,“ von der Pius XII. in seiner berühmten Toleranzansprache (*Pius XII.*, Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft, in: *Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner* [Hg.], Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Fribourg o.J. [1954], 2042–2053) selbstverständlich grundsätzlich ausgeht, „muß höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden, die unter gewissen Verhältnissen erlauben, ja es vielleicht als den besseren Teil erscheinen lassen, den Irrtum nicht zu verhindern, um ein höheres Gut zu verwirklichen“ (ebd. 2049). Dieser Toleranzformel entsprechen zwei „Prinzipien“: „1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“ (Ebd.) „Ob dann diese Bedingung im konkreten Fall zutrifft, [...] muß vor allem der katholische Staatsmann selber entscheiden. Er wird sich bei seiner Entscheidung von dem Vergleich der schädlichen Folgen, die sich aus der Toleranz ergeben, mit den schädlichen Folgen, die durch Annahme der Toleranzformel der Staatengemeinschaft erspart bleiben, leiten lassen, d. h. also von dem Gut, das sich bei einer weisen Voraussicht für die Gemeinschaft als solche und indirekt auch für den Mitgliedstaat davon erwarten lässt. Was den religiösen und sittlichen Bereich angeht, so wird er auch das Urteil der Kirche einholen. Auf deren Seite ist in solchen entscheidenden Fragen, die das internationale Leben berühren, in letzter Instanz nur der zuständig, dem Christus die Leitung der ganzen Kirche anvertraut hat, der römische Papst.“ (Ebd. 2049f.) Neben vielen anderen weist Walter Kasper darauf hin, dass sich dieses Toleranzverständnis in der Praxis „leicht opportunistisch, ja macchiavellistisch“ auswirken konnte: „Die kath. Kirche verweigerte Toleranz, wo sie selbst in der Mehrheit war, sie forderte diese aber, wo sie sich in der Minderheitsposition befand.“ (*Walter Kasper*, Art. ‚Religionsfreiheit‘, in: *Staatslexikon*, 7. Aufl., Freiburg u. a. 1992, Bd. 4, 825–827, 826.) Die postulierte Toleranzformel kündigt jedenfalls kaum den späteren Durchbruch der katholischen Kirche zur Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem II. Vatikanischen Konzil an, zumal gerade die Toleranzansprache Pius’ XII. mit besonderem Nachdruck die strikte Position der Kirche in der Ablehnung eines ‚Rechts des Irrtums‘ betont; vgl. etwa *Pius XII.*, Die religiöse Toleranz in der Staatengemeinschaft, 2051: „Diesem Punkt“ – nämlich der unbedingten Ablehnung von allem, was religiös falsch und sittlich schlecht ist – „gegenüber gab und gibt es in der Kirche keinerlei Schwanken, keinerlei Paktieren, weder in der Theorie noch in der Praxis. Ihre Haltung hat sich im Laufe der Geschichte nicht geändert und kann sich auch nicht ändern, wo und wann immer sie in den verschiedensten Formen vor die Entscheidung gestellt wird, entweder den Götzen Weihrauch zu streuen oder für Christus das Leben hinzugeben.“ Vgl. auch ebd. 2048f.

<sup>22</sup> *Will Kymlicka*, *Multicultural Citizenship*, 158; vgl. *Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt*, 476: „Obwohl die Geschichte des Toleranzdiskurses gezeigt hat, dass dieser umstrittene Begriff zu verschiedenen Zeiten in sehr traditionelle, z. B. religiöse Gewänder gehüllt

heit im Abschnitt 2 und der Toleranz im Abschnitt 3 kann nun im vierten Abschnitt der Versuch einer systematischen Verbindung beider Begriffe unternommen werden.

#### 4. RELIGIONSFREIHEIT UND TOLERANZ

Religionsfreiheit wird als unveräußerliches Freiheitsrecht in den oben beschriebenen Varianten verstanden. Sie kann sich auf Individuen oder Kollektive beziehen, wobei auch die Religionsfreiheit von Individuen in bzw. gegenüber Kollektiven gewährleistet sein muss (was letztlich, wie oben bereits erläutert, auf die Sicherstellung der Exit-Option hinausläuft). Sie umfasst passive ebenso wie aktive bzw. negative ebenso wie positive Religionsfreiheit. Über diese Standards hinaus allerdings gibt das Recht auf Religionsfreiheit kaum Antworten auf jene Fragen, die uns heute im Zusammenhang der Frage ‚Was hält die Gesellschaft zusammen?‘ tatsächlich bewegen. Es liegt vielmehr in der Logik des Freiheitsrechts, dass es denkbar weite Spielräume für die Ausgestaltung und Interpretation lässt bzw. überhaupt erst schafft. Tatsächlich wird Religionsfreiheit schon in den sogenannten westlichen Gesellschaften völlig unterschiedlich interpretiert:<sup>23</sup> In Frankreich anders als in Spanien, in den Vereinigten Staaten anders als in Deutschland, in den Ländern des Vereinigten Königreichs je anders als in den skandinavischen Ländern. Man kann solche Unterschiede – gerade vom Standpunkt der Religionsfreiheit aus – durchaus für wünschenswert halten. Es zeigt sich darin aber das oben schon erwähnte Problem, dass Religionsfreiheit selbst kaum Kriterien für Lösungen der heute in weltanschaulich pluralen Gesellschaften virulenten Probleme bietet. Trotz der erheblichen Varianz der anzutreffenden Modelle wird man kaum behaupten, dass beispielsweise die Französische Republik permanent in grober Weise gegen ein grundlegendes Menschenrecht verstößt, weil das Tragen eines Kopftuchs in der Öffentlichkeit rechtlich stark reglementiert wird, oder dass das deutsche Arbeitsrecht menschenrechtswidrig ist, wenn nicht generell erlaubt ist, dass die Arbeitszeit wegen regelmäßiger Gebetszeiten häufig unterbrochen wird. Und man wird Dänemark nicht ständige Menschenrechtsverletzungen wegen Missachtung der Religionsfreiheit vorwerfen, wenn dort, anders als in Großbritannien, die Helmpflicht für

---

war, kann er doch in einer bestimmten Hinsicht seiner Natur nach als ‚modern‘ bezeichnet werden, vielleicht sogar als moderner Begriff *par excellence*.“

<sup>23</sup> Vgl. *José Casanova*, Public Religions Revisited, in: *Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß* (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie* (FS Gabriel), Paderborn 2008, 313–338, 326–329.

Sikhs nicht entfällt. Dies deutet zugleich darauf hin, dass selbstverständlich auch historische und kulturell bedingte Gründe eine unterschiedliche Auslegung der Religionsfreiheit legitimieren können – die Lockerung der Helmpflicht für Sikhs in Großbritannien hat natürlich historische Gründe, und es wäre abwegig, daraus eine Menschenrechtsbewandtnis für die Aufhebung der Helmpflicht in allen möglichen Ländern für alle möglichen Personen, die dies aus weltanschaulichen Gründen fordern, abzuleiten. Auch widerspricht die Forderung nach völliger Gleichbehandlung von religiösen Minderheiten ebenso wie die Forderung, dass religiöse Freiheit überall gleich zu interpretieren sei, einer differenzierten Wahrnehmung des Säkularisierungsprozesses.<sup>24</sup> Der Vergleich beispielsweise zwischen England im Vereinigten Königreich und Dänemark, also zwischen zwei Staaten der Europäischen Union (mit Staatskirchen!<sup>25</sup>), zeigt, wie unterschiedlich sich Säkularisierungsprozesse und religiöse Pluralisierungsprozesse schon innerhalb Europas entwickeln können: Während England im Vereinigten Königreich als Kontext mit den weitesten Freiheitsspielräumen für Religionsgemeinschaften und der größten weltanschaulichen Pluralität in Europa angesehen werden kann, gilt für Dänemark das Gegenteil, dass es sich also um den am wenigsten weltanschaulich pluralisierten Staat Europas handelt.<sup>26</sup>

Mit anderen Worten: Religionsfreiheit gehört zweifellos zu den unveräußerlichen Grund- oder Menschenrechten. Dieses grundlegende Recht hat restringierenden Charakter, insofern es grundsätzlich einerseits die Freiheit der Religionsausübung und andererseits die Freiheit von religiösem Zwang garantiert. Darüber hinaus – und das heißt eben: im Hinblick auf die meisten Fragen, die derzeit in weltanschaulich pluralen demokratischen Gemeinwesen unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit relevant sind – bleibt dieses Recht kriteriell leer. Ob Kopftücher für

---

<sup>24</sup> Vgl. *Alfred C. Stepan*, *The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerance'*, in: *Ders.*, *Arguing Comparative Politics*, Oxford/New York 2001, 213–253.

<sup>25</sup> Vgl. *José Casanova*, *Public Religions Revisited*, 328 f.; vgl. aber auch *Heiner Bielefeldt*, *Bedrohtes Menschenrecht*, 68: „Denn, wie bereits erwähnt, enthalten alle Menschenrechte den Anspruch auf *diskriminierungsfreie Gewährleistung*. Solange sich der Staat indessen einer bestimmten Staatsreligion verpflichtet fühlt, wird er zumindest symbolisch den Angehörigen dieser Staatsreligion einen Vorrang zuerkennen und damit gegen das Gebot der Nicht-Diskriminierung verstoßen.“ Eine solch strikte Interpretation bietet kaum Raum für unterschiedliche ‚Modernisierungs-‘ und Säkularisierungswege, dürfte mithin also mit ihrem strikten Gleichheitspostulat (vgl. ebd. 67) selbst zu einer Pluralität der möglichen Interpretationen der Religionsfreiheit und der Säkularisierung im Widerspruch stehen; vgl. wiederum *José Casanova*, *Public Religions Revisited*, 316–329.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 328.

islamische Frauen in bestimmten Kontexten zugelassen werden, ob das Schächten oder vergleichbare Praktiken rituellen Schlachtens zugelassen werden, ob die Pflege einer Einwanderersprache gefördert oder behindert wird, ob die rechtlichen Regeln für den Bau von Gotteshäusern oder religiösen Versammlungsstätten restriktiv oder weit gefasst werden etc. – für die Entscheidung all dieser Fragen bietet das Grundrecht auf Religionsfreiheit schlicht kein Kriterium. Das zeigt sich schon daran, dass man das Recht auf Religionsfreiheit einerseits befürworten, die genannten Fragen zugleich aber andererseits völlig unterschiedlich beantworten kann. Um diese Fragen dennoch mit Bezug auf moralische (und nicht bloß pragmatische) Gründe beantworten zu können, bietet es sich deshalb an, das Grundrecht der Religionsfreiheit um das Prinzip der Toleranz zu ergänzen. Das Prinzip der Toleranz kann dazu ähnlich gefasst werden wie das Prinzip der Solidarität in der christlichen bzw. katholischen Soziallehre, nämlich als normative Orientierung, die sowohl einen institutionellen bzw. rechtlichen Aspekt umfasst als auch einen Aspekt, der in der persönlichen Moralität der einzelnen Personen verortet ist, mithin ebenso Rechtsprinzip wie (persönliche) Tugend ist.<sup>27</sup> „Die heutige, im Prinzip universale Toleranz tritt in zwei Gestalten auf: als Eigenschaft von politischen Institutionen, als ‚institutionelle‘ oder ‚politische Toleranz‘, und als Eigenschaft von Personen, als ‚personale Toleranz‘. In beiden Gestalten stellt die Toleranz eine Antwort auf die Herausforderung des Pluralismus dar.“<sup>28</sup> Mehrere Gründe sprechen für eine solche Bestimmung des Toleranzprinzips:

1.) Fragen des Zusammenlebens von Personen oder Gemeinschaften mit unterschiedlichen religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugungen (aber auch: Gewohnheiten, sexuellen Orientierungen etc.) gewinnen an Bedeutung. Fragen des gesellschaftlichen Zusammenhalts werden deshalb immer mehr zu Fragen des Umgangs mit *Differenz*.<sup>29</sup> Das bedeutet freilich nicht, dass andere Probleme des Zusammenlebens, wie etwa die Ungleichverteilung materieller Güter, also *Gleichheitsprobleme*, ein geringe-

---

<sup>27</sup> Vgl. etwa *Hermann-Josef Große Kracht*, „...weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der Sozialverkündigung, in: *Michael Krüggeler/Stephanie Klein/Karl Gabriel* (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 111–132; vgl. ferner die Beiträge in: *Karl Gabriel* (Hg.), *Solidarität* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Band 48), Münster 2007.

<sup>28</sup> *Otfried Höffe*, *Toleranz*, 66.

<sup>29</sup> *Keith Banting/Will Kymlicka*, *Multiculturalism and the Welfare State. Setting the Context*, in: *Dies.* (Hg.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford/New York 2006, 1–45.

res Gewicht bekommen.<sup>30</sup> Es muss aber einen besonderen sozialetischen Zugriff auf Differenzprobleme geben.<sup>31</sup> Während das Solidaritätsprinzip überwiegend Fragen der materiellen Ungleichheit (und der daraus folgenden Ungleichheit in anderen Hinsichten, etwa hinsichtlich der Bildungschancen, der Beteiligung an politischen Prozessen etc.) beantwortet – und zwar in der Regel mit einem Plädoyer für die *Angleichung nicht gewollter Ungleichheit* –, kann das Toleranzprinzip Fragen der ‚kulturellen‘ Ungleichheit (und der daraus resultierenden Probleme hinsichtlich der Beteiligungschancen, Perspektiven und Lebensbedingungen) beantworten – und zwar im Unterschied zum Solidaritätsprinzip mit dem Ziel der Gestaltung der *Differenz*, also *gewollter Unterschiede* zwischen den Gruppen und Individuen in einem politischen Gemeinwesen.<sup>32</sup> So ist die – angesichts der gegenwärtigen Problemlagen des Zusammenlebens notwendige – differenztheoretische Ergänzung des Solidaritätsprinzips<sup>33</sup> durch ein *Sozialprinzip der Toleranz* möglich.

2.) Dieses Sozialprinzip der Toleranz lässt sich, wie oben schon angedeutet, in weitgehender Analogie zum christlich-sozialetischen Solidaritätsprinzip konzipieren, nämlich als Rechtspflicht oder Eigenschaft von Institutionen einerseits und als Tugendpflicht oder Haltung von Personen andererseits.<sup>34</sup> Zwischen diesen Ebenen kann ein mehr oder weniger weit gefasster intermediärer Bereich zivilgesellschaftlicher Toleranz realisiert werden, ebenfalls ähnlich wie es beim Solidaritätsprinzip der Fall ist.<sup>35</sup> Es liegt nahe, in diesem Bereich auch den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine besondere Bedeutung beizumessen, da diese als weltanschaulich stark gebundene zivilgesellschaftliche Akteure permanent in

---

<sup>30</sup> *Keith Banting/Richard Johnston/Will Kymlicka/Stuart Soroca*, Do Multiculturalism Policies erode the Welfare State? An Empirical Analysis, in: *Keith Banting/Will Kymlicka* (Hg.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford/New York 2006, 49–91.

<sup>31</sup> *Will Kymlicka*, Multiculturalism, Social Justice and the Welfare State, in: *Gary Craig/David Gordon/Tania Burchardt* (Hg.), *Social Justice and Public Policy. Seeking Fairness in Diverse Societies*, Bristol 2008, 53–75.

<sup>32</sup> Vgl. *Christian Spieß*, Solidarität als Maximalmoral, in: *Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß* (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialetik und Religionssoziologie* (FS Gabriel), Paderborn 2008, 523–539, 530–537.

<sup>33</sup> Ebd. 530 und 537; dort war allerdings noch von einer ‚differenztheoretischen *Erweiterung* des Solidaritätsprinzips‘ (ebd. 530) die Rede, und der Bezug zum Toleranzprinzip wurde nur angedeutet (ebd. 537).

<sup>34</sup> Vgl. *Otfried Höffe*, Toleranz, 60f.

<sup>35</sup> Vgl. *Karl Gabriel*, Systeme und Netze der Solidarität in einer zukunftsfähigen Gesellschaft. Zum pluralen Solidaritätsverständnis des Wortes der Kirchen, in: *Ders./Werner Krämer* (Hg.), *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Perspektiven und Konsequenzen des Wortes der Kirchen ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘*, 2. Aufl., Münster 2004, 159–173.

der Spannung stehen, einerseits Subjekte, andererseits Objekte der Toleranz zu sein.<sup>36</sup> Die Bindung des Toleranzprinzips als Rechtsprinzip an die Religionsfreiheit schließt also überhaupt nicht die Verwendung des Toleranzbegriffs im Sinn einer (persönlichen) Tugend oder als Bürgertugend in der Zivilgesellschaft aus.<sup>37</sup>

3.) Auch die Zuordnung der Toleranz zur Religionsfreiheit könnte ähnlich bestimmt werden wie die Zuordnung der Solidarität zur Gerechtigkeit.<sup>38</sup> Religionsfreiheit fungiert als unbedingte normative Restriktion, während die Toleranz innerhalb des so bestimmten Rahmens in unterschiedlicher Weise entwickelt werden kann. Toleranz ist deshalb nicht etwas völlig anderes als die universalistisch gefasste Religionsfreiheit, sondern deren partikulare Ausdifferenzierung und Spezifizierung. Auf der Basis der universellen Religionsfreiheit entwickeln sich also partikulare Toleranzvorstellungen; und nur in partikularen Zusammenhängen können sich „ausgeprägte Strukturen und reichhaltige Institutionen“ der Toleranz entwickeln.<sup>39</sup> Das hat zwei Vorteile: Der Begriff der Religionsfreiheit wird entlastet und kann als universelles Grundrecht relativ ‚offen‘ oder ‚karg‘ bestimmt werden. Umgekehrt kann Toleranz partikular ethisch und politisch bestimmt sowie kontextuell realisiert werden, ohne dass jeweils die Begründungslast eines universellen Grundrechts getragen werden muss.

Diese Überlegungen implizieren freilich zwei Bedingungen einer sozial-ethischen Toleranzkonzeption über die oben genannten Komponenten hinaus: Diese Konzeption erhält einerseits eine normative Bindung und muss andererseits jeweils kontextuell präzisiert werden. Es werden also eine *normative Voraussetzung* und eine *kontextuelle Präzisierung* ergänzt.

(a) *Normative Voraussetzung*: Toleranz ist ein normativ gehaltvoller Begriff, denn die oben geforderten Gründe müssen jeweils als *gute Gründe* legitimiert werden. Offenkundig wandelt sich und variiert das Verständ-

---

<sup>36</sup> Vgl. zur Rolle der katholischen Kirche im demokratischen, ‚selbstbewusst-säkularen‘ Verfassungsstaat *Hermann-Josef Große Kracht*, *Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlichkeiten. Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie*, in: *Ethik und Gesellschaft* 2 (2008), Nr. 1, online unter <[http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008\\_Große-Kracht.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Große-Kracht.pdf)>, abgerufen 16.05.2009, 19–26.

<sup>37</sup> Im englischen wissenschaftlichen Sprachgebrauch wird für Toleranz als Tugend in der Regel *tolerance* verwendet, für Toleranz als Rechtsprinzip oder Rechtsakt *toleration*; *toleration* wird in der (liberalen) politisch-philosophischen Literatur wesentlich häufiger verwendet als *tolerance*.

<sup>38</sup> Vgl. *Christian Spieß*, *Solidarität als Maximalmoral*, 524–530.

<sup>39</sup> Vgl. analog in Bezug auf den Solidaritätsbegriff ebd. 529.

nis davon, was gute Gründe sind. Nötig wird deshalb eine – möglichst voraussetzungsarme – normative Bestimmung der Toleranz. Dazu genügt die Bindung des Toleranzbegriffs an das Universalisierungskriterium der prinzipiell allseitigen Zustimmungsfähigkeit. „Die möglicherweise Betroffenen müssen den Perspektiven der jeweils anderen Rechnung tragen, wenn sie sich gemeinsam auf die Bedingungen einigen sollen, unter denen sie, weil alle den gleichen Respekt verdienen, gegenseitig Toleranz üben wollen.“<sup>40</sup> Die Aspekte (1) bis (3) müssen also Gegenstand eines deliberativen Verfahrens sein, in dem sich die Akteure oder Parteien über die Spezifizierung des Tolerierbaren bzw. der „reziprok zugemuteten Toleranz“ verständigen: „Genau dieser deliberativen Willensbildung dienen aber die demokratischen Verfahren des Verfassungsstaates.“<sup>41</sup> Deshalb kann es im Hinblick auf Demokratien auch nicht sinnvoll sein, Toleranz ausschließlich als ‚politische‘ oder ‚Bürgertugend‘ bzw. als von der Sphäre des Rechts strikt getrennte individuelle Tugend zu fassen. Weil nämlich ein demokratischer Gesetzgeber „die Adressaten des Rechts zu dessen Autoren erhebt, verschmilzt auch der Rechtsakt, der gegenseitige Tolerierung gebietet, mit der tugendhaften Selbstverpflichtung zu tolerantem Verhalten“<sup>42</sup>.

(b) *Kontextuelle Präzisierung*: Es muss klar bestimmt werden, in welchem Zusammenhang jeweils von Toleranz die Rede ist. Wer toleriert wen oder was? Geht es um Toleranz zwischen Verwandten, Freunden oder Kollegen? Geht es um Toleranz gegenüber Andersgläubigen, Angehörigen einer bestimmten Ethnie etc.? Geht es um die Toleranz gegenüber religiösen Personen oder Gemeinschaften? Geht es um die Toleranz ‚einer Gesellschaft‘ oder ‚eines Staates‘ gegenüber Minderheiten? Geht es um Toleranz als Ausdruck der persönlichen Moralität, als ‚Bürgertugend‘, als ‚politische Tugend‘, als Rechtsprinzip? Und wie ist der historische, soziale, politische Zusammenhang beschaffen, von dem die Konkretisierung dieser Aspekte jeweils abhängig ist? Der Kontext der gegenwärtigen Toleranzdiskurse ist zweifellos hauptsächlich bestimmt durch kontroverse Verständigungsprozesse in „religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft[en] bzw. politischen Gemeinschaft[en]“<sup>43</sup> über Fragen des jeweiligen Spielraums für bestimmte Ausdrucksformen religiöser oder kultureller Orientierungen. Und dies dürfte auch eines der entscheidenden Probleme für den ‚gesellschaftlichen Zusammenhalt‘ sein.

---

<sup>40</sup> Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, 260.

<sup>41</sup> Ebd. 261.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Rainer Forst, Toleranz im Konflikt, 31.

Deshalb gehört eine Haltung, eine Praxis sowie eine Struktur der Toleranz zu den entscheidenden Voraussetzungen für den Zusammenhalt der Gesellschaft. „Toleranz bewahrt eine pluralistische Gesellschaft davor, als politisches Gemeinwesen durch weltanschauliche Konflikte zerrissen zu werden.“<sup>44</sup>

Der Toleranzbegriff wird damit als normativ an das Grundrecht auf Religionsfreiheit gebundenes und kontextuell stets näher zu bestimmendes sozialetisches Prinzip gefasst. Ein so verstandenes Toleranzprinzip kann immer noch auf unterschiedliche Weise näher bestimmt werden. Wenn intendiert ist, die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der *Differenz* zu gestalten, also eher weitgefaste Entfaltungsspielräume vor allem für unterschiedliche weltanschauliche und religiös begründete Überzeugungen und Praktiken zu realisieren, wird das Toleranzprinzip tendenziell im Sinne einer möglichst weitreichenden pluralistischen oder auch multikulturellen Gesellschaftspolitik interpretiert werden. Man lässt also religiöse und kulturelle Unterschiede zu, fördert deren Ausprägung und ermöglicht zum Beispiel religiösen Personen und Kollektiven, insbesondere auch religiösen Minderheiten, die Realisierung ihrer jeweiligen Vorstellungen. Eine solche Politik widerspricht einerseits nicht dem liberalen Grundrecht auf Religionsfreiheit, wird andererseits aber von ihm auch nicht gefordert. Deshalb bietet sich das Toleranzprinzip als jenes normative Prinzip an, das eine weitergehende Zulassung und Förderung kultureller und religiöser Differenz legitimiert und fordert.

An dieser Stelle soll nicht für die eine oder andere Variante eines bestimmten Toleranzverständnisses plädiert werden, sondern lediglich für die Wiederaufnahme der Toleranz in die sozialetische Systematik. Das Toleranzprinzip, für das hier plädiert wird, hat gewissermaßen eine liberale und eine anerkennungstheoretische Seite: Auf der liberalen Seite leistet die Bindung an das Grundrecht auf Religionsfreiheit die normative Restriktion. „A liberal theory of minority rights, therefore, must explain how minority rights coexist with human rights, and how minority rights are limited by principles of individual liberty, democracy, and social justice.“<sup>45</sup> Auf der anerkennungstheoretischen Seite wird durch eine besondere Wertschätzung gegenüber religiösen bzw. weltanschaulichen Orientierungen dem Aspekt kultureller oder religiöser ‚Identität‘ (von

---

<sup>44</sup> Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, 265.

<sup>45</sup> Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, 6.

Personen und Kollektiven) ein besonders hoher Stellenwert eingeräumt.<sup>46</sup> Über die im strikten Sinn liberal-egalitaristische Gleichbehandlung hinaus werden kulturelle (religiöse, weltanschauliche etc.) Anerkennungsansprüche in der normativen Bewertung und in den öffentlichen und politischen Entscheidungsprozessen berücksichtigt. Das Plädoyer für ein sozialetisches Toleranzprinzip impliziert deshalb – vor dem Hintergrund der Annahme einer zunehmenden Relevanz kultureller und religiöser Differenz für das gesellschaftliche Zusammenleben – eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber unterschiedlichen religiösen und kulturellen Identitäten und eine Aufwertung des Aspekts der *Differenz* in der sozialetischen Systematik.

## 5. ZUSAMMENFASSUNG

Um einerseits der zunehmenden ethischen Relevanz unterschiedlicher kultureller und religiöser Orientierungen für das gesellschaftliche Zusammenleben gerecht werden zu können und andererseits dem Klärungsdefizit des Grundrechts auf Religionsfreiheit im Hinblick auf gegenwärtig virulente Fragen der Religionspolitik begegnen zu können, kann auf das Prinzip der Toleranz zurückgegriffen werden. Die Bedeutungsvarianten des Toleranzbegriffs in der (katholischen) Tradition sind kein plausibler Grund, nicht auf diesen Begriff zurückzugreifen. Vielmehr kann Toleranz mithilfe der liberalen politisch-philosophischen Tradition interpretiert werden und in die Systematik einer christlichen Sozialetik integriert werden. Toleranz steht dann nicht im Widerspruch zur Religionsfreiheit, sondern ergänzt diese, und zwar in einer ähnlichen Weise, wie das Solidaritätsprinzip in der katholischen Tradition den Gerechtigkeitsbegriff ergänzt. Es umfasst tugendethische und sozialetische Aspekte, bleibt stets an das allgemeine Grundrecht auf Religionsfreiheit gebunden, fordert aber darüber hinaus besonderen Respekt (oder besondere Wertschätzung) gegenüber kultureller und religiöser Andersartigkeit. Das sozialetische Toleranzprinzip mündet so in das religionspolitische Plädoyer für weite Spielräume religiöser Freiheit und für die Realisierung der Voraussetzungen der Pflege und der Weitergabe religiöser Überzeugungen und religiöser Praxis.

---

<sup>46</sup> Vgl. beispielsweise (in je unterschiedlicher Weise) *Charles Taylor*, Multiculturalism; *Axel Honneth*, Anerkennungsbeziehungen und Moral; *Axel Bohmeyer*, Jenseits der Diskusrethik, 115–204; *Christian Spieß*, Recognition and Social Justice.

- Keith Banting/Richard Johnston/Will Kymlicka/Stuart Soroca*, Do Multiculturalism Policies erode the Welfare State? An Empirical Analysis, in: *Keith Banting/Will Kymlicka* (Hg.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford/New York: Oxford University Press 2006, 49–91.
- Keith Banting/Will Kymlicka*, Multiculturalism and the Welfare State. Setting the Context, in: *Dies.* (Hg.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford/New York: Oxford University Press 2006, 1–45.
- Seyla Benhabib*, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2004.
- Seyla Benhabib*, *Another Cosmopolitanism*, Oxford/New York: Oxford University Press 2008.
- Heiner Bielefeldt*, Bedrohtes Menschenrecht. Erfahrungen mit der Religionsfreiheit, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 65–70.
- Axel Bohmeyer*, *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung*, Münster: Aschendorff 2006.
- José Casanova*, Public Religions Revisited, in: *Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß* (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie* (FS Gabriel), Paderborn: Schöningh 2008, 313–338.
- Dario Castiglione/Catriona McKinnon* (Hg.), *Toleration, Neutrality and Democracy*, Dordrecht: Kluwer 2003.
- Susanne Dungs*, *Anerkennen im Zeitalter der Mediatisierung. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Žizek*, Hamburg: Lit 2006.
- Rainer Forst* (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt: Campus 2000.
- Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Rainer Forst*, Toleranz und Demokratie, in: *Grüne Akademie der Heinrich-Böll-Stiftung* (Hg.), *Der Streit um die Toleranz. Deutung und Konsequenzen eines moralisch-politischen Leitbegriffs*, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung 2005, 9–16.
- Nancy Fraser/Axel Honneth*, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.

- Johannes J. Frühbauer*, John Rawls' ‚Eine Theorie der Gerechtigkeit‘, Darmstadt: WBG 2007.
- Karl Gabriel*, Systeme und Netze der Solidarität in einer zukunftsfähigen Gesellschaft. Zum pluralen Solidaritätsverständnis des Worts der Kirchen, in: *Ders./Werner Krämer* (Hg.), Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Perspektiven und Konsequenzen des Worts der Kirchen ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘, 2. Aufl., Münster: Lit 2004, 159–173.
- Karl Gabriel* (Hg.), Solidarität (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Band 48), Münster: Lit 2007.
- Dieter Grimm*, Multikulturalität und Grundrechte, in: *Rainer Wahl/Jochim Wieland* (Hg.), Das Recht des Menschen in der Welt. Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstages von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Berlin: Duncker & Humblot 2002, 135–149.
- Hermann-Josef Große Kracht*, „...weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der Sozialverkündigung, in: *Michael Krüggeler/Stephanie Klein/Karl Gabriel* (Hg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich: TVZ 2005, 111–132.
- Hermann-Josef Große Kracht*, Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlichkeiten. Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie, in: *Ethik und Gesellschaft* 2 (2008), Nr. 1, online unter <[http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008\\_Große-Kracht.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Große-Kracht.pdf)>, abgerufen 16.05.2009.
- Jürgen Habermas*, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: *Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt: Suhrkamp 2005, 258–278.
- Marianne Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit – mehr als Toleranz, in: *Heiner Bielefeldt u. a.* (Hg.), Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2009, 41–57.
- Otfried Höffe*, Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne, in: *Rainer Forst* (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt: Campus 2000, 60–76.
- Axel Honneth*, Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik, in: *Reinhard Brunner/Peter Kelbel* (Hg.), Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach, Frankfurt/New York, Campus 2000, 101–111.

- John Horton/Peter Nicholson* (Hg.), *Toleration: Philosophy and Practice*, Aldershot: Avebury 1992.
- Walter Kasper*, Art. ‚Religionsfreiheit‘, in: *Staatslexikon*, 7. Aufl., Freiburg u. a. 1992, Bd. 4, 825–827.
- Matthias Kaufmann/Georg Lohmann* (Hg.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*, Freiburg/München: Alber 2001.
- Will Kymlicka*, *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon 1996.
- Will Kymlicka*, *Multiculturalism, Social Justice and the Welfare State*, in: *Gary Craig/David Gordon/Tania Burchardt* (Hg.), *Social Justice and Public Policy. Seeking Fairness in Diverse Societies*, Bristol: Policy Press 2008, 53–75.
- Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg*, *Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des ‚neutralen‘ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- John Locke*, *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg: Meiner 1957.
- Catriona McKinnon/Dario Castiglione* (Hg.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies*, Manchester: Manchester University Press 2003.
- Susan Mendus/David Edwards* (Hg.), *On Toleration*, Oxford: Clarendon 1987.
- Andrew R. Murphy*, *Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition*, in: *Polity* 29 (1997), 593–623.
- Pius XII.*, *Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft*, in: *Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner* (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. 2, Fribourg: Paulus o.J. [1954], 2042–2053.
- John Rawls*, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223–251.
- John Rawls*, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in: *Oxford Journal on Legal Studies* 7 (1987), 1–25.
- John Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 10. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- John Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- John Rawls*, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Christian Spieß*, *Recognition and Social Justice. A Roman Catholic View of Christian Bioethics of Long Term Care and Community Service*, in: *Christian Bioethics* 13 (2007), 287–301.

- Alfred C. Stepan*, The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations', in: *Ders.*, *Arguing Comparative Politics*, Oxford/New York: Oxford University Press 2001, 213–253.
- Charles Taylor*, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press 1994.
- Alois Wierlacher* (Hg.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, München: Iudicium 1996.