

Normalität in Konflikt

**Pluralismus
und
die (A)Normalität des Anderen**

Zubair Ahmad

Einleitung	2
1. Pluralismus – Der Polytheismus der Einstellungen	4
1.1 Definition und Darstellung des pluralistischen Wesens	4
1.2 Die essentiell-normativen Elemente des liberalen Pluralismus	5
2. Normalitätskonflikt	10
2.1 Von der Normalität zur Normativität und zurück	10
2.2 Die (a)normale Heterogenität und die Normalität der Nichtbeachtung	13
2.3 Das Kopftuch im säkularen Verständnis	15
2.4 Die kopftuchtragende Lehrerin und ihr rechtliches Unterfangen	16
3. Pluralismus und Normalität	21
3.1 Vom Erlauben zum Respektieren des jeweils Anderen	21
3.2 Anerkennung der Differenz und Achtung der menschlichen Würde	23
Schlussbemerkung	24
Literaturverzeichnis	26

Einleitung

Es liegt in der Sache einer Begriffskonstruktion, dass sich diese nicht ohne ihre Gegensätzlichkeit definieren lässt. Genauso lässt sich Normalität nicht ohne Anormalität denken und verstehen. Das Vorhandensein von Normalität hat stets die Bestimmung und Erkenntnis um die Anormalität im Blick. Die Beschäftigung mit dem vermeintlich Normalen und der Normalität ist immer Gegenstand von Gesellschaften und ihren Mitgliedern gewesen. Stets war und ist das Subjekt bemüht einen *Normalitätskern* festzumachen – Mechanismen und Regelungen des Normalen festzulegen. Der Begriff der Normalität ist mit einer Komplexität behaftet, die zwangsläufig dazu führen muss, dass man sich über die Perspektive der Einzelwissenschaften dem Begriff und der Dimension des Normalen nähert. Die Definitionsressourcen sind mannigfaltig und lassen sich vorrangig aus medizinisch- psychologischer Perspektive formulieren oder bewegen sich auf ethnologischer bzw. sozialwissenschaftlicher Ebene. Seien die Ansätze von Normalität noch so different, hatten und haben Normalitätsvorstellungen zum einen den Gedanken der konkret-historischen Situierung gemeinsam, d.h. Normalität hat einen explizit zeitlichen Rahmen (was heute als normal gilt, kann morgen schon als anormal gelten), und setzen zum anderen eine logische Trennung zwischen den Sphären der Normalität und Normativität voraus - auch wenn nicht immer explizit geäußert. Ersteres greift das Verständnis von Normalität also als ein historisch-gesellschaftlich situiertes Phänomen auf, welches sich im jeweiligen Kontext neu entdeckt und dem Handeln gegenüber einen post-existenten Charakter hat – „ob es ‚normal‘ war, (...) [lässt sich] erst durch seine Positionierung in der konkret-empirischen statistischen Verteilungskurve, also erst nachträglich feststellen“.¹ Normativität hingegen wird von Theoretikern oftmals als entgegengesetztes System erfasst, welches in starren Mustern existiert und dem Subjekt Handlung vorgibt. Diese Auslegung von Normativität verstärkt den Eindruck, dass diese sich der Beeinflussbarkeit des Individuums und der gesellschaftlichen Entwicklung entzieht und sogleich ohne die subjektive Erkennen bzw. Nicht-Erkennen lebt und atmet. An dieser Stelle muss man danach fragen, wie eine normative Handlungsaufforderung zu begreifen ist und wie mit dieser umgegangen werden soll, wenn einzelne oder gar ganze Subgesellschaften das Sollen nicht internalisieren können. Normativität wird also im Gegensatz zur Normalität als ein „explizite[s] oder implizite[s], durch Sanktionen verstärkte[s] Regulativ, [das] material oder formal bestimmten Personengruppen ein bestimmtes Handeln vor-schreib[t]“ unterschieden.² Hierbei wird der präexistente Charakter der Normativität bezüglich der Handlung deutlich. Normalität wird also als ein Phänomen auf der Handlungsebene verstanden und kann erst nach der Handlungsausführung gefasst werden. Normativität hingegen, wird als vor der Handlung existierend verstanden werden. Kritischerweise muss man hierbei fragen, ob der Gedanke solch einfacher Trennung und Abkopplung von Normativität und Normalität nicht zu einfach gefasst sein könnte. Denn, dass die oben genannten Komplexitäten logisch trennbar sind, ist sicherlich nachvollziehbar. Was bei der Trennung allerdings nicht auszuschließen ist, ist die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung. Es wäre interessant herauszuarbeiten, ob nun diese beiden Phänomene sich gegensei-

¹ Link, Jürgen, „Von der Macht der Norm‘ zum ‚flexiblen Normalismus‘. Überlegungen nach Foucault“, in: Jurt, Joseph(Hg.), *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz*, Freiburg 1998, S.254.

² Ebd.

tig beeinflussen und ob ein tiefer liegender Bezugspunkt auszumachen ist, der eventuell erheblich zu einem besseren Verständnis des vermeintlich Anormalen beitragen könnte.

Diese Seminararbeit wird sich dem Gedanken der Normalität aus sozialwissenschaftlicher Perspektive nähern. Mit dem Grundimpuls, ob Normalität und Normativität nicht vielleicht doch einen eingehenderen Bezug zueinander haben könnten als ausgemacht und ob diese Beziehung gerade im pluralistischen Zeitalter nicht eine elementare Rolle bzgl. des Verständnisses des *Anderen* spielen könnte, soll konkret danach gefragt werden, was vor allem in pluralistischen Gesellschaften überhaupt noch als normal bzw. anormal verstanden werden kann und wie man möglicherweise eine Grenze zur Anormalität ausmachen könnte - hinsichtlich expliziter gesellschaftlicher Verhaltens- und Handlungsnormen. Kurzum, hierbei soll es also um Normen des sozialen Zusammenlebens gehen und um die *Legitimationsressourcen*, die eine Grenzziehung zum Anormalität vornehmen. Es geht weiter darum, diese Ressourcen mit dem rechtlich existierenden Rahmen von individuellen Freiheiten und Chancengleichheit so zu verknüpfen, dass ein friedliches und gerechtes Zusammenleben gewährleistet werden kann. In scheinbar homogenen Gesellschaften ist die Kristallisierung von gesellschaftlicher Normalität oder des sozial Normalen schon Dissonanzen unterworfen. Diese Angelegenheit verkompliziert sich erheblich, wenn man versucht in pluralistischen Gesellschaften einen Normalitätskern auszumachen.

Ausgehend von diesen Grundgedanken und der oben formulierten Fragestellung wird zuerst versucht werden den Gedanken des Pluralismus und seine Grundsätze zu beleuchten. Eine Pluralisierung von Lebensweisen und Lebensvorstellungen wird als zeitgenössische Tatsache begriffen und gerade deshalb sollen die unabdingbaren, normativen Größen der Toleranz und der Freiheit zur Geltung kommen, die im liberal-pluralistischen Wesen tief verankert sind (Teil I).

Anschließend soll durch Rekurs auf ein Phänomen aus der sozialen Wirklichkeit verdeutlicht werden, dass Normalitätsvorstellungen in pluralistischen Paradigmen nicht nur konkurrieren und divergieren, sondern vor allem mit einem erheblichen Kollisions- und Konfliktpotential beladen sind. Hierbei soll auch versucht werden zu beantworten, ob Normalität und Normativität mit solcher Einfachheit, wie oben skizziert, trennen lassen und unabhängig voneinander bestehen oder ob nicht Normalität zwar als Handlungsergebnis verstanden werden muss, welches jedoch eine normative Anreicherung erfährt und erst mit dieser existiert. Vor allem dann, wenn man sich vergegenwärtigt, dass normative Einstellungen selbst historisch-gesellschaftlich situiert sein können und sich anhand Normalitäten weiterbilden können (Teil II). Abschließend soll im letzten Abschnitt dieser Seminararbeit dargestellt werden, dass der Normalitätsdiskurs, im rein sozialwissenschaftlichen Paradigma der Normenentstehung, im engen Sinne ein Toleranzdiskurs ist, in dem versucht wird festzustellen, was, beim vermeintlich Fremden, üblicherweise als normal-tolerierbar bzw. anormal-nicht mehr tolerierbar zu gelten hat. So wird hier ein Toleranzkonzeptionsvorschlag gemacht, der in einem pluralistischen Gefüge versucht die gerechte Grenze der Toleranz und somit auch der (A)Normalität zu setzen, die kein vernünftiger Bürger ablehnen würde (Teil III).

1. Pluralismus – der Polytheismus der Einstellungen

„Pluralismus ist das Ergebnis von Freiheit. Wo Freiheit herrscht, da blühen tausend Blumen. In einer Gesellschaft besitzt die Vielfalt der Phänomene auf Dauer nur die Chance der Entfaltung, wenn jeder dem Anderssein des anderen Verständnisses entgegenbringt, ihn respektiert. Und nicht in jedem historischen Augenblick zeugt die pluralistische Struktur einer Gesellschaft auch von ihrer Toleranz.“³

1.1 Definition und Darstellung des pluralistischen Wesens

Der Pluralismus von Lebenseinstellungen und -weisen ist ein Grundmerkmal der Moderne. Im Zuge von Globalisierung und Migrationsbewegungen ist die Homogenität und Einheit der Welt, einer vernünftigen Heterogenität und Vielfalt in demokratischen Gesellschaften gewichen.⁴

Die Vielfalt, die dabei ersichtlich wird, beschreibt Hans Jörg Sandkühler wie folgt:

„Vielfalt – der symbolischen Welten und der in sie einbezogenen Verhaltensweisen der Menschen, der Weltbilder und Selbstbilder, der Mythen und Götter, der Sprachen und Künste, der Philosophie und Wissenschaften, der Kultur und des Habitus“.⁵

Gegenwärtige Gesellschaften haben dabei ihren Wertekonsens unwiderruflich verloren. Dass Meinungsverschiedenheiten zwischen den Gesellschaftsmitgliedern existieren, über die eine vernünftige Einigung in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist, muss als unabdingbares Faktum und *unhintergehbare gesellschaftliche Bedingung* verstanden werden.⁶ Tatsache ist auch, dass Ziele und Wertvorstellungen nicht bloß konkurrieren und divergieren, sondern vor allem erhebliches Konfliktpotential aufweisen; welches sich „zuspitzen [kann], daß entweder ganze Staaten auseinanderbrechen (und dies bisweilen mittels kriegerischer Handlungen) oder Minderheitsmeinungen von der Mehrheit mit Gewalt unterdrückt werden. Meinungsverschiedenheiten werden jedoch vielerorts auch friedlich ausgeglichen.“⁷

Der Pluralismus charakterisiert sich aber nicht bloß über eine Mannigfaltigkeit von Interessen und Organisationen in modernen Staatsgebilden, sondern versteht sich „vornehmlich [als] gesellschaftlich u. politisch (...), wobei sich empirische Elemente, eine Vielfalt von Religionen u. Konfessionen (religiöser P.), Werten (WerteP.), gesellschaftliche Gruppen (so-

³ Topitsch, Ernst; Vogel, Hans-Jochen (Hg.), *Pluralismus und Toleranz*. Alternative Ideen von Gesellschaft. Köln 1983, S.7.

⁴ Mit dem Begriff des ‚vernünftigen Pluralismus‘ rekurriere ich auf John Rawls, der damit deutlich macht, dass nicht zu erwarten ist, in einer Demokratie könnten letztlich alle Meinungsverschiedenheiten über eine vernünftige Argumentation überwunden werden. Vielmehr müssen Konditionen erfüllt werden, die einem das Attribut ‚vernünftig‘ zukommen lassen. Vgl. dazu Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a/M 1998, S.132-141.

⁵ Sandkühler, Hans Jörg: Pluralismus. In: *Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik*, hg. von Günter Abel und Hans Jörg Sandkühler. Hamburg 1996, S.24.

⁶ Gemeint sind damit vor allem religiöse Weltbilder oder wie John Rawls sagt: ‚comprehensive doctrine‘. Diese sehen sich in der Position, den Lebensalltag im Ganzen zu strukturieren. Vgl. dazu Rawls, John, *Politischer Liberalismus* (1998), S.77ff.

⁷ Leschke, Martin: Die Beiträge von John Rawls und James Buchanan zur liberalen Gestaltung einer demokratischen Grundordnung. In: *John Rawls' politischer Liberalismus*, hg. von Ingo Pies und Martin Leschke. Mohr 1995, S.63.

zialer P.), u. politikbestimmenden Kräften (politischer P.), mit einem normativem Element verbinden, der Anerkennung der Vielfalt und Unterschiedlichkeit.“⁸ Akzeptiert man diese Tatsache und verinnerlicht diese Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit, so muss man sich unvermeidlich von der klassischen Demokratievorstellung lösen, die außerordentlich von Jean Jacques Rousseaus geprägt wurde. Rousseau verstand das demokratische Verfahren als Instrumentarium, um das gesellschaftliche Gesamtinteresse, also die *volonté générale* sichtbar zu machen:

„[J]eder gibt mit seiner Stimme seine Meinung darüber ab, und aus der Auszählung der Stimmen geht die Kundgebung des Gemeinwillens hervor. Wenn also die meiner Meinung entgegengesetzte siegt, beweist dies nichts anderes, als daß ich mich getäuscht habe und daß das, was ich für den Gemeinwillen hielt, es nicht war.“⁹

Leider hilft uns die Offenlegung des Gemeinwillens in Zeiten der ungleichen Lebensvielfalt herzlich wenig, da Ansichten und Meinungen nicht bloß durch ihre mehrheitsabweichende Haltung aufgegeben werden müssen – wie bei Rousseau, sondern aufgrund von Begrifflichkeiten wie Toleranz, Anerkennung, kulturelle Gleichheit und Individualrechte (vor allem Freiheitsrechte) ihr Existenz- und Legitimationsfundament vorfinden.¹⁰ Fatal wäre es jedoch, wenn dieser Pluralismus als absoluter verstanden werden würde und sich ohne komplementäre Einheit und Konkurrenz ohne Kooperation begreifen würde. Wünschenswert und lebensfähig ist nur ein relativer Pluralismus, der „eine Vielzahl frei gebildeter politischer, wirtschaftlicher, religiöser, ethischer und anderer gesellschaftlichen Interessengruppen [zum Vorschein bringt und gleichzeitig] miteinander im Rahmen rechtlicher Möglichkeiten um politischen Einfluß konkurrieren“¹¹ lässt. Nun stellt sich die Frage nach dem konkreten Umgang mit diesen diversen Interessengruppen und Organisationen, die stets mit unterschiedlichen Vorstellungen vom individuellen und kollektiven Leben behaftet sind. Wie geht man mit der Fülle von ungleichen Normalitätsauffassungen um, die sich auf so engem Raum wieder finden? Und wie sichert der Staat ihr friedliches Zusammenleben?

1.2 Die essentiell-normativen Elemente des liberalen Pluralismus¹²

⁸ Pluralismus. In: *Lexikon der Ethik*, hg. von Otfried Höffe in Zusammenarbeit mit Maximilian Forschner, Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl. 6. neubearbeitete Auflage, München 2002, S.204. Gerade hierbei wird die Problematik deutlich, was es heißt, etwas ‚Normales‘ im pluralistischen Gefüge definieren zu wollen. Interessant in diesem Kontext ist der Aufsatz von Peter C. Goldmark, JR., Wir sind jetzt alle Minderheiten. In: *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, hg. von der Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog, München 2002, S.27-35. Gleichzeitig muss bei der erheblichen Lebensvielfalt, die im sozialen Alltag zum Vorschein kommt, die Frage nach dem gerechten Umgang mit der (A)Normalität des Anderen gestellt werden. Siehe dazu Abschnitt 1.2 und explizit Abschnitt 3 dieser Seminararbeit.

⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1977, S.117.

¹⁰ Dies soll jedoch keinesfalls bedeuten, dass die Anwendung dieser Begrifflichkeiten automatisch ausdrückt, dass jegliches Bedürfnis nach Gerechtigkeit, Toleranz und Anerkennung legitim sein muss. Wo und eventuell wie man eine Grenze ausmachen kann, wo das intolerante und nicht- anerkennbare beginnt, was auch für den Gedanken der Normalität immens von Bedeutung ist, wird versucht werden im dritten Kapitel dieser Seminararbeit zu skizzieren.

¹¹ Sandkühler, Hans Jörg: Pluralismus. In: *Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik* (1996), S.27.

¹² Ich sollte hier schon unterstreichend erwähnen, dass diese Seminararbeit überwiegend eine Pluralismusdarstellung aus liberaler Perspektive ist. So ist auch das gewählte Darstellungsparadigma ein liberales und Begrifflichkeiten wie Toleranz und individuelle Freiheitsrechte müssen in diesem Lichte gesehen werden. Gedanken des

Um selbst in der Heterogenität den Versuch der maximalen gesellschaftlichen und innerstaatlichen Friedenssicherung zu gewährleisten, speist sich der liberale Verfassungsstaat aus individuellen Freiheitsrechten, der Toleranz und der staatlichen Neutralitätspflicht.

All diese Elemente, die eine feste Verankerung im Herzen des demokratischen Staats finden, versuchen den uneinheitlichen Lebensvorstellungen der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft gerecht zu werden.¹³ Das Recht formuliert nicht nur Freiheitsrechte, die den Gedanken der negativen und positiven Freiheit innehaben, ebenso artikuliert der demokratische Staat Toleranz (über Anerkennung der Vielfalt) und (Chancen-) Gleichheit zur obersten Prämisse seiner Existenz. Aus diesen Gedanken ergibt sich die Neutralitätspflicht.¹⁴

Nun ist Toleranz keinesfalls eine unumstrittene Tugend. Sie ist nicht nur der geforderte Polarstern am gesellschaftlichen Firmament, wenn Konflikte zum Vorschein kommen, gleichzeitig steht sie schnell selbst unter Beschuss, da sie zum einen Partei *bezieht*¹⁵ - somit eine Grenze dieser Toleranz formuliert – und deshalb selbst eine intolerante Haltung einnehmen muss. Zum zweiten geht Toleranz mit verschiedenen Konzeptionen des Toleranzgedanken einher, die auf unterschiedliche Art und Weise eine Grenzziehung vornehmen (die selbst different sein kann) und diese Grenzziehung aus widerstreitenden Argumenten zu legitimieren suchen können.¹⁶ Toleranz, mag sie in ihrer Formulierung noch so divergierend sein, lässt sich doch über einige wesentliche Bestandteile näher charakterisieren.¹⁷

Kommunitarismus, welcher als Pendant zum Liberalismus verstanden werden muss, finden hierbei kaum ihren Platz. Für eine ausführliche Darstellung der Thematik und Problematik zwischen Liberalismus und Kommunitarismus wird Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a/M. 2004 empfohlen.

¹³ Wichtig ist hierbei, dass weder der Toleranzgedanke noch die staatliche Neutralitätspflicht sich explizit in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland wieder finden. Vielmehr kristallisieren sich diese Gedanken aus einem Konglomerat verschiedener Verfassungsartikel. Vgl. dazu Kögl, Michael, *Religionsgeprägte Kleidung des Lehrers*. Eine Beachtung der Neutralitätspflicht des Staates und der Religionsfreiheit im Sonderstatusverhältnis, Peter Lang Verlag Frankfurt a/M. 2006, S.40f. und Debus, Anne, *Das Verfassungsprinzip der Toleranz unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*, Frankfurt a/M. 1999, S. 112-117 und S.119ff.

¹⁴ Welche erheblichen Größen in der zeitgenössischen Politik Toleranz, Freiheit und Neutralitätspflicht sind, wird durch die Tatsache ersichtlich, dass diese Ideen nicht nur Wichtigkeit für den nationalstaatlichen Charakter besitzen, sondern diese auch universale Gültigkeit zugesprochen wird. Vgl. dazu die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen und die „Erklärung von Prinzipien der Toleranz“ der UNESCO. In: *Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss?*, hg. von Sabine Hering, Opladen 2004, S.211-222.

¹⁵ Der Parteibezug in Toleranzkonflikten bedeutet jedoch nicht, dass eine parteiungebundene Argumentation nicht stattfinden könnte. Im Gegenteil, dies muss in einer pluralistischen Gesellschaft stärker berücksichtigt und in Erwägung gezogen werden. Dass dies prinzipiell möglich ist und ein potentieller Vorschlag, der zur Grenzziehung zwischen Normalität bzw. Anormalität dienen könnte, erörtere ich anhand der ‚Respekt- Konzeption‘ von Rainer Forst im Abschnitt 3.1.

¹⁶ Vgl. dazu Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt*. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a/M 2003, S. 12ff. Wichtig ist auch, dass der Begriff der ‚Konzeption‘ nicht meint, dass es viele, miteinander in Konkurrenz tretende Toleranzbegriffe gibt, sondern „[d]as Konzept umfasst den zentralen Bedeutungsgehalt eines Begriffs, Konzeptionen sind [dahingegen] spezifische Interpretationen der darin enthaltenen Bestandteile.“ Ebd., S. 30f.

¹⁷ Die Charakteristika derer, die ich mich annehme, werden von Rainer Forst in seinem Beitrag Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, hg. von Rainer Forst, in: *Toleranz*. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a/M 2000, S.120ff. und detaillierter in *Toleranz im Konflikt* (2003), S.31-41 erörtert.

Zunächst muss der *Kontext der Toleranz* ermittelt werden. Es ist von immenser Bedeutung, die Beziehung zwischen den Tolerierenden und Tolerierten auszumachen. Ferner ist es wichtig, dass Praktiken oder Überzeugungen, die Toleranz erfordern, aus normativer Perspektive, als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden müssen. Toleranz versteht sich nicht als Gleichgültigkeit oder Bejahung. Dies würde die Idee der Toleranz gegenstandslos machen. Vielmehr begründet sich Toleranz genau dort, wo subjektiv *vernünftige* Gründe der *Ablehnung* existieren.¹⁸ Weiter gehört zu der Ablehnungs-Komponente auch eine *Akzeptanz-Komponente*. Dieser zufolge wird das Tolerierte zwar als normativ falsch bzw. schlecht *anerkannt*, aber nicht als vollkommen falsch oder schlecht *beurteilt*. So kann eine Tolerierung nicht völlig unmöglich und aus guten Gründen angebracht sein. Dieser Erwägungsmodus, der für den Gedanken der Toleranz unverzichtbar ist, erfordert nicht nur eine klare Argumentationsdarstellung, die jenseits von Gleichgültigkeit und Diskriminierung agiert, sondern vielmehr die jeweiligen Begründungen, für und wider Toleranz, heranzuziehen und eine Ablehnung *nur* dann zu formulieren, wenn die Argumente der Ablehnung den Argumenten der Akzeptanz überwiegen. Somit kristallisiert sich auch letzten Endes die *Grenze der Toleranz*; nämlich genau an dem Punkt, „an dem die normativen Gründe der Ablehnung stärker sind als diejenigen, die für eine Akzeptanz sprechen.“¹⁹ So möchte Toleranz nicht bloß die Duldsamkeit im Hinblick auf den vermeintlich Anderen sein, sondern die Wichtigkeit der Achtung, Anerkennung und Respekt dem Anderen gegenüber implizieren, denn „[w]ir sollen im Anderen auch den Mitbürger achten, wenn wir seinen Glauben oder sein Denken für *falsch* und einen entsprechenden Lebenswandel für *schlecht* halten“ würden.²⁰

Normativ ebenbürtig der Idee der Toleranz ist der Gedanke der individuellen Freiheit. Diese kann im Grunde als Zwillingschwester der Toleranz verstanden werden. Es ist ein vorrangiges Anliegen des demokratisch-pluralistisch verfassten Liberalstaates, jedem Bürger ein weiträumiges und einheitliches Maß an Freiheitsrechten zu gewähren.²¹ Das heutige Verständnis von Freiheit hat eine beträchtliche theorie- und ideengeschichtliche Entwicklung hinter sich und wird als dichotomes Wesen verstanden. Zum einen ist der Gedanke der negativen Freiheit aufzuzählen, der sich als die Anwesenheit von subjektiver Handlungsfreiheit

¹⁸ Dieser Punkt ist besonders hervorzuheben, da eine normative Ablehnungsbegründung vom Subjekt verlangt und erwartet wird. Diese Erwartungshaltung schließt ein, dass diskriminierendes Gedankengut und Vorurteile aufzulösen und abzulegen sind. Erst nach diesem Schritt ist erkennbar, ob eine Ablehnung auf normativer Ebene überhaupt existiert und erst dann kann Toleranz überhaupt stattfinden. So auch Jürgen Habermas, wenn er sagt, dass „Toleranz erst jenseits der Diskriminierung beginnen kann“ und dass von dieser Haltung nur die Rede sein kann, „wenn die Beteiligten ihre Ablehnung auf eine vernünftigerweise fortbestehende Nicht-Übereinstimmung stützen können“. Vgl. Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, S.265. Dieser Gedanke muss auch bei der Formulierung einer Normalitätsgrenze beachtet werden. Denn auch die Formulierung der Normalität bzw. Anormalität läuft erheblich Gefahr, sich über diskriminierende Indikatoren oder Vorurteilen zu bilden und festigen.

¹⁹ Forst, Rainer, *Toleranz* (2000), S.122.

²⁰ Zitiert aus Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005), S.265. Hervorhebung wie im Original.

²¹ Mit individuellen Freiheitsrechten sind die Artikel in der Verfassung gemeint, die dem Subjekt legale Handlungsfreiheit einräumen und ihn vor diversen Formen des Paternalismus schützen. Siehe dazu Rüßmann, Helmut, *Einführung in das Recht*, <https://ruessmann.jura.uni-saarland.de/rw20/wiwieinf/wvic4d.htm>.

versteht. In diesem Zustand ist eine faktische Abwesenheit von direktem Zwang auszumachen:

Wer im „negativen“ Sinne frei ist, kann in einem geschützten Bereich tun und lassen, was er will. In diesem Verständnis ist Freiheit vor allem Freiheit vom Zwang.²²

Jedoch ist dieses Verständnis von Freiheit nicht hinreichend. Denn selbst in freien Handlungsräumen, die Handlungstätigkeiten ohne fremde Zugriffe gewährleisten, muss trotzdem danach gefragt werden, in wie weit der eigene Wille entscheidet, was geschieht. Die Komponente der Willensfreiheit und die Lenkung dieser durch subjektives Überlegungspotential, bilden das Kernverständnis des positiven Freiheitsbegriffs.²³

So erblickt auch Jürgen Habermas zwei normative Momente im Wesen der Freiheit verkörpert:

„Die Idee der gleichen subjektiven Freiheiten für jeden befriedigt auf der einen Seite den moralischen Maßstab eines egalitären Universalismus, der gleiche Achtung für und Rücksichtnahme auf jeden fordert; auf der anderen Seite genügt sie dem ethischen Maßstab eines Individualismus, wonach jede Person das Recht haben muss, ihr Leben nach den eigenen Präferenzen und Überzeugungen zu gestalten (oder führen zu lassen).“²⁴

Diese kurze Darstellung der Toleranz und der Freiheit wird für die vorliegende Seminararbeit ausreichend sein. Ich hoffe, dass aus dem Vorangegangenen die Wesensmerkmale hervorgegangen sind.

Aus diesen Prinzipien und dem Gedanken der Säkularisierung,²⁵ entspringt die staatliche Neutralitätspflicht in liberalen Staaten. Diese Pflicht resultiert nicht nur aus einem historischen Prozess, der zu einer strikten institutionellen Trennung von Staat und Kirche geführt hat. Vielmehr steht hinter dem Begriff der Neutralität des Verfassungsstaates der Gedanke, „eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“ zu liefern.²⁶ Neutralität versteht sich, aufgrund der Plura-

²² Ladwig, Bernd: Freiheit. In: *Politische Theorie*. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, hg. von Gerhard Göhler, Matthias Iser, Ina Kerner. Wiesbaden 2004, S.83.

²³ So bemerkt Ladwig weiter, „[w]eder Zwang noch Unwissenheit oder physisches Unvermögen hindern mich dann daran, beispielsweise nach einem Mineralwasser oder nach einem Whisky zu greifen. Gleichwohl mag es sein, dass ich empirisch auf eine Wahl festgelegt [worden] bin (...). Personen wollen sich (...) zu ihrem Willen überlegend verhalten, zumindest von Fall zu Fall. Sie wollen das tun können, wofür sie gute Gründe haben und weil sie sie haben. Willensfreiheit ist das Vermögen, den eigenen Willen durch eigene Überlegungen zu lenken.“ und das „zu einem selbstbestimmt gelingenden Leben.“ Ebd., S.87ff. Vgl. zur Differenzierung des Freiheitsgedanken auch Correll, Cathrin, *Freiheit und Individuum*. Eine Untersuchung anhand der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, Baden Baden 1998, S.15ff.

²⁴ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*.(2005), S.279.

²⁵ Der Säkularisierungsgedanke unterstreicht die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften. Mit dieser Trennung, die auf die Paulskirchenverfassung (1848) zurückgeht, ist speziell Art. 137 Abs. 1 WRV und Art. 140 GG gemeint, die eine institutionelle bzw. organisatorische Unabhängigkeit voneinander formulieren. Vgl. dazu Kögl, Michael, *Religionsgeprägte Kleidung des Lehrers* (2006), S.41ff.

²⁶ Schuller, Florian (Hg.), *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005, S.18. Es ist wichtig zu beachten, dass staatliche Neutralität hier keine Ergebnisneutralität meint. Vielmehr ist sie als Begründungsneutralität zu verstehen. D.h., dass der Staat seine materiellen und immateriellen Handlungen im Begründungsverfahren nicht an bestimmte Konzeptionen des guten Lebens anknüpft, sondern ihnen neutral gegenübersteht. Die Forderung neutrale Ergebnisse gegenüber sämtlichen Konzeptionen des guten Lebens zu erreichen, würde den Staat vor unrealistischen Aufgaben stellen. Abgesehen davon, muss man sich fragen inwieweit neutrale Ergebnisse überhaupt möglich sind, führt man sich die Fülle der divergierenden Theorien des guten Lebens, die uns im pluralistischen Zeitalter begegnen, vor das geistige Auge.

lität, als Grundelement freiheitlich-demokratisch verfasster Demokratien. Darüber hinaus ist sie ein Erfordernis der moralisch legitimierten Machtausübung.²⁷ Da politische Handlungen im Sinne des Bürgers getätigt werden müssen, verpflichtet sich der demokratische Staat zu weltanschaulich und konfessionell neutralem Verhalten und zur Bekenntnisneutralität:

„Der aufgeklärte, säkulare Staat des Bonner Grundgesetz ist bekenntnisneutral: er hat kein Bekenntnis, er wirbt für kein Bekenntnis und er hindert kein Bekenntnis.“²⁸

Die Abwesenheit einer Staatsreligion kennzeichnet die Neutralität und der neutrale Staat entzieht sich also jeglicher Bewertung religiös-weltanschaulicher Sichtweisen, da diese keinerlei Legitimationsgrundlage für Staatshandlungen – *da nicht von jedermann geteilt* - bilden und somit *unbrauchbar* als Ressource der politischen Machtausübung sind:

„Das Neutralitätsprinzip statuiert also – um eine prägnante Begriffsbildung aufzunehmen – 1. die Freiheit der Kirche vom Staat, 2. die Freiheit der Kirche im Staat und 3. die Freiheit des Staates von der Kirche.“²⁹

Von welcher Bedeutung die Begründungsneutralität im Liberalismus ist, wird anhand des Naturzustands bei John Rawls ersichtlich. In diesem Zustand sorgt nämlich der *Schleier der Unwissenheit* dafür, dass vor allem diverse Uneinheitlichkeiten der Gesellschaftsmitglieder, die nach Rawls für einen Normenfindungsprozess und der Suche einer *freistehenden* Gerechtigkeitskonzeption nicht gebraucht werden, mitunter auch Weltanschauungen und religiös-metaphysische Konstrukte, in den Hintergrund treten. Aufgrund neutraler und von jedermann teilbarer Argumentation entstehen bei Rawls nun die Grundsätze einer Gesellschaft, die in ihrer Begründung keine Partikularität aufweisen.³⁰

Der Gedanke des neutralen und von jedermann teilbaren Boden kann, aufgrund der gesellschaftlichen Disparität, zwar nicht oft genug betont werden und seine Akzentuierung muss für die staatliche Institutionen auf essentielle Weise gelten, doch gleichsam muss man mit großer Vorsicht an diesen Anspruch herantreten. Denn gerade bei der Frage, was Neutralität überhaupt ist, wird aus bestimmten Perspektiven und Kontextualitäten formuliert und argumentiert. Es ist klar darzulegen, von wessen Normalitätsvorstellung geredet wird, wenn von Neutralität und ihren Ausmaßen gesprochen wird, und welche Interessen damit vorrangig in den gesellschaftlichen Vordergrund rücken. In diesem Sinne ist Normalitätskonstruktion nicht immer verfassungsrechtlich-normativkonform, sondern wird gerade im politischen Gefüge oftmals machtstrategischen Elementen unterworfen, die sich z.B. in der Bestimmung der ‚Erlaubnis-Konzeption‘ ausdrücken.³¹ Die Frage muss also lauten, mit wessen Normalitätsge-

²⁷ Ohne weiter darauf eingehen zu können möchte ich erwähnen, dass dieser Gedanke, gerade im Pluralismus, in Verbindung mit der Idee der Normenzustimmungsfähigkeit der Bürgerinnen und Bürger bzgl. des Rechts und des Gleichheitsgrundsatz im Liberalismus gesehen werden muss: „that political decision must be, so far as is possible, independent of any particular conception of the good life, or of what gives value to life. Since citizens of a society differ in their conceptions, the government does not treat them as equals if it prefers one conception to another, either because the officials believe that one is intrinsically superior, or because one is held by the more numerous or powerful group.“ Zitiert nach Stefan Grotefeld, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006, S.174.

²⁸ Debus Anne, *Das Verfassungsprinzip der Toleranz unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts* (1999), S. 114.

²⁹ Ebda., S. 115.

³⁰ Vgl. dazu John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a/M. 1975, S.28f. und „Der Urzustand und die Rechtfertigung“ in ders. S.34-39.

³¹ Die Konzeptionsvorstellung dieser und ein Pluralismus adäquater Gegenvorschlag werden im Abschnitt 3.1 näher erläutert.

danken hierbei die Grenze gezogen wird. Es wird im nächsten Abschnitt mitunter wichtig sein aufzuzeigen, dass der Normalitätsmodus ein unbrauchbarer und undifferenzierter Modus bleibt, wenn den normativen Grundlagen nicht genügend gerechte Beachtung geschenkt wird – damit sind nicht nur die oben behandelten Begrifflichkeiten gemeint, sondern auch der Versuch einer größeren Inklusion des jeweils *Anderen* bzgl. seiner Normativitätsgedanken und seines normativen Guts der Identität. Eine differenzierte Betrachtung, ist unumgänglich und so versteht es sich von selbst, dass theoretisch-normativ formulierte Rechtsbegriffe eine Sache sind; eine vollkommen andere, in welchem Ausmaß diese in der Praxis greifen und ob dabei Identität und Anerkennung aufgrund gerechtfertigter Toleranz und Integrität stattfinden bzw. geleistet werden. Um diese unabdingbaren Größen eines pluralistischen Staatswesens in ein förderliches Gleichgewicht zu bringen, muss nicht nur eine normative Anreicherung des Normalitätsbegriffs durchgeführt werden, sondern eventuell die Wichtigkeit und Stellung der Normalität des *Anderen* ins richtige Licht gerückt werden.

2. Normalitätskonflikt

„It is the most striking fact about human life that we have values. We think of ways that things could be better, more perfect, and so of course different, than they are; and of ways that we ourselves could be better, more perfect, and so of course different, than we are. Why should this be so? Where do we get these ideas that outstrip the world we experience and seem to call it into question, to render judgement on it, to say that it does not measure up, that it is not what it ought to be? Clearly we do not get them from experience, at least not by any simple route. And it is puzzling too that these ideas of a world different from our own call out to us, telling us that things should be like them rather than the way they are, and that we should make them so.“³²

2.1 Von der Normalität zur Normativität und zurück

Normalität versteht sich nicht als ein aus dem Nichts auftauchendes Phänomen der Wirklichkeit, welches sich in gesellschaftliche Sphären schleicht und als unüberwindbare Größe existiert. Vielmehr begegnet uns Normalität, sei sie zur Bestimmung von „geistiger Gesundheit und Krankheit“ bzw. „im Allgemeinen sowie im Besonderen (...) des Verstehens fremder Lebensformen und außereuropäischer Kulturen“ oder nach dem soziologischen Tenor ein intersubjektives Produkt „von Sinnkonstitution und Handeln“³³, stets im Licht von Normen und normativen Hintergrundkonstrukten, die als Denk- bzw. Handlungsfundamente dienlich sind. So bemerken Angelika Klampfl und Margareth Lanzinger z.B.:

„Immer und überall sind wir mit Normierungen konfrontiert: mit sozialen Normen oder Rechtsnormen ebenso mit Definitionen und Abgrenzungen des ‚Normalen‘ vom ‚nicht-Normalen‘. Normative Vorgaben durch Gesetze, Regelungen und gesellschaftliche oder Gruppen-Konventionen

³² Korsgaard, Christine M., *The sources of normativity*, Cambridge 1996, S.1.

³³ Rolf, Thomas, *Normalität: ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, München 1999, S.10ff.

bis hin zum *tacit knowledge* konstituieren machtvolle äußere Strukturen, die unser Verhalten im Alltag, bei der Arbeit, in Freundeskreisen etc. prägen und mitbestimmen.“³⁴

An dieser Stelle sei schon darauf aufmerksam gemacht, dass Normen sowieso, aber auch normative Hintergrundrahmen einer Flexibilität ausgesetzt sind und in keinem Falle als statische Gebilde oder unbewegliche Wesen anzusehen sind. Vielmehr werden Form und Inhalt von normativen Theorien stark „von der zeitbedingten Krisenerfahrung, für die sie Ordnungsreflexion sein wollen, und vom herrschenden Welt- bzw. Menschenbild, dem sie ihre Ausgangsprämissen und ihre Begründungsressourcen verdanken“, abhängig gemacht und ihre Dynamik orientiert sich erheblich an diesen.³⁵ Der Gedanke der statischen Auffassung von Normativität kann also nicht geteilt werden. Sie ist stets im Lichte von ‚Normalitätserfahrungen‘ zu verstehen, birgt nichtsdestotrotz einen vermeintlichen Verständniskern, was letzten Endes Gesellschaft ist und wie sie sich gestalten sollte.³⁶ D.h. also politische und soziale Normalität ist, folgt man Klampfl und Lanzinger, unabdingbar an Normen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens gebunden. Diese Normen ihrerseits, die den Lebensalltag bestimmen und strukturieren, müssen nun wiederum eine normative Rückkopplung nachweisen können.³⁷ Mehr denn je lässt sich im Pluralismus darüber streiten, welches die Normen sind, die auf die Frage antworten: ‚Wie sollen wir leben bzw. zusammenleben?‘. Eine Norm ist selbstverständlich zu allererst einer gesellschaftlich stabilitätsorientierten Funktionalität ausgesetzt, da sie eine Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten darstellt. Sie ist im individuellen als auch im sozialen Bereich dafür verantwortlich, Verbote und Gebote zu formulieren und somit ordnungs- und sicherheitsdienlich zu wirken. Normen sind aber auch ein Sollen, also eine *normative* Aufforderung zu einer Handlung, die mit konkreten normativen Gedanken und Gerüsten arbeitet:

„Eine Norm mit einem Sollen gleichzusetzen ist nicht zuletzt deshalb zweckmäßig, weil das Wort ‚Sollen‘ zu dem Kontrast ‚Sein‘ gut zum Ausdruck bringt, dass Normen ihrer Natur nach (nor-

³⁴ Angelika Klampfl, Margareth Lanzinger (Hg.), *Normativität und soziale Praxis*. Gesellschaftspolitische und historische Beiträge, Wien 2006, S.7.

³⁵ Rieger, Günter, Normative Theorien. In: *Lexikon der Politikwissenschaft*. Theorien, Methoden, Begriffe, hg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, München 2002, S.596.

³⁶ Ohne diesen Verständniskern näher erläutern zu können, möchte ich in unserem historischen Kontext auf die Menschenrechte aufmerksam machen, die ich als solche Kernnormen sehe und die darüber hinaus Potential zu einer universellen Gültigkeit haben. Dazu bedarf es jedoch einer stärker geographisch-historisch abgekoppelten Argumentationsweise. Selbstverständlich darf die Tatsache, dass jene Menschenrechtsnormen einen Entstehungsprozess durchlaufen haben, der eine Abkopplung erheblich schwieriger gestalten mag, nicht gänzlich außer Acht gelassen werden.

³⁷ Ich rede hier nicht von Normen im technischen Sinne und auch nicht von sozial-politischen Normen, denen man gar keine Normativität unterstellen kann und die damit automatisch einem strategischen Kalkül unterliegen, sondern ich meine explizit jene Begrifflichkeiten, die uns eine Idee vom (ge)rechten Leben geben und somit Inhalte einfließen lassen, die ohne normative Anreicherung und Anbindung gar keine Existenz- bzw. Überzeugungsgrundlage hätten, wie z.B.: Freiheit, Toleranz, Gerechtigkeit, Anerkennung usw. Bei der praktischen Umsetzung der einzelnen Konzeptionen ist es ungemein wichtig, dass man die normative Ausrichtung stets im Blick behält und nicht in den machtstrategischen Modus abrutscht. Oftmals greift dieser Modus im dem Sinne, dass die Mehrheit ihre Normalitätsauffassung bzw. ihr *falsches* Normativitätsverständnis der Minderheit aufkrotyert und dabei Normativitäts- und Normalitätsausübungen der Minderheit einer fundamentalen Behinderung ausgesetzt sind. Hierbei wird von der Mehrheit, über machtstrategische Mittel, die Minderheit ungerechtfertigter Weise übergangen. So kann Normalität und ihre Grenzziehung doch erst sinnvoll und gerecht gezogen werden, wenn man erkennt, dass die im jeweiligen Normalitätsdiskurs auftretenden Begriffe ohne normativer Grundlage nicht gerecht verortet werden können - weder im begrifflichen, noch im gesellschaftsfunktionalistischen Sinne.

mative) *Aufforderungen zu Handlungen* und nicht (deskriptive) *Aussagen über Handlungen* sind: Die Norm, dass A nicht stehlen soll, bedeutet offensichtlich etwas ganz anderes als die Aussage, dass A tatsächlich nicht stiehlt, oder auch die Aussage, dass A tatsächlich stiehlt.“³⁸

Daraus resultiert also, dass, wenn wir von Normalität in gesellschaftlichen Konstrukten reden, wir von impliziten und expliziten zwischenmenschlichen Normen reden, die auf unterschiedlicher Weise in der Gesellschaft anwesend sind. So erhält gesellschaftliche Normalität Normen, die automatisch eine normative Anreicherung besitzen, auf welche nicht verzichtet werden kann und die auch zu benennen gilt. Schaut man sich Normalitätskonflikte an so wird deutlich, dass es sich doch überwiegend um Konflikte auf normativer Ebene handelt.³⁹ Gerade

³⁸ Hoerster, Norbert, *Ethik und Interesse*, Stuttgart 2003, S.45. Hier sei auch nochmals die Wichtigkeit der Durchdringung von Normativität in die konkreten Lebenshandlungen erwähnt. Denn wenn wir eine Individual- bzw. Sozialnorm befolgen, sei es aus den Gründen der Normakzeptanz oder aus Sanktionsangst, so kann doch an der jeweiligen Norm ein richtiges bzw. falsches ‚Normativitätsverständnis‘ erkannt werden. So bemerkt Popitz z.B. dazu, „[d]ie Normgebundenheit des sozialen Verhaltens ist eine einfache, ja triviale Alltagserfahrung: Wir geraten ständig an Kreuzungen, die mit grünen und roten Signalen versehen sind [...]. Wenn wir uns um die grünen und roten Lichter nicht scheren, wird unser Verhalten dennoch als Antwort auf diese Signale interpretiert [...].“ Popitz, Heinrich, *Soziale Normen* hg. von Friedrich Pohlmann und Wolfgang Eßbach, Frankfurt a/M. 2006, S.61.

³⁹ Hierbei sind zwei Konfliktebenen zu unterscheiden. Zum einen die Ebene der rein säkularen Thematik. In dieser ist eine generelle Normativitätsabwesenheit festzumachen, wenn es z.B. um pauschalisierende bzw. polemisierende Diskriminierungsansätze und Vorverurteilungen bestimmter Gesellschaftsgruppen (z.B. Homosexuelle, Behinderte oder Andersaussehende) geht. Menschen, die auf dieser Ebene argumentieren fehlt es an basalen Respekt vor dem Subjekt an und für sich. In diesem Diskursparadigma geht es nicht um Ansprüche der Toleranz und Anerkennung, sondern den Vorverurteilungen müssen vielmehr Respekt und Achtung vor dem Leben entgegengestellt werden. Zum anderen, und sehr viel relevanter für unseren Kontext, die Ebene der kulturell-religiösen Thematik. Auf dieser sind überwiegend abstriche im normativen Mehrheitsverständnis der Minderheit gegenüber, z.B. bzgl. Toleranz, Anerkennung, Gleichheit oder Freiheit, festzuhalten und daraus resultiert eine unangemessene Umsetzungsmöglichkeit der Normativitätspraxis des religiösen Bürgers. Gleichzeitig ist eine unzureichende Beachtung des spezifischen Normativitätsverständnis und Normalitätspraxis der Minderheit zu erkennen. So bleiben die normativen Gründe einer Handlung der Minderheit, sei sie selbst religiöser Natur, stets von einem Schleier der Unwissenheit umgeben und die Mehrheitsgesellschaft beteiligt sich an einem Diskurs, dessen Argumentationsstoßrichtungen für die Mehrheit weitestgehend unverständlich bleiben. Dass nun aber gerade heute auf kulturell-religiöse Transparenz nicht mehr verzichtet werden kann, sollte langsam als Tatsache und unser spezifisch historisches Erbe verstanden werden. So fragt Dieter Grimm z.B. nach dem rechtlichen Umgang mit dem Fremden: „Kann ein Motorrad fahrender Sikh unter Berufung seiner religiösen Pflicht, einen Turban zu tragen, Befreiung von der allgemein geltenden Helmpflicht verlangen? [...] Hat ein islamischer Arbeitnehmer das Recht, seine Arbeit kurzzeitig für Gebete zu unterbrechen? Kann ein Arbeitnehmer wegen Nichterscheinens zur Arbeit an den hohen Feiertagen seiner Religionsgemeinschaft gekündigt werden? [...] Muß jüdischen Kaufleuten die Geschäftsöffnung am Sonntag erlaubt werden, weil sie am Samstag aus religiösen Gründen keine Verkäufe tätigen dürfen? Hat eine islamische Schülerin ein Anrecht darauf, vom Sportunterricht befreit zu werden, weil sie sich dem anderen Geschlecht nicht in Sportbekleidung zeigen darf? Dürfen islamische Schülerinnen in der Schule das Kopftuch tragen? Wie verhält es sich, wenn es um Lehrerinnen einer öffentlichen Schule geht? Gilt für Ordensschwester etwas anderes als für islamische Lehrerinnen? [...] Muß in deutschen Städten der Ruf des Muezzins genauso zugelassen werden wie das Glockengeläut der Kirche? Muß Fremden das Schächten erlaubt werden, obwohl es den einheimischen Tierschutzregeln widerspricht? Können ausländische Eltern ihre Töchter von höherer Bildung ausschließen oder ohne ihr Verständnis verheiraten? Ist eine Befreiung von der Schulpflicht nötig, wenn die Schule Erziehungsziele verfolgt, die den Werten einer fremdkulturellen Gruppe widersprechen? [...]“ Siehe Grimm, Dieter, „*Kann der Turbanträger von der Helmpflicht befreit werden?*“, F.A.Z. vom 21. Juni 2002, S. 49. Wie gerecht werden wir der Idee des Pluralismus, dem Versuch einer Normalitätsfeststellung und dem Gedanken der Grenzziehung von Normalität, wenn wir den entsprechenden gesellschaftlichen Disput und Rechtsdiskurs nicht auf einer, in allen Augen, rechtmäßigen normativen Ebene

heute fließen vielfältige Normativitätsansprüche, artikuliert über gesellschaftliche Teilgruppen, in das kollektive Normalitätsbild bzw. -verständnis ein und müssen hierbei auch als Normativitätsansprüche und -ausübungen gesehen und begriffen werden.

Kurzum, Normalität und ihre Konflikte sind im engen Sinne Normativitätskonflikte, in denen die normativen Vorstellungen der Lebensgestaltung des Anderen zum Vorschein kommen.

So können wir feststellen, dass einer normativen Anreicherung des Normalitätsbegriffs nicht den Rücken gekehrt werden darf und dass sich explizite und implizite Normen als Vermittlungen von Normativitätsvorstellung und gesellschaftlicher Praxis verstehen. Darüber hinaus sei gegen Ende dieses Abschnitts angeführt, dass dieser Aspekt der Normativitätsanreicherung, wenn es um Normalitätskonstruktion geht, keinesfalls nur auf einer Konfliktretorik fußt, sondern vor allem dem Bedürfnis der Mannigfaltigkeit von Gesellschaft gerecht zu werden, ihren *normativen* Zusammenhalt zu stärken ihre Existenz zu sichern sucht:

„Eine menschliche Gesellschaft wird von einer Vielzahl von Kräften zusammengehalten – durch gemeinsame Interessen oder reine Gewohnheit, durch das Fehlen von Alternative oder durch ein bestimmtes Wohlstandsniveau, durch gemeinsame historische Erfahrungen oder gemeinsame Feindbilder -, und all diese Kräfte werden durch Institutionen verstärkt (...). Man muß jedoch kein orthodoxer Soziologe im Sinne Durkheims sein, um zustimmen zu können, dass eine Gesellschaft früher oder später in ernsthafte Schwierigkeiten gerät, wenn sie nicht durch gemeinsame normative Orientierungen zusammengehalten wird (durch ein ‚kollektives Bewußtsein‘ oder durch eine ‚geistige Orientierung‘).“⁴⁰

2.2. Die (a)normale Heterogenität und die Normalität der Nichtbeachtung

Deutschland kennzeichnet heute eine gesellschaftlich-kulturelle Vielfalt. Im Herzen Europas hat Deutschland eine erhebliche Einwanderungsgeschichte aufzuweisen und ist in den letzten Jahrzehnten stark von Migrationsbewegungen betroffen gewesen, die auf den Gegebenheiten der geografischen Lage und des Arbeitermangels beruhten. So haben im Laufe der letzten Dekaden auch Muslime ihren Weg nach Deutschland gefunden und sich in ihrer Wahlheimat niedergelassen. Es ist äußerst interessant, dass Deutschland sich schwerer tut als andere westeuropäische Staaten, einen offenen Umgang mit dem Islam und so auch mit den Muslimen zu tätigen. Obwohl der Bau der ersten Moschee in Deutschland über achtzig Jahre zurück liegt und der Islam und die Muslime in Deutschland eine recht lange und harmonische Beziehung aufzuweisen haben, weist die Geschichte Deutschlands eine spezielle Problematik mit dem vermeintlich „Fremden“ auf.

So bemerkt z.B. Nico Landman:

„In einer Analyse der wissenschaftlichen Untersuchungen über die Muslime in Deutschland stellt der Soziologe Levent Tezcan fest, daß sich sowohl die politischen als auch die akademischen Debatten um Fragen drehen wie: ‚Sind die Muslime integrierbar?‘ oder ‚Inwiefern sind sie verträglich für unsere moderne Lebensweise?‘ [...] [A]uffallend ist doch, daß in Deutschland der Gegensatz von Koran und Grundgesetz schon jahrzehntelang die Diskussion mitbestimmt hat, in einer Zeit also, als in

führen, obwohl normative Begrifflichkeiten wie Toleranz und Anerkennung, kulturelle Gleichheit eine richtungweisende Rolle spielen, und den jeweiligen inhaltlichen Gehalt einer Subgruppe nicht annähernd Beachtung schenken können?

⁴⁰ Then, Volker, Leitfragen. In: *Die Grenzen der Gemeinschaft*. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften, hg. von Peter L. Berger, Gütersloh 1997, S.24.

Großbritannien und in den Niederlanden der Multikulturalismus den Ton angab und in Frankreich die Akzeptierung des laizistischen Staatsmodell als selbstverständlich angesehen wurde. In deutschen Untersuchungen wird regelmäßig der Begriff *taqiya* (Verheimlichung der wahren Absicht) angeführt, um auszudrücken, daß sich die Muslime womöglich äußerlich an die Normen der deutschen Gesellschaft anpassen könnten, die Anpassung aber mehr taktisch als prinzipiell zu verstehen sei.⁴¹

Mein Interesse gilt hier nun keinesfalls einer Untersuchung des Islam in Deutschland, sondern ich werde mich auf das Kopftuch im öffentlichen Dienst reduzieren - speziell im Schuldienst. Die allgegenwärtige Thematik des Kopftuchs in Deutschland, scheint mir für meine Seminararbeit in zweifacher Weise relevant zu sein:

Zu allererst wird wahrnehmbar, welch immenses Konfliktpotential in solch einem kleinen Stück Stoff zu finden ist und wie Normativitäten und Normalitäten aufeinanderprallen und unterschiedlicher Natur sind. Außerdem zeigt dieser Konflikt, wie vielschichtig und abweichend die Argumentationen der sich gegenüberstehenden Parteien, also der säkularen und religiösen Bürger, aber auch der ‚Gleichgesinnten‘, also der Muslime selbst, sein können und sind.⁴² Darüber hinaus wird an diesem Konflikt einmal mehr deutlich, was es für eine Minderheit bedeutet, sich diskursiv auf einer machtstrategischen Ebene wieder zu finden, auf normative Größen verzichten zu müssen und Akzeptanz, Anerkennung und Toleranz nicht hinreichend gezollt zu bekommen. Es wird auch ersichtlich, dass Phobien dem Fremden gegenüber Sorge dafür tragen, dass die Muslima an ihrer Normalitätsvorstellung gehindert werden kann und bzgl. ihrer religiösen Handlungen auf die normativ gelöste ‚Erlaubnis-Konzeption‘ zurückgreifen muss und mit dieser ihre Normalität strukturiert.⁴³ Zum zweiten birgt die Rekurrerung der Mehrheit auf die ‚Erlaubnis-Konzeption‘ die Feststellung eines intoleranten und ungerechten Verhaltens der demokratischen Macht- und Staatsausübung. Mit

⁴¹ Landmann, Nico, *Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika*. In: *Der Islam in der Gegenwart* hg. von Werner Ende und Udo Steinbach, Bonn 2005, S.587. Nun liegt die Veröffentlichung der Untersuchung selbst vier Jahre zurück und auch der Band, aus dem zitiert worden ist, hat zwei Jahre hinter sich und nichtsdestotrotz scheint es im interkulturellen Diskurs – was den Islam und die Muslime anbelangt – keinerlei wahrhaftige Entwicklung gegeben zu haben. Denn bemächtigt man sich der sozialen Wirklichkeit und den Medien, so wird offenkundig, dass es sich immer noch primär um Integrationsproblematiken bzw. soziale und politische Verträglichkeitsthematiken bzgl. des Islam handelt. So ist z.B. auch bei Sabine Mannitz nachzulesen: „In Deutschland hat der Islam über drei Millionen Anhänger und ist damit die drittgrößte Religionsgemeinschaft, 500.000 Muslime sind deutsche Staatsbürger. Bei aller Normalität sind aber Moscheebau, islamischer Religionsunterricht in den Schulen oder Symbole wie das Kopftuch Reizthemen, und [...] auch bei uns [ist] das Unbehagen seit dem 11. September 2001 noch gewachsen. Stärker als zuvor werden die Anliegen von Muslimen seither unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob der Islam sich mit der freiheitlichen Demokratie verträgt.“ Mannitz, Sabine, *Kopftücher in Europas Schulen*, http://www.bpb.de/themen/P51T4S.0.0.Kopft%FCcher_in_Europas_Schulen.html. Fairerweise muss beim Einwanderungs- und Umgangsaspekt mit den Muslimen auch der kulturelle Erstkontakt Deutschlands erwähnt werden, wohingegen Länder wie Großbritannien oder Frankreich schon im kolonialen Vorfeld den Umgang mit dem Islam geübt, Sprache und Alltag der Muslime geprägt hatten.

⁴² Zum Gedanken der vielschichtigen Argumentation wäre hier z.B. die feministische oder menschenrechtsorientierte Perspektive erwähnt, die dem Islam und speziell der Frauenrolle im Islam oftmals entgegengestellt werden. Mit der Unterschiedlichkeit zwischen Gleichgesinnten ist keinesfalls gemeint, dass mehrheitlich unbedingt festzustellen ist, dass Uneinigkeit darüber besteht inwieweit ein Kopftuch überhaupt zur religiösen Pflicht gehört, sondern vielmehr ist die praktische Umsetzung dieser religiösen Ausübung, also Kopftuch, Burkha oder Tschador gemeint. Jedoch gibt es religiöse Tatsachen, die sich aus dem Quran, der Sunna und der Hadithe herleiten lassen und das Kopftuch selbst einen Grenzbereich setzen.

⁴³ Zur Erlaubnis-Konzeption siehe Abschnitt 3.1.

dem Normativitätsdefizit der Mehrheit wird die Normativitätspraxis, außerdem die Normalität des religiösen Bürgers konterkariert.

2.3 Das Kopftuch im säkularen Verständnis

Man kommt in der Kopftuchdebatte nicht umhin festzustellen, dass das Kopftuch einer vielfältigen „Symbolik“⁴⁴ unterworfen ist, die in ihrer Auslegung kaum einen Grenzbereich kennt. Die Diskussion zieht ihren Kreis nicht nur um religiöse und individuelle, sondern auch um politische und gesellschaftliche Aspekte. Das Kopftuch variiert in seiner Bestimmung und weist große Unterschiedlichkeit bzgl. seiner Auffassung auf:

„Die Kontroverse um das Kopftuch wird mit bemerkenswerter Leidenschaft geführt: Alice Schwarzer sieht die Errungenschaften der Frauenemanzipation durch ein Roll-back im religiösen Gewand gefährdet. Andere befürchten den Vormarsch fundamentalistischer Strömungen in Deutschland, für die der Islam keine Privatreligion ist, sondern ein verbindlicher gesellschaftlicher Kodex, der höher steht als die Gesetze eines nichtislamischen Staates. Türkische Kemalisten übertragen die innerpolitische Auseinandersetzung aus ihrem Mutterland auf ihre neue Heimat; umgekehrt ist für viele Muslime das Kopftuch zum Symbol für die Frage geworden, ob der christlich geprägte deutsche Staat den Islam als gleichberechtigte Religion akzeptiert.“⁴⁵

Mit dem Kopftuchkonflikt bzw. –streit ist natürlich nicht gemeint, dass es in Deutschland *per se* ein Problem wäre, dass Kopftuch im öffentlichen Raum zu tragen. Nein, diese Ausübung ist hinreichend über die Freiheitsrechte und das Toleranzverständnis, welche aus dem verfassungsrechtlichen Konstrukt resultieren, vollständig garantiert. Das Kopftuch und auch sein Tragen wurden erst ernstlich thematisiert, als sich eine Muslima im Staatsdienst als Lehrerin wiederfand und sich weigerte ihr Kopftuch während des Schulunterrichts abzunehmen. Hiermit fand die politische Debatte ihre Geburtsstunde. Denn eine kopftuchtragende Lehrerin verletze, so das gängige Verständnis der Mehrheitsgesellschaft, nicht nur die negative Religionsfreiheit der Schüler und das staatliche Neutralitätsgebot, sondern darüber hinaus gehe eine symbolische Flexibilität vom Kopftuch aus, deren Grenzen „zwischen einer von der jeweiligen Trägerin des Kopftuchs bewusst intendierten symbolischen Wirkung einerseits und einem von außen zugeschriebenen oder unterstellten Symbolwert andererseits“ unscharf bleiben und vor allem deshalb laufe das Kopftuch erheblich Gefahr zum „Katalysator oder auch zur Projektionsfläche für ganz unterschiedliche gesellschaftliche Konflikte“ gebraucht zu werden.⁴⁶

⁴⁴ Das Kopftuch mit dem Begriff der ‚Symbolik‘ zu belasten, ist ein unangemessenes Verständnis vom Kopftuch. So z.B. auch Iyman Salwa Alzayed: „Die Einordnung des Kopftuches als ‚Symbol‘ ist meiner Einschätzung nach bereits die Ursache fataler Fehlurteile. Das Kopftuch – als Kleidungsstück der muslimischen Frau – stellt einen Teil der religiösen Glaubenspraxis dar, indem es (geeigneter als andere Kopfbedeckungen) die Funktion erfüllt, Teile ihres Äußeren zu bedecken, die die Frau als mündiger Mensch (und selbstbestimmt entschieden!) „zu bedecken wünscht“. Jedes Ideologisieren läuft dem Recht der Frau **auf Selbstbestimmung als mündiger Mensch** zuwider.“ Iyman Salwa Alzayed, „*Ihre Schönheit nicht zur Schau stellen*“. Warum ich als Muslima für das Kopftuch in der Öffentlichkeit bin, <http://www.bpb.de/files/D1OBX3.pdf>. Hervorhebungen wie im Original.

⁴⁵ Fücks, Ralf, Bürgerinnen unterm Kopftuch. Etwas mehr amerikanische Gelassenheit, bitte: Wer Einwanderung will, darf sich vor Religion nicht fürchten. In: *DIE ZEIT* 38/2003, 11.09.2003, http://www.zeit.de/2003/38/Essay_F_9fcks.

⁴⁶ Bielefeldt, Heiner, *Nicht nur „ein Stück Stoff“*. Das Kopftuch in der politischen Debatte, http://www.bpb.de/themen/S4IRKE.0.0.Nicht_nur_ein_St%FCck_Stoff.html.

Verkompliziert wurde diese Debatte nicht nur wegen starker Verwobenheiten des Konflikts und entgegengesetzten Grundrechtsanforderungen der Republikbürger, sondern oftmals auch wegen unterschiedlicher Wertungen und Einschätzungen von Sachverhalten. Nichtsdestotrotz sieht Heiner Bielefeldt hierin eine Grundsatzdebatte eines demokratischen Staatsverständnisses:

„Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die Kopftuchdebatte Züge einer nationalen Selbstverständnisdebatte hat. Dabei geht es um Grundfragen wie der Anerkennung und politische Gestaltung der Einwanderung, den Umgang der Geschlechter miteinander, gesellschaftliche Toleranz und ihre Grenzen, das Für und Wider einer (wie immer im Einzelnen definierten) „Leitkultur“, das Verhältnis von säkularem Staat und Religionsgemeinschaften, die Anerkennung kultureller und religiöser Vielfalt, die gleichberechtigte Integration von Muslimen (und anderen Minderheiten) in der Gesellschaft, die Angst vor religiösem Fundamentalismus. Diese und weitere Grundfragen schwingen bei der Diskussion um das Kopftuch mit. Gelegentlich gewinnt man den Eindruck, dass die Kopftuchdebatte deshalb die Funktion einer stellvertretenden Debatte über politische Grundsatzfragen hat, die sich sonst nur schwer artikulieren lassen“⁴⁷

Obwohl der Konflikt mehr als den verfassungsrechtlichen und juristischen Platz ausfüllt und der Ausführlichkeit halber die Beschäftigung nicht nur auf dieser Ebene geführt werden darf, muss ich mich trotzdem darauf reduzieren. Dafür spricht vor allem, dass gerade der rechtliche Rahmen letzten Endes Sorge für eine positive Konfliktregulierung trägt und für die gesellschaftliche Friedensförderung einen ernstzunehmenden Charakter besitzt. Es ist dieser Rahmen, der, bei ausreichender Einbeziehung des Fremden und seiner Normalitätsvorstellung und einer kritischen Selbstreflexion der eignen Normalität und Normativität, ein förderliches und friedliches Zusammenleben garantieren kann.

2.4 Die kopftuchtragende Lehrerin und ihr rechtliches Unterfangen⁴⁸

Obleich es ein schwieriges Unternehmen sein mag, dass ein säkularer Staat, der von Grund aus einen erheblichen Wert auf die Trennung der staatlichen und religiösen Sphäre legt, versucht, als nicht-islamische Mehrheit, die Bedeutung des Kopftuchs für eine islamische Minderheit zu ergründen, steht er doch nichtsdestotrotz in dieser eindringlichen Definitionspflicht und hat die Definitionskompetenz inne.⁴⁹ Der Staat ist es nämlich, der die Bürde der rechtli-

⁴⁷ Ebda.

⁴⁸ Vorab sei erwähnt, dass in der kompletten rechtlichen Debatte die Tatsache, dass es sich bei der Muslima um eine kulturelle und religiöse Minderheit handle, die von einer vollen gesellschaftlichen und politischen Inklusion weit entfernt ist, vollständig außer Acht gelassen wurde. Diese Tatsache ist jedoch von außerordentlicher Wichtigkeit, wenn man von Rechten redet, die jemand zukommen. Denn mit einer einfachen Gleichbehandlung wäre es in diesem Fall nicht getan, vielmehr wäre dies ein Beispiel dafür, wie Gleichbehandlung manchmal auf ungleiche Behandlung ungleicher Personen hinausläuft.

⁴⁹ Zwar gehen die Meinungen bzgl. der Definitionskompetenz auseinander, doch kommt der Staat oder in diesem Fall die einzelnen Länder nicht drum herum festzulegen, als was sie das Kopftuch charakterisieren und definieren. Vgl. dazu Mann, Suzanne, *Das Kopftuch der muslimischen Lehramtsanwärterin als Eignungsmangel im Beamtenrecht*, Frankfurt a/M 2004, S.52ff. Gerade hierbei ist es von außerordentlicher Bedeutung, dass gesehen wird, welche religiöse Rückkopplung das Tragen eines solchen Tuches überhaupt hat, wie religiöse Gesetzmäßigkeit genau zu verstehen sind und wie das Kopftuch von Muslimen selbst, primär im religiösen Modus, explizit definiert wird. Ein erhebliches Problem bei der Charakterisierung, sind die heterogenen Definitionsversuche der Mehrheitsgesellschaft bzgl. des Kopftuchs. So werden hierbei kaum Äußerungen der Muslime selbst berück-

chen Ordnung und Sicherheit trägt und damit die Funktionalität von Gesellschaft, staatlichen Institutionen, die Entfaltungsmöglichkeit des Subjekts und die Wahrung der Rechte derselben garantieren und gewährleisten kann und muss.⁵⁰

Die juristisch- verfassungsrechtliche Verbannungsrhetorik des Kopftuchs summiert einige Rechtfertigungsversuche, doch eine Handvoll Argumentationen ist in diesem Prozess von immenser Wichtigkeit:

Zuallererst sei erwähnt, dass speziell im Kopftuchstreit Grundrechte gegenseitig tangiert worden sind. Die Religionsfreiheit (Art. 3 Abs. III und Art.4 Abs. I und II GG) kam bei diesem speziellen Fall in Berührung mit anderweitigen Grundrechten. Nicht nur die unzureichende Trennung von Staat und Religion kann in dem Fall beanstandet werden, da die Lehrerin als Staatsbeamtin mit dem Staat funktional verwoben ist und somit möglicherweise auch als neutral zu gelten hat – dies aber mit dem Tragen eines Kopftuchs erheblich in Frage gestellt werden könnte, sondern dieselbe Freiheit der Lehrerin tangiert die negative Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler, die zwangsweise mit einem Glauben konfrontiert sind und sich aus Gründen der Schulpflicht diesem ‚Zwang‘ nicht entziehen können. Darüber hi-

sichtigt: „Die neue islamische Identität von Neo-Musliminnen in ihrer emanzipatorischen Funktion wird von der Mehrheitsgesellschaft kaum gesehen, geschweige denn anerkannt. Und dieses Missverständnis manifestiert sich am Kopftuch: Für die jungen Frauen, die interviewt wurden, ist es geradezu Ausdruck eines neuen, subjektivierten Islam. Es ist das Signal für eine reflexive Religion, die anschlussfähig ist an die säkulare Mehrheitsgesellschaft. Gleichzeitig signalisiert es die Zugehörigkeit zur Gruppe der Muslime. Es ist der Nachweis ihrer Fähigkeit zur Selbstdisziplin und Ernsthaftigkeit. ‚Ich trage das Tuch nur für mich‘, rufen sie der Gesellschaft entgegen. Aber die echo pausenlos. ‚Du trägst das Symbol deiner Unterdrückung.‘“ Oestreich, Heide, *Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*, Frankfurt a/M. 2004, S.157. Für einen angemessenen Umgang wäre es sehr zu empfehlen, dass der Staat stärker eine gerecht getätigte Formulierung befürwortet, die das Kopftuch ins angebrachte Licht rückt und einen stigmafreien Umgang fördert. Dies ist jedoch nur möglich, wenn wir zuvorderst mit einem essentiell-religiösen Verständnis arbeiten und dabei moralische Gründe bzgl. des Kopftuchtragens nicht weitestgehend außen vor lassen. Denn diese Gründe sind es, die sich letzten Endes als islamisch ausweisen lassen können - da sie sich im Quran, der Hadith und der Sunna wieder finden lassen - und somit eine normative Berechtigung einfordern können. Ein sekundärer Schritt könnte die identitätsstiftende Berücksichtigung des Kopftuchs sein, dem auch auf normativer Basis gerecht werden muss. Ein kleiner Lichtblick in diese Richtung ist z.B. die ‚Deutsche Islamkonferenz‘. Diese versucht eben dem Gedanken der korrekten Einordnung Rechnung zu tragen. Dadurch gewinnen wir nicht nur die Erkenntnis des Umgangs mit dem vermeintlich Fremden, vor allem gewinnen wir einen Einblick in religiöse Motivationen und Ansprüche eines Muslimen und können den religiösorientierten Staatsbürger - der leider bis dato nicht ausreichend ‚durchsichtig‘ ist - gerecht werden, so dass Pauschalisierung dieser Subkultur gegenüber irgendwann keine Alltagserscheinung mehr sein könnte.

⁵⁰ Es ist zu einseitig, wenn Normenentstehungs- und Definitionsprozesse von Recht und Ordnung in einem Pluriversum von Lebensverständnissen nur von Seiten der Mehrheitsgesellschaft getätigt werden und bloß in einem Raum der Fremdbestimmung stattfinden. Vielmehr muss die Staatlichkeit den Dialog mit der spezifischen Gruppe suchen und fördern. Denn vor allem im rechtlichen Bereich passiert es schnell, dass Recht in Abwesenheit derer formuliert wird, die letzten Endes am stärksten davon betroffen sind: „Einer jeden Sprache wohnt die potentielle Gewalt inne, die auszuschließen, die nicht in ihr sprechen, in deren Namen jedoch gesprochen wird. Dies gilt in besonderem Maße für die Sprache des Rechts: Es beansprucht, im Namen der Allgemeinheit zu sprechen und spricht für und über alle Bürger Recht, nicht eigentlich jedoch im Namen derer, die von Prozessen der Urteils- und Willensbildung ausgeschlossen waren.“ Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*(1996), S.199. Gerade der Islam ist eine Religion, die überproportional einer Fremdbestimmung ausgeliefert ist. Nirgends lassen sich „so viele Fremdzuschreibungen wie im Kontext des Islam finden und nirgends klaffen die Fremdzuschreibungen von den jeweiligen Innenansichten der Bekennenden soweit auseinander wie hier.“ Iyman Salwa Alzayed, „Ihre Schönheit nicht zur Schau stellen“

naus liegt das Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. II) im Bereich der elterlichen Erziehung, die über die religiöse Prägung des Kindes entscheiden und in diesem Sinne das Kind auch von schädlich gehaltenen religiösen Einflüssen fernhalten möchten. Gleichzeitig genießt die muslimische Lehrerin durch das gesetzliche Diskriminierungsverbot (Art.33 Abs. II, III GG) einen umfassenden Schutz, was den Zugang von öffentlichen Ämtern betrifft.

Neben den Freiheits- und Gleichbehandlungsnormen spielt natürlich auch die symbolische Mehrdeutigkeit des Kopftuchs eine erhebliche Rolle. So hält Suzanne Mann dazu fest:

„Das Kopftuch ist einerseits vielfach als religiöses Symbol oder sogar als starkes religiöses Symbol bezeichnet worden bzw. diese Symbolkraft ist vorausgesetzt worden. Auf der anderen Seite wurde auch die Eigenschaft als spezifisch religiöses Symbol verneint. Auch ist in dem Kopftuch ein Symbol für den politischen Islam, für eine fundamentalistische Grundeinstellung und damit für kulturelle Abgrenzung und Intoleranz gesehen worden.⁵¹

Das Kopftuch ist somit als kontextgebundene und *interpretierbare Variable* zu verstehen, welche in Korrelation mit dem Interpretieren stets neue Bedeutungsinhalte⁵² entstehen lassen kann:

„[D]ie Veränderbarkeit der Symbole wird im Umgang mit ihnen genutzt. Damit sind sie oft eher ein Schlüssel zu den Bedürfnissen und Interessen ihrer Produzenten und Adressanten als für die Zusammenhänge, die sie angeblich repräsentieren. Ein Symbol wie das Kopftuch ‚ist‘ also nicht etwas, sondern es wird zu etwas gemacht.“⁵³

Zur symbolischen Mannigfaltigkeit, die üblicherweise im Auge des Betrachters liegt, kommt die staatliche Neutralitätspflicht hinzu, die durch ein Tragen des Kopftuchs angetastet werden könnte. Gerade die Artikulierung und Festlegung der gesetzlichen Staatsneutralität schafft die Grenzen der oben behandelten Normen (speziell der Religionsfreiheit und des Diskriminierungsverbots). Der religiös-weltanschaulich neutrale Staat ist, normativ gesprochen, fern von jeglichem Identifikationspotential und identifiziert sich in keinerlei Hinsicht mit einer bestimmten Religion. Auf der einen Seite geht es also darum den Eindruck entstehen zu lassen, dass eine kopftuchtragende Muslima, die als Staatsbedienstete auftritt, die Prinzipien der Säkularität verletze, da sie das normativ geforderte Gebot der Neutralität nicht wahre. Andererseits wird Neutralität in dem Sinne verstanden und gewahrt, dass man bloß das Kopftuch der Muslima aus dem öffentlichen Dienst zu verdrängen sucht und sonstige religiös sichtbare Merkmale bei Staatsbediensteten im öffentlichen Dienst mit einer jüdisch-christlichen Neutralität rechtfertigt. Diese einseitige Aussortierung des Kopftuchs macht zu Recht auf eine Normalität aufmerksam, die mit erheblichen Ungerechtigkeiten konzentriert ist.⁵⁴

⁵¹ Mann, Suzanne, *Das Kopftuch der muslimischen Lehramtsanwärterin als Eignungsmangel im Beamtenrecht* (2004), S.30.

⁵² Abgesehen von der feministischen Perspektive und dem menschenrechtsorientierten Prisma, die dem Kopftuch gegenüber oftmals vertreten werden, sehen die christlich geprägten Bundesländer eine politische Gefahr vom Kopftuch ausgehend, die letzten Endes mit dem Demokratiebewusstsein nicht vereinbar ist und islamisch-fundamentalistisches Destruktionsverhalten an den Tag legt. Vgl. dazu Oestreich, Heide, *Der Kopftuch-Streit*(2004), S.83-88; Epd-Dokumentation (Hg.): *Verfassungsrechtliche Anforderungen an ein gesetzliches Verbot des Kopftuches von Beamtinnen, insbesondere von Lehrerinnen*, Frankfurt a/M. 17. Februar 2004, S.30f.; *Wiesbadener Info Oktober 2004*, <http://hessen.mitglied.cdu.de/download/Wiesbadener%20Info/Wiesbadener%20Info-Oktober%202004.pdf>, S.3.

⁵³ Oestreich, Heide, *Der Kopftuch-Streit* (2004) S.46.

⁵⁴ Verfolgt man die Gerichtsbeschlüsse, wird dies noch ersichtlicher. Nicht nur im Fall Ludin, sondern auch in neueren Gesetzesregelungen nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24.09.03 ist offenkundig, dass die einzelnen Länder einen christlich geprägten Gedanken der Staatsneutralität haben und diesen auf der Ebene

Ausschlaggebend für die bis dato acht Länder, die dem Gedanken eines Kopftuchverbots auch praktisch Folge geleistet haben, waren viele Gründe. Letztlich wurde das Verbot jedoch unter dem Aspekt der Staatsneutralität zusammengefasst.

So hält z.B. der CDU-Fraktionsvorsitzende Dr. Franz Josef Jung fest:

„Das Verbot des islamischen Kopftuchs für Lehrerinnen und Beamtinnen ist verfassungsrechtlich notwendig, es schützt die Neutralitätspflicht des Staates, es dient der Integration, und es entspricht dem überwiegenden Willen der Mehrheit unserer Bevölkerung. Ich appelliere deshalb an dieses Haus, mit einer großen Mehrheit diesem Gesetzentwurf zuzustimmen, damit hier die Werte der Toleranz, damit die Werte, die eigentlich in einer werteorientierten Gesellschaft unsere Verfassung einen, auch wirklich zum Durchbruch gelangen und wir ein wirkungsvolles Verbot für das Tragen des islamischen Kopftuchs hier im Hessischen Landtag verabschieden können.“⁵⁵

Nun sind die Kopftuchverbote in den jeweiligen Ländern selbst unter dem Aspekt formuliert, dass eine gerechte Neuformulierung der staatlichen Neutralität formuliert wird, die selbst das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 24.09.03 für möglich gehalten hat:

„Der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel kann Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein. [...] Insoweit sind unter Beachtung der verfassungsrechtlichen Vorgaben auch gesetzliche Einschränkungen der Glaubensfreiheit denkbar. [...] Es mag deshalb auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fern zu halten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden.“⁵⁶

Die einzelnen Länder wenden sich zwar einer Reformulierung des Neutralitätsgedanken zu, vergessen dabei aber die fundamental-verfassungsrechtlichen Gleichheitsnormen und tragen nicht nur die gerichtliche Ungleichbehandlung in eine Ungleichheit- und Ungerechtigkeitspraxis, sondern verletzen selbst das säkulare Verständnis des demokratisch-freiheitlichen Neutralitätsstaates und führen es *ad absurdum* - indem sie ihre Neutralität als jüdisch-christlich erklären.⁵⁷

Ungleichbehandlung durchsetzen. So meint Oestreich z.B.: „Je weiter der Instanzweg fortschreitet, desto klarer scheint den Gerichten zu werden, dass sie Islam und Christentum ungleich behandeln.“ Weiter erwähnt sie, dass das dem Bundesverwaltungsgericht ersichtlich wird, was Frau Ludin schon von Anfang an behauptet, dass nämlich „[i]n Sachen Neutralität [...] Christentum und Islam in der Schule mit zweierlei Maß gemessen werden“ Oestreich, Heide, *Der Kopftuch-Steit*(2004), S.54f.

⁵⁵ Rede des Fraktionsvorsitzenden Dr. Franz Josef Jung zum Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralitätspflicht, http://www.cdu-fraktion-hessen.de/download/Reden_Fraktion/Sicherung_der_%20staatlichen_%20Neutralit%C3%A4t-%20Rede_%20Dr.Jung.pdf, S.6.

⁵⁶ Epd-Dokumentation (Hg.): *Das Kopftuch-Urteil des Bundesverfassungsgerichts*, Heft vom 29.September 2003 Nr.40, S.17.

⁵⁷ Die jeweiligen Gesetzesänderungen der Bundesländer hier aufzuzählen und zu vergleichen wäre ausufernd. Vgl. zur Reformulierung und Neuartikulation der staatlichen Neutralität, die Religionsfreiheit einzuschränken vermag: Kopftuchverbot für Lehrkräfte in Deutschland. In: *Arbeitsmaterialien zum Staatskirchenrecht*, <http://www.uni-trier.de/~ievr/kopftuch/kopftuch.htm>. Vollkommen korrekt, dass die Staatsneutralität aufgrund der Pluralität reformuliert werden muss. Doch der Gedanke der verhindern sollte, das moralischen Unterschieden ein unzulässiges Gewicht zukommt, das Vorurteilen und Abneigungen geschuldet wäre, wird selbst zum Mittel der Diskriminierung. Aus dem antidiskriminatorischen Ziel der Neutralität des liberalen Staates, wird selbst eine neue Form der Diskriminierung.

Denn genau in dem Moment, wo die Gesetzgebung eine jüdisch-christlich geprägte Neutralität formuliert, verliert das Argument der Neutralität an Durchschlagskraft und Aussagefähigkeit, denn der Staat ist eben doch identifizierend. Es kann also nicht gleichzeitig als Argument gegen die Muslima gebraucht werden, sondern dieser Gebrauch an sich kann als Verletzung von Grundrechten gesehen werden. Konkret bedeutet dies, dass fünf der acht Bundesländer, die ein Kopftuchverbot eingeführt haben, eine christliche Staatsneutralität ans Licht bringen und dabei eine ungleiche Behandlung in der religiösen Realität tätigen:

„Am Beispiel Ludin wird deutlich, daß es den politischen Entscheidungsträgern nicht mehr allgemein um die sich um äußeren Erscheinungsbild der Schule und der Lehrer spiegelnde Bekenntnisneutralität des Raumes Schule geht – denn weder das Kreuz um den Hals einer christlichen Lehrerin noch die Kippa auf dem Kopf eines jüdischen Lehrers erregen Anstoß.“⁵⁸

Anstatt den Konflikt zu bändigen und zwar im Sinne aller Staatsbürger – auch der Minderheiten, werden juristische Prozesse und normative Entwicklungen im Lichte der Mehrheitsgesellschaft und ihrer Normalität artikuliert. Dass die Grundrechte jedermann schützen sollen, stellt sich bei diesem Konflikt als reine Standarte heraus, die die kopftuchtragende Lehrerin am stärksten zu spüren bekommt. Statt also die Schule ganz zu säkularisieren und somit jegliche Religiosität auf angemessene Weise aus den Unterrichtsräumen zu bannen oder Kreuz, Kippa und auch dem Kopftuch als pluralistische Tatsachen auch in Schulen zu gewähren und atmen zu lassen; wird einseitig auf bloßen Abwesenheit des Kopftuchs hingearbeitet und erhebliche Rechtsverletzung und Ungleichbehandlung betrieben. Dieser Konflikt zeigt einmal mehr, dass es gewissermaßen nur sekundär um Grundwerte und folglich Integration gehen kann, da sie von der Mehrheit selbst überrannt werden. So sieht Yasemin Karakasoglu-Aydin auch etwas ganz anderes:

„Er zeigt [der Konflikt ums Kopftuch], daß sich im Verständnis weiter Teile der öffentlichen Meinung der Grad der Integration von Zugewanderten nicht daran bemißt, ob sie sich an den Grundwerten der Verfassung orientieren, sondern vor allem daran, inwiefern sie in ihrem Lebensstil den ‚common-sense‘ der Mehrheit (als einer Art ‚Nationalkultur‘) übernommen haben.“⁵⁹

Ob das generelle Kopftuchverbot und solch eine Diskursrichtung schließlich der Integration dienlich sein wird, sei dahingestellt. Klar und ersichtlich wird nicht nur, dass der Willen der Mehrheit dazu ausreicht, der Minderheit Rechte aufzuzwingen und dabei basale Grundrechtsverletzungen hinzunehmen, obwohl gerade Grundrechte jedermann schützen, auch Minderheiten, sondern eine erhebliche Ungleichbehandlung ist augenfällig, die sich über das christlich geprägte Neutralitätsverständnis äußert.

Genau an diesem Punkt wird offensichtlich was passieren kann, wenn eine Normalitätskonstruktion im Allgemeinen bloß auf machtstrategischer Ebene abläuft und einen mehrheitlichen Charakter hat, der sich von Exklusion bestimmter Subgruppen nährt, Minderheiten mundtot gemacht werden und der ‚Diskurs‘ sich größten Teils frei von normativen Ansätzen bewegt und somit zur Scheindebatte degeneriert:

„In einer multikulturellen Gesellschaft gehören Verunsicherungen durch Konfrontation mit anderen kulturellen Standards zur Tagesordnung. Diese Verunsicherungen werden auf beiden Seiten, der der Mehrheit und der der neuen Minderheiten erlebt. Der Unterschied ist jedoch, daß die Minder-

⁵⁸ Karakasoglu-Aydin, Yasemin, *Wer definiert die Grenzen der Toleranz?: Kopftuch, Koedukation und Sexualunterricht*; Gastvortrag am 9. Juni 1999 an der Johann Wolfgang Goethe Universität, Fachbereich Erziehungswissenschaft 1999, S.18.

⁵⁹ Ebda., S.15.

heiten als Neuzugänge dieser Gesellschaft mit offenbar nicht mehr zu hinterfragenden kulturellen Standards der Mehrheitsgesellschaft konfrontiert werden, an deren Weiterentwicklung und Feststellung sie nicht beteiligt waren (obwohl allgemein immer vom gesellschaftlichen Konsens gesprochen wird). Ihre Versuch, eigene Standards einzubringen, stoßen in der Regel auf Unverständnis und Ablehnung.“⁶⁰

3. Pluralismus und Normalität

„Wer den Pluralismus frei anerkennt, besitzt Toleranz. Ihre Grundstufe [...] besteht im Gelten- und Gewährenlassen fremder Eigenart. Weil sich die Menschen in ihren Bedürfnissen, Interessen und Talenten unterscheiden, außerdem niemand gegen Irrtümer, Vorurteile und Fehler gefeit ist, gehört die passive Toleranz zu den Bedingungen eines zivilisierten Umgangs miteinander. Die aktive Toleranz geht darüber weit hinaus. [...] Sie bejaht auch aus freien Stücken des anderen Lebensrecht, Freiheit und Entfaltungswillen. In der Freiheit und Würde jedes Menschen gegründet, verbindet diese Toleranz die Fähigkeit zur eigenen Andersartigkeit mit der Anerkennung des anderen als gleichwertig. Aus der inneren Freiheit sucht der aktive tolerante Mensch [...] ein Miteinander auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit und Verständigung. Seine Toleranz endet erst dort, wo die Legitimationsgrundlage verletzt wird: die in den Menschenrechten zutage tretende Freiheit und Würde aller Menschen.“⁶¹

3.1 Vom ‚Erlauben‘ zum ‚Respektieren‘ des jeweils Anderen

Vergegenwärtigt man sich die vorangegangenen Erläuterungen und Feststellungen bzgl. des Kopftuch-Streits, so wird deutlich, dass die Normalität einer kopftuchtragenden Lehrerin mit vielem, aber kaum mit einem respektvollen und unvoreingenommenen Umgang zu rechnen hat. Die dauernde nicht Beachtung ihres Verständnisses von Identität, Entfaltungswillen und Würde, wird, von Seiten der Mehrheit, mit einer durchwegs ungerechten Formulierung der Freiheits- und Gleichheitspraxis und dem nicht (An)erkennen ihrer Partikularität intensiviert. Dieser Konflikt orientiert sich nur in einem sehr geringen Maße an einer diskursiv gerechten Sphäre. Stattdessen findet der Diskurs weitestgehend auf einer machstrategischen Stufe statt, indem die Normalitätsgestaltung einer außerordentlichen Minderheit und der Tolerierung ihrer spezifischen Erscheinung autoritär, also einseitig vorgenommen wird und mit Willkür behaftet ist:

„Die implizite Forderung nach einer öffentlichen Unsichtbarkeit kollektiver Identitäten betrifft allein solche Gruppen, die sich von der Mehrheit unterscheiden. Die kollektiven kulturellen oder ethnischen Merkmale der Mehrheit gelten tatsächlich nicht als besonders, sondern als normal; sie konstruieren die Norm einer solchen Gesellschaft und legen ihre Standards fest.“⁶²

⁶⁰ Ebda., S.30.

⁶¹ Höffe, Otfried, *Gerechtigkeit*. Eine philosophische Einführung, München 2001, S.94f.

⁶² Galeotti, Anna Elisabetta, Zu einer Neubegründung liberaler Toleranz. Eine Analyse der ‚Affaire du foulard‘ in: Forst, Rainer, *Toleranz* (2000), S.252.

Hier wird deutlich, was Rainer Forst als reine ‚Erlaubnis-Konzeption‘ bezeichnet. Diese Konzeption von Toleranz kennzeichnet sich eben durch die willkürliche Grenzziehung von Toleranz:

„Die eine Seite [Mehrheit bzw. Autorität] erlaubt der anderen gewisse Abweichungen, die nicht die „Grenzen des Erträglichen“ überschreiten. Und wo diese liegen, steht im Ermessen der erlaubnisgebenden Autorität.“⁶³

Dieses nicht-reziproke Toleranzparadigma, in der keine politisch-rechtliche Gleichberechtigung eingefordert werden kann, wird zuvorderst aus pragmatisch-strategischen Gründen betrieben. Zur jedweder Zeit hat die Autorität allerdings die Macht und die Möglichkeit inne, „einzuschreiten und die Minderheit zur (zumindest externen) Konformität zu zwingen“.⁶⁴ Hierbei kann lediglich von einer Duldung gesprochen werden. Jener beliebigen Duldung, die Goethe als beleidigend empfand.

Als Gegenstück dazu artikuliert Rainer Forst die ‚Respekt-Konzeption‘, in der sich Toleranz von „einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen bzw. Gruppen“ nährt.⁶⁵ Nicht nur der basale Respekt vor der *ethischen* Autonomie der anderen Person und einem *gleichberechtigten* Staatsbürgerverständnis kennzeichnen diese Konzeption, sondern darüber hinaus begründet sich Toleranz durch *Gerechtigkeitserwägungen*.⁶⁶ Hierbei ist es nun von entscheidender Bedeutung, dass bei dem Versuch Prinzipien einer politischen Gemeinschaft zu formulieren nur moralische Ansprüche Legitimationspotential haben, die „von ihrer intersubjektiven Rechtfertigung in einem Verfahren wechselseitiger argumentativer Begründung[en]“ abhängig sind und sich von „umfassende[n] ethische[n] oder metaphysische[n]“ Lehren entkoppelt haben, um eine Anerkennung *aller* Betroffenen zu erzielen.⁶⁷ Um ebenjener neutral- diskursiven Sphäre gerecht zu werden, spielen Prinzipien der *Reziprozität*, der *Allgemeinheit* und das *Recht auf Rechtfertigung* eine erhebliche Rolle. Strikte Reziprozität und Allgemeinheit meinen *reziprok* und *allgemein* teilbare Argumente des Diskurses. Eine reziproke Formulierung meint, „man darf dem Gegenüber nicht bestimmte Rechte vorenthalten, die man selbst beansprucht, und man darf dem Anderen nicht die eigene Perspektive (und die eigenen Werte oder Interessen oder Bedürfnisse) schlechthin unterstellen.“⁶⁸ Die Idee der Allgemeinheit artikuliert die inhaltliche Teilbarkeit der Argumentation und das „nicht nur von Mitgliedern bestimmter Gruppen, sondern von all denen, denen gegenüber eine Norm zu gelten beansprucht.“⁶⁹ Das Recht auf Rechtfertigung bildet hierbei nun die fundamentale Forderung, dass niemand Anderen reziproke und allge-

⁶³ Forst, Rainer, Grenzen der Toleranz, in: Brugger, Winfried/Haverkate, Görg (Hrsg.), *Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie*, Hamburg 2002, S.13.

⁶⁴ Forst, Rainer, *Toleranz* (2000), S.125.

⁶⁵ Ebda., S.127.

⁶⁶ So hält Rainer Forst weiter in seinem Beitrag fest: „Diese besagen [die Gerechtigkeitserwägungen], dass weder durch eine staatliche Autorität noch eine Mehrheit der Bürger das Recht hat, die grundlegenden Institutionen des Staates nach ihren ethischen Wertvorstellungen zu formen, sofern diese von anderen Bürgern als einseitig und partikular kritisiert werden können. Mit Hilfe des Begriffs der Gerechtigkeit soll es demnach möglich sein, die drei Bereiche des Eigenen, des Tolerierbaren und des nicht Tolerierbaren auf eine einsichtige und wechselseitig begründbare Weise zu markieren.“ Forst, Rainer, *Grenzen der Toleranz* (2002), S.14.

⁶⁷ Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunismus, Neuauflage im Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.289.

⁶⁸ Forst, Rainer (Hg.), *Toleranz*. (2000), S.132.

⁶⁹ Ebda.

meine Gründe verweigern darf. In einem gleichberechtigten Diskurs, hat jedermann eine rechtliche Zusicherung auf gegenseitige Rechtfertigung.⁷⁰

Erst auf dieser Stufe kann überhaupt von Toleranz gesprochen werden. Toleranz, die auf der Grundlage einer *reziproken* Anerkennung und dem Prinzip der *Allgemeinheit* getätigt wird, ist fern von jedwedem Gedanken der Diskriminierung, Vorverurteilung und einfacher Duldung⁷¹:

„Die Toleranzfrage stellt sich erst nach Beseitigung der Vorurteile, aufgrund deren eine Minderheit zunächst diskriminiert worden ist. Aber was berechtigt uns, die Beschreibungen, die der religiöse Fundamentalist, der Rassist, der sexuelle Chauvinist, der radikale Nationalist oder der xenophobe Ethnozentriker jeweils von ‚ihrem Anderen‘ geben, ‚Vorurteile‘ zu nennen? Wir erlauben uns diese stigmatisierende Rede im Lichte des egalitär-universalistischen Maßstabs der staatsbürgerlichen Gleichheit, der sowohl Gleichbehandlung wie auch die gegenseitige Anerkennung als ‚ebenbürtiger‘ oder ‚vollwertiger‘ Mitglieder des politischen Gemeinwesens verlangt. Die Norm der vollständigen Inklusion muss gewährleistet sein, bevor wir uns Toleranz zumuten können. Erst der Maßstab der Nicht-Diskriminierung liefert für den toleranten Umgang der Bürger untereinander die moralischen und rechtlichen Gründe, die die epistemischen Gründe für die Ablehnung der bloß tolerierten Überzeugungen und Einstellungen des Anderen *übertrumpfen*. Auf dieser Grundlage einer normativen Übereinstimmung kann das Konfliktpotential der in der kognitiven Dimension fortbestehenden Widersprüche zwischen konkurrierenden Weltbildern in der sozialen Dimension der staatsbürgerlichen Gleichheit entschärft werden. Insofern beginnt Toleranz erst jenseits der Diskriminierung.“⁷²

3.2 Anerkennung der Differenz und Achtung der menschlichen Würde

Die Anerkennung der Differenz und die Achtung vor der Würde des Einzelnen scheinen gerade beim Kopftuchstreit, aber auch grundsätzlich bei der Konstruierung von Normalität, ist sie fern gerechter Normativität, einen vernachlässigten Wert zu haben. Jedoch lässt sich ohne diese beiden Komponenten eine pluralistische Gesellschaft nicht denken und vor allem nicht erhalten:

„Eine pluralistische Gesellschaft ist als solche nicht dann lebendig und lebensfähig, wenn die unterschiedlichen Überzeugungen und Einstellungen der Menschen nivelliert und, soweit möglich ausgeklammert werden, sondern dann, wenn Menschen solche Überzeugungen und Einstellungen haben, sie pflegen, auch dafür eintreten und auf dieser Grundlage den anderen in Achtung begegnen“⁷³

Nun ist der Begriff der Anerkennung keinesfalls einer Bestimmungsbescheidenheit ausgeliefert und meint im ersten Ansatz:

„Wer *anerkannt* wird, wird nicht nur als Jemand im Bezug auf bestimmte Eigenschaften *erkannt* (z.B. als Muslimin), sondern in diesem Sein auch positiv bestätigt. Und mit dieser positiven Bestätigung geht das Bewusstsein einher, gegenüber der anerkannten Person zu einer bestimmten Hal-

⁷⁰ Ebda.

⁷¹ Die Erlaubnis-Konzeption ist genau diesen Dingen ausgesetzt und ist als nicht-reziprok und nicht-normativ formuliertes Theorem von Toleranz, mit den Inhalten der bloßen Duldung und nicht rechtlichen Gleichstellungen, was den Staatsbürgerstatus anbelangt, stets einer potentiell repressiven Rhetorik ausgeliefert.

⁷² Habermas, Jürgen, Wann müssen wir tolerant sein? „Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien“, Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. Juni 2002, <http://www.bbaw.de/schein/habermas.html>.

⁷³ Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt* (2003), S.724.

tung oder bestimmten Handlungen verpflichtet zu sein: ihr *normativer Status* wird anerkannt, z.B. als gleichberechtigtes Subjekt.“⁷⁴

Die Pflicht, den normativen Status einer Person anzuerkennen und ihn positiv zu bestätigen, darf nicht bloß aufgrund der psychologischen Begründung getätigt werden. Das Verständnis, dass „[n]ur in der Interaktion mit konkreten Anderen und durch die Verinnerlichung gesellschaftlicher Werte und Normen (...) Subjekte ein Bild ihrer selbst entwickeln können“, ist zwar korrekt, definiert das Zollen von Anerkennung jedoch bloß anhand eines psychologisch fundierten Bedürfnisbegriffs.⁷⁵ Vielmehr muss diese Anerkennung und Achtung sich über normative Gegebenheiten herleiten, die ihre Existenz über gesellschaftliche Solidarität und wechselseitigem Respekt zwischen den Staatsbürgern und Gesellschaftsmitgliedern sichern.⁷⁶ Ein friedliches und förderliches Miteinander im demokratischen Staatswesen kann vor allem nur dann gewährleistet werden, wenn die nötige moralische Substanz, die eine Gesellschaft für ihre Zusammenhalt benötigt, sich „nicht aus den Überzeugungen einer Gruppe allein speis[t], denn gerade das führt zu Ausschluss- und Desintegrationserscheinungen und inneren Konflikten. Eine demokratische Kultur darf die ethischen und religiösen Lebensformen, die in einem pluralistischen Gemeinwesen zusammenkommen, weder ignorieren noch negieren, sie muss sie vielmehr in sich aufnehmen und so integrieren, dass der Grundsatz des gleichen Respekts für alle Bürger gleichermaßen gilt. (...) Die Grenzen der Toleranz weichen dadurch nicht auf, sondern werden klarer. Sie liegen dort, wo Anderen eine grundlegende Form der Achtung und Gleichberechtigung vorenthalten wird, sei es im Namen einer höheren Wahrheit oder einer imaginären „Volksgemeinschaft“.“⁷⁷

Schlussbemerkung

Hauptanliegen der vorliegenden Seminararbeit war es aufzuzeigen, wie in Zeiten des Pluralismus mit der Idee der Normalität umgegangen werden könnte. Ausgegangen wurde hierbei nicht vom Gedanken der überwiegend einheitlichen Feststellung von Normalität, sondern es wurde konkret nach politisch-sozialen Normalitätszuständen und insbesondere ihrem Entstehen im pluralistischen Gesellschaftskonstrukten gefragt.

Ein inhaltlich sinnvoller Beginn wurde in der Darstellung der heterogen-gesellschaftlichen Zusammensetzung gesehen, die sich als unser historisches Faktum versteht und in der wir versuchen Normalität zu verorten. Da unsere soziale Wirklichkeit erheblich mit der Anwesenheit von divergierenden und konkurrierenden Weltbildern und Lebensverständnissen existieren muss und zugleich, aufgrund des verfassungsrechtlichen Rahmens, eine Existenzgrundlage für mannigfache Lebensvorstellungen gegeben ist, sehen sich jegliche Bürger in der Konfrontation mit der Normalität des Anderen.

Das Erkennen und Anerkennen jener vielfältigen Lebensformen und subjektiven Wesensmerkmale, spielen im Liberalismus eine außerordentliche Rolle und lassen sich anhand der normativen Elemente des demokratischen Staatswesens am Leben erhalten. Gerade diese

⁷⁴ Iser, Mattias: Anerkennung. In: *Politische Theorie* (2004), S.11.

⁷⁵ Ebda.

⁷⁶ Genauso muss auch hierbei eine Grenze gefunden werden. Doch diese muss in gemeinsamen Ansätzen gesucht werden und darf sich nicht gruppenspezifische Gedanken artikulieren.

⁷⁷ Forst, Rainer, *Der schmale Grat zwischen Ablehnung und Akzeptanz*. Falsche und richtige Toleranz – eine Gebrauchsanweisung aus gegebenem Anlass. Frankfurter Rundschau 18.12.01.

wichtigen Instrumentarien der liberalen Demokratie sind es, die dem Verständnis der subjektiven Normalitätsvorstellung einen größtmöglichen Raum geben.

Über die Herausarbeitung der Verquickung von Normalität und Normativität wurde versucht aufzuzeigen, dass Normativität sich nicht unabhängig von gesellschaftlicher Realität begreift, sondern dass Normalität und Normativität einen bedeutungsvollen Bezug zueinander haben. Gerade deshalb wurde es als logisch betrachtet, dass Normalitätsdiskurse eine stärker normative Anreicherung haben *sollten*. Es wurde daraufhin argumentiert, dass der Versuch der Grenzziehung von politisch-sozialer Normalität eine größtmögliche gesellschaftliche Inklusion mit sich bringen *sollte* und dies ohne das Erkennen des tieferen Zusammenhangs von Normalität und Normativität nicht ausreichend getätigt werden kann. So wurde hierbei auch ersichtlich, dass Normalitätsdiskurse oftmals Toleranzdiskurse sind, in denen es um Begrifflichkeiten wie Freiheit, kulturelle Gleichheit oder Berücksichtigung einer ungeachteten Identität geht.

Mit dem Beispiel des Kopftuchstreits wurde der Gedanke, dass Normalitätskonflikte oftmals auf Toleranzkonflikte hinauslaufen, untermauert. Es wurde ein Normalitätskonflikt aufgezeigt, der förmlich nach Toleranz schreit und dabei erheblich von einer normativen Abwesenheit betroffen ist. Durch die Anwesenheit normativer Abwesenheit erschwert sich die Stellung der Normalität der Minderheit und eine ‚Mehrheit- Minderheit- Konstellation‘ kommt in die Position eine ungerechtfertigte Praxis von Normalität zu tätigen. Ohne auf diese eingehen zu können wurde gerade am behandelten Beispiel eindeutig erkennbar, dass machstrategische Mittel letztlich dafür sorgen, dass die Realität von einer Normativitätsdiskrepanz dominiert wird und die Normalität einer Minderheit strukturiert. Zu formulieren wäre also ein stärker normativ ausgerichteter Minderheitenumgang, der für einen pluralistischen Normalitätsbegriff und –verständnis angemessener wäre. Erst dieser Zustand wäre für ein gerechtes und friedliches Zusammenleben förderlich.

Abschließend widmet sich der dritte Abschnitt überblicksartig der Idee der Toleranz und der Anerkennung der Differenz. Skizzenhaft macht er darauf aufmerksam, dass Respekt der willkürlichen Erlaubnis vorzuziehen ist und erst somit eine solidarische Achtung vor der Würde dem Menschen bewahrt werden kann. Die Inhalte des zweiten und dritten Abschnitts lehnen sich vehement gegen die Praxis auf, dass die hiesige Mehrheitsgesellschaft ein erhebliches Problem mit der kopftuchtragenden Muslima hat – vorerst nur im Schuldienst. Und sie lehnen sich heftigst dagegen auf, dass im Diskurs zu erkennen ist, dass weder islamische Quellen an und für sich, noch den Worten der Muslima ausreichend Beachtung geschenkt wird. Der kopftuchtragenden Muslima, die eine Minderheit in einer Minderheit darstellt, werden vielmehr Bilder und Wahrnehmungskonstrukte aufoktroiert, denen sie sich in seltensten Fällen entziehen kann. Dieser Umgang führt zwangsweise dazu, dass die gerechte Diskursrhetorik eines demokratischen Staatswesens versagen muss und dass die machtpolitische und –strategische Ebene das Tuch und die Trägerin stigmatisieren.

Sollte dieser leere Umgang mit dem Begriff und der Praxis der Normalität auf der politischen und sozialen Ebene präsent bleiben, wird nicht bloß weiterhin die normative und psychische Verletzung der involvierten Subjekte und ihrer Lebensrechte hingenommen werden müssen, sondern ein friedliches und förderliches Miteinander gestaltet sich mit solchen Schritten immer schwieriger.

Literaturverzeichnis

1. Monografien und Herausgeberwerke

- Abel, Günter/ Sandkühler, Hans Jörg (Hg.) (1996): *Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik*. Hamburg: Meiner.
- Angelika Klapfl/ Margareth Lanzinger (Hg.) (2006), *Normativität und soziale Praxis*. Gesellschaftspolitische und historische Beiträge. Wien: Turia/Kant
- Brugger, Winfried/ Haverkate, Görg (Hg.) (2002): *Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie*. Hamburg.
- Correll, Cathrin (1998): *Freiheit und Individuum*. Eine Untersuchung anhand der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Baden Baden: Nomos.
- Debus, Anne (1999): *Das Verfassungsprinzip der Toleranz unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*. Frankfurt a/M.: Peter Lang.
- Dieter Nohlen/ Rainer-Olaf Schultze (Hg.) (2002): *Lexikon der Politikwissenschaft*. München: Beck.
- Epd-Dokumentation (Hg.) (2003): *Das Kopftuch-Urteil des Bundesverfassungsgerichts*. Frankfurt a/M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.
- Epd-Dokumentation (Hg.) (2004): *Verfassungsrechtliche Anforderungen an ein gesetzliches Verbot des Kopftuches von Beamtinnen, insbesondere von Lehrerinnen*. Frankfurt a/M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.
- Forst, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
 - (2000): *Toleranz*. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt a/M.: Campus.
 - (2003): *Toleranz im Konflikt*. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Gerhard Göhler/ Mattias Iser/ Ina Kerner (Hg.) (2004): *Politische Theorie*. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Heinrich, Popitz (2006): *Soziale Normen*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Hering, Sabine (Hg.) (2004): *Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss?*. Multikulturelle Diskurse und Orte. Opladen: Leske/Budrich.
- Hoerster, Norbert (2003): *Ethik und Interesse*. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, Otfried (2002): *Lexikon der Ethik*. München: Beck.
 - (2004): *Gerechtigkeit*. Eine philosophische Einführung. München: Beck.
- Jurt, Joseph (Hg.) (1998): *Zeitgenössische französische Denker*. Eine Bilanz. Freiburg: Rombach.

- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1999): *Wer definiert die Grenzen der Toleranz?: Kopftuch, Koedukation und Sexualunterricht*. Frankfurt a/M.: Johann Wolfgang Goethe-Universität, Fachbereich Erziehungswissenschaft.
- Kögl, Michael (2006): *Religionsgeprägte Kleidung des Lehrers*. Frankfurt a/M.: Peter Lang.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *The sources of normativity*. Cambridge: University Press.
- Mann, Suzanne (2004): *Das Kopftuch der muslimischen Lehramtsanwärterin als Eignungsmangel im Beamtenrecht*. Frankfurt a/M.: Peter Lang.
- Oestreich, Heide (2004): *Der Kopftuch-Streit*. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam. Frankfurt a/M.: Brandes & Apsel.
- Pies, Ingo/ Leschke, Martin (Hg.) (1995): *John Rawls' politischer Liberalismus*. Tübingen: Mohr.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- (1998): *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Rolf, Thomas (1999): *Normalität*. Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts. München: Fink.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977): *Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam.
- Peter L. Berger (Hg.) (1997): *Die Grenzen der Gemeinschaft*. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Gütersloh: Bertelsmann.
- Topitsch, Ernst/ Vogel, Hans-Jochen (Hg.) (1993): *Pluralismus und Toleranz*. Alternative Ideen von Gesellschaft. Köln: Bachem.
- Werner Ende/ Udo Steinbach (Hg.) (2005): *Der Islam in der Gegenwart*. Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung.

2. Zeitungsartikel

- Forst, Rainer (2001): *Der schmale Grat zwischen Ablehnung und Akzeptanz*. Falsche und richtige Toleranz – eine Gebrauchsanweisung aus gegebenem Anlass. *Frankfurter Rundschau*, 18. Dezember.
- Fücks, Ralf (2003): Bürgerinnen unterm Kopftuch. Etwas mehr amerikanische Gelassenheit, bitte: Wer Einwanderung will, darf sich vor Religion nicht fürchten. *Die Zeit*, 11. September.
- Grimm, Dieter (2002): „Kann der Turbanträger von der Helmpflicht befreit werden?“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. Juni.

3. Internetquellen

- Bielefeldt, Heiner (2005, 08. April). *Nicht nur „ein Stück Stoff“*. Das Kopftuch in der politischen Debatte.
http://www.bpb.de/themen/S4IRKE,0,0,Nicht_nur_ein_St%FCck_Stoff.html

- Habermas, Jürgen (2002, 29. Juni). Wann müssen wir tolerant sein? „Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien“. Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.
<http://www.bbaw.de/schein/habermas.html>
- Iyman Salwa Alzayed (2003, 29. November). „Ihre Schönheit nicht zur Schau stellen“. Warum ich als Muslima für das Kopftuch in der Öffentlichkeit bin.
<http://www.bpb.de/files/D1OBX3.pdf>
- Mannitz, Sabine (2005, 28. Juni). *Kopftücher in Europas Schulen*.
http://www.bpb.de/themen/P51T4S,0,0,Kopft%FCcher_in_Europas_Schulen.html
- Kopftuchverbot Lehrkräfte in Deutschland. <http://www.uni-trier.de/~ievr/kopftuch/kopftuch.htm>
- Jung, Dr. Franz Josef (2004, Februar). Rede des Fraktionsvorsitzenden zum Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralität.
http://www.cdu-fraktion-hessen.de/downl/Reden_Fraktion/Sicherung_der_%20staatlichen_%20Neutralit%C3%A4t-%20Rede_%20Dr.Jung.pdf
- Wiesbadener Info Oktober 2004.
<http://hessen.mitglied.cdu.de/downl/Wiesbadener%20Info/Wiesbadener%20Info-Oktober%202004.pdf>