

Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime (Hg.)

**Religionskontroversen in
Frankreich und Deutschland**

Hamburger Edition

**Institut für Gesellschaftspolitik
an der Hochschule für Philosophie
- Bibliothek -**

Astrid Reuter
**Kreuz und Kopftuch – Religionskontroversen
in der säkularen Ordnung der Freiheit und
Gleichheit***

Einleitung

Die religionspolitische Stille der 1960er und 1970er Jahre, in denen sich die Säkularisierungsprognosen, -erwartungen und nicht selten auch -hoffnungen zu erfüllen schienen, ist vorüber. Ob es um Kreuze in Schulgebäuden, das Kopftuch muslimischer Schülerinnen und Lehrerinnen, um staatliche Subventionierung von Konfessionsschulen oder um Religionsunterricht geht: Religion ist (wieder) ein Thema, das über den jeweils konkreten Streit Anlass und -kontext hinaus öffentliche Kontroversen entfacht. Ausgangspunkt sind in der Regel lokal oder situativ begrenzte Konflikte, deren Streitpotential den jeweiligen Entstehungskontext übersteigt und neben den am ursprünglichen Konflikt beteiligten Streitparteien eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit zu mobilisieren vermag. Die Intensität und Extensität der öffentlichen Kontroversen um Religion, die seit den 1980er Jahren erneut Konjunktur haben, kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass es nicht allein um geringfügige religionsrechtliche und -politische Details geht, sondern fundamentale gesellschaftliche Ordnungsentscheidungen, ja die – unterstellten oder tatsächlich geteilten – allgemeinen normativen Grundlagen der Gesellschaft berührt sind.

Religiöse Manifestationen im öffentlichen Raum sind offensichtlich besonders geeignet, das normative Selbstverständnis moderner Gesellschaften westeuropäischer Prägung zu irritieren. Hierfür mö-

* Ich danke dem Wissenschaftskolleg zu Berlin, an dem dieser Beitrag während meines Aufenthaltes 2005/06 entstand. Er wurde im März 2006 abgeschlossen. Spätere Fortentwicklungen der rechtlichen Lage konnten nicht berücksichtigt werden.

gen verschiedene Gründe verantwortlich sein. So haben die westeuropäischen Demokratien ein ambivalentes Verhältnis zur Religion ausgebildet. Auf der einen Seite stützen sie ihr Selbstbewusstsein auf die in zumeist erbitterten Auseinandersetzungen errungene Befreiung staatlichen Handelns aus religiöser Umklammerung. Auf der anderen Seite reklamiert der »säkulare Rechtsstaat« aber ein singuläres religiös-philosophisches Erbe – das jüdisch-christliche, meist in Verbindung mit dem antiken Hellenismus – als eines seiner historischen Fermente und Fundamente; »klassisch« in dieser Hinsicht ist die Interpretation der Menschenrechte als aufklärerische Transformation des jüdisch-christlichen Persönlichkeitskonzepts. Unter diesen Voraussetzungen geraten öffentliche religiöse Manifestationen, die nicht jüdisch-christlicher Prägung sind (wie das Kopftuch als markantes Zeichen islamischen Bekenntnisses), besonders rasch unter Verdacht – scheinen sie doch, um das bekannte Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes aus dem Jahr 1967 aufzugreifen, die Voraussetzungen, von denen der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt, die er aber nicht selbst garantieren kann,¹ durch einen alternativen Gesellschaftsentwurf fundamental in Frage zu stellen. Es ist bemerkenswert, dass die Bedenken dabei nicht primär von den etablierten, vor allem christlichen Religionsgemeinschaften vorgetragen werden. Vielmehr scheint die Konfrontation mit Religionen, die in einem bestimmten historischen Erfahrungsraum als »fremd« erlebt werden, nicht selten zu einer gewissermaßen nachholenden Identifikation mit der »eigenen« Religion auf Seiten derer zu führen, die ebendieser bis dahin distanziert, wenn nicht gar argwöhnisch gegenüberstanden. So stützt etwa der Bielefelder Historiker Hans-Ulrich Wehler, der in seinen Standardwerken zur deutschen Geschichte der Religion ansonsten keine außerordentlich geschichtsmächtige Rolle zumisst, seine strikte Ablehnung eines Beitritts der Türkei zur Europäischen Union wesentlich auf die vermeintliche Unversöhnlichkeit zweier maßgeblich religiös geprägter Kulturräume und lässt die Grenzen Europas mit den Gren-

1 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt am Main 1991, S. 92–114, hier S. 112.

zen des okzidentalen Christentums zusammenfallen.² Ähnliche Argumentationsfiguren lassen sich auch im linksliberal-laizistischen intellektuellen Milieu in Frankreich beobachten. Alain Finkielkraut etwa, der im ersten »Kopftuchstreit« 1989 noch vehement gegen Vermittlungsversuche des damaligen Erziehungsministers Lionel Jospin argumentiert und in der Akzeptanz des Kopftuchs ein »Munich de l'école républicaine« gewittert hatte,³ deutete die jüngsten Ausschreitungen in den Pariser Vororten als einen Angriff »contre la France, pays européen. Contre la France avec sa tradition chrétienne, ou judéo-chrétienne«.⁴

Die vermehrte Berufung auf die christlichen beziehungsweise jüdisch-christlichen Wurzeln Europas ist motiviert durch das Anliegen, die Grenzen europäischer Zivilisation sowohl nach außen (etwa gegen die Türkei) als auch nach innen (gegen die Ansprüche europäischer Muslimen auf öffentliche Entfaltungsräume) abzustechen. Mit ihr wird primär die *geschichtliche* Relevanz des christlichen oder jüdisch-christlichen Erbes bekräftigt und keineswegs zwingend behauptet, dass dieses auch ein für die europäischen *Gegenwartsgesellschaften* bedeutsames sozialmoralisches Integrationspotential berge. Letzteres klingt jedoch in jüngeren Publikationen des Sozialphilosophen Jürgen Habermas an. Den vielbeachteten Auftakt machte seine unter dem Titel »Glauben und Wissen« veröffentlichte Rede anlässlich des Empfangs des Friedenspreises des

- 2 Hans-Ulrich Wehler, »Das Türkenproblem«, in: *Die Zeit*, 12. September 2002; Hans-Ulrich Wehler, »Wir sind nicht die Samariter für die Türken«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5. November 2002; Hans-Ulrich Wehler, »Die türkische Frage. Europas Bürger müssen entscheiden«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. Dezember 2003.
- 3 Elisabeth Badinter/Régis Debray/Alain Finkielkraut/Elisabeth de Fontenay/Catherine Kintzler, »Prof, ne capitulons pas!«, in: *Nowvel Observateur*, 2. November 1989; Alain Finkielkraut, »La sainte alliance des clergés«, in: *Le Monde*, 25. Oktober 1989.
- 4 Alain Finkielkraut, Übersetzung des mit Dror Mishan und Aurelia Smotriez geführten Interviews durch Michel Warschawski und Michèle Sibony für die Ligue des Droits de l'Homme, Section de Toulon, zuerst in: *Ha'aretz*, 18. November 2005 (http://www.ldh-toulon.net/article.php3?id_article=1027 [26. 2. 2008]).

Deutschen Buchhandels im Oktober 2001, unmittelbar nach den New Yorker Anschlägen.⁵ Obwohl die Aufmerksamkeit, die seiner Rede zuteil wurde, maßgeblich durch den Schock von »9/11« motiviert gewesen sein mag, lässt sich die derzeit zu beobachtende allgemeine Verunsicherung des säkularen Selbstbewusstseins Europas sicherlich nicht allein auf die vermeintlich so plötzliche Emergenz des Islam auf der weltpolitischen Bühne zurückführen. Wie nicht zuletzt Habermas' Anliegen, religiösen Semantiken in säkularen Diskursen einen Platz einzuräumen, zeigt, bewahrt auch das christliche Erbe im öffentlichen Raum sein Irritationspotential: sei es, weil es an vergangene weltanschauliche Kämpfe erinnert, die in jeder Religionskontroverse gewissermaßen von neuem ausgetragen und durch entsprechende rhetorische Anleihen bei den großen historischen Debatten ins kommunikative Gedächtnis zurückgerufen werden; sei es, weil das christliche Bekenntnis nicht weniger als das islamische den »Liberalismus der Neutralität«⁶ durch Wertbindungen in Frage stellt, aus denen sich gesellschaftliche Gestaltungsansprüche ergeben, die den liberal-demokratischen Rechtsstaat stets von neuem herausfordern.

Öffentliche Religion ist also augenscheinlich in besonderer Weise geeignet, moderne Gesellschaften an ihre (vermeintlich) allgemein geteilten normativen Grundlagen zu erinnern, ob sie diese nun zu verbürgen oder zu unterminieren scheint. Öffentliche Kontroversen um Religion können deshalb als Selbstverständigungsdebatten einer Gesellschaft über ihre sozialmoralischen und kulturellen Fundamente gelesen werden. Als solche müssen sie nicht unbedingt zur gesellschaftlichen Desintegration beitragen, sondern können, wie Georg Simmel es in seiner Schrift über den *Streit* von 1908 formuliert hat, als »Abhülfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus«, ja als »Formen der Vergesellschaftung« begriffen werden: Der »gewöhnlichen Anschauung«, so schreibt

5 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.

6 Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995, S. 25.

Simmel, müsse zwar »die Frage paradox vorkommen, ob nicht der Kampf selbst schon, ohne Rücksicht auf seine Folge- oder Begleiterscheinungen, eine Vergesellschaftungsform ist«. Doch wie Simmel beobachtet hat, »führt der Streit innerhalb einer eng verbundenen Gruppe oft genug über das Maß hinaus, das sein Gegenstand und dessen unmittelbares Interesse für die Parteien rechtfertigen würde; denn an dieses heftet sich jetzt noch das Gefühl, daß der Streit nicht nur eine Angelegenheit der Parteien, sondern der Gruppe als ganzer ist, daß jede Partei sozusagen in dem Namen dieser kämpft, und in dem Gegner nicht nur *ihren* Gegner, sondern zugleich den ihrer höheren soziologischen Einheit zu hassen hat«.⁷ Simmels allgemeine Überlegungen zum Streit, in denen er von gruppeninternen auf gesamtgesellschaftliche Konfliktdynamiken schließt, lassen sich auch auf den öffentlichen Streit um Religion übertragen: Auch dieser nimmt meist in einer begrenzten Auseinandersetzung seinen Ausgang – im Konflikt zwischen Eltern und Schulleitung um das Kreuz im Klassenzimmer, zwischen einer muslimischen Lehrerin und dem zuständigen Schulamt oder zwischen muslimischen Schülerinnen und ihrer Schulleitung um die Erlaubnis, mit Kopftuch unterrichten beziehungsweise am Unterricht teilnehmen zu dürfen und so weiter –, führt dann aber »oft genug über das Maß hinaus, das sein Gegenstand und dessen unmittelbares Interesse für die Parteien rechtfertigen würde«⁸ und wird zu einer Angelegenheit der ganzen Gesellschaft. Folgt man Simmels Einsichten, so muss solch öffentlicher Streit um Religion keineswegs zur sozialmoralischen Spaltung der Gesellschaft führen. Das sozial integrierende Vermögen von Religionen, das gewöhnlich in ihrem – unter den Bedingungen religiös-weltanschaulicher Pluralität allerdings schwindenden – *Konsenspotential* vermutet wird, könnte vielmehr paradoxerweise gerade in ihrem *Konfliktpotential* gründen, da dieses stets von neuem eine kontroverse Verständigung über die fundamentalen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen in Gang bringt. Doch um welche Ordnungs-

7 Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main 1992, S. 284.

8 Ebenda, S. 318.

vorstellungen wird gerungen? Ein Blick auf die Religionskontroversen zeigt: Jenseits der heterogenen konkreten Streitfelder geht es um die beiden Leitprinzipien moderner liberal-demokratisch verfasster Gesellschaften: um Freiheit und Gleichheit. Vor dieser Folie soll im Folgenden zunächst die historische Entwicklung der religionspolitischen und -rechtlichen Lage in Frankreich und Deutschland knapp rekapituliert werden. Daran schließen sich in einem zweiten Abschnitt theoretische und typologische Überlegungen zu Religionskontroversen im säkularen Rechtsstaat an, die sich kritisch an John Rawls Rekonstruktion der normativen Grundlagen moderner Gesellschaften orientieren und damit eine Perspektive für die den Hauptteil bildenden religionsrechtlichen Fallstudien (»Kruzifixstreit« in Deutschland, »Kopftuchstreit« in Deutschland und Frankreich) entwerfen, deren Ergebnisse abschließend im Hinblick auf mögliche zukünftige Entwicklungen kurz erörtert werden.

Freiheit – Gleichheit – Säkularität: Zum historischen Kontext aktueller Religionskontroversen

Freiheit – im Konkreten: Religionsfreiheit, verstanden als Freiheit sowohl zur als auch von der Religion – und Gleichheit sind in Frankreich und Deutschland historisch weder in gleicher Weise noch zur gleichen Zeit gesellschaftlich institutionalisiert worden. Grob vereinfachend lassen sich in den jeweils spezifischen Institutionalierungsprozessen drei Phasen ausmachen, in deren Verlauf diese beiden fundamentalen Ideen der Moderne wiederum verschiedenartig mit einer dritten Idee – der Säkularität – verknüpft wurden.⁹

⁹ Vgl. zum Folgenden u. a. Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Auflage, München 2002; Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970:*

(1) In der ersten Phase, im frühneuzeitlichen Europa, wird die Religions- beziehungsweise Konfessionsfreiheit erstmals Gegenstand rechtsverbindlicher Konventionen, die allerdings von heutigen individualrechtlichen Freiheitskonzeptionen noch weit entfernt sind. So schuf der Augsburger Religionsfrieden 1555 keineswegs Religionsfreiheit im modernen Sinn, sondern lediglich eine Wahlfreiheit zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Konfession, die der Westfälische Frieden 1648 um das reformierte Bekenntnis erweiterte. Die Freiheit der Wahl zwischen diesen zwei oder drei Bekenntnissen war zudem kein allgemeines Individualrecht, sondern kam allein den Reichsständen zu, das heißt denjenigen, die persönlich (wie die weltlichen und geistlichen Fürsten) oder als Korporation (wie die freien Reichsstädte) Sitz und Stimme im Reichstag hatten. So hatte nach dem Augsburger Abkommen der jeweilige Reichsstand das Recht, mit seiner Wahl das Bekenntnis seines gesamten Territoriums festzulegen, ein Recht, das der Westfälische Frieden ein knappes Jahrhundert später durch die Verpflichtung einschränkte, die konfessionellen Besitzstände sowie die freie Religionsausübung im Umfang des als Stichtag festgelegten 1. Januar 1624 zu garantieren sowie Auswanderung mit Hab und Gut zuzulassen. Mit den Friedensschlüssen von Augsburg und Münster/Osnabrück wurde in Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert eine »zweipolige[] Ordnung« begründet, »die in anderen Ländern kein Gegenstück hat: In den Territorialstaaten des Reichs herrscht konfessionelle »Purität« [...]; im Reich dagegen gilt als oberster Grundsatz das Nebeneinander, die »Parität« der Konfes-

ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002; Horst Dreier, *Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat*, in: Georg Siebeck (Hg.), *Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik*, Tübingen 2001; Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris 2000; Guy Bedouelle/Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*, Paris 1998; Jean-Marie Mayeur, *La question laïque, XIX^e–XX^e siècle*, Paris 1997; Axel Frhr. von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, 3. Auflage, München 1996; Emile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris 1987.

sionen«. ¹⁰ So wurde im Deutschen Reich vor dem Hintergrund der Bi- bzw. Trikonfessionalität der Freiheitsgedanke frühzeitig mit dem Gedanken der Gleichheit verknüpft. Allerdings unterscheidet sich die Gleichheitsidee von 1555 und 1646 von der modernen Gleichheitsidee: Denn nicht um die rechtliche *Gleichheit* der *Religionen* ging es, sondern um die *Parität* ausgewählter christlicher *Konfessionen*, denen als »Religionsverwandten« (auf der Ebene des Reiches, nicht in den Territorien) gleiche Freiheitsrechte zuerkannt wurden.

In Frankreich kam es erst Ende des 16. Jahrhunderts zu Toleranzregelungen gegenüber dem sich ausbreitenden Calvinismus: 1598 erließ Henri IV. das sogenannte Toleranzedikt von Nantes, das den herrschenden Status der katholischen Konfession zwar nicht antastete, der vorangegangenen blutigen Verfolgung der Hugenotten aber ein (vorläufiges) Ende setzte und den Reformierten weitreichende Rechte öffentlicher Religionsausübung zubilligte. Die Freiheit der Konfession wurde in dieser ersten Phase in Frankreich demnach auf der Basis und in den Grenzen der Toleranz einer Minderheit durch die Mehrheit geregelt; dementsprechend war sie nicht – wie in Deutschland, wo sich in den Jahrzehnten nach der Reformation rasch eine konfessionelle »Pattsituation« herausgebildet hatte – mit einem (korporatistischen, nicht individuellen) Gleichheitsgedanken gekoppelt. Und sie erwies sich schon bald als prekär: Mit Louis XIV. schlug Frankreich unter der Parole *Un roi, une loi, une foi* seit den 1640er Jahren einen Weg ein, der mit der Revokation des Edikts von Nantes 1685 in eine erneute Phase konfessioneller Verfolgung mündete, die sich bis weit ins 18. Jahrhundert fortsetzte.

(2) Unter dem Einfluss von Aufklärung und Revolution jedoch gelangte die Idee der Religionsfreiheit in der zweiten Phase, im 18. und 19. Jahrhundert, in Europa zum Durchbruch. Dabei übernahm Frankreich die Vorreiterrolle. Im Kontext der Französischen

¹⁰ Hans Maier, »Warum das Alte Reich ein Hort der Toleranz war. Der Augsburger Religionsfriede: Ein Anfang, kein Ende und eine europäische Pionierleistung«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. September 2005.

Revolution wurde die Idee der Religionsfreiheit mit zwei weiteren Prinzipien verknüpft: mit der Idee der rechtlichen Gleichheit religiöser Bekenntnisse sowie dem Prinzip staatlicher Säkularität. Die Idee der Gleichheit wurde dabei zur dynamisierenden und die Idee der Freiheit radikalierenden zweiten Leitidee der mit Aufklärung und Revolution anbrechenden gesellschaftlichen Ordnung. »Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits«, so heißt es bereits im ersten Artikel der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1798. Die normative Orientierung an Gleichheit wurde in der Folgezeit zur Grundidee des modernen Rechts. Denn dem modernen Recht geht es »um die Verwirklichung der gleichen Rechte aller. Das ist die naturrechtliche Neubestimmung des Rechts, die das Recht (*law*) an subjektiven Rechten (*rights*) festmacht. In modernen Verfassungen kommt diese Umstellung des Rechtssystems auf die Gleichheitsidee durch die Rolle der Grundrechte zum Ausdruck.« ¹¹ Dies hatte auch Folgen für das Verständnis der grundrechtlich garantierten Religionsfreiheit, deren potentieller Trägerkreis sich durch die Kopplung mit der Gleichheitsidee ins Universelle erweiterte. Die sukzessive Durchsetzung einer unabhängigen Gerichtsbarkeit nach dem Prinzip der Gewaltenteilung machte die Religionsfreiheit zudem zu einem einklagbaren Recht auch gegenüber der exekutiven und legislativen Staatsgewalt, die nun ihrerseits zunehmend auf religiös-weltanschauliche Neutralität verpflichtet wurde. Damit wurde die Idee der Religionsfreiheit so eng mit der Idee der Säkularität verknüpft, dass die beiden Prinzipien heute als zwei Seiten einer Medaille erscheinen.

Denn die staatliche Selbstverpflichtung zu Säkularität im Sinne religiös-weltanschaulicher Neutralität ist gewissermaßen der verfassungsrechtliche Niederschlag der Gleichheitsidee in Religionsangelegenheiten: Nur derjenige Staat, der gleichen Abstand zu allen partikularen Vorstellungen des Guten, des gelingenden Lebens hält, scheint geeignet, alle als Gleiche, als individuelle Trägerinnen und Träger allgemeiner – und das heißt: gleicher – Rechte und

¹¹ Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main 2004, S. 24.

Pflichten berücksichtigen zu können. Bis zur Durchsetzung des Säkularitätsprinzips verstreicht aber sowohl in Frankreich als auch in Deutschland noch ein weiteres Jahrhundert. Dabei schlagen die beiden Länder vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen (religions)geschichtlichen Erfahrungen, rechtlichen Konstellationen und staatlichen Verfasstheit unterschiedliche Wege ein: Frankreich nimmt seit der Dritten Republik den Weg in die *laïcité*, um die revolutionären Ideale Freiheit und Gleichheit religionspolitisch durchzusetzen. Deutschland wählt nach den Kulturkämpfen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und dem Zusammenbruch des Kaiserreichs mit der Weimarer Reichsverfassung (WRV) 1919 einen gänzlich anderen Weg: Zwar wird die institutionelle Trennung der neu entstehenden Republik von den Kirchen vollzogen (Art. 137 WRV), doch bewahren diese ihren öffentlich-rechtlichen Status und behalten – paritätisch verteilte – Mitwirkungsrechte in bestimmten Sektoren des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens, vor allem im Erziehungswesen. Gerade hierin zeigt sich eine grundlegende Differenz zu Frankreich, wo die Schule in der Dritten Republik zur zentralen laizitären Sozialisationsagentur wurde.

(3) Die Verknüpfung des Rechts auf Religionsfreiheit mit den Ideen von Säkularität und Gleichheit um und nach 1789 hat eine religionsgeschichtliche Dynamik in Gang gesetzt, die sich gleichwohl erst unter den Bedingungen der dritten Phase, im spätmoderne Europa des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts, voll entfaltet. Es ist deshalb kein Zufall, dass es nach der religionspolitischen Stille der 1960er und 1970er Jahre seit den 1980er Jahren erneut und gehäuft zu öffentlichen Kontroversen um Religion kommt. Spezifische Kennzeichen dieser Phase sind die im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts weltweit einsetzende globale gesellschaftliche Vernetzung und die damit einhergehende Transformation des Nationalstaats. Die »postnationale Konstellation«, wie Jürgen Habermas¹² sie bezeichnet, bringt eine wachsende Pluralisierung des religiös-konfessionellen Feldes mit sich, die in Verbindung mit der Idee der Rechtsgleichheit zu einer er-

12 Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main 1998.

heblichen Erweiterung des Kreises der Rechtsträger der Religionsfreiheit führt. Das Recht auf Religionsfreiheit wird unter diesen Bedingungen zu einer potentiellen Ressource im gesellschaftlichen Kampf um Anerkennung und – da es nicht nur als Abwehrrecht konzipiert ist, sondern auch Mitwirkungsrechte und gewisse Rechtsansprüche auf staatliche Unterstützung gewährt – um Privilegien im säkular verfassten Staat. Dies gilt keineswegs nur für immigrierte (im religiösen Feld mithin »fremde«) Religionen wie etwa den Islam, sondern – wie die Religionskonflikte und -kontroversen der letzten Jahrzehnte zeigen (etwa der »Schulstreit« in Frankreich, der »Kruzifixstreit« oder die anhaltenden Auseinandersetzungen um den Status konfessionellen Religionsunterrichts in Deutschland) – ebenso für seit Jahrhunderten etablierte Religionen wie die christlichen Konfessionen.

In der »postnationalen Konstellation« wird das Religionsfreiheitsrecht ebenso wie der Anspruch auf Gleichheit zudem durch internationale oder europäische Konventionen gestärkt: Die internationalen Kodifikationen des Rechts auf Religionsfreiheit sowie des Gleichheitsprinzips, die flankiert werden durch den Aufbau einer unabhängigen internationalen Gerichtsbarkeit, verleihen den Ansprüchen auf »gleiche Freiheit«, die aus dem religiösen Feld vorgebracht werden, zusätzliches Gewicht. In einer Zeit, in der einerseits die Nationalstaaten zunehmend Steuerungsrechte an supranationale Instanzen abgeben beziehungsweise nationalstaatliche Regelungen durch eine internationale Gerichtsbarkeit in Frage gestellt werden (können), in der andererseits angesichts zunehmender religionskultureller Pluralität der religionspolitische und -rechtliche Steuerungsbedarf wächst, entfaltet die im Laufe von Jahrhunderten vollzogene Verknüpfung von Religionsfreiheit, Gleichheit und Säkularität ihr konfliktives Potential.

Religionskontroversen im säkularen Rechtsstaat – theoretische und typologische Überlegungen

Um die Struktur der jüngeren religionsrechtlichen Konflikte genauer ausleuchten zu können, bietet es sich an, zunächst einen Blick auf die Strategien zu werfen, mit denen moderne Verfassungsstaaten wie Frankreich und Deutschland ihre Freiheits- und Gleichheitsordnung herzustellen und zu garantieren versuchen. Hier stoßen wir erneut auf das Prinzip staatlicher Säkularität im Sinne religiös-weltanschaulicher Neutralität. Nun kann das Neutralitätsprinzip verschieden verstanden werden.¹³ Mit John Rawls lassen sich drei Aspekte staatlicher Neutralität sinnvoll unterscheiden, die gewissermaßen als regulative Ideen des modernen demokratischen Rechtsstaats fungieren: Verfahrens-, Ziel- und Auswirkungsneutralität.

Verfahrensneutralität im strikten Sinne bedeutet für Rawls, dass die rechtsstaatlichen Verfahren politischer Entscheidungsfindung, Rechtsetzung und -anwendung »ohne jede Berufung auf moralische Werte legitimiert oder gerechtfertigt werden« können.¹⁴ Da jedoch die Grundsätze, aus denen die rechtsstaatlichen Verfahren gewonnen werden, selbst normativen Gehalt haben, kann der liberaldemokratische Rechtsstaat nach Rawls Auffassung »nur mit gewissen Einschränkungen im prozeduralen Sinne neutral« sein.¹⁵ Unter *Zielneutralität* versteht Rawls demgegenüber, »daß der Staat nichts unternehmen darf, um eine bestimmte umfassende Lehre stärker zu fördern oder zu unterstützen als eine andere oder denjenigen größere Unterstützung zu gewährleisten, die ihr anhängen.«¹⁶ Dieser Aspekt von Neutralität kann ihm zufolge nur unter

13 Vgl. Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen 2002; Klaus Schlaich, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht*, Tübingen 1972.

14 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 287.

15 Ebenda, S. 288.

16 Ebenda, S. 289.

der Bedingung gewährleistet werden, dass aus dem Feld der zulässigen und deshalb gleichermaßen zu berücksichtigenden partikularen Ideen des Guten jene ausgegrenzt werden, die den Grundsatz der gleichen Berücksichtigung aller selbst prinzipiell verneinen, also fundamental antiegalitär ausgerichtet sind. Die dritte nach Rawls zu berücksichtigende Neutralitätsdimension ist die *Auswirkungsneutralität*. Denn der moderne Rechtsstaat muss sich auch daran messen lassen, welche »Nebenwirkungen« die Durchsetzung seiner säkularen Freiheits- und Gleichheitsordnung für die verschiedenen Lebensentwürfe und Lebensführungen hat, die er prinzipiell zulässt, deren Anspruch auf »gleiche Freiheit« er also im Grundsatz anerkennt. Rawls ist überzeugt, dass der liberaldemokratische Rechtsstaat die völlige Neutralität seiner Auswirkungen nicht gewährleisten kann, dass er also Begrenzungen des Freiheits- und Gleichheitsrechts auch innerhalb des Feldes der zugelassenen Modelle guten Lebens zulassen muss; denn, so Rawls, es sei »undenkbar, daß die Grundstruktur eines gerechten Verfassungsstaates keine bedeutenden Auswirkungen und Einflüsse darauf haben könnte, welche umfassenden Lehren dauerhaft Zustimmung finden und Anhänger gewinnen mögen.«¹⁷

Nun führen jedoch ebendiese Aus- und Begrenzungen, die der säkulare Staat trotz seines Anspruchs auf religiös-weltanschauliche Neutralität vornimmt und vornehmen muss, zu sozialen und politischen Konflikten: Gesellschaftliche Gruppen und auch Einzelne, deren Lebensentwürfe und -führungen sich nicht spannungsfrei in die in Europa gewachsenen Gleichheits- und Freiheitsordnungen einfügen, artikulieren darin ihre Erfahrungen von sozialer Exklusion und schmerzvoller Begrenzung ihrer Entfaltungsräume. Werden diese Konflikte, die auch und zunehmend im religiösen Feld gären, als politisches Problem ernst genommen – und nicht als »metaphysisches Unglück« begriffen¹⁸ –, so können sie als dyna-

17 Ebenda, S. 290.

18 So Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, S. 267, kritisch gegen Rawls; vgl. auch Jürgen Habermas, »Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 2003, S. 367–394, sowie die Toleranzkonzeption von

misierende Faktoren die jeweilige Gleichheits- und Freiheitsordnung vorantreiben. Denn sie verweisen darauf, dass auch der säkulare, dem Neutralitätsprinzip verpflichtete Rechtsstaat in seinen Zielen und Auswirkungen eben nicht völlig neutral ist, sondern bestimmte Lebensentwürfe und -führungen stärker belastet beziehungsweise begünstigt als andere und mithin das Gleichheitsprinzip verletzt. Für eine erste Typologisierung solcher Religionskonflikte und -kontroversen liefert die an Rawls angelehnte Unterscheidung der verschiedenen Aspekte staatlicher Neutralität hilfreiche Kriterien. Denn Ansprüche, die im Namen der Religionsfreiheit gestellt werden, werden im modernen säkularen Rechtsstaat zunehmend mit Verweis auf das Gleichheitsprinzip begründet. Rechtsgleichheit aber sucht der säkulare Staat zu gewährleisten, indem er sich selbst zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet.

Wenn (individuelle oder kollektive) Akteure des religiösen Feldes im säkularen Staat erweiterte Freiheitsräume beanspruchen oder sich gegen Begrenzungen religiöser Freiheitsrechte durch den säkularen Staat wehren, so tun sie dies im Namen der Gleichheit, das heißt im Namen ihres Rechts auf gleiche Berücksichtigung. Sie richten sich dabei selten direkt gegen die normative Imprägnierung der rechtsstaatlichen *Verfahren*. Häufiger beklagen sie die Verfehlung von *Zielneutralität*, das heißt die Ausgrenzung bestimmter religiöser oder eben gerade areligiöser Vorstellungen und Lebensführungen aus der Freiheits- und Gleichheitsordnung (etwa durch die Fixierung christlicher Erziehungsziele in einigen deutschen Landesverfassungen, durch die Anbringung von Kreuzifixen oder Kreuzen in Klassenzimmern, die Einführung eines dezidiert laizität-säkularen Werteunterrichts an öffentlichen Schulen oder den Ausschluss religiöser Wohlfahrts- oder Erziehungseinrichtungen von öffentlichen Subventionen). Oder sie kritisieren die Verletzung von *Auswirkungsneutralität*, die zustande kommt durch die asymmetrisch verteilten ›Nebenwirkungen‹ der vermeintlich neutralen

Freiheits- und Gleichheitsordnung, die bestimmte religiös motivierte Lebensmodelle innerhalb dieser Ordnung begrenzt (etwa durch ein generelles Verbot, in der Schule oder in staatlichen Institutionen offen religiöse Zeichen zu tragen, das diejenigen, die religiöse Bekleidungs Vorschriften kennen, gegenüber jenen, die solche nicht kennen, benachteiligt). Gewissermaßen ›quer‹ zu dieser ersten typologischen Klassifikation lassen sich die Religionskonflikte und -kontroversen, die seit dem Anbruch der oben skizzierten dritten Phase der Institutionalisierung der Ideen von Freiheit und Gleichheit vermehrt ausbrechen, entlang zweier weiterer Achsen danach ordnen, ob sie von der Mehrheit oder von einer Minderheit oder aber ob sie im Namen der positiven oder im Namen der negativen Religionsfreiheit erhoben werden.

(1) Die typischen religiösen Kläger gegen die liberale Gleichheitsordnung sind zunächst einmal Minderheitenreligionen oder -konfessionen, die Anspruch auf gleiche Berücksichtigung ihrer Vorstellungen vom gelingenden Leben und der diesen Vorstellungen entsprechenden Lebensführung stellen (wie in den Kopftuchkonflikten oder in der Auseinandersetzung um konfessionellen islamischen Religionsunterricht, aber auch im Ringen um gleiche finanzielle Zuwendungen für den Bau und die Unterhaltung von Moscheen und Kirchen). Neben religiösen beziehungsweise konfessionellen Minderheiten treten aber auch religiöse oder konfessionelle Mehrheiten als Kläger auf. Sie tun dies insbesondere dann, wenn sie sich von der Gefahr bedroht sehen, von einer nicht selten privilegierten Mehrheit mit historischer Kulturbedeutung zu einer marginalisierten Minderheit zu *werden* (wie in der Auseinandersetzung um den Status des konfessionellen christlichen Religionsunterrichts und seiner Substitution durch eine Art ›Werteunterricht‹).¹⁹ Ihr Einspruch richtet sich daher eigentlich nicht *gegen* die herrschende Freiheits- und Gleichheitsordnung, sondern ist eher eine Mahnung, ihrer Erosion vorzubeugen. Die typische Mehrheitsklage könnte daher als ›prophylaktisch‹, die typische Minderheitenklage demgegenüber als ›therapeutisch‹ charakterisiert

Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2003, insbesondere S. 675–748, dort auch zum Streit um Kreuzifix und Kopftuch.

19 Vgl. dazu auch den Beitrag von Rolf Schieder in diesem Band, S. 371–399.

werden. Während die Minderheitenklage in der Regel *offensiv* orientiert ist, das heißt eine kritische Revision und gegebenenfalls Korrektur der Freiheits- und Gleichheitsordnung anstrebt, ist die von der Mehrheitsreligion oder -konfession erhobene Klage typischerweise *defensiv*, das heißt, sie zielt gewöhnlich auf die Verteidigung des Status quo.

(2) Auf der zweiten typologischen Achse lassen sich die aus dem religiösen Feld erhobenen Einsprüche gegen die Gleichheitsordnung danach unterscheiden, welchen Aspekt der Religionsfreiheit sie jeweils in Anspruch nehmen. Die bisher erwähnten Klagen haben ein Profil, das man als ›positiv religiös‹ charakterisieren könnte, das heißt, sie richten sich gegen die Begrenzung der *positiven* Religionsfreiheit beziehungsweise ringen um Inklusion in die Gleichheitsordnung, die Zugang zu diesen positiven Freiheitsrechten vermittelt. Davon zu unterscheiden ist die ›negativ religiöse‹ Klage, die nicht (beziehungsweise nur mittelbar) auf Erweiterung eigener positiver Freiheitsräume innerhalb der Gleichheitsordnung zielt, sondern – unter Berufung auf das Recht *negativer* Religionsfreiheit – auf die Einschränkung der positiven Freiheitsräume, die in der bestehenden Ordnung der Gleichheit anderen gewährt werden. Freiheit wird hier also primär *negativ* bestimmt: als Freiheit von der Konfrontation mit (bestimmten) religiösen Vorstellungen vom gelingenden Leben und entsprechenden Praktiken und Symbolen. In der Regel wird diese Art der Klage von Minderheiten erhoben; meistens, so ist hinzuzufügen, sind die Klägerinnen und Kläger nicht religiös motiviert beziehungsweise berufen sich nicht auf eine der in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit präsenten ›Großreligionen‹ Judentum, Christentum oder Islam (der bayerische ›Kruzifixstreit‹, der nachfolgend ausführlich analysiert wird, gehört zu diesem Klagetyp). Allerdings machen gelegentlich auch religiöse Mehrheiten ihr Recht auf negative Religionsfreiheit geltend (etwa christliche Eltern im ›Kopftuchstreit‹); dabei handelt es sich jedoch meist um sekundäre Eingriffe in bereits laufende, von Ansprüchen religiöser Minderheiten auf erweiterte positive Freiheitsräume ausgelöste Religionskontroversen, also letztlich eher um – wie es für Mehrheitsklagen typisch ist – defensive Abwehrreaktionen als um Offensivklagen.

Um die Typologie zu vervollständigen, ist zudem auf eine Mischform von Minderheiten- und Mehrheitsklage hinzuweisen: die interreligiöse oder interkonfessionelle ›Klägerkoalition‹. In einem von Gläubigen und Religionsgemeinschaften als religiös indifferent, religions skeptisch oder -feindlich erfahrenen gesellschaftlichen Umfeld neigen die verschiedenen Religionen und Konfessionen dazu, über komplexe religiöse und konfessionelle Konfliktbeziehungen hinweg die binäre Opposition religiös versus säkular zur gesellschaftsstrukturierenden Leitdifferenz zu erheben und gemeinsam gegen die (vermeintlichen oder tatsächlichen) säkularistischen oder laizistischen Tendenzen der Gleichheitsordnung Einspruch zu erheben. Sofern sie sich dabei in einer religiösen Minderheitenposition gegenüber einer areligiösen Mehrheit sehen (oder in dieser Position sind), handelt es sich bei dem Typus der interkonfessionellen oder interreligiösen Klägerkoalition um eine Variante der offensiven Minderheitenklage.

Schließlich können Religionskonflikte und die Kontroversen, die sie auslösen, danach unterschieden werden, in welchen öffentlichen Foren sie ausgetragen werden, ob in den Medien (vor allem in Presse und Fernsehen), den Parlamenten, den öffentlichen Verwaltungen oder vor Gericht. In diesen verschiedenen Arenen werden die normativen Grundlagen der Gesellschaft – die Ideen von Freiheit, Gleichheit und Säkularität – gewissermaßen öffentlich durchgearbeitet und kritisch revidiert. Die öffentlich kontrovers verhandelten Konflikte um Religion sind also ein wichtiger Motor zur Selbsttransformation dieser Ideen und damit der normativen Grundlagen der Gesellschaft.

Dies soll in der folgenden Analyse ausgewählter Religionskontroversen exemplarisch gezeigt werden. Im Mittelpunkt wird dabei der ›Kruzifixstreit‹ stehen, der die deutsche Öffentlichkeit vor allem in der zweiten Jahreshälfte 1995 beschäftigt hat. Insofern er einen Anspruch auf erweiterte negative Religionsfreiheitsräume – die Freiheit von der Konfrontation mit einem christlichen Symbol – artikuliert, ist der Kruzifixstreit typisch für die deutsche religionsrechtliche und -politische Konstellation staatskirchenrechtlicher Kooperation und wäre in dieser Form im laizitär verfassten Frankreich, wo religiöse Symbole in der staatlichen Öffentlichkeit prin-

ziell unzulässig sind, nicht möglich gewesen. Die Auseinandersetzung um das Kruzifix soll anschließend mit dem Streit um das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin in Deutschland in Beziehung gesetzt werden; von hier aus sollen dann ergänzende Vergleichslinien zum französischen Kopftuchstreit, in dem es bekanntlich um das Kopftuch von Schülerinnen geht, gezogen werden.

Fallstudien

Der Streit ums Kruzifix

Im sogenannten Kruzifixstreit ging es um die Vorschrift der Bayerischen Volksschulordnung, in jedem Klassenzimmer ein Kreuz anzubringen.²⁰ Gegen diese Vorschrift hatten die Kläger, ein Elternpaar aus der Oberpfalz, nach der Einschulung ihrer ältesten Tochter 1986 Einspruch erhoben und – unter Berufung auf ihr Recht negativer Religionsfreiheit – bei der Schulleitung und den zuständigen Behörden die Entfernung von Kruzifixen aus den Unterrichtsräumen ihrer Tochter beantragt. Der Konflikt konnte zunächst beigelegt werden, indem die Kruzifixe zum Teil durch Kreuze ersetzt und statt vorn neben der Tafel seitlich im Klassenraum angebracht wurden; er flammte jedoch durch Schulwechsel und die Einschulung weiterer Kinder immer wieder neu auf. 1991 schlugen die Eltern den Rechtsweg ein: Anfang des Jahres reichten

²⁰ Schulordnung für die Volksschulen in Bayern/Volksschulordnung vom 21. 6. 1983, in: Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt 20, 1983, S. 597–646, § 13, Abs. 1; zur juristischen Problematik des Falls vgl. u.a. Stefan Huster, Die ethische Neutralität des Staates, S. 127–249; Winfried Brugger/Stefan Huster (Hg.), Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, Baden-Baden 1998; Ulf Häußler, »Schulkreuze« im säkularen Staat. Zum Verhältnis von Grundrechtsschutz und Neutralitätsprinzip«, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 43, 1998, S. 461–492; Martin Heckel, »Das Kreuz im Öffentlichen Raum. Zum »Kruzifix-Beschluß« des Bundesverfassungsgerichts«, in: *Deutsches Verwaltungsblatt* 111, 1996, H. 9, S. 453–482.

sie beim Verwaltungsgericht Regensburg Klage gegen den Freistaat Bayern ein; die Klage wurde abgewiesen (RO 1 E 91 0167, 1. 3. 1991). Auch die Berufung beim Bayerischen Verwaltungsgerichtshof München blieb erfolglos (7 CE 91.1014, 3. 6. 1991). Der Instanzenweg im Freistaat Bayern war damit erschöpft. Noch im selben Jahr strengten die Eltern eine Verfassungsklage beim Bundesverfassungsgericht an – mit Erfolg. Im Mai 1995 gab der Erste Senat des Karlsruher Gerichts mit Verweis auf die im Grundgesetz garantierte Unverletzlichkeit der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) sowie das elterliche Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. 2 GG) der Klage statt und erklärte den strittigen Passus aus der Bayerischen Volksschulordnung für verfassungswidrig und daher nichtig (BVerfG 1 BvR 1087/91, 16. 5. 1995). Das höchste deutsche Gericht hatte entschieden, der Rechtsstreit war beendet – nicht so die öffentliche Kontroverse. Diese begann erst mit der Veröffentlichung des Beschlusses im August 1995, der bundesweit eine Flut von überwiegend entrüsteten Stellungnahmen auslöste. In diesem Klima verabschiedete der bayerische Landtag im Dezember 1995 eine Änderung des Schulgesetzes, nach der die Vorschrift zur Anbringung von Kreuzen in Klassenräumen erhalten, allerdings um eine Ausweichregelung ergänzt und in ihrer Intention erläutert wird; diese Änderung wurde in Art. 7 Abs. 3 des Bayerischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen eingefügt.²¹ Die Praxis der Anbringung von Kruzifixen und Kreuzen blieb mit dieser Neuregelung auch nach 1995 weitgehend unverändert. Nur in wenigen Fällen wurden Kruzifixe oder Kreuze abgehängt; dennoch kam es lediglich zu kleineren Konflikten, die schließlich zur Überprüfung der geänderten Vorschrift durch das Bundesverwaltungsgericht führten, das 1999 die Neuregelung im bayerischen Schulgesetz letztinstanzlich jedoch für verfassungskonform erklärte (BVerwG 6 C 18.98, 21. 4. 1999).

Soweit zum Gang der rechtlichen Auseinandersetzung. Die Eigenart dieses Konflikts liegt zunächst einmal darin, dass er nicht

²¹ Landtag des Freistaates Bayern, Gesetz zur Änderung des Bayerischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen vom 23. 12. 1995, in: Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt 30, 850.a.

durch die öffentliche Präsentation ›fremder‹ religiöser Zeichen angestoßen wurde, sondern eine über Jahrzehnte geduldete und selbstverständlich gewordene Praxis der Präsentation eines Symbols der Mehrheitsreligion in öffentlichen Schulen von einer Minderheit als Verletzung des Prinzips staatlicher Neutralität beanstandet wurde. So hatten sich die Kläger, bevor sie den Rechtsweg einschlugen, im Mai 1988 an das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus gewandt und um Erläuterung der von ihnen angegriffenen Vorschrift gebeten, in jedem Klassenzimmer ein Kreuz anzubringen. In seinem Antwortschreiben vom Juni 1988 erklärte das Kultusministerium daraufhin, die Vorschrift zur Anbringung eines Kreuzes beruhe auf dem in der bayerischen Verfassung verankerten Bildungsziel »Ehrfurcht vor Gott« (Verfassung des Freistaats Bayern, Art. 131 Abs. 2) und sei »mit der dem Staat gebotenen Neutralität und der Gewährleistung eines weltanschaulichen Pluralismus durchaus vereinbar«,²² da das Kreuz »nicht für spezifische Bekenntnisse, sondern für ein Christentum, das von allen Konfessionen mitgetragen wird«, stehe. Das Ministerium sieht also die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit gewährleistet, und zwar, wie aus dem Fortgang des Schreibens hervorgeht, nicht *trotz*, sondern im Gegenteil gerade *wegen* des Kreuzes. Das Gebot staatlicher Neutralität und die Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit bedeuteten nicht, so das Ministerium, dass sich der Staat »auf die Rolle eines Schiedsrichters von Gruppen- und Verteilungskämpfen zu beschränken hat«. Denn, so heißt es in dem Schreiben weiter: »Gerade die Erfahrungen in der Zeit des Dritten Reiches«, in dem die Kreuze (was gleichwohl am Widerstand der Katholiken scheiterte) aus den Klassenzimmern entfernt werden sollten, »haben die Notwendigkeit eines ethisch begründeten Fundaments, das auf der gemeinsamen Grundüberzeugung der Bürger beruht, allen vor Augen geführt. Das Kreuz als konfessionsunabhängiges Symbol des Christentums ist in dieser Weise

22 Vgl. hier und im Folgenden: Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus an Frau Renate und Herrn Ernst Seler, München, 21. 6. 1988 (III78-8/50 938), Faksimile-Abdruck in: Ketzlerbriefe 15/16, 1989, S. 61-65.

besonders geeignet, die überpositivistische Dimension der staatlichen Bildungsziele in Erinnerung zu bringen.« Die Schulkreuze seien deshalb auch von einer abweichenden Minderheit zu »dulden«.

Diese Erklärung des bayerischen Kultusministeriums enthält im Kern bereits die zentralen Argumente und Begründungsfiguren, mit denen in der Folge auch das Verwaltungsgericht Regensburg und der Bayerische Verwaltungsgerichtshof München die Klage auf Entfernung von Kreuzen beziehungsweise Kreuzen abweisen sollten. Das Ministerium bekennt sich dezidiert zur christlichen Prägung des Freistaats und seiner Freiheits- und Gleichheitsordnung, die Freiheit und Gleichheit ausdrücklich nur innerhalb einer historisch vordefinierten »kulturchristlichen« Konsenszone gewährleistet (worin man einen Nachhall der Paritätsregelungen des Augsburger und Westfälischen Friedens erkennen mag). Die Ausgrenzung von Vorstellungen, die der »kulturchristlichen« Zielsetzung des Staates grundsätzlich zuwiderlaufen, ist nach dieser Auffassung zulässig, ja – mit Blick auf die Erfahrungen im Nationalsozialismus – historisch geradezu geboten. *Zielneutralität* wird folglich bewusst verfehlt. Vorstellungen, die nicht ausdrücklich »kulturchristlichen« Zielen verpflichtet sind, diesen aber auch nicht grundsätzlich zuwiderlaufen, werden hingegen nicht *ausgegrenzt*, sondern innerhalb der Gleichheitsordnung toleriert. Sie müssen aber – und damit ist die Frage nach der Neutralität der *Auswirkungen* angesprochen – mit Begrenzungen ihrer Entfaltungsräume rechnen und vor allem auch eigene Toleranzleistungen erbringen, was im konkreten Fall bedeutet, die Schulkreuze zu »dulden«.

Anfang 1991 erhoben die Eltern gegen diese Entscheidung des Kultusministeriums Klage auf Entfernung der Kreuze beim zuständigen Verwaltungsgericht Regensburg. Die Klage wurde abgewiesen. In der Begründung ihres Beschlusses folgen die Regensburger Richter weitgehend der Argumentation des Kultusministeriums. Auch sie halten eine Orientierung staatlichen Handelns an allgemein christlichen Wertvorstellungen – und also eine Einschränkung des Anspruchs auf *Zielneutralität* auf eine »kulturchristlich« vordefinierte Konsenszone und die Exklusion zuwiderlaufender

Zielvorstellungen – für zulässig. Gerade in der Schule, einem »Bereich, für den seiner Natur nach religiöse und weltanschauliche Vorstellungen von jeher relevant waren«, könnten die Kläger keine strikte »Beachtung des Prinzips der ›Nichtidentifikation‹ des Staates verlangen« (RO 1 E 91 0167, 1. 3. 1991). Im Hinblick auf die *Auswirkungen* eines in dieser Weise wertbezogenen staatlichen Handelns differenzieren die Regensburger Richter zwischen christlichen und nicht christlichen Schülerinnen und Schülern. So heißt es in der Begründung ihres Beschlusses, die Vorschrift zur Anbringung eines Kreuzes im Klassenzimmer sei eine »die religiöse Erziehung durch die [christlichen, A.R.] Eltern unterstützende Tätigkeit der Schule«. Auf christlich erzogene Kinder, so kann man schließen, wirkt das Kreuz spezifisch christlich. Anders verhält es sich nach Meinung der Regensburger Richter bei nicht christlichen Schülerinnen und Schülern: Das Kreuz, so heben sie hervor, habe »keine missionarische Einwirkung auf einzelne Schüler, die in einer anderen Weltanschauung erzogen werden« (ebenda). Daher könnten die Kläger »nicht beanspruchen, daß ihrer negativen Bekenntnisfreiheit [...] der absolute Vorrang eingeräumt und deshalb kein Raum für die Ausübung der positiven Bekenntnisfreiheit gelassen wird. Vielmehr kann insoweit auch von ihnen Toleranz und Achtung der religiösen Überzeugungen anderer erwartet werden« (ebenda). Der positiven Religionsfreiheit der christlichen Mehrheit räumen sie damit Vorrang vor der negativen Religionsfreiheit der nicht christlichen Minderheit ein; so nehmen auch sie eine Verfehlung der *Auswirkungsneutralität* der strittigen Vorschrift des bayerischen Schulgesetzes zulasten einer Minderheit hin.

Gegen den abschlägigen Beschluss aus Regensburg legten die Kläger – wiederum erfolglos – Berufung beim Bayerischen Verwaltungsgerichtshof München ein. Auch das Münchner Gericht, das der Argumentation der Regensburger Richter zum Teil wörtlich folgt, sieht den Staat weder verpflichtet, sich auf die Rolle des wertblindens Wächters über die Einhaltung bloß prozeduraler gemeinsamer ›Spielregeln‹ im Sinne strikter *Verfahrensneutralität* zurückzuziehen, noch seine – im konkreten Fall: schul- beziehungsweise bildungspolitischen – *Ziele* völlig neutral, das heißt ohne jeden Be-

zug auf (religions)historisch prägende Wertvorstellungen zu definieren (7 CE 91.1014, 3. 6. 1991). *Verfahrens-* wie auch *Zielneutralität* zu verletzen, ist folglich nach Auffassung des Münchner Richter durchaus gestattet. Allerdings, so erklären sie, dürfe das »Erziehungsziel [...] nicht christlich-konfessionell fixiert sein« (ebenda). Dies jedoch sei im konkreten Streitfall nicht zu beanstanden, da ja die Vorschrift zur Anbringung von Kreuzen beziehungsweise Kruzifixen in den Klassenräumen öffentlicher Schulen *Zielneutralität* in den Grenzen eines überkonfessionellen und in diesem Sinne *allgemeinen* ›kulturchristlichen‹ Konsensbereichs gewährleiste. Dass mit dieser Einschränkung von *Zielneutralität* auch die *Auswirkungsneutralität* verfehlt wird, nehmen die Münchner Richter hin. So heißt es in ihrem Beschluss, der Bildungsauftrag des Staates sei verfassungsrechtlich so angelegt, dass er »das Grundrecht der negativen Religionsfreiheit begrenzen kann« (ebenda). Deutlicher als die Vorinstanzen unterstreichen sie jedoch, dass das Anbringen von Kreuzen in öffentlichen Schulen nur dann zulässig sei, wenn die Schule »auch für andere weltanschauliche und religiöse Inhalte und Werte [...] offen« sei sowie deren Anhänger »gleichberechtigt« integriere (ebenda). Den Anspruch *gleicher* Berücksichtigung aller – auch jener, deren Zielvorstellungen sich zwar nicht mit dem ›kulturchristlichen‹ Konsens decken, diesem aber auch nicht prinzipiell widersprechen – geben sie also nicht auf; dennoch verleihen auch sie in der abschließenden Abwägung dem Recht jener, deren Vorstellungen und Lebensweisen diesem Konsens entsprechen und ihn bekräftigen, größeres Gewicht. Im Hinblick auf die beiden Aspekte der Religionsfreiheit heißt das: Die positive Religionsfreiheit der Mehrheit findet ihre Grenze erst dort, wo ihre Ausübung die negative Religionsfreiheit der Minderheit *zwanghaft* verletzt, das heißt zu aktiver Teilnahme nötigt. Da das Schulkreuz jedoch keinen solchen Aufforderungscharakter habe, stellt es nach Auffassung der Münchner Richter eine »vergleichsweise geringe Belastung« für nicht christliche beziehungsweise nicht religiöse Minderheiten dar (ebenda).

Bei seiner unterschiedlichen Gewichtung von positiver und negativer Religionsfreiheit stützt sich der Bayerische Verwaltungsgerichtshof auf eine doppelte – und in gewisser Weise paradoxe –

Deutung des Kruzifixes beziehungsweise Kreuzes. In dem Münchner Beschluss findet sich nämlich einerseits die Auffassung, das Kreuz sei ein *Bekenntnissymbol*: Das Kreuz, so heißt es, bringe »den christlichen Glauben an Jesus Christus, seine Leidensgeschichte und Erlösungstat zum Ausdruck« und konfrontiere die Betrachter »mit einem religiösen Weltbild [...], in dem die prägende Kraft christlicher Glaubensvorstellungen bejaht wird« (ebenda). Andererseits aber erklären die Münchner Richter, das Kreuz sei »wesentlicher Gegenstand der allgemein christlich-abendländischen Tradition und Gemeingut des christlich-abendländischen Kulturkreises« (ebenda) – und also, so kann man schließen, gerade *kein Bekenntnis*-, sondern ein religiös gewissermaßen »neutralisiertes« allgemeines kulturelles *Identitätssymbol*. Im Hinblick auf ihre Gewichtung der beiden konfligierenden Aspekte der Religionsfreiheit ziehen die Verwaltungsrichter aus dieser religiös-säkularen Doppeldeutigkeit des Kreuzes folgende Konsequenzen: Aus ihrer Deutung des Kreuzes als Symbol christlichen Bekenntnisses schließen sie, dass eine Entfernung der Schulkreuze die *positive* Religionsfreiheit der (mehrheitlich christlichen) Schülerinnen und Schüler sowie das elterliche Erziehungsrecht unzulässig begrenzen würde. Aus der Deutung des Kreuzes als religiös gewissermaßen »neutralisiertes« Symbol abendländischer Kultur hingegen schließen sie, dass seine Anbringung die *negative* Religionsfreiheit der Kläger nicht beziehungsweise nicht unzumutbar begrenzt, weil sie von den Betroffenen nicht mehr verlangt, als den allgemeinen kulturchristlichen Wertekonsens hinzunehmen, in dessen Grenzen Zielneutralität ja erst gewährleistet wird.

Dieser Argumentationslogik, die sich bei sämtlichen mit der Streitsache beschäftigten bayerischen Instanzen findet, folgte das Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluss vom Mai 1995 nun jedoch nicht. Ausdrücklich erklären die Karlsruher Richter, der Konflikt zwischen der positiven Religionsfreiheit christlicher Schülerinnen und Schüler und ihrer Eltern und der negativen Religionsfreiheit der (nicht christlichen) Kläger lasse sich »nicht nach dem Mehrheitsprinzip lösen« (BVerfG 1 BvR 1087/91, 16. 5. 1995). Die staatliche Neutralität in Glaubensfragen sei vielmehr ge-

genüber allen Religionen und Bekenntnissen, unabhängig von ihrem Mehrheits- oder Minderheitenstatus, zu wahren; leitendes Prinzip habe die gleiche Berücksichtigung aller zu sein: »Der Staat hat vielmehr auf eine am *Gleichheitssatz* orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten.« Dies untersage ihm »die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse ebenso wie die *Ausgrenzung* Andersgläubiger« (ebenda, Hervorhebung A.R.).

Zwar unterstreichen auch die Verfassungsrichter, dem Staat könne angesichts seiner kulturchristlichen Prägung nicht alles »gleichgültig« sein: »Auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, kann die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei [...] von überragender Prägekraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht *gleichgültig* sein« (ebenda, Hervorhebung A.R.). Ein völliger Verzicht auf Zielorientierung ließe nach dieser Auffassung – die der erwähnten Böckenfördeschen Formel nahekommt²³ – das geschichtlich gewachsene Fundament des Rechtsstaates erodieren, das nicht nur für seine historische Genese von Bedeutung gewesen sei, sondern auch seinen Fortbestand in der Gegenwart stütze. Allerdings setzt das Bundesverfassungsgericht solcher Bezugnahme auf christliche Werte Grenzen: Die in ihr zum Ausdruck kommende »Bejahung des Christentums« darf sich, so heißt es im Karlsruher Beschluss, nur »auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, nicht auf bestimmte Glaubenswahrheiten« beziehen (BVerfG 1 BvR 1087/91, 16. 5. 1995). Nun entspricht diese Auffassung durchaus derjenigen der bayerischen Verwaltungsgerichte, allerdings mit einem gewichtigen Unterschied. Denn während die Regensburger und Münchner

23 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 112.

Richter unter zulässiger »Bejahung des Christentums« eine Bejahung seiner interkonfessionell konsensuellen Glaubensinhalte verstehen und daher die Neutralitätsverpflichtung bereits eingelöst sehen, wenn der Staat *gleichen* Abstand zu den *christlichen* Konfessionen hält, sehen die Karlsruher Richter gerade hierin eine unzulässige substanzielle Engführung: Der Staat dürfe sich nicht, so ihre Auffassung, christliche Wertbindungen zu eigen machen, denn unabhängig davon, ob diese interkonfessionell geteilt würden oder nicht, handele es sich um normative Vorstellungen einer partikularen Religion. Die Identifikation des Staates mit dem Christentum habe sich auf solche Elemente zu beschränken, deren spezifisch *religiöser* Gehalt im Prozess der Säkularisierung historisch gleichsam »abgeschliffen« wurde: Eine »Bejahung des Christentums« dürfe sich, so erklären die Bundesverfassungsrichter, lediglich auf die »Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, nicht auf bestimmte Glaubenswahrheiten« beziehen. »Die Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern« aber, so fahren sie fort, »überschreitet die danach gezogene Grenze religiös-weltanschaulicher Ausrichtung der Schule.« Denn: »Wie bereits festgestellt, kann das Kreuz nicht seines spezifischen Bezugs auf die Glaubensinhalte des Christentums entkleidet und auf ein allgemeines Zeichen abendländischer Kulturtradition reduziert werden. Es symbolisiert den wesentlichen Kern der christlichen Glaubensüberzeugung, die [...] keineswegs von allen Gesellschaftsgliedern geteilt, sondern von vielen in Ausübung ihres Grundrechts aus Art. 4 Abs. 1 GG abgelehnt wird« (ebenda).

Der Hauptdissenspunkt zwischen den bayerischen Gerichten und dem Bundesverfassungsgericht liegt in der unterschiedlichen Deutung des Kreuzes. Denn im Unterschied zu den bayerischen Instanzen kommt das Bundesverfassungsgericht zu der Auffassung, das Kreuz sei eindeutig ein christliches Bekenntnissymbol »und nicht etwa nur Ausdruck der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur [...]. Das Kreuz gehört nach wie vor zu den spezifischen Glaubenssymbolen des Christentums. Es ist geradezu sein Glaubenssymbol schlechthin. [...] Es wäre eine dem Selbstverständnis des Christentums und der christlichen Kirchen zuwiderlaufende Profanisierung des Kreuzes, wenn man es, wie in

den angegriffenen Entscheidungen, als bloßen Ausdruck abendländischer Tradition [...] ansehen wollte« (ebenda).²⁴ Auch könne nicht – wie es in den Unterinstanzen der Fall war – davon ausgegangen werden, dass das Kreuz auf nicht christliche Schüler anders wirke als auf christliche; vielmehr hat das Kreuz nach Auffassung der Bundesverfassungsrichter adressatenunabhängig »appellativen Charakter«, denn es weise »die von ihm symbolisierten Glaubensinhalte als vorbildhaft und befolgungswürdig aus« (ebenda). Ist das Kreuz aber ein christliches *Bekenntnissymbol* mit adressatenunabhängiger Wirkung, so schränkt die Vorschrift, in allen Klassenräumen öffentlicher Schulen Kreuze anzubringen, die (negative) Religionsfreiheit nicht christlicher Schüler ein, während sie die (positive) Religionsfreiheit christlicher Schüler berücksichtigt; sie ist folglich nicht auswirkungsneutral. Anders als die bayerischen Gerichte nimmt also das Bundesverfassungsgericht die Verletzung der *Auswirkungsneutralität* als Verstoß gegen das Gleichheitsprinzip ernst. Damit weigern sich die Karlsruher Richter, bei der Abwägung der beiden konfligierenden Aspekte des Grundrechts auf Religionsfreiheit dem positiven Aspekt, wie es die vorangehenden Instanzen taten, größeres Gewicht zu geben als dem negativen. Nach ihrer Auffassung handelt es sich bei dem Grundrechtskonflikt um einen sozialen Konflikt zwischen einer (nicht christlichen) Minderheit und einer (christlichen) Mehrheit, den es, wie es in der Urteilsbegründung heißt, nach Maßgabe des »Gleichheitssatzes« (ebenda) zu lösen gilt. Entsprechend erklären sie die Vorschrift zur Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern für verfassungswidrig und den fraglichen Passus der Bayerischen Volksschulordnung für nichtig (ebenda). Das Bundesverfassungsgericht – beziehungsweise dessen zuständiger Erster Senat, der sein Urteil nur mit der knappen Mehrheit von fünf zu drei Stimmen fällte, wobei die überstimmten Richter ihre abweichende Meinung in einem Minderheitenvotum eigens erläuterten – verlangt daher vom bayerischen Landesgesetzgeber eine Neubestimmung der religiösen Bezüge

²⁴ Autorisiert wird diese Kreuzesdeutung mit Verweis auf die entsprechenden Einträge im katholischen »Lexikon für Theologie und Kirche« und im »Evangelischen Kirchenlexikon«.

und eine Revision der asymmetrischen Gewichtung von negativer und positiver Religionsfreiheit. Es hält zwar die kulturchristliche Einschränkung der *Verfahrens-* und *Zielneutralität* für prinzipiell zulässig, verlangt aber eine strenge Orientierung am Neutralitätsprinzip im Hinblick auf die *Auswirkungen* dieser ›kulturchristlichen‹ Freiheits- und Gleichheitsordnung.

Die Veröffentlichung des Beschlusses im August 1995 löste bundesweit Empörung aus. Ein Teil der öffentlichen Empörung mag sich aus der mangelnden sprachlichen Präzision des Beschlusses erklären, aus dem nicht eindeutig zu ersehen ist, ob das Verdikt auf die *Anbringung* oder aber auf die *Vorschrift zur Anbringung* von Schulkreuzen zielt. Wie in verschiedenen (zum Teil oben zitierten) Passagen in der Begründung des Beschlusses, so heißt es auch im ersten Leitsatz: »Die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule, die keine Bekenntnisschule ist, verstößt gegen Art. 4 Abs. 1 GG« (ebenda). In der Schlusspassage wird demgegenüber erklärt, »die dem Streitfall zugrunde liegende Vorschrift des § 13 Abs. 1 Satz 3 VSO²⁵« sei »mit den genannten Grundrechten unvereinbar« und folglich »nichtig« (ebenda). Die entrüsteten Reaktionen unmittelbar nach der Veröffentlichung des Beschlusses veranlassten den Vorsitzenden des mit der Sache befassten Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts Friedrich Henschel, in einer Presseerklärung die Intention des Beschlusses dahingehend zu präzisieren, »daß die *staatlich angeordnete* Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule, die keine Bekenntnisschule ist, gegen Art. 4 Abs. 1 GG verstößt«.²⁶ In der öffentlichen Kontroverse fand diese sprachliche Klärung jedoch kaum Gehör; hartnäckig hielt sich die Interpretation, das Bundesverfassungsgericht habe jedwede Anbringung von Schulkreuzen

25 VSO = Schulordnung für die Volksschulen in Bayern/Volksschulordnung.

26 Bundesverfassungsgericht, Verlautbarung der Pressestelle vom 22. 8. 1995, Abdruck in: Peter Pappert (Hg.), *Den Nerv getroffen. Engagierte Stimmen zum Kruzifix-Urteil von Karlsruhe, Aachen o.J., S. 250* (Hervorhebung im Original).

verboten. Gegen diesen vermeintlichen Feldzug gegen die kulturchristliche Imprägnierung der deutschen Rechts- und Gesellschaftsordnung regte sich wütender Widerstand. Wie bereits vor Gericht, so spielte auch in der öffentlichen Auseinandersetzung um das Urteil die Frage nach der Bedeutung des Kreuzes eine zentrale Rolle. Von wenigen Stimmen abgesehen,²⁷ wurde dabei – auf der Argumentationslinie der bayerischen Unterinstanzen sowie der überstimmten Minderheit des Ersten Senats²⁸ – betont, das Kreuz sei gerade kein *Bekenntnis*-, sondern ein allgemeines kulturelles *Identitätssymbol*, weshalb die strittige Vorschrift zur Anbringung von Schulkreuzen mit dem Religionsfreiheits- und Gleichheitsgrundsatz vereinbar und also zulässig sei.²⁹ Unvereinbar mit der Verfassung wäre die strittige Vorschrift nur dann, so die weitverbreitete Auffassung, wenn das Kreuz ein spezifisch religiöses *Bekenntnissymbol* wäre; lediglich in diesem Fall hätte das Bundesverfassungsgericht Grund zur Beanstandung gehabt.

27 Etwa Konrad Adam, »Verpaßt – Die Kirchen und das Kruzifix«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. September 1995; Eberhard Jüngel, »Die unsichtbare Kirche«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. September 1995; Robert Leicht, »Das Kreuz ist kein Maskottchen«, in: *Die Zeit*, 18. August 1995.

28 Abweichende Meinung der Richter Seidl und Söllner und der Richterin Haas sowie abweichende Meinung der Richterin Haas.

29 Etwa Christoph Böhr, »Vom Schutz der staatlichen Freiheit durch das Kreuz«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28. August 1995; Brugger/Huster (Hg.), »Der Streit um das Kreuz in der Schule«, Johannes Gründel, »Es gibt keine wertfreie Erziehung«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 19./20. August 1995; Hans Maier, »Kreuze sichtbar machen«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20. September 1995; Hubert Markl, »Unser Kreuz mit dem Bundesverfassungsgericht«, in: *Rheinischer Merkur*, 1. September 1995; Rupert Scholz, »Deshalb ist die Kruzifix-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes verfehlt«, in: *Welt am Sonntag*, 13. August 1995; außerdem die in Pappert (Hg.), *Den Nerv getroffen und Basilius Streithofen, Das Kruzifixurteil. Deutschland vor einem neuen Kulturkampf?*, Frankfurt am Main/Berlin 1995, abgedruckten ausgewählten Pressekommentare und Leserbriefe sowie Hans Maier (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifixbeschluss des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse*, Freiburg i. Br. 1996.

Insgesamt zeigte sich in der medienöffentlichen Kontroverse, dass eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit der Meinung ist, dass im demokratischen Rechtsstaat unter bestimmten Bedingungen sowohl die *Verfahrens-* als auch die *Ziel-* und die *Auswirkungsneutralität* verletzt werden dürfen, dass also Einschränkungen des Gleichheitsprinzips durchaus zulässig sind. Allerdings, so der Tenor in der Kontroverse um das Kruzifix, werde das Gleichheitsprinzip im strittigen Fall der vorschriftsmäßigen Anbringung von Schulkreuzen gar nicht verletzt, da das Kreuz kein religiöses Bekenntnis-, sondern ein allgemeines kulturelles Identitätssymbol sei, das lediglich für den normativen gesellschaftlichen Konsens im demokratischen Rechtsstaat und keineswegs für ein partikulares religiöses Bekenntnis stehe. Diese Argumentationsstrategie ist aufschlussreich, insbesondere wenn man sie mit derjenigen vergleicht, die im Kopftuchstreit meinungsführend wurde.

Der Streit um das Kopftuch in Deutschland

Im deutschen Kopftuchstreit ging es – anders als im französischen – um die Frage, ob eine muslimische Lehrerin im Unterricht an einer staatlichen Schule ein Kopftuch tragen darf.³⁰ Der Beginn des Kon-

30 Zur Analyse des Konflikts aus juristischer Perspektive vgl. aus der überschaubaren Literatur u.a. Hans Michael Heinig, *The Headscarf of a Muslim Teacher in Public Schools*, in: Winfried Brugger/Michael Karayanni (Hg.), *Religious Symbols, Constitutional Law and Human Rights*, Heidelberg u.a. 2007, S. 181–197; Sonja Rademacher, *Das Kreuz mit dem Kopftuch. Wieviel religiöse Symbolik verträgt der neutrale Staat?*, Baden-Baden 2005; Harald Steiger, »Der Streit um das Kopftuch – Plädoyer für eine aktive Neutralität«, in: *MenschenRechtsMagazin* 2, 2004, S. 115–128; Matthias Mahlmann, »Religious Tolerance, Pluralist Society and the Neutrality of the State. The Federal Constitutional Court's Decision in the Headscarf Case«, in: *German Law Journal* 4, 2003, S. 1099–1116; Sonja Lanzerath, *Religiöse Kleidung und öffentlicher Dienst. Zur Zulässigkeit dienstrechtlicher Bekleidungsverbote in Schule, Gerichtsbarkeit und Polizei*, Frankfurt am Main 2003; Anne Debus, »Der Kopftuchstreit in Baden-Württemberg – Gedanken zu Neutralität, Toleranz und Glaubwürdigkeit«, in: *Kritische Justiz* 32, 1999, S. 430–448.

flikts, der zunächst nur die lokale Öffentlichkeit beschäftigte, fällt in das Jahr 1997. Eine muslimische Lehrerin in Baden-Württemberg legte damals Widerspruch ein gegen die Entscheidung der Schulbehörde, sie aufgrund ihrer Weigerung, im Unterricht ihr Kopftuch abzulegen, nicht zum Referendariat zuzulassen. Der Widerspruch war erfolgreich, doch als ihr die Schulbehörde nach Abschluss des Referendariats im Jahr darauf die Übernahme in den Schuldienst verweigerte, kam es zu einer Verschärfung der Auseinandersetzung, die nun von einer zunehmend breiten Öffentlichkeit verfolgt wurde.³¹ Erstmals beschäftigte sich auch der Landtag mit der Frage; in der hitzigen parlamentarischen Debatte verlangte die Partei der Republikaner ein gesetzliches Verbot des Kopftuchs, was von den übrigen Parteien, die für eine Einzelfallprüfung votierten, jedoch strikt abgelehnt wurde.³² Die betroffene Lehrerin – eine Deutsche afghanischer Herkunft, deren Name, Fereshta Ludin, im Verlauf des Konflikts bundesweit bekannt wurde – legte erneut Widerspruch bei der Schulverwaltung ein, dieses Mal jedoch erfolglos. Daraufhin begann ein jahrelanger Rechtsstreit durch sämtliche Instanzen: Ohne Erfolg klagte Fereshta Ludin unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit und (da etwa christliche Ordens-tracht im Unterricht zugelassen war) gegen die Verletzung des Gleichheitsprinzips beim Verwaltungsgericht Stuttgart (VG 15 K 532/99, 24. 3. 2000), dem Verwaltungsgerichtshof von Baden-Württemberg in Mannheim (VGH 4 S 1439/00, 26. 6. 2001) und schließlich beim Bundesverwaltungsgericht (BVerwG 2 C 21.01,

31 Vgl. aus der ausufernden Literatur Schirin Amir-Moazami, *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld 2007; aus politikwissenschaftlicher Sicht Antonius Liedhegener, »Streit um das Kopftuch: Staat und Religion in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 15, 2005, H. 4, S. 1181–1202; journalistisch Heide Oestreich, *Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*, Frankfurt am Main 2004; einen Teil der Debattenbeiträge dokumentierend Frigga Haug/Katrin Reimer (Hg.), *Politik ums Kopftuch*, Hamburg 2005.

32 Landtag von Baden-Württemberg, Plenarprotokoll 12/51, 15. 7. 1998, S. 3977–3986 (http://www.landtag-bw.de/Wp12/Plp/12_0051_15071998.pdf [26. 2. 2008]).

4. 7. 2002). Als auch dieses ihre Klage ablehnte, legte sie 2002 Verfassungsbeschwerde beim Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe ein, das ihr im September 2003 teilweise recht gab (BVerfG 2 BvR 1436/02, 24. 9. 2003): Die Weigerung des Landes Baden-Württemberg, Ludin zum Schuldienst zuzulassen, weil sie darauf beharre, im Unterricht das Kopftuch zu tragen, sei verfassungswidrig, solange sie nicht auf einer gesetzlichen Grundlage ruhe, sondern eine Einzelfallentscheidung darstelle. Denn eine mit der Einschränkung von Grundrechten verbundene Entscheidung wie die strittige dürfe nicht der Verwaltung überlassen werden, sondern gehöre in die Hände des demokratisch legitimierten Gesetzgebers. Die Verfassungsrichter gaben damit die Angelegenheit an das baden-württembergische Landesparlament zurück und verlangten, was die parlamentarische Mehrheit 1998 gegen die Partei der Republikaner so vehement abgelehnt hatte: ein allgemeines Gesetz anstelle von Einzelfallentscheidungen. Zugleich steckten sie die verfassungsrechtlichen Rahmen für eine eventuelle gesetzliche Regelung der Kopftuchfrage ab: Diese könne – und zwar, wie die Richter eigens betonen, je nach regionalen (religions)geschichtlichen Traditionen von Bundesland zu Bundesland durchaus verschieden (ebenda) – sowohl zugunsten einer größeren Offenheit für religiöse Bezüge in der Schule ausfallen als auch zugunsten einer stärkeren Begrenzung. Allerdings, so stellen die Richter unmissverständlich klar, sei in jedem Fall zu gewährleisten, dass die getroffene Regelung die Freiheitsräume aller Religionen in *gleicher* Weise öffne beziehungsweise begrenze: »Der Staat«, so die Senatsmehrheit, »hat auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten« (ebenda); auch im Hinblick auf die Durchsetzung grundrechtseinschränkender Dienstplichten von Beamten insistiert das Bundesverfassungsgericht auf dem »Gebot *striker Gleichbehandlung* der verschiedenen Glaubensrichtungen« (ebenda, Hervorhebung A.R.). Wie schon in seinem Kreuzifixbeschluss, so lässt das Bundesverfassungsgericht demnach zwar auch in seiner Kopftuchentscheidung Verletzungen der rechtsstaatlichen Neutralität im Hinblick auf *Verfahren* und *Zielorientierungen* zu; so konzidiert es grundsätzlich, dass »für den vom Staat in Vorsorge genommenen Bereich der

Pflichtschule [...] seiner Natur nach religiöse und weltanschauliche Vorstellungen von jeher relevant waren« und entsprechend »christliche Bezüge bei der Gestaltung der öffentlichen Schule nicht schlechthin verboten« seien (ebenda). Zugleich verlangen die Karlsruher Richter aber, wie die zitierte Passage zeigt, eine »strikte [...] Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen«, das heißt die strenge Einhaltung des Gleichheitsprinzips im Hinblick auf die *Auswirkungen* der ergriffenen Maßnahmen zur Regelung der religiösen Bezüge in der Schule: Diese müssen *allen* die *gleichen* (gleich weite oder gleich enge) Freiheitsräume lassen.

Nichtsdestotrotz erließ der Landtag von Baden-Württemberg kurz nach der höchstrichterlichen Entscheidung ein Gesetz, demzufolge Lehrkräfte »in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußeren Bekundungen abgeben« dürfen. Dass dieses auf den ersten Blick allgemeine Verhaltensgebot auf das (wenngleich nicht erwähnte) Kopftuch zielt, wird durch die nachstehende, mit Verweis auf die baden-württembergische Landesverfassung vorgenommene Präzisierung deutlich: Die »Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen«, so heißt es dort, widerspreche dieser Anweisung nicht.³³ Der Landesgesetzgeber beansprucht also offen das Recht zur Verletzung der Neutralität seiner *Verfahren* und *Zielsetzungen* und nimmt darüber hinaus die Verletzung des Gleichheitsprinzips im Hinblick auf die *Auswirkungen* seiner Gesetzgebung als unvermeidlich hin.

Mit der Verabschiedung des Gesetzes im April 2004 hatte der baden-württembergische Landtag die vom Bundesverfassungsgericht geforderten formalen Voraussetzungen für eine Ablehnung der Einstellung Fereshta Ludins in den Schuldienst des Landes geschaffen. Ludins erneute Klage gegen diese Entscheidung wurde im Juni 2004 vom Bundesverwaltungsgericht zurückgewiesen (BVerwG 2 C 45.03, 24. 6. 2004). Eine erneute Verfassungsbeschwerde wäre möglich gewesen, doch entschied sich Fereshta

33 Landtag von Baden-Württemberg, Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes vom 1. 4. 2004, Art. 1, Abs. 2b (<http://www.uni-trier.de/~ievr/kopftuch/GesetzBadenWuerttemberg01042004.htm> [26. 2. 2008]).

Ludin im Oktober 2004 mit Verweis auf die mit dem jahrelangen Verfahren verbundenen persönlichen Belastungen, keine weiteren Rechtsmittel einzulegen. Das letzte Wort über die Verfassungsgemäßheit des baden-württembergischen Gesetzes steht also noch aus.

Nach der oben skizzierten groben Typologie handelt es sich beim deutschen Kopftuchkonflikt um eine positiv religiöse – das heißt auf Erweiterung der positiven Religionsfreiheit zielende – offensive Minderheitenklage, während der Kruzifixkonflikt den Typus einer negativ religiösen offensiven Minderheitenklage repräsentiert. Beide Konflikte haben breite öffentliche Kontroversen hervorgerufen, die zentral um die Frage nach der Bedeutung von religiösen Symbolen im Allgemeinen beziehungsweise von Kreuz und Kopftuch im Besonderen kreisen. Von der Antwort auf diese Frage ist es abhängig, welcher Status jeweils Verfahrens-, Ziel- und Auswirkungsneutralität – und also dem Grundsatz gleicher Berücksichtigung aller – zugemessen wird. Während im Streit um das Kopftuch offen eingeräumt wird, dass ein Verbot desselben das Gleichheitsprinzip auf allein drei Ebenen verletzt, diese Verletzung aber – sei es als Preis für die sozialmoralische Stützung des demokratischen Rechtsstaats, sei es als Preis für gewisse Errungenschaften der freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung, nicht zuletzt der Rechtsgleichheit der Geschlechter – hingegenommen wird,³⁴ liegt – wie vorangehend skizziert – die Pointe der Argumentationslinie der Meinungsführer im Streit um das Kreuz beziehungsweise Kruzifix in der Behauptung, die Vorschrift zur Anbringung von Schulkreuzen verletze das Prinzip staatlicher Neutralität in keiner Weise, da

³⁴ Etwa Wolfgang Huber, »Kopftuch ist unvereinbar mit Gleichberechtigung«, in: *Berliner Zeitung*, 6. Oktober 2003; Wolfgang Huber, »Die eigenen Überzeugungen ernst nehmen«, in: *Tagesspiegel*, 9. Oktober 2003; Jürgen Moltmann, »Die Würde der Differenz«, in: *Die Zeit*, 26. Februar 2004; Heike Schmoll, »Wo findet die Bekenntnisfreiheit ihre Grenze?«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28. Juli 1998; Alice Schwarzer, »Die Machtprobe«, in: *Der Spiegel*, 23. Juli 2003; Alice Schwarzer, »Herablassende Pseudo-Toleranz«, in: *Frankfurter Rundschau*, 2. Juni 2003; dagegen etwa Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Ver(w)irrung im Kopftuchstreit«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 16. Januar 2004.

das Kreuz ein allgemeines kulturelles Identitätssymbol des Abendlandes sei, das die Werte Freiheit und Gleichheit geradezu repräsentiere.

Die Gründe für diese divergenten Argumentationsführungen sind in der jeweiligen Deutung der Symbolik von Kreuz und Kopftuch zu suchen: Das Kopftuch wird in der öffentlichen Kontroverse überwiegend als (unabhängig von der jeweiligen Trägerin, vom Kontext und vom Adressatenkreis) *politisch-kulturelles Identitätssymbol* gedeutet, das verboten – das heißt, aus bestimmten Bereichen der Freiheits- und Gleichheitsordnung, namentlich aus der Schule, ausgeschlossen – werden muss, weil es Ausdruck einer prinzipiell antiegalitären Überzeugung ist und daher gegen das kulturchristliche Wertefundament der rechtsstaatlichen Verfahren und Ziele der Bundesrepublik Deutschland verstößt. Wäre das Kopftuch hingegen ein von weiteren kulturellen Imprägnierungen freies individuelles *religiöses Bekenntnissymbol*, dürfte einer muslimischen Lehrerin aufgrund ihres Rechts auf Religionsfreiheit nicht untersagt werden, es auch im Unterricht zu tragen.

In der Kontroverse um das Kruzifix ist die Logik der Argumentation umgekehrt: Dort war argumentiert worden, die Vorschrift zur Anbringung von Kreuzen oder Kruzifixen in Klassenzimmern sei mit dem Neutralitäts- beziehungsweise Gleichheitsprinzip vereinbar, weil das Kreuz ein *politisch-kulturelles Identitätssymbol* und eben kein *religiöses Bekenntnissymbol* sei. Die Kulturalisierung religiöser Symbole wird also im Kruzifixfall – das heißt im Fall eines religiösen Symbols aus dem »eigenen« kulturhistorischen Kontext – zur Legitimation ihrer Präsentation im öffentlichen Raum der Schule benutzt, im Kopftuchfall hingegen – das heißt, im Fall eines religiösen Symbols aus einem »fremden« kulturhistorischen Erfahrungsraum – dient sie ihrer Delegitimation.

Der Kopftuchstreit in Frankreich

Im französischen Kopftuchstreit ist die Frage nach der *Bedeutung* des Kopftuchs beziehungsweise die Unterscheidung zwischen kultureller Identitäts- und religiöser Bekenntnissymbolik weniger wichtig. Größere Bedeutung hat hier die Frage nach seiner *Wir-*

kung auf Außenstehende, die Frage also, ob es religionskulturell appellativen Charakter hat, das heißt, missionierenden, propagandistischen oder provozierenden Einfluss auf andere (muslimische wie nicht muslimische) Schülerinnen und Schüler ausübt. Zur Erläuterung seien die wichtigsten Stationen des 15-jährigen öffentlichen Kopftuchstreits in Frankreich knapp rekapituliert:³⁵ Im laizitären Frankreich geht es im Streit um das Kopftuch bekanntlich nicht um das Kopftuch muslimischer Lehrerinnen, sondern um das Kopftuch von Schülerinnen. Im Oktober 1989 wurden drei muslimische Schülerinnen von einem Gymnasium in der Pariser Vorstadt Creil verwiesen, weil sie darauf beharrten, im Unterricht eine Kopfbedeckung zu tragen. Nach Ansicht der Schulleitung verletzen sie damit den Grundsatz strikter Trennung von Staat und Religion in einer der zentralen Institutionen der laizitär verfassten Republik. Der Konflikt, obwohl keineswegs der erste seiner Art, wurde von den Medien aufgegriffen, und Frankreich erlebte seinen ersten öffentlichen »Kopftuchstreit«. Bereits in den ersten Reaktionen wurde deutlich, dass die französische Öffentlichkeit die Ereignisse von Creil als einen Konflikt wahrnahm, bei dem die Grundlagen der französischen Gesellschaft – der laizitär-republikanische Wertekonsens – auf dem Spiel standen.³⁶ Dem Konflikt von Creil

35 Vgl. aus der umfangreichen Literatur u.a. die Pressedokumentation aus *Libération* von Jean-Michel Helvig (Hg.), *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante »Rebonds«*, Paris 2004; außerdem Schirin Amir-Mozami, *Politisierter Religion*; Emmanuel Terray, »Headscarf Hysteria«, in: *New Left Review* 26, 2004, S. 118–127; Anna Elisabetha Galeotti, *Zu einer Neubegründung liberaler Toleranz. Eine Analyse der »Affaire du foulard«*, in: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main/New York 2000, S. 231–256; aus primär juristischer Perspektive: Sebastian Poulter, »Muslim Headscarves in School: Contrasting Legal Approaches in England and France«, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 17, 1997, S. 43–74; Nathalie Deffains, »Le principe de laïcité de l'enseignement public à l'épreuve du foulard islamique«, in: *Revue trimestrielle des droits de l'homme* 9, 1998, S. 203–250.

36 Etwa Badinter u.a., »Profes, ne capitulons pas!« sowie Joelle Brunner-Kauffmann/Harlem Desir/René Dumont/Gilles Perrault/Alain Touraine, »Pour une laïcité ouverte«, in: *Politix* 79, 9.–15. November 1989.

folgten zahlreiche weitere *affaires des foulards*, die die Debatten immer wieder neu aufflammten ließen. Seitens der Politik wurden verschiedene Regelungsversuche unternommen: So erließ Lionel Jospin auf der Grundlage einer entsprechenden Empfehlung des *Conseil d'État*³⁷ noch im Dezember 1989 eine Verfügung,³⁸ die das Tragen des Kopftuchs nicht grundsätzlich untersagte, sondern eine Einzelfallregelung vorsah, derzufolge religiöse Symbole in der Schule dann zu verbieten seien, wenn sie durch ihren »caractère ostentatoire ou revendicatif« als Provokation, Proselytismus oder Propaganda zu werten seien. Zentrales Kriterium bei der Erwägung eines Unterrichtsausschlusses aufgrund des Kopftuchs ist nach Auffassung des Staatsrats demnach dessen *Wirkung* – die Frage also, ob es appellativen Charakter hat oder nicht –, weniger seine *Bedeutung*. Diese Linie wurde auch von Jospins konservativem Amtsnachfolger François Bayrou prinzipiell beibehalten, allerdings in einer neuerlichen Verfügung 1994 durch die Unterscheidung von »signes ostentatoires« und »signes plus discrets« zu konkretisieren versucht.³⁹ Das Prinzip der Einzelfallregelung wurde jedoch von den lokalen Entscheidungsträgern zunehmend als Belastung empfunden. Und als im Oktober 2003, fast auf den Tag genau 14 Jahre nach dem Auftaktkonflikt von Creil, in Aubervilliers bei Paris erneut zwei Mädchen wegen ihrer islamischen Kopfbedeckung vom Unterricht ausgeschlossen wurden, wurde der Ruf nach einer gesetzlichen Regelung laut, die Schulleitern, lokalen Behörden und nicht zuletzt den Verwaltungsgerichten, die seit den 1990er Jahren zunehmend mit Klagen gegen Unterrichtsausschlüsse aufgrund des Kopftuchs befasst waren, eine entlastende Entscheidungsgrundlage geben sollte. Als auch zwei im Sommer 2003 von der *Assemblée Nationale* beziehungsweise vom Präsidenten einge-

37 Conseil d'État, Avis en Assemblée Générale, no. 346.893, 27.11.1989.

38 Vgl. Circulaire du 12 décembre 1989, Laïcité, port de signes religieux par les élèves et caractère obligatoire des enseignements, NOR: MENX8910373C.

39 Circulaire no. 1649 du 20 septembre 1994, Neutralité de l'enseignement publique: port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires, NOR: MENB9401709Y.

setzte Fachkommissionen zur Zukunft der Laizität Ende 2003 in ihren Abschlussberichten für ein gesetzliches Kopftuchverbot votierten,⁴⁰ beauftragte Jacques Chirac die – selbst über der Frage gespalte – Regierung mit der Vorbereitung eines entsprechenden Gesetzesentwurfs, der im Februar 2004 mit überwältigender Mehrheit von der *Assemblée Nationale* sowie im März vom Senat verabschiedet wurde: Das Gesetz über die »signes religieux« verbietet im Namen der *laïcité* in öffentlichen Schulen sämtliche »signes et tenues qui manifestent ostensiblement l'appartenance religieuse des élèves«.⁴¹ Es trifft demnach eine Entscheidung zugunsten der negativen Religionsfreiheit, betont aber das Gleichheitsprinzip im Hinblick auf die Auswirkungen dieser Freiheitsbegrenzung: Das Gesetz trifft nicht nur Kopftuchträgerinnen, sondern ebenso Turban tragende Sikhs, Christen und Juden, sofern sie »ostensiblement«, wie es im Gesetzestext heißt, etwa ein Kreuz oder eine Kippa tragen, sowie jeden anderen, der offen ein religiöses Bekenntniszeichen trägt. Die Bedeutung von »ostensible« im vorliegenden Kontext erschließt sich, wenn man beachtet, dass dieser Begriff weder im Erlass des *Conseil d'Etat* 1989 noch in den an ihm orientierten Verfügungen Jospins 1989 und Bayrous 1994 vorkommt. Diese hatten lediglich jene religiösen Symbole verbieten wollen, die durch ihren »caractère ostentatoire ou revendicatif« den Schulfrieden gefährdeten, die also nicht nur öffentlich sichtbar getragen, sondern ostentativ und fordernd eingesetzt werden. Das Gesetz von 2004 zielt dagegen auf alle offen sichtbar getragenen Zeichen, die ein religiöses Bekenntnis markieren; es hat die Toleranzschwelle gegenüber Religionen im öffentlichen Raum damit deutlich nach unten

40 Jean-Louis Debré (Hg.), *La laïcité à l'école: un principe républicain à réaffirmer*, Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école, Assemblée Nationale, XX^e Législature, Rapport No. 1275, 2 Bände, 2003; Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, Rapport au Président de la République, Remis le 11 décembre 2003.

41 République Française, Sénat, *Projet de loi encadrant, en application du principe de la laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, adopté le 3 mars 2004.

korrigiert. Was die verschiedenen im Verlauf des Kopftuchstreits unternommenen Regelungsversuche verbindet, ist, dass sie alle die Abwägung über einen Unterrichtsausschluss aufgrund des Kopftuchs an der Frage seiner *Wirkung* vornehmen. Allerdings bewerten sie diese Wirkung unterschiedlich: Gehörte zum »caractère ostentatoire et revendicatif« ein begleitendes provokatives oder missionierendes Verhalten der jeweiligen Trägerin, so ist für die Frage, ob ein religiöses Zeichen »ostensiblement« eine religiöse Zugehörigkeit zum Ausdruck bringt, allein seine offene Sichtbarkeit und das heißt nicht zuletzt die Größe des Zeichens entscheidend; das Zeichen wird also unabhängig von dem begleitenden Verhalten der Trägerin bewertet.

Gemäß der obigen Typologie handelt es sich bei den französischen Kopftuchkonflikten – wie auch bei den deutschen – um positiv religiös motivierte offensive Minderheitenklagen. Im Unterschied zu den deutschen Auseinandersetzungen um das Kopftuch artikuliert sich in den französischen Konflikten jedoch stärker eine *Freiheitsforderung* als – wie in Deutschland – ein Anspruch auf *Gleichheit*. Dies hängt mit den jeweils spezifischen Freiheits- und Gleichheitskonzeptionen in Frankreich und Deutschland zusammen: In Frankreich war die *laïcité* in der Dritten Republik angetreten, das revolutionäre Freiheits- und Gleichheitsversprechen durch Zurückdrängung der Religionen aus dem öffentlichen Raum – durch eine Einschränkung also der positiven zugunsten der negativen Religionsfreiheit – einzulösen, während in Deutschland seit dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden der Akzent primär auf den – paritätisch verteilten, jedoch nicht allgemeinen – positiven Freiheitsrechten lag. Das Anliegen der muslimischen Schülerinnen in Frankreich, die das Recht einfordern, auch im Unterricht das Kopftuch als Zeichen ihres religiösen Bekenntnisses tragen zu dürfen, ist daher stärker von einem positiv religiösen Freiheitspathos getragen. Das Anliegen der muslimischen Lehrerinnen in Deutschland, die das Recht einfordern, im Unterricht das Kopftuch tragen zu dürfen, ist demgegenüber stärker durch ein Gleichheitspathos geprägt; es artikuliert den Anspruch auf Gleichberechtigung mit Christinnen und Christen, denen das Tragen religiöser Zeichen (wie etwa des Ordenshabits) in der Schule nicht verwehrt wird.

Schluss

Jenseits aller religionspolitischen und -rechtlichen Differenzen zwischen Deutschland und Frankreich, die in den Religionskontroversen zutage treten, lassen sich jedoch auch Konvergenzen erkennen, die damit zusammenhängen, dass die beiden Gesellschaften im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert – in einer Zeit also, die ich als dritte Phase der gesellschaftlichen Institutionalisierung der Ideen von Religionsfreiheit und Gleichheit charakterisiert habe – vor ähnlichen Herausforderungen stehen: vor der Herausforderung, die nationalstaatlich je spezifische Freiheits- und Gleichheitsordnung in einer »postnationalen«, religionskulturell zunehmend pluralen Welt transformierend zu bewahren.⁴²

In beiden Ländern werden dazu zwei Lösungswege öffentlich diskutiert. In Deutschland hat das Bundesverfassungsgericht sie in seinem Kopftuchurteil präzise formuliert: Die Verfassungsrichter sehen im Rahmen der Freiheits- und Gleichheitsordnung alternativ die Möglichkeit, »die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten«, oder aber »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 [...] zu vermeiden« (BVerfG 2 BvR 1436/02, 24. 9. 2003); sie betonen gleichwohl die Erfordernis, dass »Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften dabei gleich behandelt werden« (ebenda).

In Frankreich wurde die *laïcité* bis weit ins 20. Jahrhundert überwiegend als strikte Begrenzung der positiven religiösen Freiheitsräume verstanden. Wenngleich die in ihrem Namen ergriffenen Maßnahmen primär darauf zielten, den hegemonialen Einfluss

42 Matthias Koenig, Politics and Religion in European Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations, in: Bernhard Giesen/Daniel Šuber (Hg.), Religion and Politics. Cultural Perspectives, Leiden/Boston 2005, S. 291–315.

der katholischen Kirche zurückzuweisen, trat sie doch mit dem Anspruch auf, nicht nur alle in gleichem Maße in ihren freiheitlichen Entfaltungsräumen zu begrenzen, sondern durch diese alle in gleichem Maße betreffenden Freiheitsbegrenzungen Gleichberechtigung überhaupt erst herzustellen. Die zweite vom Bundesverfassungsgericht eröffnete Alternative kommt mit dem doppelten Akzent auf Gleichheit einerseits und stärkerer Gewichtung der negativen gegenüber der positiven Religionsfreiheit andererseits dieser strikten Lesart der französischen *laïcité* nahe, die bis in die 1980er Jahre vorherrschend war. Allerdings mehren sich in Frankreich seither Stimmen, die für eine Öffnung der *laïcité* in Richtung einer prinzipiell religionsfreundlichen Neutralität plädieren und in Abgrenzung zu einer strikten Lesart Laizität nicht als Ausschluss von Religion aus der Öffentlichkeit, sondern als Garantie für religiöse Pluralität unter den Bedingungen von Freiheit und Gleichheit verstehen wollen.⁴³ Nicht selten wird dabei auch eine konkurrierende Deutung der historischen Genese der Laizität vorgebracht: Wird die *laïcité* in ihrer strikten Variante gewöhnlich aus Aufklärung und Revolution hergeleitet, so werden nun vermehrt ihre jüdisch-christlichen Wurzeln hervorgehoben. Damit wird Frankreich – einst »fille aînée de l'Église«, dann die »verlorene Tochter« – erneut im »occident chrétien« verortet, was zugleich eine feine Abgrenzung von Ansprüchen seitens der Muslime erlaubt.⁴⁴ Das Modell einer »offenen« oder auch »pluralen« Laizität ist mit seinem Akzent auf der positiven Religionsfreiheit der ersten vom Bun-

43 Jean Baudouin/Philippe Portier, La laïcité française. Approche d'une métamorphose, in: dies. (Hg.), La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français, Rennes 2001, S. 15–34; Claude Langlois, Catholiques et laïcs, in: Pierre Nora (Hg.), Les lieux de mémoire III/1, Paris 1992, S. 141–183; Kristoff Talin, Les évêques français et la laïcité: entre attestation et contestation, in: Jean Baudouin/Philippe Portier (Hg.), La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français, Rennes 2001, S. 189–204.

44 Nikola Tietze, »Das Kreuz mit der christlichen Religion. Die Taufe des Königs Chlodwig, der Papst, Bayern und das Kruzifix«, in: *Mittelweg* 36, 1997, H. 6, S. 80–89.

desverfassungsgericht in seinem Kopftuchurteil vorgeschlagenen Alternative verwandt; auch die Interpretation der *laïcité* als jüdisch-christlicher, die Ideale von (Religions-)Freiheit und Gleichheit geradezu repräsentierender Idee hat unübersehbar Parallelen zur ›kulturchristlichen‹ Position in der Kruzifixdebatte, in der das Kreuz als Symbol der abendländischen Werte vorgestellt wurde.⁴⁵

Sind diese Konvergenzen auch einerseits unverkennbar, so scheint es doch andererseits derzeit zu einer Verfestigung der divergenten religionsrechtlichen und -politischen Lösungsversuche aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zu kommen: Das aus Anlass des Kopftuchstreits Anfang 2004 erlassene französische Gesetz über die »signes religieux« etwa bestätigt die herkömmliche strikte Lesart der *laïcité*, indem es sämtliche sichtbar getragenen religiösen Zeichen aus dem öffentlichen Raum Schule verdrängt. In Deutschland ist die Lage wegen der föderalen Zuständigkeit für Religionsangelegenheiten zwar unübersichtlicher und uneinheitlicher, doch zeichnet sich eine Tendenz zur Stärkung des ›kulturchristlichen‹ Kooperationsmodells ab: So sind dem baden-württembergischen Vorbild zur Regelung der religiösen Bezüge in der Schule eine Reihe anderer Bundesländer, unter ihnen Bayern, Niedersachsen, das Saarland und Hessen, gefolgt;⁴⁶ auch Nordrhein-

45 Vgl. dazu Monika Wohlrab-Sahr, »Politik und Religion. ›Diskretes‹ Kulturchristentum als Fluchtpunkt europäischer Gegenbewegungen gegen einen ›ostentativen‹ Islam«, in: *Soziale Welt*. Sonderband 14, 2003, S. 357–380; dies., »Integrating Different Pasts, Avoiding Different Futures? Recent conflicts about Islamic religious practice and their judicial solutions«, in: *Time & Society* 13, 2004, S. 51–70.

46 Landtag des Freistaates Bayern, Gesetz zur Änderung des Bayerischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen vom 23. 11. 2004, in: Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt 21, S. 443; Niedersächsischer Landtag, Gesetz zur Änderung des Niedersächsischen Schulgesetzes und des Niedersächsischen Besoldungsgesetzes vom 29. 4. 2004, in: Niedersächsisches Gesetz- und Verordnungsblatt 12, S. 140–142; Landtag des Saarlandes, Gesetz Nr. 1555 zur Änderung des Gesetzes zur Ordnung des Schulwesens im Saarland vom 23. 6. 2004, in: Amtsblatt des Saarlandes 33, S. 1510; Hessischer Landtag, Gesetz zur Sicherung

Westfalen, das einen hohen muslimischen Bevölkerungsanteil hat und bislang mehrere muslimische Lehrerinnen beschäftigt, die mit Kopftuch unterrichten, scheint nach dem Regierungswechsel 2005 einen entsprechend restriktiven Weg einzuschlagen, ebenso Rheinland-Pfalz; in den sogenannten ›neuen Ländern‹, in denen verhältnismäßig wenige Muslime leben, aber auch im Stadtstaat Hamburg sind demgegenüber bislang keine gesetzlichen Regelungen geplant. Allein das Land Berlin hat sich für die vom Bundesverfassungsgericht eröffnete zweite Alternative und damit für einen dem französischen Modell ähnlichen Weg entschieden und Lehrerinnen und Lehrern das Tragen sämtlicher religiöser Zeichen untersagt.⁴⁷

der staatlichen Neutralität vom 18. 10. 2004, in: Gesetz- und Verordnungsblatt für das Land Hessen, I, 17, S. 306.

47 Abgeordnetenhaus von Berlin, Gesetz zur Schaffung eines Gesetzes zu Artikel 29 der Verfassung von Berlin und zur Änderung des Kindertagesbetreuungsgesetzes vom 27. 1. 2005, in: Gesetz- und Verordnungsblatt für Berlin 4, S. 92.