

Thomas Schlag | Antje Roggenkamp | Philippe Büttgen  
(Hrsg.)



# Religion und Philosophie in schulischen Kontexten

Rahmenbedingungen, Profile und Pfadabhängigkeiten  
des Religions- und Philosophieunterrichts  
in Deutschland, Frankreich, der Schweiz und Griechenland





# Religion und Philosophie in schulischen Kontexten

STUDIEN ZUR RELIGIÖSEN BILDUNG (STRB)

Herausgegeben von  
Michael Wermke und Thomas Heller

Band 19

# Religion und Philosophie in schulischen Kontexten

Rahmenbedingungen, Profile und  
Pfadabhängigkeiten des Religions- und  
Philosophieunterrichts in Deutschland,  
Frankreich, der Schweiz und Griechenland

Herausgegeben von Thomas Schlag,  
Antje Roggenkamp und Philippe Büttgen



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



**Universität  
Zürich** <sup>UZH</sup>



**VELKD**

Vereinigte  
Evangelisch-Lutherische  
Kirche Deutschlands



**INSTITUT DES SCIENCES  
JURIDIQUE & PHILOSOPHIQUE  
DE LA SORBONNE - UMR 8103**

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: 3W+P, Rimpar  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05822-8  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Inhalt

<i>Thomas Schlag / Antje Roggenkamp / Philippe Büttgen</i> <b>Einführung</b> .....	9
---	---

## 1. Bedeutungen und Zuschreibungen des Begriffs der Religionsneutralität. Verfassungsrechtliche, historische und bildungstheoretische Aspekte

<i>Heinrich de Wall</i> <b>Religionsneutralität</b> .....	23
Ideengeschichtliche und verfassungsrechtliche Aspekte aus deutscher Sicht	

<i>Ilona Nord</i> <b>Religionsneutralität</b> .....	35
Ein umstrittener Begriff und seine Bedeutung für das Schulwesen in historischer und ideengeschichtlicher bzw. theologiegeschichtlicher Perspektive	

<i>Pierre Kahn</i> <b>La neutralité de l'école laïque aux débuts de la IIIe République</b>	69
---	----

<i>Lucien Criblez</i> <b>Von der religiös-kirchlichen zur laizistisch-öffentlichen Schule</b> ..	79
Zum Wandel des Verhältnisses zwischen Schule, Staat, Kirche und Religion	

<i>Christoph Winzeler</i> <b>Weltanschauliche Neutralität des Staates nach schweizerischem Verfassungsrecht</b> .....	99
--	----

## 2. Mündigkeit als bildungstheoretische Grundlegung des Philosophie- und Religionsunterrichts

<i>Antje Roggenkamp</i> <b>Mündigkeit im Spiegel pädagogischer und religionspädagogischer Ansätze</b> .....	119
--	-----

*Philippe Büttgen*

<b>Fétichisme et minorité</b> .....	143
« Was ist Aufklärung ? » et la France	

*Thomas Schlag*

<b>Mündigkeit als bildungstheoretische Leitkategorie religionsbezogenen Unterrichts im Kontext der Deutschschweiz</b>	165
---	-----

### **3. Die ethische Dimension der Wertebildung und deren bildungstheoretische Relevanz**

*Judith Könemann*

<b>Ethische Dimension (christlich) religiöser Bildung</b> .....	189
---	-----

*Beatrice Finet*

<b>Dire la Shoah ; taire le judaïsme ?</b> .....	201
Entre neutralité, silence et représentation	

*Samuel Heinzen*

<b>Comment les rapports conceptuels entre la foi et la raison permettent de comprendre l'enseignement des valeurs dans les cours d'éthique et de culture religieuse selon le Plan d'Etudes Romand ?</b> .....	215
---	-----

### **4. Pfadabhängigkeiten des Religions- und Philosophieunterrichts**

*Birte Platow*

<b>Pfadabhängigkeiten im Blick auf die Lehrpläne des Religions- und Philosophiebegriffs</b> .....	231
---	-----

*Eric Dubreucq*

<b>La place (instable...) de la philosophie (de l'éducation ?) dans la formation des enseignants (en France !)</b> .....	247
--	-----

*Christian Cebulj*

<b>Let's switch again</b> .....	275
Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels	

*Kuno Schmid*

<b>Deutschschweizerische Lehrplanentwicklung im Bereich religionsbezogener Bildung</b> .....	291
Das Beispiel des Kantons St. Gallen/Schweiz	

*Jasmine Suhner / Monika Winter*

<b>Interreligiöses Lernen in der Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonen</b> .....	307
Ein swissuniversities-Projekt zur Stärkung der Fachdidaktik ERG	

*Athanasios Stogiannidis*

<b>Religionsunterricht für alle? Quantitative Positionalität?</b> .....	323
Das im Jahr 2016 eingeführte religionsdidaktische Modell ins öffentliche Schulwesen Griechenlands	

<b>Verzeichnis der Autorinnen und Autoren</b> .....	337
---	-----



# Einführung

*Thomas Schlag / Antje Roggenkamp / Philippe Büttgen*

Angesichts der im europäischen Kontext gegenwärtig intensiv geführten und weitreichenden Debatten über das Verhältnis von Religion, Moral und Bildung ist der grenzüberschreitende und zugleich transnationale Blick so lohnenswert wie notwendig. Im Hintergrund steht dabei die keineswegs nur pädagogische, sondern auch eminent politische Frage, wie sich die Herausforderungen einer offenkundig immer abstrakter erscheinenden europäischen Idee mit den sich immer stärker artikulierenden nationalen Identitäten in ein stimmiges Verhältnis zueinander bringen lassen. Dabei hat sich in den vergangenen rund zehn Jahren herausgestellt, dass Religion selbst als Thema und Gegenstand politischer Debatten auf europäischer Ebene immer stärkere Aufmerksamkeit erfährt. Dies spiegelt sich nicht nur in einer ganzen Reihe von entsprechenden Deklarationen und Papieren auf europäischer Ebene – man denke hier aus jüngster Zeit etwa an die Empfehlungen des Europarates »Signposts« von 2014 –, sondern auch in der europäischen Forschungsförderpolitik wider, für die Religion offenkundig nicht länger eine zu vernachlässigende Größe noch gar ein Tabu darstellt. Dass zu dieser in den vergangenen Jahren erhöhten politischen Aufmerksamkeit auch die Entwicklungen religiöser Fundamentalisierung sicherlich nicht unerheblich beigetragen haben, macht die Ambivalenz gegenwärtiger Debatten deutlich.

Diese religionspolitisch relevante Suche nach einem Equilibrium zwischen europäischen Gesamtzusammenhängen und nationalen Prägungen, Befindlichkeiten und Interessen vor dem Hintergrund der Frage nach dem friedensstiftenden Beitrag schulischer Bildung lässt sich auch auf dem Feld des Religions- und Philosophieunterrichts nachzeichnen. Denn bei allen historisch gewachsenen und insofern höchst legitimen Ausdifferenzierungen der unterschiedlichen Bildungssysteme und ihrer fachbezogenen Logiken stellt sich doch die Frage, ob ein bloßes Nebeneinander der unterschiedlichen nationalen Bildungsverständnisse und Unterrichtsmodelle »in Sachen Religion« zeit- und zukunftsgemäß ist. Bevor allerdings allzu schnell mögliche Folgerungen für ein verstärktes länderübergreifendes Denken und Vorgehen gezogen werden, muss es darum gehen, sich die faktischen Charakteristika, Differenzen und Gemeinsamkeiten

unterschiedlicher Verständnisse des Religions- und Philosophieunterrichts zu erst einmal genauer vor Augen zu führen. Diesem Vorhaben widmet sich der vorliegende Band und die darin versammelten Beiträge.

Deren »Sitz im Leben« ist eine vom 15.-17. Mai 2017 an der Universität Zürich durchgeführte Tagung, bei der an Einsichten einer ersten, im Jahr 2016 in Münster durchgeführten Tagung zur Thematik angeknüpft wurde, die im Band »Religion und Philosophie. Perspektivische Zugänge zur Lehrer- und Lehrerinnenausbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz« versammelt sind und der im Jahr 2017 ebenfalls in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erschienen ist. Ziel der Zürcher Tagung war es insbesondere, in rekonstruktiver Absicht entlang der Begriffe der Religionsneutralität und Laizität, einer bildungstheoretischen Sondierung der Aspekte von Mündigkeit und Wertebildung sowie durch den Blick auf relevante Pfadabhängigkeiten in der Entwicklung von Lehrplänen, didaktischen Perspektiven und konkreten Ausbildungsmodellen weiter nach den länderspezifischen Bedingungen wie auch nach möglichen verbindenden Aspekten im Bereich des Religions- und Philosophieunterrichts zu fragen. Dieses Vorhaben verband sich zudem durch einen weiteren Einblick in die gegenwärtige Situation des Religionsunterrichts in Griechenland, was wiederum für die übergreifende europäische Perspektive einen weiteren wichtigen Baustein liefern kann.

Damit sollten im Anschluss an die Einsichten der ersten Tagung bzw. des ersten Bandes die unterschiedlichen Verständnisse zentraler Begrifflichkeiten und damit verbunden auch die historisch gewachsenen Bildungslogiken in Deutschland, Frankreich und der Schweiz weiter erhellt werden, um von dort aus Anstöße für die verstärkte transnationale Wahrnehmung – und *notabene* Forschung! – zu geben. Es wurde angestrebt, in vier Sektionen des Bandes jeweils Perspektiven aus den Bildungskontexten Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz zu versammeln, um so die verschiedenen Zugriffe auf die jeweilige Thematik deutlich werden zu lassen. Bewusst haben wir uns dafür entschieden, die französischsprachigen Beiträge in der Originalsprache zu dokumentieren sowie den Beiträgen jeweils kurze Zusammenfassungen sowohl in deutscher wie in französischer Sprache voranzustellen, um so die Einsichten dieses Bandes einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen.

Die erste Sektion des Bandes zu den Bedeutungen und Zuschreibungen des Begriffs der Religionsneutralität beleuchtet die verfassungsrechtlichen, historischen und bildungstheoretischen Aspekte der Thematik: Mit Fokussierung auf das deutsche Rechtsverständnis und die aktuelle Auslegungspraxis macht *Heinrich de Wall* in seinem Beitrag *Religionsneutralität – ideengeschichtliche und verfassungsrechtliche Aspekte aus deutscher Sicht* deutlich, dass der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates im Grundgesetz nicht explizit enthalten ist. Gleichwohl stellt dieser etwa in entsprechenden Urteilen des Bundesverfassungsgerichts ein zentrales Element des Religionsverfassungs-

rechts dar. Im Blick auf die Inhalte sowie vor allem hinsichtlich seines normativen Geltungsanspruchs bestehen allerdings erhebliche Unklarheiten, was sich in einzelnen, sehr unterschiedlichen Gerichtsentscheiden zu vergleichbaren Rechtsfällen wie dem Kopftuchstreit abbildet. Die Verwendung und Interpretation des Begriffs religiös-weltanschaulicher Neutralität macht von dort her deutlich, dass das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes nicht einem Konzept der Laizität folgt, wie dies insbesondere für Frankreich der Fall ist, sondern dass es sich durch eine programmatische Offenheit gegenüber der Religion von diesem erkennbar unterscheidet. Von daher plädiert de Wall dafür, den Begriff der Religionsneutralität als Beschreibungsgröße für das Grundgesetz bzw. als standardmäßig verwendete Umschreibung des staatskirchenrechtlichen Systems der Bundesrepublik sowie für das in diesem Kontext gepflegte und gelebte spezifische Verständnis von Religion und ihren diversen religiösen Gestaltungsformen wie dem Religionsunterricht, der Verfasstheit der Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten oder auch der kirchlich mitorganisierten Anstaltsseelsorge anzusehen.

Wie sich dieses Verständnis von *Religionsneutralität im deutschen Bildungssystem* manifestiert, wird von *Ilona Nord* in religionspädagogisch-systematischer Weise entfaltet. Dafür führt sie den Begriff selbst ebenfalls mit Bezug auf aktuelle Debatten innerhalb des Schulwesens ein, verweist aber zugleich in einem weiteren Schritt auf dessen historische Wurzeln sowie die immer neuen und aktuellen Auslegungsdynamiken, indem sie Argumentationslinien vom Augsburger Religionsfrieden von 1555 bis zu heutigen konfliktreichen Debatten um wertorientierten Religions- und Ethik-Unterricht verfolgt. Über die innerkonfessionell-christliche Perspektive hinaus thematisiert Nord zugleich die Bedeutung dieser Etappen für das Judentum und jüdisches Leben bzw. die jüdische Bildung in Deutschland. Dies ist zugleich nicht ohne die Tatsache zu denken, dass gesamtgesellschaftliche und europäische Tendenzen eines neuen Antisemitismus innerhalb von rechtspopulistischen Bewegungen und weit bis in die Mitte der Gesellschaft hinein Akzeptanz finden. Die Perspektive der Religionsneutralität hat insofern ihre politische wie pädagogische Bedeutung darin, dass dieser dazu dient, die Diversität der Kontexte, innerhalb derer religiöse und weltanschauliche Praxen konfliktieren, zu reflektieren. Von dort aus folgert Nord für den von den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften mitverantworteten Unterricht am Ort der Schule, dass gerade die für Deutschland spezifische grundgesetzliche Spannung von Religionsfreiheit und Religionsneutralität als Garant für die Anerkennung religiöser Praxis in der demokratischen Öffentlichkeit angesehen werden kann.

*Pierre Kahn* untersucht in seinem Beitrag *La neutralité de l'école laïque aux débuts de la IIIe République* in historischer Perspektive die Debatten um verschiedene Positionen zur schulischen Neutralität, die im 19. Jahrhundert zwischen Reformern und Konservativen stark umstritten waren. Diese wurden

maßgeblich aufgrund eines Gesetzes über den religiösen Unterricht ausgelöst, durch das die Neutralität des Unterrichts gewissermaßen zur Staatsdoktrin erklärt wurde und wogegen sich der Protest Roms erhob. Kahn zeigt auf, wie sich zentrale Debatten schon seinerzeit um die Frage drehten, wie man moralisch unterrichten kann, wenn man Moral ohne Religion lehren soll. Unter Maßgabe der Unterscheidung zwischen religiöser, philosophischer und politischer Neutralität entwickelte sich die staatstragende Überzeugung, dass es einen aus dem universalen Sittengesetz zu extrahierenden moralischen Kern geben könne, der der Religion gegenüber nicht feindlich in Erscheinung trete. Eine solche Neutralität, die sich fast als Synonym für die Laizität verstehen lässt, wird damit zum Schmelztiegel, der seinerseits den nationalen Konsens befördern soll. Auch wenn die in der Folge weiter ausgelösten Streitigkeiten, die Kahn aufzeigt, so nicht mehr weiter existieren, lebt die Problematik im französischen Kontext in anderer Gestalt fort: Neutralität wird in einer pluralistischen Gesellschaft nicht länger als ein Verschweigen derjenigen Überzeugungen angesehen, die die Zivilgesellschaft bewegen, sondern sie wird gerade durch die Rahmenbedingungen eines Diskurses definiert, der es überhaupt erst erlaubt, die jeweiligen Überzeugungen zu äußern. Vor diesem Hintergrund versteht sich gegenwärtig nach französischer Auffassung die Neutralität von Schule darin, keine der artikulierten Überzeugungen zu privilegieren.

Mit Blick auf die Schweiz unternimmt *Lucien Criblez* einen bildungshistorischen Rückblick des *Veränderungsprozesses von der religiös-kirchlichen zur laizistisch-öffentlichen Schule* und erläutert damit die Genese der spezifisch schweizerischen Form religiös-weltanschaulicher Neutralität. Für den *Wandel des Verhältnisses zwischen Schule, Staat, Kirche und Religion* macht Criblez drei »critical junctures« namhaft, nämlich zum ersten die Einführung der Kantonsverfassungen nach 1830 und der Bundesverfassung von 1848, zum zweiten die Verfassungsrevision des Jahres 1874 sowie zum dritten die Säkularisierungsentwicklungen der 1960er- und 1970er-Jahre. Insbesondere durch die als individuelles Grundrecht garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit bewirkte die Bundesverfassung von 1874 die konfessionelle Neutralität öffentlicher Schulen und das gleichzeitige Verbot eines Teilnahmewangs am religiösen Unterricht, was zur Befriedung unterschiedlicher Konfrontationslinien sowohl zwischen konfessionellen wie politischen Mächten führen sollte. Zugleich wurde allerdings der Religionsunterricht nicht per se abgeschafft, sondern durch die Deklaration als »konfessionsfrei« erfolgte der Versuch, die christliche Schule zu erhalten. Criblez geht allerdings davon aus, dass diese historisch überaus einflussreichen Entwicklungen – auch aufgrund der religionskulturellen Entwicklungen in der Schweiz während der vergangenen rund 50 Jahre – langfristig zur umfassenden Säkularisierung, Laisierung und Entkirchlichung der Schule führen werden.

*Christoph Winzeler* entfaltet das Prinzip und die Konsequenzen der *weltanschaulichen Neutralität des Staates*, sowohl in seiner historischen Begründung wie

in seiner aktuellen Auslegung. Der Neutralitätsgrundsatz wird aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit abgeleitet. Beide – Religionsfreiheit und Neutralitätsgrundsatz – tragen wichtige Grundlagen zur Umschreibung der staatlichen Verantwortung für das Volksschulwesen in der Schweiz bei. Dies betrifft beispielsweise die immer wieder medial intensiv debattierten Fragen des Kruzifixes im Klassenzimmer, des möglichen Schleierverschots für muslimische Lehrerinnen, des Dispenses vom koedukativen Schwimmunterricht für muslimische Schülerinnen und Schüler und möglicherweise in absehbarer Zeit auch das Tragen einer Burka im öffentlichen Raum. Winzeler weist darauf hin, dass dieser Neutralitätsanspruch aber insofern durchaus auch umstritten ist, als sich viele der durch die Rechtsprechung entwickelten Grundsätze auch ohne ausdrücklichen Anspruch auf staatliche Neutralität, nämlich schon durch die verfassungsmäßige Garantie der negativen Religionsfreiheit, durchsetzen ließen. Wesentlich ist jedenfalls für die Schweiz festzuhalten, das hier vom Grundsatz der Nichtidentifikation des Staates und zugleich – trotz gewisser französisch geprägter Rechtsverhältnisse in der Westschweiz – von einem pluralistisch offenen Verständnis von Neutralität ausgegangen wird, das insofern mit dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften nicht nur kompatibel ist, sondern auch gemeinsame Kooperationsformen etwa in Hinsicht auf den Bestand Theologischer Fakultäten ermöglicht.

In der zweiten Sektion des Bandes wird unter der Perspektive der *Mündigkeit als bildungstheoretischer Grundlegung des Philosophie- und Religionsunterrichts* die Frage nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der jeweiligen Schulsysteme, insbesondere im Blick auf das Verständnis der Adressaten von Bildung sowie der damit verbundenen Zielsetzung für die Unterrichtspraxis, aufgeworfen.

*Antje Roggenkamp* untersucht dafür die systematische Verwendung des Begriffs von *Mündigkeit im Spiegel pädagogischer und religionspädagogischer Ansätze*, indem sie ausgehend von einem an Kants Definition gewonnenen Konstrukt einen spezifischen Umgang mit dem Begriff Mündigkeit identifiziert: Unter Rückgriff auf Konzepte pädagogischer und religionspädagogischer Provenienz – hier vor allem Rousseau, Herbart und Schleiermacher sowie Salzmann und Diesterweg – , die maßgeblich Einfluss auf die Entwicklung des deutschen Schulwesens und seiner Zielvorstellungen genommen haben, rekonstruiert Roggenkamp die damaligen Auseinandersetzungen über normative Vorstellungen, anthropologische Grundannahmen sowie die damit verbundene konkrete schulische Verantwortungspraxis. Daran anschließend zeigt sie im Licht einer Foucault- und Bourdieu-Rezeption Ansätze und transnationale Austauschphänomene auf, in deren Rahmen Mündigkeit als fraglich gewordene Selbstzuschreibung des Menschen bestimmt bzw. als Ideologie der Chancengleichheit kritisiert wird. Weil solche transnationalen Austauschphänomene nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden sind, lassen sich von einer Weiterent-

wicklung des Schleiermacherschen Differenzverständnisses vom konkreten Menschen und geselligem Menschsein her spezifische Perspektiven auf Mündigkeit gewinnen, was seinerseits neue Möglichkeiten des transnationalen Diskurses über schulpädagogische Grundlagen eröffnet.

*Philippe Büttgen* setzt in seinem Beitrag *Fétichisme et Minorité. »Was ist Aufklärung?« et la France* mit der Beobachtung ein, dass die Diskussion über die kantianischen Begriffe Mündigkeit und Unmündigkeit in Frankreich ihren Ausgang von einem achtseitigen Text nimmt, den man seit Foucaults Ausführungen von 1983 getrost als »Fetisch« bezeichnen darf. So verschieden die Interpretationen in den folgenden Jahren in Frankreich auch waren, stimmten doch alle Interpreten Foucaults darin überein, dass der Kantianismus in dieser Kurzform verdichtet sei. Gleichwohl müsse man, so Büttgen, einem Missverständnis vorbeugen: Foucaults Hinlenken auf den Fetisch »Was ist Aufklärung?« geschah nicht ohne längere vorausgehende Diskussion, die Auseinandersetzung mit Habermas, aber auch aufgrund jener französischen Leidenschaft für Kant, die seit etwa 1800 existiert und sich heute als Mode, Manie oder Laune darstellt. In inhaltlicher Hinsicht fragt Büttgen, welche Bedeutung der Ausdruck Mündigkeit in dieser Schrift erhält, in der der Ausdruck lediglich unter seinem Gegenteil als Unmündigkeit vorkommt. Zugleich weist er darauf hin, dass die Begriffe Mündigkeit und Unmündigkeit nicht pädagogischen, sondern religiösen Ursprungs sind. Die Kirche, an die Kant hier freilich denkt, ist keine protestantische im konfessionellen Sinn, sondern eine Kirche im säkularisierten Sinne des Rechts. Wenn nun zwar Mündigkeit und Selbstdenken in Kants Konzept benachbarte und wichtige Ansätze sind, in der französischen Tradition aber immer nur das Selbstdenken, nicht die Mündigkeit angesprochen werden, so ist zu fragen, ob hier gerade die Tradition der republikanischen Schule im Hintergrund steht. Sofern man jedenfalls in zeitgenössischen Diskussionen um das Schulwesen Mündigkeit thematisiert, ist deshalb gerade eine religiöse, rechtliche und pastorale Schärfung an den Gedanken aus Kants Programm von 1784 notwendig. Im Sinne Kants wären im transnationalen Gespräch weitere Fragen zu stellen, die langfristig die Beziehung zwischen den pädagogischen Emanzipationsvorstellungen und ihren religiösen Bezugspunkten bedenken.

Inwiefern *Mündigkeit als eine bildungstheoretische Grundlegung religionsbezogenen Unterrichts im Kontext der Deutschschweiz* angesehen und als hilfreiche Orientierungsgröße angesehen werden kann, erörtert *Thomas Schlag* in religionspädagogisch-systematischer und didaktischer Hinsicht. Dafür setzt auch er mit bildungstheoretischen Erwägungen zum Begriff selbst, insbesondere entlang der Ansätze von Kant, Schleiermacher und Pestalozzi, ein und hebt vor allem das von ihnen herausgestellte persönlichkeitsorientierte, kritische und partizipatorische Potenzial hervor. Von dort aus gelangt Schlag zur näheren Darstellung gegenwärtiger schulischer religionsbezogener Bildung in der Schweiz und dies sowohl im Rekurs auf die verfassungsrechtlichen Grundlagen, die historische

Entwicklung, den Zusammenhang zu Zielvorstellungen politischer Bildung wie auch im Blick auf die jüngsten Entwicklungen im Zusammenhang mit dem deutschschweizerischen Lehrplan 21. Mit der vorliegenden Argumentation positioniert sich Schlag kritisch gegenüber einem rein religionskundlichen Ansatz, wie er sich im Rahmen des durch den Lehrplan 21 implementierten Faches »Ethik-Religionen-Gemeinschaft« durchzusetzen scheint. Denn durch eine programmatische Vermeidung persönlich-existenzieller Auseinandersetzung und Konfliktkultur am Ort der Schule sowie eine dahinterstehende Präferenz auf den Aspekt negativer Religionsfreiheit droht die historisch gegründete Tiefendimension mündiger Bildung innerhalb des schweizerischen Bildungs- und Schulwesens gerade aus dem Blick verloren zu gehen.

In der dritten Sektion des Bandes werden die begrifflichen und bildungstheoretischen Grundlegungen *exemplarisch durch den Blick auf die ethische Dimension der Wertebildung und deren bildungstheoretische Relevanz* beleuchtet. Denn die anfangs bereits angedeutete Verbindung von Moral und Religion spielt doch in allen hier betrachteten Bildungskontexten eine wesentliche Rolle.

In welcher Beziehung Religion und Ethik bzw. religiöse und ethische Bildung im Zusammenhang des Religionsunterrichts in Deutschland zueinander stehen, entfaltet *Judith Könemann* mit Blick auf die *ethische Dimension (christlich) religiöser Bildung*. Dafür nimmt sie eine grundlegende Bestimmung von Glaube als Praxis vor, leitet dies sowohl alt- wie neutestamentlich mit Blick auf die Kategorie der Gerechtigkeit her und entwickelt von dort aus in religionspädagogischer Hinsicht den Zusammenhang von Bildung und Gerechtigkeit. Das vorrangige und höchste Ziel von Bildung sieht Könemann darin, Menschen bei der Bildung ihrer eigenen Identität zu unterstützen, was es erforderlich mache, Freiheit so zu verstehen, dass diese die Verwirklichung der Freiheit des Anderen konstitutiv mit einschließt. Zugleich wird ein Verständnis von Gerechtigkeit als Tugend entfaltet, zu deren Ausbildung ethische Bildung einen wesentlichen Beitrag zu leisten vermag. Da folglich religiöse Überzeugungen eine starke Motivation für alles ethische Handeln sind, kann sich religiöse Bildung gerade nicht auf das »rein« Religiöse beschränken, so dass ethische Bildung als ein wesentliches Moment religiöser Bildung zu fassen ist – und dies vor dem Hintergrund, dass Theologie nicht als Glaubens- sondern als Handlungswissenschaft näher zu bestimmen ist.

*Beatrice Finet* zeigt unter dem Titel *Dire la Shoah; taire le judaïsme? Entre neutralité, silence et représentation* anhand der Analyse von Kinderbüchern zur Shoah auf, dass diese – als Spiegelbild der Gesellschaft – ein Verständnis von Religion zeigen, das eng mit der laizistischen Ausrichtung des Landes zu tun hat. Sie macht darauf aufmerksam, dass in entsprechenden Ausgaben historische Ereignisse oftmals ganz ohne ihre weiteren alltagsreligiösen Bezüge zur Darstellung kommen und merkwürdigerweise in keiner Form etwa auf das kultische jüdische Leben angespielt wird. Die Frage nach den Individuen ist zugunsten von

Stereotypen ausgeblendet. Damit folgen manche Bücher gerade den Diskriminierungsstrategien der Nazis gegenüber den Juden. Demgegenüber finden sich einige wenige Bücher, die das Leben gläubiger Juden wenigstens ein Stück weit thematisieren. Diese richten sich an ältere Kinder und sind von jüdischen Frauen verfasst. Allerdings wird auch hier die Frage nach Gott nicht angesprochen, auch wenn man immerhin von der Existenz ritueller Praktiken erfährt. Finet stellt fest, dass diese Werke mit Leerstellen bzw. mit einer Objektivität arbeiten, die jede persönliche Diskussion der Gottesfrage auf Distanz hält und fragt, ob und inwiefern die französischen Autorinnen und Autoren so vom laizistischen Denken affiziert sind, dass genau solche Werke entstehen. Gibt es also einen Bruch zwischen der offiziellen laizistischen Doktrin französischer Bildungspolitik, wonach das Religiöse auch in seinen Folgen zu diskutieren ist, und der Gesellschaft, die alles Religiöse verschweigt? Dies aber könnte langfristig dazu führen, dass über die Religion ein nur noch klischeehaftes Wissen abgespeichert wird, dass man durch Überzeichnungen die Auseinandersetzung mit extremen Auffassungen verhindert und gerade dadurch, dass man die Religion verschweigt, radikalen religiösen Strömungen, über die nicht mehr gesprochen wird, Auftrieb gibt.

*Samuel Heinzen* nimmt in seinem Beitrag *Comment les rapports conceptuels entre la foi et la raison permettent de comprendre l'enseignement des valeurs dans cours d'éthique et de culture religieuse selon le Plan d'Etudes Romand?* die Frage auf, wie gemäß des westschweizerischen Lehrplans Wertevermittlung im Ethik- und Religionskultur-Unterricht stattfindet und welche Rolle dabei das Verhältnis von Glaube und Vernunft spielt. Seiner Überzeugung nach hat man es im Bereich des Unterrichts zu Werten und Religion mit einem weiteren intellektuellen Rahmen zu tun, der sich zwischen Glauben und Vernunft aufspannt. Im Rahmen des schweizerischen Bildungsverständnisses wird dabei diese Beziehung aus einer rationalen oder philosophischen Perspektive betrachtet. Anhand verschiedener Theorieansätze, vor allem von Augustin, Anselm von Canterbury und Kant, entfaltet Heinzen die denkerische Arbeit an der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. Auch wenn sich heutige Lehrpersonen kaum noch dafür interessieren dürften, ob die von ihnen unterrichteten Positionen post-augustinisch oder post-kantianisch sind, werden sie eine Vorstellung davon entwickeln müssen, wie sich Vorstellungen von Ethik, des Wahren und Gerechten sowie der Religion und des Glaubens zusammendenken lassen. In Bezug auf den Unterricht in Ethik und Religionskultur lassen sich Heinzen zufolge zwei Haltungen unterscheiden: In einer auf Einheit hin tendierenden Perspektive wird das Verständnis des Sinns der Werte eine größere Rolle spielen, wohingegen im umgekehrten Fall eher die kritische Diskussion der Werte und Konzeptionen im Vordergrund steht. Die Schule kann also theoretisch eine undialogische und unkritische Sicht auf Moral einnehmen oder sie verzichtet explizit auf strenge Neutralität.

In der vierten Sektion des Bandes werden konkrete *Pfadabhängigkeiten des Religions- und Philosophieunterrichts* in Hinsicht auf die Entwicklung von Lehrplänen, didaktischen Perspektiven und konkreten Ausbildungsmodellen in den verschiedenen Bildungskontexten näher beleuchtet. Von Pfadabhängigkeit ist bei Prozessmodellen zu sprechen, deren zeitlicher und entscheidungsstruktureller Werdegang einem Pfad entspricht. Schlüsselmomente eines pfadabhängigen Prozesses sind dabei Kreuzungen mit Abbiegemöglichkeiten, bei denen eine Option auf Kosten einer anderen gewählt wird. Dabei wird in den einzelnen Beiträgen zudem deutlich, dass sowohl das je spezifische Verständnis von Religion – und damit im Hintergrund auch die kontextuell bedingte Auffassung von Religionsneutralität – wie auch die jeweiligen Bezugswissenschaften von zentraler Bedeutung für die jeweils identifizierbaren Pfadabhängigkeiten sind.

*Birte Platow* untersucht in religionspädagogischer Ausrichtung in ihrem Beitrag die offensichtlichen und weniger offensichtlichen *Pfadabhängigkeiten im Blick auf die Lehrpläne des Religions- und Philosophieunterrichts*, wie diese sich in den curricularen Vorgaben für den Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland darstellen und rekonstruieren lassen. Ihre Analyse führt sie zu der Folgerung, dass zwischen den strukturellen Vorgaben eines kompetenzorientierten Lehrplans sowie korrespondierender Kompetenzstrukturmodelle für den Religionsunterricht, die einen funktionalen Religionsbegriff fördern, und den substanziellen Vorstellungen in den weiter ausdifferenzierten unteren Ebenen des Lehrplans eine spezifische Spannung besteht. Als fraglich erachtet sie es, ob der Pfad eines subjektorientierten funktionalen Religionsbegriffs eine Einbahnstraße ist, und ob an dieser Kreuzung der Pfad eines substanziellen Religionsbegriffs wirklich verblasst, wie es gemäß des Analysekonzepts der Pfadabhängigkeit hypothetisch angenommen wird. Für andere Fächer wie den Philosophieunterricht mag dies durchaus zutreffen, für den Religionsunterricht nur bedingt. Gleichwohl bleibt Platow zufolge die entscheidende Frage, ob nicht vielleicht die fehlende Festlegung bzw. die heimlichen Pfadwechsel dem Religionsunterricht gegenüber dem Philosophieunterricht einen Nachteil in der Außenwahrnehmung – bis hin zu den bildungspolitischen Debatten – verschaffen. Und dies möglicherweise, weil ihm auf den ersten Blick ein klares Profil fehlt, vielleicht aber auch, weil die implizite Betonung substanzieller Gehalte verschleiert, welche der erwarteten Funktionen der Religionsunterricht tatsächlich unter den gegebenen Bedingungen zu erfüllen vermag.

*Eric Dubreucq* weist in seinem Beitrag *La place (instable...) de la philosophie (de l'éducation?) dans la formation des enseignants (en France!)* aus französischer Perspektive auf die spezifische Stellung der Bildungsphilosophie an der Universität hin. Dies liegt einerseits an ihrer Klientel, adressiert sie doch sowohl Grundschullehrer, die später das Fach Philosophie nicht unterrichten, als auch Studierende der Erziehungswissenschaften. Andererseits scheint die Bildungsphilosophie selbst sich stärker an der Erziehungswissenschaft zu orientieren,

sowohl was ihre Publikations- und Kommunikationsstrategien als auch die Lehrerausbildung betrifft. Die Vermittlung von Bildungsphilosophie hat zudem eine Reihe von bindenden politischen Vorgaben zu beachten, insofern nicht die Philosophie, sondern politische und moralische Vorgaben des Staates im Zentrum stehen. Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wird die Philosophie als Moralphilosophie und psychologische Philosophie zu einer Art Grundlagenwissenschaft. Die Bildungsphilosophie schwankt insofern zwischen zwei unterschiedlichen Strategien: Zum einen übt sie Kritik an den Werten, Prinzipien und moralischen, politischen und sozialen Normen, die die Bildung belasten, zum anderen trägt sie selbst zur Etablierung dieser Werte bei. Ihre institutionelle Situation in der Lehrerausbildung lässt sie zwar gegenüber anderen philosophischen Disziplinen an Prestige verlieren, dies eröffnet ihr aber die Möglichkeit, über ihr Thema frei von traditionellen philosophischen Diskursen nachzudenken.

*Christian Cebulj* zeigt in seinem Beitrag *Let's switch again. Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels* am Beispiel des Kantons Graubünden auf, dass der Religionsunterricht in der Deutschschweiz gemäß den Vorgaben des Lehrplan 21 ein dreifaches Profil hat: Dieser ist religionskundlich konzipiert, wird bekenntnisunabhängig unterrichtet und ist didaktisch im Sachunterricht beheimatet. Auch wenn sich die schweizerische Situation des Schulsystems signifikant von der etwa in Deutschland und anderen Ländern Europas unterscheidet, sieht Cebulj angesichts der überall vergleichbaren faktischen Religionspluralität den transnationalen Austausch auf der Suche nach tragfähigen Leitmetaphern für die religionspädagogische Forschung als äußerst hilfreich an, wofür ihm die Rede vom Perspektivwechsel fruchtbar erscheint. Unter Berücksichtigung der inter-, intra- und extradisziplinären Dimensionen des Perspektivenwechsels zielt demzufolge bildender religionsbezogener Unterricht weder primär auf die Einübung in eine Religion noch auf die Einführung in eine bestimmte Tradition. Vielmehr soll Religion in der Schule als unverzichtbarer Modus der Welterschließung gelten. Von dieser religionspädagogischen Grundlegung aus stellt Cebulj dar, in welchem Sinn das sogenannte »1+1-Modell« im Kanton Graubünden eine Kombination aus konfessionellem Religionsunterricht der Kirchen und staatlich getragenen, überkonfessionellem Unterricht in »Ethik-Religionen-Gemeinschaft« (ERG) darstellt. Obwohl die Anwendung des Modells wenige Jahre nach seiner Einführung noch schulpragmatische Hindernisse aufweist, bietet es Cebulj zufolge interessante Möglichkeiten für eine Didaktik des Perspektivenwechsels.

*Kuno Schmid* entfaltet die *deutschschweizerische Lehrplanentwicklung im Bereich religionsbezogener Bildung am Beispiel des Kantons St. Gallen*, die als ein anschauliches Beispiel für die Umsetzung des sogenannten Lehrplan 21 gelten kann. Im Rahmen dieser Umsetzung und Modellentwicklung beteiligen sich das Bistum St. Gallen und die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons St. Gallen neben dem klassischen, kirchlichen Religionsunterricht an einem bekenntnis-

unabhängigen religionsbezogenen Schulfach »Ethik, Religionen, Gemeinschaft«. »Bekenntnisunabhängig« bedeutet, dass ein religiöses Bekenntnis im Unterricht weder vorausgesetzt noch angestrebt wird. Zugleich weist Schmid darauf hin, dass eine fachdidaktische Differenzierung innerhalb des kirchlichen Religionsunterrichts zwischen dem Lernort Schule und dem Lernort Kirche, wie sie in Deutschland während der vergangenen vierzig Jahre entwickelt wurde, in der Schweiz bis in die Gegenwart kaum stattgefunden hat. Von dort aus erläutert er, inwiefern die Kirchen diese beiden Bildungsgefäße am »Lernort Schule« mit katechetischen oder gemeindepädagogischen Angeboten am »Lernort Kirche« ergänzen und dabei beide Kirchenleitungen religiös-ethische Bildung nicht nur als innerkirchliche Aufgabe verstehen, sondern auch als Beitrag zu einer umfassenden Allgemeinbildung im Rahmen des staatlichen Schulsystems. Anhand der Darstellung dieser Lehrplanentwicklung wird deutlich gemacht, inwiefern dieses dreigliedrige Modell der St. Galler Kirchen als ein innovatives und umfassendes religionspädagogisches Konzept bezeichnet werden kann.

*Jasmine Suhner* und *Monika Winter-Pfändler* beleuchten in ihrem Beitrag das *Interreligiöse Lernen in der Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonen*, indem sie ein konkretes *swissuniversities-Projekt zur Stärkung der Fachdidaktik ERG* darstellen und in die gegenwärtigen religionspädagogischen Debatten im schweizerischen Kontext einzeichnen. Den institutionellen Hintergrund ihrer Ausführungen bildet das im Jahr 2017 an der Pädagogischen Hochschule St. Gallen (PHSG) in Kooperation mit der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gegründete Kompetenzzentrum für interreligiöses Lernen in der Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonen (KIAL). Suhner und Winter-Pfändler skizzieren die bildungspolitische Ausgangssituation, das religionspädagogische Anliegen und die Forschungsziele des KIAL und stellen dessen Arbeit in den Kontext des öffentlichen Bildungsortes Schule im schweizerischen Kontext. Sie zeigen von dort aus auf, welche Chancen bestehen, interreligiöses Lernen als festen Bestandteil in den Unterricht zu integrieren, und welche Kompetenzen Lehrpersonen benötigen, um mit interreligiösen Chancen, Herausforderungen und Konfliktsituationen religionspädagogisch und theologisch fundiert und sensibel umgehen zu können. Die beiden Autorinnen entfalten dabei zugleich, inwiefern im Rahmen einer »Fachdidaktik Interreligiöses Lernen« auch die Theologie als religionspädagogische Bezugswissenschaft einen spezifischen Beitrag dazu zu leisten vermag. Zugleich benennen sie verschiedene Aspekte zur Legitimation einer theologisch mitverantworteten Religionspädagogik im Rahmen interreligiöser, interkonfessioneller und religionskundlicher Bildungsprofile im Schweizer Schulkontext.

Über die bisher im Fokus stehenden Länder hinaus beleuchtet *Athanasios Stogiannidis* unter der Überschrift *Religionsunterricht für alle? Quantitative Positionalität? Das im Jahr 2016 eingeführte religionsdidaktische Modell ins öffentliche Schulwesen Griechenlands* die Situation des Religionsunterrichts in Griechenland. Er führt dazu aus, wie in den letzten Jahren neue Lehrpläne für den

Religionsunterricht im öffentlichen Bildungswesen Griechenlands konzipiert worden sind. Stogiannidis erläutert, inwiefern es sich dabei um einen bildungspolitischen und didaktischen Wandel handelt, weil das Fach nun auf das Profil eines überkonfessionellen religionsdidaktischen Modells ausgerichtet wird, das alle Schüler und Schülerinnen unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen anzusprechen intendiert. Dass dieser Wandel zugleich mit erheblichen bildungspolitischen Dynamiken verbunden ist, wird daran deutlich, dass ein keineswegs einfacher Dialog zwischen Staat und Orthodoxer Kirche in Griechenland über die allgemeinen Zielsetzungen und den Inhalt des Religionsunterrichts eingesetzt hat, dessen Resultate einstweilen noch nicht endgültig ab- und eingeschätzt werden können. In jedem Fall zeigt sich aber, dass die bisher weitgehend unangefochtene Stellung der Orthodoxen Kirche Griechenlands und der Theologie auf dem Feld des Religionsunterrichts so zukünftig nicht mehr gegeben sein wird, was den Blick auf die Entwicklungen in anderen Ländern im Sinn der transnationalen Orientierung umso dringlicher werden lässt.

Durch diese differenzierten Charakterisierungen der länderspezifischen Rahmenbedingungen, bildungstheoretischen Zugänge und didaktischen Konkretisierungen wird, wie wir als Herausgebende und Beitragende dieses Bandes hoffen, der Boden für die weitere transnationale Forschung im Blick auf den Religions- und Philosophieunterricht bereitet. Dass die Beiträge selbst jeweils nur punktuelle Aspekte beleuchten können, sich mögliche verbindende Perspektiven erst allmählich herauskristallisieren und insofern die Suche nach Vergleichs- und Verbindungspunkten zwischen den einzelnen Bildungskontexten eine nicht abschließbare Aufgabe darstellt, liegt in der Natur der Sache und ihres komplexen und fluiden Gegenstandes selbst begründet. Gleichwohl sind wir davon überzeugt, dass durch die hier vorgenommene Bestandserhebung der fachliche Austausch über die unterschiedlichen Bildungskontexte sowie die Suche nach möglichen Gemeinsamkeiten im Blick auf die zukünftige philosophische und religiöse Bildung in Europa sowie in Hinsicht auf die Identifizierung weiterer Forschungsdesiderate in hilfreicher Weise inspiriert werden kann.

Wir danken an dieser Stelle Jonas Stutz und Noemi Walder für die verlässliche Lektorierung des Gesamtmanuskripts sowie der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die geduldige Begleitung in der Herstellung und Herausgabe dieses Bandes. Für finanzielle Unterstützung sind wir der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und dem Institut des sciences juridiques et philosophiques de la Sorbonne (CNRS/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) zu Dank verpflichtet.

*Thomas Schlag / Antje Roggenkamp / Philippe Büttgen*

1. Bedeutungen und Zuschreibungen des Begriffs der Religionsneutralität. Verfassungsrechtliche, historische und bildungstheoretische Aspekte



# Religionsneutralität

## Ideengeschichtliche und verfassungsrechtliche Aspekte aus deutscher Sicht

*Heinrich de Wall*

### Zusammenfassung

Der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist im Deutschen Grundgesetz nicht enthalten. Gleichwohl wird er vom Bundesverfassungsgericht, das ihn aus einer Verbindung der Religionsfreiheit mit der religiösen Gleichheit und dem Verbot der Staatskirche ableitet, immer wieder als zentrales Element des Religionsverfassungsrechts beschrieben. Sowohl der genaue Inhalt als auch die Normativität dieses Grundsatzes bleiben allerdings unklar. Zur Frage von Kopftuchverboten gegenüber Lehrpersonen hat das Bundesverfassungsgericht mit seiner Hilfe ganz unterschiedliche Ergebnisse begründet. Sinnvoll erscheint es, ihn als bloße Beschreibung für ein System zu verwenden, das im Gegensatz zu strikter Laizität offen ist für Religiosität auch im Bereich der Öffentlichkeit, insbesondere in der Schule.

### Résumé

Le concept de neutralité religieuse et idéologique de l'État ne figure pas dans la Loi fondamentale allemande, et pourtant la cour constitutionnelle de la République fédérale y recourt sans cesse, en en faisant l'élément central du droit constitutionnel allemand en matière religieuse. C'est dire la difficulté qui s'attache tout à la fois au contenu et à l'action normative de ce principe que les juristes déduisent en combinant les principes de liberté religieuse et d'égalité des religions avec l'interdiction de toute Église d'État. Partant du principe de neutralité religieuse de l'État, la cour constitutionnelle fédérale a ainsi pu prononcer des décisions très différentes au sujet de l'interdiction du voile religieux pour les enseignants. Il apparaît donc pertinent de considérer ce principe comme la simple description d'un système qui, à l'encontre d'une laïcité stricte, cultive une forme d'ouverture pour la religiosité dans l'espace public et en particulier à l'école.

## 1. Zur Geschichte des Begriffs der religiös-weltanschaulichen Neutralität

Der Begriff der »Religionsneutralität« ist in dieser Form in der verfassungsrechtlichen Diskussion in Deutschland nicht gebräuchlich. Vielmehr wird üblicherweise der Begriff der »religiös-weltanschaulichen Neutralität« des Staates verwendet. Dieser wird vom Deutschen Bundesverfassungsgericht als zentrale Kategorie des Staatskirchenrechts bzw. Religionsverfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland verstanden. Er wird nicht nur in zahlreichen Urteilen verwendet. Vielmehr wird auch seine Herleitung und werden die damit verbundenen Inhalte als Textbausteine von Entscheidung zu Entscheidung transferiert, sehr schön erkennbar an den beiden Kopftuchentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts von 2003 und 2015.<sup>1</sup> Dass diese Entscheidungen in der Streitfrage, der Zulässigkeit eines Kopftuchverbots für Lehrerinnen, zu divergierenden Ergebnissen kommen, weist schon auf eine gewisse Problematik des in der Begründung für beide Entscheidungen herangezogenen Begriffs der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates hin.

Der Begriff der Neutralität selbst, ohne den spezifizierenden Zusatz »religiös-weltanschaulich«, hat eine lange Geschichte. Diese Geschichte hat durchaus mit religiösen Fragen und Konflikten zu tun. Der Begriff der Neutralität hat seinen Ursprung im Umfeld der religiösen Kriege der Frühen Neuzeit.<sup>2</sup> Einzelne territoriale Mächte haben versucht, sich aus den konfessionellen Kriegen herauszuhalten und eine Parteinahme zu vermeiden, also neutral zu bleiben. In diesem Zusammenhang ist »Neutralität« zunächst keineswegs positiv konnotiert. Denjenigen, die sie für sich in Anspruch nahmen, wurde entgegengehalten, dass es dann, wenn es um »Gott und Teufel« gehe, also in konfessionellen Fragen, keine Neutralität geben könnte.<sup>3</sup> So ist als Aussage Gustav Adolfs von Schweden überliefert: »Neutralität, solch ein Ding ist doch nichts als lauter Quisquilie, die der Wind aufhebt und wegweht. Was ist das doch für ein Ding: Neutralität? Ich verstehe es nicht.«<sup>4</sup> Der Begriff der Neutralität macht von den Konfessionskriegen

<sup>1</sup> BVerfGE 108, 282 und BVerfGE 138, 296.

<sup>2</sup> Grundlegend und ausführlich jetzt AXEL GOTTHARD, *Der liebe und werthe Fried – Kriegskonzepte und Neutralitätsvorstellungen in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2014, insbes. 398 ff. Zu den verschiedenen Begriffsinhalten von »Neutralität« und deren Herkunft s.a. KLAUS SCHLAICH, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, 1971, insbes. 26 ff.

<sup>3</sup> Zahlreiche Beispiele bei GOTTHARD, *Neutralitätsvorstellungen* (s. Anm. 2), 103, 398 ff.

<sup>4</sup> Zitiert nach »Neutralität? Zur Deutung der Vorfastenzeit niedergeschrieben im Anschluß an eine Predigt zum Gedächtnis Gustav Adolfs« von WILHELM STÄHLIN, *Jahresbriefe des Berneuchener Kreises* (1932) 33, 40–42, <http://www.quatember.de/11933/q33040.htm>

ausgehend seine Karriere im Völkerrecht und bezeichnet eine Position eines Staates zwischen Kriegsparteien, die sich einer Stellungnahme für eine der beiden Seiten enthält. Er löst sich damit von seinen konfessionellen Wurzeln und wird zu einer allgemeinen Kategorie des Völkerrechts: In der Anerkennung der immer währenden Neutralität der Schweiz im zweiten Pariser Frieden 1815 wird diese Form der Neutralität zu einem zentralen Moment eidgenössischer Identität.

Für die Begriffsgeschichte unseres hier zu behandelnden Terminus der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist zu konstatieren, dass dieser Begriff in der staatskirchenrechtlichen Diskussion in der Weimarer Zeit zwar nicht unbekannt war,<sup>5</sup> aber auch nicht die große Bedeutung erlangt hat, die ihm heute eingeräumt wird.<sup>6</sup> Das ist deshalb bemerkenswert, weil, wie bereits angemerkt, die religiös-weltanschauliche Neutralität als zentrales Merkmal des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik verstanden wird; dies beruht seinerseits auf den nach Art. 140 GG weitgehend unverändert übernommenen Regelungen eben der Weimarer Reichsverfassung. »Neutralität« war aber in den Debatten um die Weimarer Reichsverfassung keine wesentliche Kategorie.<sup>7</sup>

Auch in der Frühzeit der Bundesrepublik ist der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates noch wenig gebräuchlich. Bedeutung für die juristische Diskussion gewinnt er insbesondere dadurch, dass er in der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung aufgenommen wird. Erstmals taucht er in einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 08. 11.1960 auf, wo

---

(Stand: 11.5.2017); ähnlich das von GOTTHARD, Neutralitätsvorstellungen (s. Anm. 2), 103 wiedergegebene Zitat Gustav Adolfs.

<sup>5</sup> S. etwa JOSEPH MAUSBACH, Kulturfragen in der Deutschen Verfassung, 1920, wonach »auch in einem paritätischen oder religiös neutralen Staatswesen, [...] die Staatskirche möglich« sei – eine Differenz zum heutigen Neutralitätsverständnis, das den Neutralitätsgrundsatz gerade u. a. aus dem Verbot der Staatskirche ableitet, ist unverkennbar. I.Ü. ist bei Mausbach an manchen Stellen von der religiösen »Indifferenz« des Staates die Rede, 69, 134. S.a. GODEHARD JOSEF EBERS, Staat und Kirche im Neuen Deutschland, 1933, 123, 125, 128 – dort wird »neutral« als Gegenbegriff zum überwundenen christlich-paritätischen Staat verwendet. S. bei Ebers auch 265 zu den Verhandlungen der verfassungsgebenden Nationalversammlung mit der Aussage, dass dort alle Parteien Art. 137 III 2 WRV befürwortet hätten: »die einen mehr aus der Trennungsidee heraus, die anderen, um die Freiheit der Kirche gegenüber dem religiös neutralen Staat sicherzustellen.« Bei Mausbach, auf den sich Ebers bezieht, wird an der betreffenden Stelle nicht vom neutralen, sondern vom »religionslosen Staate« gesprochen (a.a.O., 66).

<sup>6</sup> Für das Folgende s. insbes. HANS MICHAEL HEINIG, Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität, JZ 2009, 1136 ff.

<sup>7</sup> Zwar spricht Carl Schmitt in einem Vortrag von 1929 von einem »Zeitalter der Neutralisierungen« (wiedergegeben in: DERS., Der Begriff des Politischen, Berlin <sup>6</sup>1996, 79 ff.). Dieser Begriff wird hier aber nicht auf die Religionsverfassung beschränkt, sondern in einem allgemeineren Sinn verwendet und negativ konnotiert.

allerdings noch von der bloß weltanschaulichen Neutralität des Staates die Rede ist. Diese Entscheidung, die sogenannte »Tabakentscheidung«,<sup>8</sup> ist freilich mit Vorsicht zu genießen. In ihr wird ein sehr verengtes und zu Recht allgemein kritisiertes Verständnis der Glaubensfreiheit formuliert, wonach »nur diejenige Betätigung des Glaubens geschützt sein soll, die sich bei den heutigen Kulturvölkern auf dem Boden gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen in Laufe der geschichtlichen Entwicklung herausgebildet hat.«<sup>9</sup> Immerhin ist dann die Rede davon, dass »der weltanschaulich neutrale Staat den Inhalt dieser Freiheit nicht näher bestimmen [darf], weil er den Glauben oder Unglauben seiner Bürger nicht bewerten darf.«<sup>10</sup> Die offensichtliche Spannung zwischen diesen beiden unmittelbar aufeinander folgenden Aussagen ist dem Gericht damals nicht aufgefallen.

Als weltanschaulich-religiöse Neutralität, also unter Einschluss des Religiösen, taucht unser Begriff dann erstmalig in einer Entscheidung vom 14. 12. 1965 zur Kirchensteuerpflicht juristischer Personen auf.<sup>11</sup> Hier wird auch ein Kern des Textbausteins formuliert, der dann in vielen weiteren Entscheidungen verwendet wird. Danach legt »das Grundgesetz dem Staat als Heimstaat aller Staatsbürger (ohne Ansehen der Person) weltanschaulich-religiöse Neutralität auf. Es verwehrt die Einführung staatskirchenrechtlicher Rechtsformen und untersagt auch die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse.«<sup>12</sup> In der Reihenfolge religiöser und weltanschaulicher Neutralität, also mit der Religion an erster Stelle, erscheint unser Begriff dann in der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts über die Badische Gemeinschaftsschule vom 17. 12. 1975.<sup>13</sup> Der Begriff der religiös-weltanschaulichen oder weltanschaulich-religiösen Neutralität ist seither, ungeachtet der Wortstellung, eine standardmäßig verwendete Umschreibung des staatskirchenrechtlichen Systems der Bundesrepublik.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> Dies deshalb, weil es darum ging, ob sich ein Strafgefangener, der versucht hatte, andere Strafgefangene zum Kirchaustritt zu bewegen, und ihnen u. a. dafür Tabak versprochen hatte, sich dafür auf die Glaubensfreiheit berufen kann. Das BVerfGE 12, 1 (5).

<sup>9</sup> BVerfGE 12, 1 (4).

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> BVerfGE 19, 206.

<sup>12</sup> BVerfGE 19, 206 (216).

<sup>13</sup> BVerfGE 41, 29 (50).

<sup>14</sup> Er ist neben, z. T. auch an die Stelle, weniger umfassender Begriffsbildungen zur Beschreibung dieses Systems getreten, die nur an einzelne Aspekte anknüpfen, wie z. B. die hinkende Metapher von der »hinkenden Trennung«.

Auch in der wissenschaftlichen Diskussion hat der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates Karriere gemacht.<sup>15</sup> Er wurde dabei zunächst mit unterschiedlichen Argumentationstendenzen aufgenommen und verwendet.<sup>16</sup> Dabei wurde insbes. gegen die sogenannte Koordinationslehre argumentiert, die für eine enge Verflechtung von Staat und Kirche einerseits, für eine Gleichordnung beider Größen andererseits stand. Demgegenüber wurde die staatliche Neutralität als Nichtidentifikation mit religiösen oder weltanschaulichen Richtungen hervorgehoben und die Bedeutung der staatlichen Souveränität unterstrichen. In etwas anderer Zielrichtung wurde der Begriff vielfach verwendet, um zu verdeutlichen, dass das Grundgesetz dem Religiösen gegenüber aufgeschlossen ist, ohne eine bestimmte religiöse oder weltanschauliche Richtung oder aber die Religionslosigkeit zu privilegieren. Dies wird auch mit dem Begriff der »Offenheit für das Religiöse« beschrieben, der in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts aufgenommen worden ist. Dabei wird auch darauf hingewiesen, dass das Grundgesetz Religiosität auch im Bereich der Öffentlichkeit, insbesondere der Schule, akzeptiert.<sup>17</sup> Dafür stehen auch der Religionsunterricht, die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten oder die Anstaltsseelsorge als Beispiele.

In dieser Hinsicht wird die religiös-weltanschauliche Neutralität des Grundgesetzes geradezu als Gegenbegriff zur strikten Trennung von Staat und Kirche verwendet.<sup>18</sup> Für eine solche steht insbesondere das französische Modell. Zwar wird dies in den Urteilen des BVerfG nicht ausdrücklich ausgesprochen. Mit seiner expliziten Entgegensetzung zur »strikten Trennung von Staat und Kirche« etabliert das Gericht aber implizit sein Neutralitätsverständnis gleichsam als Gegenbegriff zum französischen Trennungssystem und dem ihm zugrundeliegenden Konzept der Laizität. Damit wird betont, dass das Grundgesetz keine Laizität des Staates im Sinne der Ignorierung des Religiösen in öffentlichen

---

<sup>15</sup> Nachweise zur Rezeption des Begriffs in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, HEINIG, Neutralität (s. Anm. 6), 1137. Grundlegend und umfassend, auch andere Formen der Neutralität einbeziehend insbes. SCHLAICH, Neutralität (Anm. 2). Grundlegend ferner STEFAN HUSTER, Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, 2002/<sup>2</sup>2017; s. auch STEFAN HUSTER, Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Grenzen, Berlin 2004; zur jüngeren Diskussion s. HEINIG, Neutralität (s. Anm. 6), 1137 ff., und STEFAN HUSTER, Gleichheit statt Freiheit. Die Verschiebung der Argumentationsgewichte im Religionsverfassungsrecht unter den Bedingungen des Pluralismus, in: HANS MICHAEL HEINIG/CHRISTIAN WALTER (Hrsg.), Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder, 2015, 203 ff. (218 ff.).

<sup>16</sup> S. dazu HEINIG, Neutralität (s. Anm. 6), 1137.

<sup>17</sup> S. etwa BVerfGE 41, 29 (50 f.); 108, 282 (300); 138, 296 (339 Rdnr. 110 f.).

<sup>18</sup> So ebenfalls BVerfGE 41, 29 (50 f.); 108, 282 (300); 138, 296 (339 Rdnr. 110 f.).

Einrichtungen vorsieht, sondern etwas anderes, eben Neutralität in dem Sinne, dass die vorhandene Religiosität der Bürger nicht nur im Privaten akzeptiert wird, sondern dass der Staat ihr Raum für aktive Betätigung sichert, wie etwa die Garantie der Anstaltsseelsorge (Art. 141 WRV i.V.m. Art. 140 GG) oder auch der Sonntagsschutz (Art. 139 WRV i.V.m. Art. 140 GG) erweisen, und zwar auch in dem von ihm in Vorsorge genommenen Bereich der Schule,<sup>19</sup> wofür die Garantie des Religionsunterrichts in Art. 7 III GG steht. Diese Verwendung des Begriffs als Abgrenzungsbegriff zur Laizität ist weit verbreitet.<sup>20</sup> Es ist kein Zufall, dass bei Selbstbeschreibungen des deutschen Religionsverfassungsrechts der Begriff der Laizität vermieden wird und stattdessen zu Begriffen wie entweder Säkularität oder Neutralität gegriffen wird.

Um den Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates sind intensive und umfangreiche Diskussionen in der Rechtswissenschaft geführt worden.<sup>21</sup> Sie nachzuvollziehen und zu den zahlreichen Einzelfragen eigene Standpunkte darzulegen, würde den Rahmen dieses fachübergreifenden Gesprächs sprengen. Im Folgenden sollen daher nur zwei grundsätzliche Aspekte angesprochen werden: Die Frage nach dem Inhalt des Begriffs und die Frage nach seiner juristischen Funktion bzw. Steuerungswirkung.

## 2. Zum Inhalt des Begriffs

Der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist weder inhaltlich noch in Bezug auf seine juristische Funktion unproblematisch oder unumstritten. Was genau damit gemeint ist und inwiefern er zur Lösung konkreter Rechtsprobleme beitragen kann, beides ist unklar. Dabei ist hervorzuheben, dass der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität im Grundgesetz gar nicht auftaucht. Insofern ist es schon erstaunlich, welche große Rolle er in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts spielt.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> S. zuletzt BVerfGE 138, 296 (339 f. Rdnr. 110 f. m. Nachw.).

<sup>20</sup> S.a. HUSTER, Gleichheit (s. Anm. 15), 219. Eine Annäherung der Begriffe und der dahinter stehenden Konzepte konstatiert und befürwortet RUDOLF STEINBERG, Religiöse Symbole im säkularen Staat, *Der Staat* 56 (2017), 157–192 (188 ff.).

<sup>21</sup> S. die Nachweise o. Anm. 15.

<sup>22</sup> Das ist, nebenbei bemerkt, mit einem anderen Begriff aus dem religionsverfassungsrechtlichen Zusammenhang ganz ähnlich, nämlich dem der Toleranz. Auch diese taucht im Text des Grundgesetzes nicht auf, wird vom Bundesverfassungsgericht aber als zentraler Grundsatz des Religionsverfassungsrechts identifiziert, s. dazu HEINRICH DE WALL, Religionsrechtliche Überlegungen zur Toleranz, in: TIM UNGER (Hrsg.), *Fundamentalismus und Toleranz*, Hannover 2009, 100–118 mit weiteren Nachw.

Das Gebot der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates wird durch das Bundesverfassungsgericht aus einer Verbindung der Art. 4 I, 3 III, 33 III, sowie Art. 140 GG i.V.m. 136 I und IV sowie Art. 137 I der Weimarer Reichsverfassung hergeleitet.<sup>23</sup> In diesen Vorschriften sind die Religionsfreiheit, das Verbot der Bevorzugung oder Benachteiligung wegen der Religion und das Verbot der Staatskirche, also die Trennung von Staat und Kirche, geregelt. Was genau der Grundsatz der Neutralität über die Einzelbestimmungen hinaus, aus denen er abgeleitet wird, bedeuten soll, das bleibt allerdings unscharf. Bezeichnender Weise folgt in den einschlägigen Textbausteinen der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts nach der Nennung des Grundsatzes der religiös-weltanschaulichen Neutralität zur Konkretisierung jeweils nicht die Aussage, dass »er«, sondern dass »es«, das Grundgesetz, die Einführung staatskirchenrechtlicher Rechtsformen verwehrt und die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse untersagt.<sup>24</sup> Daran ist bezeichnend, dass die hier genannten Verbote unmittelbar aus den Vorschriften folgen, die gemeinsam den Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität konstituieren. Diesen braucht man also gar nicht, um die zu seiner Konkretisierung angeführten Inhalte zu begründen. Das Gleiche gilt für die ebenfalls wiederholte Aussage, dass der Staat auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten habe.<sup>25</sup>

Etwas deutlicher eigenständige Konturen gewinnt der Grundsatz mit der Aussage, dass der Staat sich nicht mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifizieren dürfe, und dass er gekennzeichnet sei von Offenheit gegenüber der Vielfalt weltanschaulich-religiöser Überzeugungen.<sup>26</sup> Das Identifikationsverbot ließe sich aber auch vergleichsweise einfach aus dem Trennungsgebot und dem Gleichheitsgebot ableiten, ohne den Neutralitätsgrundsatz zu bemühen. Entsprechendes gilt für den Grundsatz der Offenheit gegenüber der Vielfalt weltanschaulich-religiöser Überzeugungen. Daher ist durchaus zu fragen, ob der Begriff überhaupt eigenständigen, normativen Gehalt hat oder nicht lediglich eine beschreibende Kategorie ist.

Indes gibt es insbesondere in der wissenschaftlichen Literatur dogmatisch anspruchsvolle und gehaltvolle Versuche, den Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität mit Inhalt zu füllen.<sup>27</sup> Besonders hingewiesen sei auf Stefan Huster, der die Neutralität des Staates als Gebot der Begründungsneutralität

<sup>23</sup> S. zuletzt BVerfGE 138, 296 (338 Rn. 109 mit weiteren Nachw.).

<sup>24</sup> S. bereits BVerfGE 19, 216, ebenso BVerfGE 108, 282 (299 f.) und BVerfGE 138, 296 (338 f. Rdnr. 109).

<sup>25</sup> S. ebenfalls BVerfGE 19, 216, BVerfGE 108, 282 (299 f.) und BVerfGE 138, 296, (339 Rdnr. 109).

<sup>26</sup> BVerfGE 138, 296 (339 Rdnr. 109 mit weiteren Nachw.).

<sup>27</sup> S. dazu die Nachw. in Anm. 15.

versteht. Danach darf der Staat die Freiheit des Bürgers nur dann einschränken, wenn er für die betreffende Regelung eine religionsneutrale Begründung liefern kann.<sup>28</sup>

In der Praxis der Rechtsprechung ist freilich eine andere Problematik in den Vordergrund gerückt. Dort ist die mit der inhaltlichen Unschärfe des Begriffs einhergehende geringe Steuerungswirkung der religiös-weltanschaulichen Neutralität deutlich geworden. Dass man mit ihm zu ganz unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Ergebnissen kommen kann, zeigt ein Blick auf die beiden Kopftuchentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, in denen eine Divergenz der beiden Senate des Gerichts deutlich geworden ist. In der ersten Kopftuchentscheidung schien der zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts der Ansicht zu sein, dass es unterschiedliche Abstufungen der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Grundgesetzes geben könne, unter denen der Gesetzgeber wählen kann. In der betreffenden Stelle der ersten Kopftuchentscheidung führt er aus:

»Es ließen sich deshalb Gründe dafür anführen, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und das Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten. Andererseits ist die beschriebene Entwicklung [die religiöse Pluralisierung; HdW] auch mit einem größeren Potenzial möglicher Konflikte in der Schule verbunden. Es mag deshalb auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Entscheidungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fernzuhalten, [...]«.<sup>29</sup>

Mit dem Verweis auf mögliche unterschiedliche Verständnisse der Neutralität des Grundgesetzes, nämlich einem großzügigeren und einem strikteren und eher

---

<sup>28</sup> Dass dies unter der geltenden Rechtslage aber nicht ganz überzeugend ist, zeigt ein Blick auf den im Grundgesetz enthaltenen Schutz des Sonntags. Dass ausgerechnet der Sonntag als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung geschützt ist, lässt sich gegenüber dem Freitag oder dem Samstag nicht religionsneutral begründen. Insofern durchbricht die Verfassung einen so verstandenen Neutralitätsgrundsatz selbst und es ist insofern auch zweifelhaft, ob der Verfassung eine so verstandene Neutralität entnommen werden kann. Dürfte der Staat, so kann man fragen, im Interesse der Religionsausübung der Muslime auch den Freitag in einer Art und Weise schützen, die – wie der Sonntagsschutz – mit Freiheitseinschränkungen anderer verbunden ist? Das Verständnis der Neutralität als Begründungsneutralität müsste das eigentlich ausschließen. Skeptisch gegenüber dem Husterschen Konzept auch HEINIG, Neutralität (s. Anm. 6), 1138 f.

<sup>29</sup> BVerfGE 108, 282 (310).

distanzierenden Neutralitätsverständnis konstatiert das Bundesverfassungsgericht nicht nur die Unklarheit des Begriffs der Neutralität, sondern, damit verbunden, auch eine geringe Steuerungskraft der Kategorie. Danach kann eben der Gesetzgeber wählen, ob er eher eine offene oder eher eine distanzierende Neutralität zugrunde legt.

In der zweiten Kopftuchentscheidung wird diese Offenheit des Begriffs und die damit verbundene Entscheidungsfreiheit des Gesetzgebers allerdings durch den ersten Senat zurückgenommen und nunmehr dem Grundgesetz im Ergebnis unmittelbar ein Verständnis der Neutralität im Sinne der Offenheit unterstellt. Dabei wird dieses Ergebnis im Rahmen von Erwägungen zur Einschränkung des Grundrechts der Religionsfreiheit erzielt. Diese darf nach der gängigen Rechtsprechung nur zugunsten anderer Rechtsgüter von Verfassungsrang eingeschränkt werden. Dies allerdings, so das BVerfG nunmehr verschärfend, nur dann, wenn konkrete Gefahren für ein solches Verfassungsgut vorliegen. Als ein solches Verfassungsgut wird der Schulfrieden identifiziert, womit wohl die grundlegenden Voraussetzungen für das »Schule Halten« des Staates gemeint sind, und das insofern in der Tat aus der staatlichen Schulaufsicht des Art. 7 I GG hergeleitet werden kann.<sup>30</sup>

In den dann folgenden Ausführungen zum Neutralitätsbegriff wird jedenfalls deutlich, dass der erste Senat des Bundesverfassungsgerichts als Konsequenz seines Verständnisses der Religionsfreiheit den Neutralitätsbegriff enger konturiert und damit seine Normativität verstärkt.<sup>31</sup> Der Gesetzgeber hat eben nicht mehr die freie Wahl zwischen distanzierender und offener Neutralität, sondern ist an das offene Verständnis gebunden, das nur zugunsten anderer Rechtsgüter von Verfassungsrang und nur im Gefährdungsfalle überwunden werden kann. Wenn man der Prämisse folgt, dass der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität einen eigenständigen, bindenden verfassungsrechtlichen Gehalt hat, erscheint das begrüßenswert, weil der Inhalt des Begriffs deutlicher konturiert und seine normative Wirkung verstärkt wird.

Dass das Bundesverfassungsgericht in seiner Argumentation zunächst auf eine mögliche Kollision der Religionsfreiheit mit der negativen Glaubensfreiheit der Schülerinnen und Schüler und dem Elternrecht eingeht, es seine Ausführungen zum Neutralitätsgrundsatz mit einem »darüber hinaus« einleitet<sup>32</sup> und dass die Entscheidung sozusagen Folge einer »klassischen« Grundrechtsprüfung ist, verstärkt allerdings den Eindruck, dass man weitgehend auch ohne den Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität auskommt. Dieser Eindruck wird auch dadurch nicht schwächer, dass der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität in den Kopftuchentscheidungen gar nicht unmittelbar

<sup>30</sup> BVerfGE 138, 296 (333 ff.).

<sup>31</sup> BVerfGE 138, 296 (340 f.).

<sup>32</sup> BVerfGE 138, 296 (338 Rn. 108).

rechtlicher Prüfungsmaßstab für das jeweils angegriffene Staatshandeln war. Es ging in beiden Entscheidungen darum, ob ein Kopftuchverbot mit den Grundrechten, insbesondere der Religionsfreiheit der Lehrkräfte, vereinbar ist, so dass der Prüfungsmaßstab Art. 4 I, II GG bzw. der gleiche Zugang zu öffentlichen Ämtern ungeachtet der Religion aus Art. 33 III GG war. Gefragt wurde dann, ob der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität als Rechtsgut von Verfassungsrang geeignet ist, einen Eingriff in die Religionsfreiheit zu rechtfertigen – er sollte also der Beschränkung grundrechtlicher Freiheit dienen. Auch in dieser Funktion dient er in beiden Entscheidungen lediglich der Konkretisierung des aus Art. 7 I GG abgeleiteten staatlichen Erziehungsauftrags, der – so das BVerfG in beiden Entscheidungen – »unter Wahrung der Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität zu erfüllen ist«.<sup>33</sup> Sofern damit nicht ohnehin lediglich ein auf anderer Grundlage – nämlich mit dem Erfordernis der Wahrung des Schulfriedens oder der »negativen« Glaubensfreiheit der Schüler – erzielt Ergebnis bekräftigt wird, wäre zu fragen, ob nicht mit gleicher Überzeugungskraft einfach formuliert werden könnte, dass der staatliche Erziehungsauftrag unter Wahrung des Grundsatzes der Gleichheit der Religionen zu erfüllen ist, der durch ein als Stellungnahme zugunsten einer Religion zu verstehendes religiöses Kleidungsstück einer Lehrkraft verletzt wird.

### 3. Zur Normativität des Begriffs

Daher bleibt die Frage, ob der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität gegenüber den Normen, aus denen er hergeleitet wird, überhaupt irgendwelchen Mehrwert enthält. Juristisch-dogmatisch unproblematisch ist es, diese Verfassungsvorschriften auf die jeweils zu entscheidenden Fallkonstellationen anzuwenden und daraus das jeweilige Ergebnis zu gewinnen und zu begründen. Dafür benötigt man den abgeleiteten Neutralitätsgrundsatz aber nicht. Dagegen ist umgekehrt die Ableitung von Ergebnissen aus diesem Grundsatz, wenn sie aus den Einzelvorschriften nicht zu begründen sind, rechtsdogmatisch ausgesprochen fragwürdig. Denn wenn die Verfassung etwas nicht entschieden hat, dann spricht gerade aus der Verfassung selbst, nämlich deren Demokratieprinzip, einiges dafür, dass der Gesetzgeber frei entscheiden darf und durch die Verfassung nicht gebunden ist.<sup>34</sup>

Nehmen wir als Beispiel etwa die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, deren verfassungsrechtliche Legitimation das Bundesverfas-

<sup>33</sup> S. BVerfGE 108, 282 (299) und BVerfGE 138, 296 (338).

<sup>34</sup> Zur Problematik des Verhältnisses von Neutralitätsgrundsatz und Demokratieprinzip s. CHRISTOPH MÖLLERS, Religiöse Freiheit als Gefahr, VVDStRL 68, 47 ff. (56 ff.); HEINIG, Neutralität (s. Anm. 6), 1139.

sungsgericht in seiner Lüdemann-Entscheidung zu Recht und mit einer Fülle von Argumenten bejaht hat.<sup>35</sup> Anders als die Weimarer Reichsverfassung kennt das Grundgesetz keine ausdrückliche Garantie der Theologischen Fakultäten. Sind sie gleichwohl verfassungsrechtlich erlaubt? Dagegen sind nicht nur wegen des mit dem Verbot der Staatskirche verbundenen Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche (Art. 137 I WRV i.V.m. Art. 140 GG), der in der Verfassung selbst enthalten ist, sondern auch wegen des Neutralitätsgrundsatzes Bedenken vorgebracht worden.<sup>36</sup> Es bedürfte einer sehr weitgehenden Interpretation des Trennungsgrundsatzes bzw. des Verbots der Staatskirche, um die bloße Einrichtung konfessioneller Theologischer Fakultäten als Verstoß dagegen einzuordnen. Denn mit Theologischen Fakultäten sind ja nicht notwendig organisatorische Verflechtungen von Staat und Kirche verbunden.<sup>37</sup> Es ist nicht ersichtlich, dass sonstige Verfassungsvorschriften, insbes. dass Grundrechte oder das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften, staatlichen Einrichtungen zur wissenschaftlichen Forschung und Lehre konfessioneller Theologie entgegenstehen, wenn die betreffenden Religionsgemeinschaften nichts dagegen haben. Das Demokratieprinzip spricht daher dafür, dass der zuständige Gesetzgeber theologische Fakultäten vorsehen darf, wie das durch einige Länderverfassungen, durch Konkordate und Staatskirchenverträge und durch die Landeshochschulgesetze geschehen ist. Ihn mit einem aus der Verfassung abgeleiteten Neutralitätsgrundsatz daran gehindert sehen zu wollen, bedürfte sehr guter Argumente. Aus dem Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität als Zusammenfassung von Verfassungsvorschriften, die allein ein solches Ergebnis nicht tragen, ist das nicht zu begründen. Zu Recht ist das Bundesverfassungsgericht in der Lüdemann-Entscheidung daher auf den Neutralitätsgrundsatz nicht eingegangen.

Wie alle Begriffe, die der Verfassung nicht entnommen, sondern unterlegt werden, steht auch der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates unter der besonderen Gefahr, dass ihm Inhalte untergeschoben werden, die nicht aus der Verfassung begründbar sind, sondern allenfalls aus politischen oder religiös-weltanschaulichen Positionen des jeweiligen Verwenders.<sup>38</sup> Hier gilt in besonderem Maße die von Goethe im 2. Buch der »Zahmen Xenien« beschriebene Tendenz der Juristen: »Im Auslegen seid frisch und munter! Legt ihr's

<sup>35</sup> BVerfGE 122, 89.

<sup>36</sup> ERWIN FISCHER, *Trennung von Staat und Kirche*, 31984, 311.

<sup>37</sup> Wohlgemerkt: Es geht mir hier nur um die grundsätzliche verfassungsmäßige Legitimität der bekenntnisgebundenen Theologie gewidmeter Einrichtungen an staatlichen Universitäten – eine gesonderte und nachgelagerte Frage ist demgegenüber, ob die kirchlichen Mitwirkungsrechte bei der Besetzung der Professuren verfassungsgemäß sind, was das BVerfG – ebenfalls zu Recht – bejaht hat.

<sup>38</sup> S. a. HEINIG, *Neutralität* (s. Anm. 6), 114.

nicht aus, so legt was unter«. <sup>39</sup> Mir erscheint es demgegenüber vorzugswürdig, den Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität lediglich als beschreibende Kategorie zu verwenden. Darüber hinaus mag der Begriff eine Art Kompasswirkung haben, die dem Rechtsanwender eine Richtung zur Auffindung eines Ergebnisses weist, das er dann freilich auf der Grundlage der einzelnen Vorschriften des Grundgesetzes und der durch Art. 140 GG rezipierten Normen der WRV zu begründen hat.

Im Kern ist es der gute Sinn des Begriffs der religiös-weltanschaulichen Neutralität, zu verdeutlichen, dass das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes nicht einem Konzept der Laizität folgt, wie es andere Verfassungen kennen, sondern dass es sich durch seine Offenheit gegenüber der Religion davon unterscheidet. Er ist eine plastische Umschreibung der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Religion in Deutschland und bietet das erforderliche begriffliche Unterscheidungspotenzial gegenüber anderen Konzepten wie dem der Laizität. Mir erscheint es vorzugswürdig, den Neutralitätsbegriff allein in diesem Sinne zu verwenden. Damit kann er gute Dienste in der Diskussion leisten. Rechtsfolgen, die über die Anwendung derjenigen Verfassungsvorschriften hinausgehen, aus denen er hergeleitet wird, können aus ihm aber nicht abgeleitet werden.

---

<sup>39</sup> JOHANN WOLFGANG GOETHE, Gedichte (Ausgabe letzter Hand. 1827), Zahme Xenien 2, 653, zitiert nach [http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Gedichte/Gedichte+\(Ausgabe+letzter+Hand.+1827\)/Zahme+Xenien/Zahme+Xenien+2](http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Gedichte/Gedichte+(Ausgabe+letzter+Hand.+1827)/Zahme+Xenien/Zahme+Xenien+2) (Stand: 11.05.2017).