

## ***Ethische Neutralität des Staates – Eine contradictio in adjecto?***<sup>1</sup>

\* \* \*

Marie-Luisa Frick

Pluralismus und Konflikt – ein Spannungsfeld, das sich seit Ende des vergangenen Jahrhunderts als prägend, wenn nicht sogar konstitutiv für ein neues globales Zeitalter erweist – wird nicht selten mit einer gewissen Ambivalenz gedacht und behandelt: Die Pluralisierung der einzelnen Gesellschaften durch Migration und nie zuvor erreichte weltumspannende Mobilität oder die Vielfalt der Kulturräume im Großen werden von pluralistisch Gesinnten zwar begrüßt; aus dieser Vielfalt hervorgehende Konflikte werden hingegen oftmals als Bedrohung, als unerwünschte, vermeintlich temporäre Nebenwirkungen von Pluralität angesehen, die es zu überwinden gelte. Eine ideale pluralistische (Welt-)Gesellschaft erscheint aus dieser Perspektive als harmonisierter Lebensraum, gänzlich frei von Pluralismuskonflikten. Ein solcher *asthenischer Pluralismus* verkennt jedoch, dass eine umfassende Pluralität, d.h. eine, die auch Moralen und Weltanschauungen miteinschließt, ohne *echte* Konflikte<sup>2</sup> schlicht undenkbar ist.

Der folgende Beitrag nimmt sich mit dem Grundsatz beziehungsweise dem Postulat einer religiösen oder weltanschaulichen / ethischen staatlichen Neutralität einer Idee an, die in mehr als einer Weise die komplexen Herausforderungen berührt, die modernen Gesellschaften aus ihrer Kondition einer fundamentalen Pluralität an Weltanschauungen, Lebensentwürfen und normativ-axiologischen Orientierungsangeboten erwachsen. Sie wurde in jüngster Vergangenheit insbesondere in Deutschland intensiv diskutiert, etwa im Zusammenhang mit staatskirchenrechtlichen Fragen, der Multikulturalismus-Debatte oder im Zuge des Streits Religion- versus Ethikunterricht.<sup>3</sup> Bei näherer Betrachtung der Thematik wird rasch ersichtlich,

---

<sup>1</sup> Erschienen in: Marie-Luisa Frick, Pascal Mbongo&Florian Schallhart: *Pluralismuskonflikte – Le Pluralisme en conflits*. Münster/Wien: Lit, 2010, S. 171-188.

<sup>2</sup> Als echte oder fundamentale Konflikte im Unterschied zu oberflächlichen beziehungsweise Scheinkonflikten sind jene Konflikte anzusehen, die auch dann fortauern, wenn alle Missverständnisse und Irrtümer auf der Ebene des Empirischen ausgeräumt sind, der Dissens auf der Ebene der Wertgrundsätze davon jedoch unberührt bleibt.

<sup>3</sup> So argumentierte die deutsche Initiative „Pro Reli“ gegen den 2006 in Berlin anstelle des konfessionellen Religionsunterrichts eingeführten, für alle Schüler verpflichtenden, Ethik-Unterricht, dass jede Wertevermittlung im Zuge des Ethikunterrichts dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität widersprechen würde (vgl. PRO RELI, 7 *Argumente pro Reli*. Unter: <[http://www.pro-reli.de/volksentscheid/?page\\_id=46](http://www.pro-reli.de/volksentscheid/?page_id=46)> [eingesehen am 29.03.2010]). Die Frage, warum Gegner des Faches Ethik dieses bekämpfen, als würde es sich dabei um ein Fach „Moral“ handeln und die Möglichkeit einer sachlichen, vergleichenden Darstellung unterschiedlicher ethischer Theorien

dass das Konzept der ethischen Neutralität des Staates ein hoch kontroversielles und insofern aus philosophischer Sicht spannendes Theorem darstellt, als es sich dabei um ein in mehrerer Hinsicht klärungsbedürftiges handelt. Was bedeutet ethische respektive weltanschauliche Neutralität des Staates? Und vorausgesetzt, dass mehr als nur eine Interpretation dieser Idee existiert: Welche Bedeutungen implizieren welche praktischen Konsequenzen? Diesen Fragen soll im vorliegenden Beitrag nachgegangen werden.

Zunächst erscheint es mir wichtig, einige Begriffe in ihrer ideengeschichtlichen Gewordenheit zu erklären und Differenzierungen vorzunehmen. Die Rede von ethischer beziehungsweise weltanschaulicher staatlicher Neutralität ist vergleichsweise jung. Weder in Deutschland noch in Österreich ist ein solcher Grundsatz explizit in den Verfassungen formuliert. Allerdings leitet etwa das deutsche Bundesverfassungsgericht seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts das Gebot zu weltanschaulicher Neutralität des Staates aus verwandten Rechtsgrundsätzen des Grundgesetzes, konkret aus der religiös-weltanschaulichen Gleichheit und aus der Religionsfreiheit, ab.<sup>4</sup> Älter hingegen, und auf das Engste mit dem europäischen Prozess der Säkularisierung verschränkt, ist der Grundsatz der religiösen Neutralität des Staates. Die Trennung des Staates von religiöser Legitimation und Indienstnahme stellt eine mittelbare Folge der religiösen Bürgerkriege der Neuzeit dar, die über den Umweg des konfessionellen Staates – Stichwort *cuius regio eius religio* – zum modernen säkularen Staat geführt haben. Das Gebot der religiösen Neutralität des Staates – im österreichischen Verfassungsrecht aus dem Republikanischen Prinzip in Art. 1 des Bundesverfassungsgesetzes (B-VG) deduzierbar – ist demnach nur vor dem spezifischen historischen Hintergrund der konfessionellen Gewalt im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts verständlich.<sup>5</sup> Eine konkrete geschichtliche Erfahrung liegt auch dem Gebot der weltanschaulichen staatlichen Neutralität zugrunde, das als eine konsequente Erweiterung des Prinzips der religiösen Neutralität gedacht ist: Die schmerzvolle Erfahrung in Bezug auf den

---

offenbar ausschließen, mag vielleicht mit der Weltanschauungsblindheit ihrer humanistischen Widersacher teilweise beantwortbar sein (vgl. FN 23), ist aber von einem grundsätzlichen Standpunkt aus gänzlich offen.

<sup>4</sup> Vgl. H. M. HEINIG, *Die religiös-weltanschauliche Neutralität nach dem Grundgesetz*, epd-Dokumentation, Nr. 31, 2009, S. 18

<sup>5</sup> Zu den europäischen Religionskriegen der Neuzeit siehe etwa M. P. HOLT, *The French Wars of Religion 1562-1629*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Das Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts, dessen Regenten als *christlichste Könige* bei ihrem Amtsantritt schwören mussten, die Kirche vor Ketzerei zu schützen, ist das Beispiel par excellence für die verhängnisvolle, weil repressive und gewaltlegitimierende Identifikation des Staates mit einer bestimmten Konfession, hier der katholischen. Die Einheit von Krone und Katholizismus hatte in der sich durch die Reformation pluralisierenden französischen Gesellschaft zur Folge, dass man abweichenden Glaubensüberzeugungen gleichsam Illoyalität gegenüber dem Staat unterstellte und die französischen Protestanten zunehmend als Rebellen wahrgenommen wurden. Exakt in diesem Sinne sind die sich daraus speisenden Bürgerkriege als Religionskriege zu verstehen, „fought primarily over the issue of religion as defined in contemporary terms: as a body of believers rather than (...) a body of beliefs.“ (HOLT, op. cit., S. 2).

Nationalsozialismus als auch Kommunismus, dass auch politische Bewegungen und Parteien einen Staat zu vereinnahmen und zu instrumentalisieren im Stande sind.<sup>6</sup> Es genüge nicht, den Staat allein von religiösen Weltanschauungen und Institutionen zu trennen, wenn von bestimmten politischen Ideologien dieselbe Gefahr für das friedliche Zusammenleben ausgehen kann, so die Erkenntnis, die nach dem Zweiten Weltkrieg zur Betonung der weltanschaulichen Neutralität des Staates geführt hat. Die Konsequenzen des Gottes- oder Kirchenstaates sowie des ideologisch vereinnahmten Staates in Hinblick auf die Menschen, die in ihm leben (müssen) sind nämlich dieselben: Der Staat ist nicht länger *Heimstatt aller Bürger*,<sup>7</sup> sondern nur mehr der Rechtgläubigen, der Volksgenossen, der Einheitsparteitreuen, der Zivilreligionsjünger.<sup>8</sup>

In jüngster Vergangenheit wird vermehrt auch von der ethischen Neutralität des Staates gesprochen, wobei der Begriff ethisch dabei weitgehend synonym mit weltanschaulich verwendet wird.<sup>9</sup> Im Bereich der philosophischen Fachterminologie fallen die Begriffe Weltanschauung und Ethik nicht zusammen, sondern bezeichnen mit Weltanschauung ein umfassendes System an Werthaltungen und moralischen, ästhetischen und epistemischen Urteilen sowie mit Ethik die Theorie der Moral, die sich mit Fragen nach dem Guten, dem richtigen Handeln und seiner Begründung auseinandersetzt. Im Neutralitäts-Diskurs stehen Weltanschauung und Ethik ganz allgemein für Fragen des Guten, der rechten Lebensführung, in denen sich der Staat unparteiisch zu verhalten habe. In diesem Beitrag wird zwar an die synonyme Verwendung der Begriffe Weltanschauung und Ethik im Neutralitätsdiskurs angeschlossen, grundsätzlich ist jedoch festzuhalten, dass die Vorstellung der ethischen Neutralität des Staates jene der weltanschaulichen Neutralität an Problemgehalt und Widersprüchlichkeit deutlich übersteigt, da es immer leichter sein dürfte, als Staat im Bezug

---

<sup>6</sup> Hannah Arendt weist darauf hin, dass das Verhältnis von Staat und Partei im Falle der totalen Herrschaft des Nationalsozialismus beziehungsweise Kommunismus im Grunde keines der Identität darstellte, sondern von der Disparität der ausgehöhlten Autorität des Staates einerseits und der wirklichen Macht des Parteiapparates andererseits geprägt war, wobei die Staatsautorität die „ohnmächtige Fassade (verkörpert, Anm.), hinter der sich die wirkliche Macht der Partei verbirgt und nach außen schützt.“ (H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Piper, 2005, S. 828).

<sup>7</sup> So interpretierte das deutsche Bundesverfassungsgericht den Zweck der weltanschaulichen Neutralität des Staates: „Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf. Es verwehrt die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen und untersagt auch die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse.“ (vgl. BVerfGE: *Urteil des Ersten Senats vom 14. 12. 1965* [Kirchenbausteuer], 1 BvR 413/60).

<sup>8</sup> Zur Konzeption einer Zivilreligion als „allgemeine Ansichten, ohne deren Befolgung man weder ein guter Bürger noch ein treuer Untertan sein kann“ sowie als Anti-These zum weltanschaulich neutralen Staat vgl. J.-J. ROUSSEAU, *Der Gesellschaftsvertrag*, Frankfurt am Main, Fischer, 2005, S. 228ff.

<sup>9</sup> Siehe insbes. S. HUSTER, *Die ethische Neutralität des Staates*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

auf ein spezifisches System an Lebensanschauungen und Weltbildern neutral zu sein als in Fragen des Guten als solchen.

Doch was bedeutet es nun zu fordern, der Staat solle sich ethisch beziehungsweise weltanschaulich neutral verhalten? Im Folgenden sollen unterschiedliche Lesarten des Konzepts der ethischen Neutralität des Staates vorgestellt und kritisch analysiert werden.

## **I. Ethisch neutraler Minimalstaat?**

Ein ganz grundsätzliches Verständnis des Staates als einer in weltanschaulichen Belangen neutralen ordnungspolitischen Meta-Institution wäre jenes des so genannten Nachtwächter- oder Minimalstaates, wie er in der Tradition des politischen Liberalismus etwa von Wilhelm von Humboldt oder später von Robert Nozick gedacht wurde.<sup>10</sup> Ein solcher Staat wäre – allein auf seine ursprüngliche Funktion der Entprivatisierung zwischenmenschlicher Gewalt mittels Monopolisierung derselben reduziert – auf den ersten Blick ein rein formaler. Er würde das Leben, die persönliche Freiheit und das Eigentum seiner Bürgerinnen schützen, darüber hinaus jedoch davon Abstand nehmen, ihnen moralische oder religiöse „Wahrheiten“ angedeihen zu lassen und sie in ihrer höchstpersönlichen Lebensführung zu lenken. Er würde auch – anders als der moderne Sozial- und Wohlfahrtsstaat – Fragen gesellschaftlicher Verteilungsgerechtigkeit unangetastet lassen und sich damit auch in diesem Bereich ethisch neutral verhalten. Doch wäre ein solcher Staat tatsächlich Ausdruck ethischer Neutralität im strengen Sinne des Wortes? Nein, denn auch der liberale Minimalstaat entbehrt nicht gewisser materieller Substanz, was schon an seiner Legitimation, der Sicherung grundlegender Abwehrrechte, ersichtlich ist.

Allein um diese Rechte besser geschützt zu wissen als im vorstaatlichen Naturzustand, wo diese im eigentlichen Sinne als Rechte aller auf alles nicht existent waren, so lehren uns die Sozialkontraktstheoretiker – allen voran Thomas Hobbes –, errichten die Menschen das staatliche Gewaltmonopol und entsagen ihrer privaten Gewalt.<sup>11</sup> Der so legitimierte Staat kann

---

<sup>10</sup> Humboldt formuliert den Grundsatz des Minimalstaates folgendermaßen: „Der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit. (Vgl. W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Wuppertal, Marees-Verlag, 1947, S. 45). Nozick legt dar, dass alle staatlichen Funktionen, die den Verantwortungsbereich des Minimalstaates überragen, Rechte der Menschen, zu bestimmten Handlungen nicht gezwungen zu werden, verletzt (vgl. R. NOZICK, *Anarchie, Staat, Utopia*, München, Moderne Verlagsgesellschaft, 1974).

<sup>11</sup> So argumentiert etwa Thomas Paine: “Man did not enter into society to become worse than he was before, not to have fewer rights than he had before, but to have those rights better secured.” (T. PAINE, *The Rights of Man*, New York, Everyman’s Library, 1969, S. 44). Ebenso John Locke: “The greatest end of Mens entering into society, being the enjoyment of their Properties in Peace and Safety, and the great instrument and means of that being the

daher in Ausübung seiner Kernfunktion, dem Schutz fundamentaler Rechte, zwar religiös, nicht aber ethisch beziehungsweise weltanschaulich neutral sein. Er hat eine Rechtsordnung zu exekutieren, die die Rechtsgüter Leben, physische Integrität, Freiheit und Eigentum schützt und die daher zugunsten bestimmter Werthaltungen und moralischer Gebote parteiisch ist. Man könnte an dieser Stelle einwenden, ein Staat, der das Leben, die Freiheit oder das Eigentum seiner Bürger schützt, sei doch nicht parteiisch, da diese Werte allgemein konsensfähig seien. Ein solcher Einwand übersieht jedoch, dass auch uns selbstverständlich anmutende Wertungen stets Wertungen bleiben und keinesfalls konkurrenzlos und in keinem weltanschaulichen Vakuum verortet sind. Dies gilt in pluralistisch verfassten Gesellschaften umso mehr. Als Einzelner sein Leben erhalten wollen bedeutet, es als einen Wert anzusehen. Als Staat das Lebensrecht aller (gesetzestreuen) Bürger garantieren zu wollen bedeutet, zumindest in diesem Punkt *nicht* ethisch neutral zu sein. Die liberalistische Unterscheidung, wonach der Staat zwar nicht im Bereich des Rechten, sondern allein des Guten neutral sein könne,<sup>12</sup> löst den grundsätzlichen Widerspruch zwischen Staat und ethischer Neutralität indessen nicht befriedigend auf. Die im Recht eingelagerten Werte und moralischen Urteile machen den Staat in der Durchsetzung desselben unvermeidbar zum parteiischen Verteidiger ebendieser Werte und Urteile. Die rechtspositivistische Forderung nach einer peinlich genauen Trennung von Recht und Moral mag in methodologischen Überlegungen eine nachvollziehbare Begründung finden. Aus einer phänomenologischen Perspektive jedoch ist die Differenz zwischen Recht und Moral nur insofern fassbar, als die für das Recht charakteristische zwangsweise Durchsetzbarkeit bei moralischen Normen fehlt. Die Vorstellung, man könne das Rechte vom Guten so einfach abstrahieren, setzt unter anderem auch voraus, dass die theoretisch durchaus unterschiedlichen Begründungen für das Rechte beziehungsweise das Gute auch in praxi sichtbar und als solche unterscheidbar sind. Diese Voraussetzung ist jedoch in den wenigsten Fällen gegeben. Kann man als Bürger des Staates Österreich in Hinblick auf § 75 StGB tatsächlich die Ansicht gewinnen, dass es zwar unter Strafe gestellt ist, eine andere Person vorsätzlich zu töten, da dies der Willen des Gesetzgebers beziehungsweise der Mehrheit ist (Begründung des Rechten), die Frage hingegen, ob die vorsätzliche Tötung eines anderen moralisch gut ist oder nicht (Begründung des Guten) sei damit nicht zugleich mitbeantwortet? Dass das Prinzip der Partnerschaftlichkeit im österreichischen Eherecht (seit dem Eherechtswirkungsgesetz 1975) zwar verankert ist, aber nicht gleichzeitig eine Vorstellung des

---

Laws established in that society.” (J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, S. 373).

<sup>12</sup> Eine solche Argumentation wird etwa von Huster geführt. Vgl. HUSTER, op. cit., S. 120ff.

moralisch richtigen Umgangs zwischen Eheleuten repräsentiert? Ganz zu schweigen von jenen Beispielen in den Rechtsordnungen moderner, säkularer Staaten, wo das Rechte direkt vom Guten abhängig gemacht wird, etwa in der die Privatautonomie einschränkenden „Sittenwidrigkeit“ von Rechtsgeschäften (§ 879 ABGB).

Dass die Trennung des Rechts vom Guten in der Praxis schlicht unmöglich konsequent aktualisierbar ist, zeigt sich nicht nur an der Rechtsordnung selbst, sondern auch anhand staatlichen Handelns: Ein Staat, der sich, wie etwa Österreich und Deutschland, alljährlich rituell vor den Verdiensten und Leiden der NS-Gegner und NS-Opfer verneigt, kennt in diesem Bereich keine Trennung von Recht und Moral, ebensowenig wie ein Staat mit der Charta der Vereinten Nationen nur einen völkerrechtlicher Vertrag ratifiziert. Sogar an etwas so harmlos Anmutendem wie einer staatlichen Aktion zur Kariesprävention bei Schulkindern würde die artifizielle Scheidelinie zwischen dem Rechten und dem Guten im Bereich staatlichen Handelns scheitern. Es kann daher beim Postulat der weltanschaulichen oder ethischen Neutralität des Staates nicht allein darauf abgestellt werden, ob Staaten bzw. deren Organe implizit oder explizit Werte setzen und moralische Urteile fällen, da dies schlichtweg unvermeidlich ist. Entscheidend ist vielmehr, ob ein Staat diese Werte und Urteile als inhärent vorzugswürdig absolut setzt oder nicht.

## **II. Begründungsneutralität: Drei kritische Anfragen**

Der mit spezifischen Aufgaben betraute Staat kann daher weder als sozialer Wohlfahrtsstaat noch als liberaler Minimalstaat im strengen Sinne des Wortes ethisch oder weltanschaulich neutral sein. Es muss daher nach weiteren Bedeutungen der ethischen Neutralität des Staates gesucht werden, die erhellen, was sich hinter dieser Idee verbergen könnte. Fündig wird man dabei bei Stefan Huster, der in der Begründungs- sowie Wirkungsneutralität zwei verschiedene Ausprägungen des Prinzips der ethischen Neutralität des Staates erkennt. Unter Begründungsneutralität versteht Huster, dass „die staatliche Gewalt, der alle Bürger unterworfen sind, (...) keine Maßnahmen ergreif(t), die gegen einen Teil der Bürger prinzipiell nicht rechtfertigungsfähig sind, weil sie auf einer umstrittenen Konzeption des Guten beruhen.“<sup>13</sup> An diese Konzeption der ethischen Neutralität des Staates sind mindestens drei kritische Anfragen zu richten: (a) Ist sie möglich im Sinne von praktikabel? (b) Ist sie (politisch) sinnvoll? Und (c) ist ihre Begründung selbst ethisch neutral? Ad (a): Der

---

<sup>13</sup> HUSTER, op. cit., S. 177

Vorstellung, staatliche Regelungen ließen sich im weitesten Sinne konsensual begründen – nicht beschließen! – liegt ein Homogenitätsoptimismus zugrunde, der in den vom Faktum fundamentaler Pluralität gekennzeichneten modernen Gesellschaften im höchsten Maße fragwürdig erscheint. Nehmen wir zum Beispiel an – wozu es gute Gründe gibt –, die derzeitige österreichische Regelung des Schwangerschaftsabbruches, die Abtreibungen innerhalb einer bestimmten Frist straffrei stellt („Fristenlösung“), sei nicht allen Bürgerinnen gegenüber rechtfertigungsfähig, weil die Fristenlösung von ihren Proponenten mit einem partikularen Gut, dem Recht der Frau auf reproduktive Autonomie, begründet wird. Umgekehrt wäre eine Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches – sei es mit Verweis auf das christliche Verständnis menschlichen Lebens oder aus pragmatischen bevölkerungspolitischen Gründen – ebenfalls nicht universal rechtfertigbar. Die „Lösung“, diesen Bereich der Reproduktion nicht gesetzlich zu regeln, würde wiederum auf die Straffreiheit von Schwangerschaftsabbrüchen hinauslaufen und zudem selbst nicht dem Kriterium der ethischen Neutralität genügen, wenn ein solches Vorgehen mittels des konsensorientierten und auf einem bestimmten Prinzip der Fairness fußenden Begründungsneutralitätsgebots begründet wird. Womit ein weiterer Einwand gegen diese Interpretation der ethischen Neutralität angesprochen wird, nämlich die Frage der Neutralität des Neutralitätsgebotes selbst (c). Lässt sich das Gebot der ethischen Neutralität des Staates überhaupt ethisch neutral begründen? Dies zu klären, bedarf es eines kleinen Exkurses in die einzelnen Begründungen dieses Gebots. Huster zufolge existieren drei beachtliche Begründungsversionen:<sup>14</sup> Zum einen eine historische, die die weltanschauliche Neutralität des Staates als notwendiges Instrument der Friedenssicherung begreift. Die historische Erfahrung lehrt, dass immer wenn sich europäische Staaten mit christlichen Konfessionen identifiziert haben, „die Religionsfrage“, so Ernst-Wolfgang Böckenförde, „in vollem Umfang eine Angelegenheit der Politik wurde“ – mit grauenvollen Konsequenzen.<sup>15</sup> Diese *modus-vivendi* Begründung ist – da sie den Wert des Friedens beziehungsweise das Gebot, physischer Gewaltanwendung zu entsagen, betont – genauso wenig weltanschaulich oder ethisch neutral wie die Begründung des modernen säkularen Staates selbst, wie sie als erste Deutung des Neutralitätsgebotes bereits vorgestellt und zurückgewiesen wurde. Eine weitere Möglichkeit, das Neutralitätsgebote zu begründen, liegt in einer relativistischen Herangehensweise. Eine solche legt nahe, dass zwischen widerstreitenden Werten und moralischen Urteilen, wie sie in einer modernen Gesellschaft unvermeidlich offenbar werden, nicht losgelöst von einem spezifischen weltanschaulichen Bezugssystem vermittelt oder entschieden werden könne und

---

<sup>14</sup> Vg. HUSTER, op. cit., S. 47ff.

<sup>15</sup> Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, S. 100f.; HOLT, op. cit.

der Staat in Folge keinem der einzelnen Bezugssystem einen Vorzug einräumen dürfe. Dass auch diese Begründung der ethischen Neutralität selbst alles andere als ethisch neutral ist, wird nicht nur daran ersichtlich, dass relativistisches Denken eine nicht unumstrittene (meta-)ethische Position ist, sondern auch daran, dass die Brücke vom Sein – der faktischen Relativität von Werten und Moral – zum Sollen – dem Neutralitätsgebot – nur durch ein individuelles Motiv, in diesem Fall ein Motiv der Fairness, geschlagen werden kann.<sup>16</sup>

Als dritte und letzte Begründungsmöglichkeit sei an dieser Stelle der individualistische Ansatz beschrieben, dem zufolge der Staat durch die ethische Neutralität der Selbstbestimmung des Einzelnen Rechnung zu tragen habe. Auch hier wiederum stehen die Wertschätzung des Individuums und der Optimismus, dass dieses die verliehene sittliche Autonomie verantwortungsvoll zu leben imstande ist, einer ethisch oder weltanschaulich neutralen Begründung entgegen. Wie wir mit Blick auf viele außerwestliche Kulturen, aber etwa auch auf das katholische Christentum wissen, ist ein solcherart auf Autonomie gegründetes Menschenbild keineswegs unumstritten.<sup>17</sup> Als Zwischenergebnis kann daher festgehalten werden, dass keiner der drei Versuche, das Gebot ethischer staatlicher Neutralität zu begründen, dem Gebot der Begründungsneutralität selbst gerecht werden kann. Das bedeutet in Hinblick auf die hier angestrebte Untersuchung möglicher inhaltlicher Ausgestaltungen des Neutralitätsgebotes, dass ethische Neutralität des Staates als Begründungsneutralität verstanden sich selbst widerspricht. Ganz grundsätzlich sei jedoch festgehalten: Auch wenn es offenbar keine neutrale Begründung des Neutralitätsgebotes gibt, folgt daraus nicht, dass das Konzept beziehungsweise Postulat der ethischen oder weltanschaulichen Neutralität des Staates als gescheitert oder obsolet anzusehen ist. Das Gebot zur staatlichen Neutralität in moralischen oder weltanschaulichen Belangen kann nur nicht als absolutes – von jeder Begründung und Weltanschauung losgelöstes – verstanden und eingefordert werden.

Neben den beiden Kritikpunkten betreffend die Möglichkeit und Konsistenz des Begründungsneutralitätsgebotes sei hier noch ein dritter und letzter Einwand angeführt, der auf die politische Sinnhaftigkeit abzielt (b) und mir besonders bedeutsam erscheint: Ist das Gebot, Begründungen für staatliches Handeln jenseits umstrittener Vorstellungen des Guten zu errichten, sinnvoller Weise überhaupt an den Staat zu richten? Begründungen für staatliches

---

<sup>16</sup> Vgl. M-L. FRICK, *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster, Lit, 2010, S. 191ff.

<sup>17</sup> Die Selbstgesetzgebung des Menschen, wie sie von den Aufklärern – allen voran Immanuel Kant – vehement eingefordert wurde, erscheint vor dem Hintergrund einer religiösen Anthropologie, die den Menschen als erlösungsbedürftiges, unvollkommenes, sündhaftes Wesen beschreibt im Zusammenspiel mit der Idee der alleinigen Souveränität Gottes, Gebote zu erlassen als *Hybris* oder Auflehnung gegen Gott (vgl. FRICK, op. cit., S. 101ff.)



Handeln sind – im Falle des an das Legalitätsprinzip gebundenen Rechtsstaats – in erster Linie Begründungen für Gesetze. Kein Gesetz wird jedoch mitsamt seiner zugrunde liegenden Begründung bzw. Begründungen<sup>18</sup> verlautbart, da diese für seine Geltung völlig unerheblich ist/sind. Nicht der Staat *begründet* Gesetze, sondern der Gesetzgeber, weshalb Rechtfertigungen staatlichen Handelns ihren Platz im legislativen Prozess und Diskurs haben. Es sind in den modernen, repräsentativen Demokratien demnach (idealiter) Abgeordnete beziehungsweise (realiter) Parteien, die begründen, warum dieses Gesetz erlassen, auf die eine oder andere Weise abgeändert oder aufgehoben werden sollte.<sup>19</sup> Diesen Abgeordneten oder Parteien die Pflicht aufzubürden, ihre Positionen möglichst universal zu fundamentieren, erweist sich vor dem Hintergrund der grundlegenden antagonistischen Dimension demokratischer Politik als völlig verfehlt. Wie Chantal Mouffe überzeugend argumentiert, ist es nicht nur „konzeptionell falsch, sondern auch mit politischen Gefahren verbunden, wenn das Ziel demokratischer Politik in Begriffen von Konsens und Versöhnung anvisiert wird“.<sup>20</sup> Mit Carl Schmitt teilt sie die Überzeugung, „dass jeder Konsens auf Akten der Ausschließung basiert“.<sup>21</sup> Der Ausschließungscharakter des Begründungsneutralitätsgebotes besteht nun genau darin, nicht nur bestimmte Argumente – meist religiös-fundierte –, sondern Überzeugungen als solche nach pseudo-rationalistischen Kriterien aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen.<sup>22</sup> Nehmen wir zum Beispiel jene Menschen, die Homosexualität als „widernatürlich“ oder „sündhaft“ erachten. Für religiöse Gegner homosexueller Praktiken gibt es kein neutrales Substitut für ihre religiöse fundierte Ablehnung der Gleichstellung homosexueller mit heterosexuellen Paaren. Das Gebot der Begründungsneutralität würde auf sie angewandt bedeuten, dass sie sich ihrer Meinung im Rahmen demokratischer Willensbildung zu enthalten hätten. Es steht für mich außer Streit, dass die Ablehnung von sexuellen Lebensformen, seien sie homo-, hetero- oder transsexuell, eine – gemessen am Primat der Individualfreiheit – höchst

---

<sup>18</sup> Ein zusätzliches Hindernis für die Realisierung des Begründungsneutralitätsprinzips rührt daher, dass es oft nicht eine, sondern mehrere von verschiedenen Fraktionen explizierte Begründungen für Gesetze geben kann. Jüngstes Beispiel dafür ist das belgische Burka-Verbot, das von manchen mit dem Hinweis auf die Würde der Frau, von anderen mit der Notwendigkeit, den politischen Islam zurückzudrängen und von wieder anderen mit sicherheitstechnischen Überlegungen begründet wurde. Die Möglichkeit, Begründungen vorzutäuschen – etwa die Sorge um das äußere Erscheinungsbild einer Stadt im Fall der (grundsätzlichen) Ablehnung islamischer Bauten – lässt schließlich gänzlich daran zweifeln, dass das Begründungsneutralitätsprinzip in praxi wirksam Anwendung finden könnte.

<sup>19</sup> Zu den Defiziten der repräsentativen Demokratie und dem Legitimationsproblem parteistaatlicher politischer Systeme siehe H. KÖCHLER, *Das Prinzip Demokratie. Realität und Möglichkeit*. Unter: <<http://www.hanskoechler.com/DEM-PR.HTM>> (eingesehen am 17.09.2010).

<sup>20</sup> C. MOUFFE, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, S. 8

<sup>21</sup> MOUFFE, op. cit., S. 11

<sup>22</sup> So auch Heinig, der die „verfassungstheoretische Schwäche“ des Begründungsneutralitätsmodells wie folgt beschreibt: „Legt man das Gebot der Begründungsneutralität eng aus, filtert es jedwede religiöse Überzeugungen aus dem Prozess demokratischer Willensbildung heraus“ (HEINIG, op. cit., S. 19).

bedenkliche Position darstellen. Das rechtfertigt jedoch nicht, sie aus öffentlichen Debatten auszugrenzen, da auch der Wert der Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft nur ein Wert unter mehreren sein kann.

### **III. Wirkungsneutralität: Handeln und Urteilen**

Nachdem die Schwächen der Interpretation der ethischen Neutralität des Staates als Begründungsneutralität dargelegt wurden, bleibt als dritte und letzte hier zu diskutierende Deutung jene der Wirkungsneutralität. Damit ist die Forderung an den Staat gemeint, im Bereich der Auswirkungen seines Handelns alle Vertreter der verschiedenen Weltanschauungen und Konzepte des Guten gleichermaßen zu berücksichtigen. Die Effekte staatlichen Handelns dürfen demnach nicht diskriminierend sein. In der Formulierung John Rawls stellt das Gebot zur Wirkungsneutralität an den Staat die Forderung, alles zu unterlassen, wodurch es wahrscheinlicher sein werde, dass Individuen irgendeine besondere Konzeption des Guten einer anderen vorziehen.<sup>23</sup> Was bedeutet vorziehen? Etwas vorziehen, indem man „nur“ danach handelt oder indem man es tatsächlich als gut und wertvoll erachtet? Es lässt sich offenbar differenzieren, ob die Auswirkungen staatlicher Maßnahmen das Handeln der Anhänger unterschiedlicher Weltanschauungen oder deren Urteilen berühren. Im ersten Fall, dem des Handels, stellt sich sogleich die Frage der Praktikabilität, zumal *jede* Rechtsordnung Menschen in ihrem Handeln einschränkt und in modernen pluralistischen Gesellschaften gar nicht anders kann als Vertreter bestimmter Weltanschauungen mehr in ihrem Handeln zu beeinflussen als andere. Dass etwa das Tierschutzgesetz, das Einschränkungen und Bedingungen für das Töten von Tieren statuiert, einen Vegetarier in seinem Handeln weit weniger bestimmt als einen orthodoxen Juden oder Moslem liegt ebenso auf der Hand wie die in Bezug auf eine eher egalitäre beziehungsweise eher patriarchale Weltanschauung unausgeglichene und daher nicht-neutrale Auswirkung staatlicher Programme zur Erhöhung des Frauenanteils in Führungspositionen. Oder, um ein besonders extremes Beispiel zu bemühen: Die gegenüber der Weltanschauung eines *White-Power-Skinheads* nicht neutrale und diesen in seinem Handeln einschränkende Anwendung der strafrechtlichen Verbotsbestimmungen zum Schutz von Leben und körperlicher Integrität unabhängig von der Hautfarbe des Opfers.

Ein auf das Handeln gerichtetes, enges Neutralitätsverständnis scheidet als sinnvolle Interpretation der ethischen Neutralität des Staates daher aus. Die Wirkungsneutralität könnte

---

<sup>23</sup> J. RAWLS zitiert in HUSTER, op. cit., S. 98.

sich aber auch auf das Urteilen beziehungsweise das Gewissen der Bürger beziehen. Einem ethisch oder weltanschaulich neutralen Staat wäre dann untersagt, auf das weltanschauliche beziehungsweise moralische Urteilen der Bürger einwirken zu wollen, wiewohl er deren Handeln in bestimmten Bereichen im Rahmen der Rechtsordnung steuern und normieren dürfte. Bei einem solchen Verständnis der ethischen Neutralität des Staates stellt sich jedoch die Frage, inwieweit sich dieses Neutralitätskonzept noch von der schlichten Weltanschauungsbeziehungsweise Gewissensfreiheit unterscheiden lässt und tatsächlich ein eigenständiges Prinzip dargestellt.

Zusammenfassend lassen sich folgende Ergebnisse festhalten. Erstens: Eine weltanschaulich oder ethisch neutrale Begründung des ethischen oder weltanschaulichen Neutralitätsgebotes ist nicht leistbar. Die Folge dieser Einsicht besteht jedoch nicht darin, die Forderung nach ethischer beziehungsweise weltanschaulicher Neutralität des Staates zurückzuweisen, sondern darin, sie als relative und nicht absolute anzusehen. Zweitens: Kein Staat, nicht einmal ein liberaler Minimalstaat, ist im strengen Sinne ethisch oder weltanschaulich neutral. Ein enges Verständnis ethischer Neutralität muss daher zu Absurditäten oder Widersprüchen führen. Drittens: Die Interpretation staatlicher Neutralität als Begründungsneutralität ist nicht nur selbstwidersprüchlich, sondern verfehlt die fundamental antagonistische Dimension demokratischer Politik und weist undemokratische Tendenzen auf. Viertens: Die Interpretation staatlicher Neutralität als Wirkungsneutralität ist bezogen auf das Handeln der Bürger undurchführbar und führt ebenfalls zu absurden Konsequenzen; bezogen auf deren Urteile und Gewissen stellt Wirkungsneutralität die Reduktion des Neutralitätsgebotes auf das Prinzip der Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit dar.

#### **IV. Plädoyer für ein teleologisch-reflektiertes Verständnis des Gebots zu weltanschaulicher staatlicher Neutralität**

In Anbetracht der Defizite der hier behandelten Interpretationen weltanschaulicher beziehungsweise ethischer Neutralität des Staates möchte ich abschließend für ein teleologisch-reflektiertes Verständnis des Neutralitätsgebotes plädieren. Der Zweck des Neutralitätspostulats ist untrennbar mit der leidvollen historischen Erfahrung – seien es die konfessionellen Bürgerkriege der Neuzeit oder die totalitären Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts – verbunden, dass Staaten, die sich umfassend mit einer bestimmten Weltanschauung identifizieren – sei sie religiös, pseudoreligiös oder areligiös – nicht allen Bürgern, sondern nur Teilen der Bevölkerung echte Heimat bieten können. Alle, die nicht die maßgebliche

Weltanschauung teilen, laufen Gefahr, als Bürger zweiter oder dritter Klasse diskriminiert und bloß geduldet, vertrieben (Stichwort: *privilegium emigrationis*), oder vernichtet zu werden. Der Inhalt eines Gebotes zur staatlichen Neutralität in Sachen der Weltanschauung sollte daher im Verbot bestehen, sich als Staat mit einer bestimmten Version des Guten – die in modernen pluralistischen Gesellschaft immer nur eine partikulare sein kann – zu identifizieren und diese als Bedingung des Status eines vollwertigen Staatsbürgers sowie als inhärent vorzugswürdig absolut zu setzen.<sup>24</sup> Das bedeutet jedoch nicht, dass der Staat nicht manche Werte – insbesondere die Menschenrechte – innerhalb seiner Rechtsordnung höher stellen darf als andere. Allein, er müsste auch den Gegnern des Menschenrechtsgedankens Legitimität zuzugestehen und zugunsten des demokratischen Streits der Überzeugungen auf eine Absolutsetzung jeglicher Werthaltungen und moralischer Prinzipien verzichten.<sup>25</sup> Das Verhältnis von Staat und Weltanschauungen sollte vielmehr als eines der Äquidistanz ausgestaltet und ausdifferenziert werden. Die Implikationen eines solchen Verständnisses der ethischen beziehungsweise weltanschaulichen Neutralität des Staates möchte ich abschließend am Beispiel der umstrittenen christlichen Kreuze in österreichischen Schulzimmern und Verhandlungssälen veranschaulichen. Gesetzliche Grundlage für die verpflichtende Anbringung von Kreuzen in österreichischen Schulen, wenn die Mehrzahl der Schülerinnen christlicher Konfessionen anhängen, bildet ein Konkordat zwischen der Republik Österreich und dem Vatikan aus dem Jahre 1962 beziehungsweise das Religionsunterrichtsgesetz (§ 2b (1)). Die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kreuzen entspricht hingegen keiner zwingenden gesetzlichen Vorschrift.<sup>26</sup> Die Frage, die sich im sogenannten Kruzifixstreit unter Bezugnahme des hier vertretenen Verständnisses staatlicher Neutralität stellt, ist jene, ob die staatliche Pflicht beziehungsweise die staatliche Praxis, Klassenzimmer beziehungsweise Gerichtssäle

---

<sup>24</sup> Aus diesen, dem weltanschaulich neutralen Staat gesetzten Grenzen, keine Weltanschauung absolut zu setzen – auch nicht jene, die das Neutralitätsgebot selbst hervorbringt – ist auch das so genannte Böckenförde-Paradoxon zu verstehen, wonach „der freiheitliche, säkularisierte Staat (..) von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann“. Dies ist „das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist“ (BÖCKENFÖRDE, op. cit., S. 112).

<sup>25</sup> Das Missverständnis, wonach „Menschenrechte (...), Toleranz, (..) Fairness und (..) Gleichberechtigung“ nicht „weltanschaulich gebundene“, sondern gleichsam universale Werte und Prinzipien darstellen und daher als quasi Staatsideologie das Gebot weltanschaulicher Neutralität des Staates nicht verletzen würden, findet sich etwa in der Argumentation der deutschen Humanistischen Union pro Ethik- versus Religionsunterricht (vgl. HUMANISTISCHE UNION: *Argumente von „Pro Reli“ auf dem Prüfstand*. Unter: <<http://proethik.humanistische-union.de/start/detail/back/startseite/article/argumente-von-pro-reli-auf-dem-pruefstand/>> (Zugriff am 29.03.2010).

<sup>26</sup> Das Kreuz dient dabei der Eidesablegung von Menschen mit christlichem Bekenntnis. Da das Gesetz jedoch bei Bürgen anderer Glaubensrichtungen und auch bei jenen ohne religiöses Bekenntnis eine Beeidigung ohne Schwur auf das Kruzifix gestattet, besteht kein Grund, das Kreuz als ständige Einrichtung auf dem Richterpult zu positionieren. Es würde genügen, dieses bei Bedarf hervorzuholen.

mit Kreuzen auszustatten, tatsächlich eine Identifikation der Republik Österreich mit der christlichen Religion, konkret der katholischen Kirche, darstellt oder lediglich eine scheinbare ist. Ein Blick in die österreichische Rechtsordnung gibt Grund zur Annahme, dass eine solche Identifikation nicht wirklich gegeben ist. Art. 7 (1) B-VG garantiert die Gleichheit aller Österreicher unabhängig von deren Bekenntnis,<sup>27</sup> Staatsbürgerinnen dürfen ohne Nachteile in Kauf nehmen zu müssen die Religion frei wählen und den Religionsunterricht an staatlichen Schulen ablehnen, ungeachtet katholischer Lehren außerehelich und homosexuell miteinander verkehren, zivil heiraten und sich scheiden lassen, in staatlichen Krankenhäusern legal abtreiben und ihren Kindern in öffentlichen Schulen modernen Sexualaufklärungsunterricht zukommen lassen. Die Kreuze in österreichischen Schulen und Gerichtssälen stellen nicht viel mehr als Symbole vergangener Machtstrukturen und gegenwärtiger Machtansprüche dar, die inzwischen aber an den Grenzen einer weitgehend säkularen, pluralistischen Gesellschaft mehr und mehr abprallen. Eine echte Identifikation der Republik Österreich mit dem Christentum oder der katholischen Kirche liegt daher bei Gesamtbetrachtung der österreichischen Rechtsordnung nicht vor, weshalb die Kreuze in öffentlichen Räumen alleine, ohne objektive Identifikation des Staates mit vom Kreuz symbolisierten Glaubenssystemen, aus Sicht einer teleologisch-reflektierten weltanschaulichen Neutralität als unproblematisch anzusehen wären.<sup>28</sup> Eine Beurteilung der Sachlage von einem menschenrechtlichen Gesichtspunkt aus – Stichwort Religionsfreiheit – ist damit aber nicht vorweggenommen und könnte durchaus zu einem anderem Ergebnis führen.<sup>29</sup> Dennoch ist die Frage berechtigt, welches Interesse die Republik Österreich daran haben kann, durch die flächendeckend verordnete Kreuz-Anbringung in Schulen beziehungsweise die gewohnheitsmäßige Kruzifix-Ausstattung von Gerichtssälen dem Anschein der Identifikation mit der christlichen Religion oder katholischen Kirche Vorschub zu leisten. Für manche, nicht nur für Kinder und Zuwanderer, die mit der österreichischen Rechtsordnung (noch) nicht oder wenig vertraut sind, könnte durch ein solches Vorgehen der Eindruck entstehen, der Staat Österreich sei ein Staat für (katholische) Christen und nicht für

---

<sup>27</sup> Damit ist auch der freie Zugang zu staatlichen Ämtern unabhängig der Weltanschauung garantiert, der typischerweise bei religiös oder ideologisch parteiischen Staaten fehlt.

<sup>28</sup> Anders ist die Situation hingegen in Italien zu beurteilen, wo das Höchstgericht das Begehren einer Bürgerin, die Kruzifixe in den Klassenräumen ihrer Kinder zu entfernen, mit der Begründung abwies, das Kreuz sei (auch) ein Symbol des Staates (sic!) (vgl. DER TAGESSPIEGEL, „Kreuz im Klassenzimmer verletzte Religionsfreiheit“. Unter: <<http://www.tagesspiegel.de/politik/international/Religion-Schule;art123,2940709>> (Zugriff am 29.03.2010).

<sup>29</sup> Vgl. EGMR, Lautsi vs. Italien, 30814/06. Unter: <<http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=857725&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>> (Zugriff am 29.03.2010).

alle Menschen. Ich für meinen Teil bin überzeugt, dass weder das Interesse der Republik, das Schul-Konkordat mit dem Vatikan einzuhalten, und noch weniger der Wunsch mancher Christen, das Symbol ihres Glaubens in einem weltlichen Gericht vorzufinden, es rechtfertigen, den Eindruck staatlicher Parteilichkeit auch nur im Ansatz entstehen zu lassen.