

An den Grenzen der Rechtsdogmatik

Herausgegeben von
JULIAN KRÜPER,
HEIKE MERTEN und
MARTIN MORLOK

Recht – Wissenschaft – Theorie

Mohr Siebeck

Recht – Wissenschaft – Theorie
Standpunkte und Debatten

herausgegeben von

Matthias Jestaedt, Oliver Lepsius,
Christoph Möllers und Andreas Voßkuhle

4



An den Grenzen der Rechtsdogmatik

Herausgegeben von

Julian Krüper, Heike Merten und Martin Morlok

Mohr Siebeck

Julian Krüper, geboren 1974; Studium der Rechtswissenschaft und Musik in Trier, Köln und Essen; 2006 Promotion; Akad. Rat am Lehrstuhl Prof. Morlok, Universität Düsseldorf.

Heike Merten, geboren 1967; Studium der Rechtswissenschaft in Bonn; 1999 Promotion; Geschäftsführerin des Instituts für Deutsches und Europäisches Parteienrecht und Parteienforschung in Düsseldorf (PRuF).

Martin Morlok, geboren 1949; Studium der Rechtswissenschaft und Soziologie in Tübingen, Marburg, Gießen und Berkeley; 1986 Promotion; 1991 Habilitation; Professor und Lehrstuhlinhaber an den Universitäten Augsburg, Jena, Hagen und Düsseldorf; geschäftsführender Direktor des Instituts für Deutsches und Europäisches Parteienrecht und Parteienforschung in Düsseldorf (PRuF).

ISBN 978-3-16-150506-5 / eISBN 978-3-16-160627-4 unveränderte eBook-Ausgabe 2021
ISSN 1864-905X (Recht – Wissenschaft – Theorie)

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

© 2010 Mohr Siebeck, Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen 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 von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der Umgang mit der Dogmatik des Rechts gehört zum Handwerk des Juristen. Dogmatik leistet Hilfe bei der Entscheidung schwieriger Rechtsfragen, sie strukturiert den Rechtsstoff und bereitet ihn für eine methodische Erschließung auf. Gleichzeitig zeigt die Dogmatik dem Juristen die Grenzbereiche dessen, was mit den Mitteln des Rechts noch rational zu bearbeiten ist – und verweist damit auf ihre eigenen Limitierungen. Nutzen und Grenzen der Rechtsdogmatik, ihre disziplinären und interdisziplinären Herausforderungen standen im Mittelpunkt des Kolloquiums, das aus Anlass des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Martin Morlok am 28. März 2009 auf Schloss Mickeln in Düsseldorf-Himmelgeist stattfand. Die Erträge der Veranstaltung sind in diesem Band dokumentiert. Dabei wurde mit Ausnahme des Beitrags von Markus Müller zum Religionsverfassungsrecht auch für die Zwecke der Veröffentlichung das Modell von Vortrag und auf den Vortrag bezogener Kurzintervention beibehalten.

Den Referenten und Teilnehmern des Kolloquiums, die durch ihre Vorträge und Diskussionsbeiträge zum Gelingen der Veranstaltung maßgeblich beigetragen haben, sind die Veranstalter des Kolloquiums und der Jubilar zu gemeinsamem Dank verpflichtet, den wir durch die auf den ersten Blick sicher außergewöhnliche gemeinsame Herausgeberschaft dokumentieren möchten.

Für tatkräftige Unterstützung bei Planung und Durchführung der Veranstaltung danken wir Frau Rechtsanwältin Alexandra Bäcker und Birgit Yao, ohne deren Umsicht und Einsatzfreude der reibungslose Ablauf der Veranstaltung nicht möglich gewesen wäre.

Wir freuen uns, dass dieser Band in die Reihe „Recht – Wissenschaft – Theorie“ aufgenommen wurde und den Beiträgen dadurch ein besonderer Rahmen zuteil wird.

Düsseldorf, im Sommer 2010

*Julian Krüper
Heike Merten
Martin Morlok*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Vorträge und Interventionen

I. Dogmatik des Religionsverfassungsrechts	3
1. Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Dogmatik	5
<i>Prof. Dr. Stefan Huster, Bochum</i>	5
2. Neutralität und Parität als dogmatikleitende Rechtsprinzipien des Religionsverfassungsrechts – eine Intervention	43
<i>Dr. Markus H. Müller, Augsburg/München</i>	43
II. Methoden der Verfassungsanwendung	75
1. Rechtsgewinnung aus Bildern – Beobachtungen über den Einfluss dirigierender Hintergrundvorstellungen auf die Auslegung des heutigen Verfassungsrechts	77
<i>Prof. Dr. Uwe Volkmann, Mainz</i>	77
2. Rechtsgewinnung aus Bildern – Kurzintervention	91
<i>Prof. Dr. Peter M. Huber, München</i>	91
III. Konstitutionalisierung der Informalität	93
1. Konstitutionalisierung der Informalität? Nutzen und Grenzen einer Nachführung des Verfassungsrechts an informale Prozesse der Entscheidungsfindung	95
<i>Prof. Dr. Helmuth Schulze-Fielitz, Würzburg</i>	95
2. Konstitutionalisierung der Informalität? – Kurzintervention	121
<i>RiBVerfG Prof. Dr. Brun-Otto Bryde, Gießen/Karlsruhe</i>	121

IV. Recht und Sprache	125
1. Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht	127
<i>Dr. Dr. Ralph Christensen, Ilvesheim</i>	127
2. Vom Bedeuten in der Sprach- und Rechtswissenschaft –	
Kurzintervention.	139
<i>Prof. Dr. Dieter Stein, Düsseldorf</i>	139

Laudationes

Martin Morlok zu seinem sechzigsten Geburtstag – März 2009	149
<i>Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Dimitris Th. Tsatsos, Hagen/Athen</i>	149
Geburtstagsansprache für M. Morlok: „ein Schwabe am Rhein“ –	
März 2009.	155
<i>Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Peter Häberle, Bayreuth</i>	155

Vorträge und Interventionen

I. Dogmatik des Religionsverfassungsrechts

Stefan Huster

Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Dogmatik

Das Neutralitätsgebot ist in den religionsrechtlichen Streitigkeiten, die die deutsche Öffentlichkeit und auch den Jubilar in den letzten Jahren beschäftigt haben,¹ von zentraler Bedeutung. Gleichzeitig sind Gehalt und dogmatische Struktur dieses Gebots nach wie vor nicht geklärt.² Im Folgenden wird zu den einschlägigen Streitfragen in jeweils fünf Punkten Stellung genommen.³

A. Der Gehalt des Neutralitätsgebotes: Selektive Begründungsneutralität

I. Der säkulare Charakter moderner politischer Ordnungen

Die moderne politische Ordnung beruht nicht mehr auf einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Grundlage. Es gehört geradezu zum Gründungsmythos des modernen Staates, als autonome politische Gewalt über den religiösen Parteien zu

¹ Vgl. nur M. Morlok, in: H. Dreier (Hrsg.), GG-Kommentar, Bd. 1, 2. Aufl. 2004, Art. 4, und Bd. 3, 2. Aufl. 2008, Art. 140; ders., RdJB 2003, S. 381 ff.; ders., Die korporative Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht nach Art. 137 Abs. 3 WRV einschließlich ihrer Schranken, in: Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, H.M. Heinig/C. Walter (Hrsg.), 2007, S. 185 ff.; ders./H.M. Heinig, NVwZ 2001, S. 846 ff.; ders./J. Krüper, NJW 2003, S. 1020 f.; H.M. Heinig/ders., JZ 2003, S. 777; L. Michael/ders., Grundrechte, 2008, S. 116 ff.

² Vgl. etwa zuletzt die Darstellung bei G. Czermak, Religions- und Weltanschauungsrecht, 2008, S. 85 ff.

³ Die folgenden Ausführungen knüpfen an an S. Huster, Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Das Kreuz in der Schule aus liberaler Sicht, in: W. Brugger/S. Huster (Hrsg.), Der Streit um das Kreuz in der Schule, 1998, S. 69 ff.; ders., Staatliche Neutralität und schulische Erziehung, in: Neue Sammlung. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft 41 (2001), S. 3 ff.; ders., Die ethische Neutralität des Staates, 2002; ders., Warum die Lehrerin (k)ein Kopftuch tragen darf, in: FS Tsatsos, 2003, S. 215 ff.; ders., Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Grenzen, 2004; ders., Die weltanschauliche Neutralität des Staates und die gesellschaftlichen Weltanschauungskonflikte, in: G. Kruij/W. Vögele (Hrsg.), Schatten der Differenz, 2006, S. 91 ff. (auch in: M. Heimbach-Steins/R. Wielandt/R. Zintl [Hrsg.], Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit, 2006, S. 35 ff.); ders., Kultur im Verfassungsstaat, in: VVDStRL 65 (2006), S. 51 ff.; ders., Die Bedeutung des Neutralitätsgebotes für die verfassungstheoretische und verfassungsrechtliche Einordnung des Religionsrechts, in: Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, H.M. Heinig/C. Walter (Hrsg.), 2007, S. 107 ff.

stehen und von ihren Wahrheitsansprüchen unabhängig zu sein.⁴ Diese Entkopplung von politischer Herrschaft und Religion lässt sich als Reaktion auf einen – zunächst innerchristlichen, dann auch weitläufigeren – Pluralisierungsprozess und dessen Konflikte in den konfessionellen Bürgerkriegen der frühen Neuzeit rekonstruieren. Bereits diese historische Erfahrung sollte deutlich machen, dass Religion immer ein politisch zutiefst ambivalentes Phänomen darstellt und dass deshalb jeder Versuch, politische Herrschaft und religiöse Überzeugung wieder kurzzuschließen, ein erhebliches Risiko der Desintegration mit sich bringt.

Dass die politische Ordnung in dem Sinne säkular ist, dass sie auf Vernunftbegründungen beruht und rein diesseitige Zwecke verfolgt, also angesichts der Umstrittenheit und Konflikthanfälligkeit religiöser Überzeugungen gerade nicht mehr religiös legitimiert ist, bedeutet nicht von vornherein, dass Fragen des Bekenntnisses in die gesellschaftliche Freiheit entlassen werden. Die Integration des Gemeinwesens kann vielmehr ebenso – und lange Zeit geschah dies ja auch – durch die politisch motivierte Herstellung einer religiös-weltanschaulichen Homogenität geleistet werden. Erst mit der Entstehung der modernen Verfassungen und der Verbürgung der Grundrechte wurden politische Herrschaft und Religion nicht nur in legitimations-theoretischer, sondern auch – von politisch marginalen Restbeständen abgesehen – in rechtlicher Hinsicht getrennt. Zugleich brachten die Grundrechte eine grundlegende Unterscheidung mit sich: Während das staatliche Recht die individuellen Grundrechte und die friedliche Koexistenz ihres Gebrauches gewährleistet, bleibt die inhaltliche Ausfüllung dieser Rechte den Bürgern überlassen. Das Recht sorgt also lediglich für die Abgrenzung der Freiheitssphären, wie dies der kantische Rechtsbegriff treffend zum Ausdruck bringt;⁵ ob und welchen Gebrauch die Bürger von diesen Rechten machen, ist – im Rahmen der Gewährleistung gleicher Freiheit – ihnen überlassen. Für das Verhältnis des Staates zu Religion und Weltanschauung kann dies als das Ordnungsmodell der staatlichen Neutralität in religiös-weltanschaulichen Dingen zusammengefasst werden.

Eine ganz entsprechende Formulierung findet sich insoweit auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Seinen – im Grundsatz bis heute gültigen – Ansatz zur verfassungsrechtlichen Ableitung des Neutralitätsgebotes fand das Gericht bereits in der Entscheidung zur Kirchenbausteuer:

„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.“⁶

⁴ Dieser Prozess ist energisch herausgearbeitet bei *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, 2. Aufl. 1992, S. 92 ff. Vgl. auch etwa *G. Roellecke*, *JZ* 2004, S. 105 ff.

⁵ Vgl. *I. Kant*, *Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. V. W. Weischedel, Bd. 7, 1983, S. 303 (337).

⁶ BVerfGE 19, 206 (216).

Diese oder eine leicht variierte Normenkette muss seitdem – zusammen mit dem Hinweis auf die bisherige Rechtsprechung – die Begründungslast tragen.

Über diesen Grundsatz hinausgehende Aussagen zu diesem Ordnungsmodell sind schwierig, weil das Neutralitätsgebot im einzelnen mannigfachen Konkretisierungen zugänglich ist. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass sich historisch das Verhältnis von politischer Herrschaft und Religion(en) in verschiedenen Nationen unterschiedlich entwickelt und dementsprechend unterschiedliche Erfahrungen mit sich gebracht hat. Selbst Staaten, die strikte Trennungssysteme ausgebildet haben, blicken insoweit auf eine ganz unterschiedliche Geschichte zurück.⁷ Zum anderen ist das Neutralitätsmodell auch systematisch in der Lage, unterschiedliche Gestalten anzunehmen und sich in dieser Weise der gesellschaftlichen und politischen Situation und den sich daraus ergebenden Bedürfnissen der jeweiligen politischen Gemeinschaft anzupassen. Dies erfordert es, Kerngehalte der Ordnungsvorstellung der staatlichen Neutralität, die auf grundlegenden Gerechtigkeitsvorstellungen beruhen und deshalb unhintergebar sind, von akzidentiellen Aspekten abzugrenzen, die politischer Anpassung und Modifikation zugänglich sind.

II. Die Begründungsabhängigkeit des Neutralitätsgebotes

„Neutralität“ ist zunächst ein reiner Kunstbegriff der Theoriesprache; an das Wort anzuknüpfen oder es begriffsanalytisch zu traktieren, hilft daher schwerlich weiter.⁸ Was mit dem Begriff der staatlichen Neutralität näherhin gemeint ist, kann sich vielmehr allein aus den Gründen ergeben, die für diese Ordnungsvorstellung vorgebracht werden.

Die Entstehung des Gedankens der staatlichen Neutralität legt es zunächst nahe, zur Begründung unmittelbar an die politische ratio dieses Vorgangs anzuknüpfen. In dieser Perspektive stellt sich der säkularisierte Staat als ein Instrument der Friedenssicherung dar, das sich durch diese Funktion legitimiert: Die streitenden Bürgerkriegsparteien akzeptieren diese Form der politischen Ordnung, weil sie wissen, dass sie ihre weltanschaulichen Überzeugungen – wenn überhaupt – nur unter großen Opfern als allgemeinverbindlich durchsetzen könnten, dass sie also bei einem

⁷ Zu den unterschiedlichen Traditionen des Trennungsdenkens in den USA und in Frankreich vgl. nur A. v. Campenhausen/H. de Wall, Staatskirchenrecht, 4. Aufl. 2006, S. 344 ff. Eine vergleichende Betrachtung ausgewählter staatskirchenrechtlicher Systeme jetzt auch etwa bei L. Bloss, Cuius religio – EU ius regio?, 2008, S. 75 ff. Zur Systematisierung vgl. jetzt auch W. Brugger, AöR 132 (2007), S. 4 ff.

⁸ Dies ist gegenüber der grundlegenden verfassungsrechtlichen Untersuchung von K. Schlaich, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, 1972, zu betonen, die sehr stark an dem Wort „Neutralität“ ansetzt. Dass sie zu dem Ergebnis gelangt, Neutralität sei „kein einheitliches Rechtsprinzip“, sondern verweise lediglich „auf die in den einzelnen Sachbereichen verbindlichen und dort eben jeweils verschiedenen Maßstäbe“ (a.a.O., S. 226 f.), stimmt mit der hier vertretenen Auffassung überein, lässt aber daran zweifeln, dass der Neutralitätsbegriff als solcher ein sinnvoller Untersuchungsgegenstand ist.

Zusammenbruch dieser Friedensordnung mehr zu verlieren als zu gewinnen haben. Dieser „Liberalismus der Furcht“⁹ begreift die staatliche Neutralität als ein rein strategisch begründetes Prinzip des *modus vivendi*.¹⁰ Nun stärkt die ernsthafte Gefahr, mit seiner Überzeugung in eine Minderheitenposition zu geraten, tatsächlich die Bereitschaft, die gleichen Rechte anderer Überzeugungen anzuerkennen. Für eine Verfassungsordnung, die sich ausdrücklich zur Gleichberechtigung aller religiösen Überzeugungen bekennt (vgl. Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG), ist diese Begründung trotzdem zu schwach, weil sie an veränderliche politische Zweckmäßigkeitserwägungen und Gleichgewichtslagen gebunden bleibt und die normative Dimension des Neutralitätsgebotes verfehlt.¹¹

Auf der anderen Seite darf man auch nicht in das andere Extrem verfallen und eine Begründung des Neutralitätsgebotes vorlegen, die in dem Sinne zu stark ist, dass sie ihrerseits mit einer Neutralität gegenüber den unterschiedlichen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen nicht mehr vereinbar ist. Dies geschieht etwa, wenn die staatliche Neutralität als Ausdruck der Vorstellung eines autonomen Individuums ontologisiert wird, das sich durch eine skeptische, distanzierte und voluntaristische Haltung gegenüber allen weltanschaulichen, religiösen und sozialen Bindungen auszeichnet.¹² Eine derartige Priorität der Wahl vor den Inhalten ist jedenfalls dann, wenn sie als ein Lebensideal verstanden wird, nicht für alle religiös-weltanschaulichen Überzeugungen nachvollziehbar.¹³ Diese Vorstellung von Neutralität wäre dann „nichts anderes als eine weitere sektiererische Lehre“.¹⁴

Eine tragfähige Grundlage des Neutralitätsgebotes muss daher an die grundlegenden normativen Prinzipien der politischen Ordnung anschließen, ohne selbst einen weltanschaulichen Charakter anzunehmen; sie muss auf einer politischen Moral beruhen, nicht aber auf einer besonderen Ethik der individuellen Lebensführung. Dieses normative Fundament findet sich im dem grundlegenden Gebot der gleichen Achtung aller Bürger durch die öffentliche Gewalt. Das Neutralitätsprinzip ergibt sich aus diesem Gebot unter zwei – schwer bestreitbaren – Prämissen.¹⁵ Zum einen

⁹ Vgl. J. Shklar, *The Liberalism of Fear*, in: N. Rosenblum (Hrsg.), *Liberalism and the Moral Life*, 1989, S. 21 ff.

¹⁰ Zu diesem Ausdruck vgl. J. Rawls, *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, 1992, S. 293 (310).

¹¹ Näher dazu S. Huster, *Die ethische Neutralität des Staates* (Fn. 3), S. 49 ff.

¹² Als Vertreter eines derartigen umfassenden oder „ethischen“ Liberalismus können – mit zahlreichen Unterschieden im einzelnen – angesehen werden: R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, in: *The Tanner Lectures on Human Values*, 1990, S. 1 ff.; ders., *Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaft*, in: K. Michalski (Hrsg.), *Die liberale Gesellschaft*, 1993, S. 69 (75); W.A. Galston, *Liberal Purposes*, 1992; J. Raz, *The Morality of Freedom*, 1986.

¹³ Nähere Diskussion dieser Frage bei S. Huster, *Die ethische Neutralität* (Fn. 3), S. 53 ff. mwN.

¹⁴ J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch, nicht metaphysisch*, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus* (Fn. 10), S. 255, 285. Die Wendung Rawls' gegen diesen Begründungsansatz geht auf den Einwand der kommunitaristischen Kritik zurück (vgl. grundlegend M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982), sein eigener ursprünglicher Ansatz (vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975) wahre nicht die Neutralität gegenüber allen Lebensformen.

¹⁵ Vgl. auch zum Folgenden ausführlich S. Huster, *Die ethische Neutralität* (Fn. 3), S. 80 ff. Die-

folgt aus dem Gleichheitsgebot, dass die Maßnahmen der öffentlichen Gewalt gegenüber allen Bürgern rechtfertigungsfähig sein müssen. Staatliche Maßnahmen über Werte zu begründen, die nicht für jedermann prinzipiell akzeptabel sind, bedeutet, dass nicht allen Bürgern und ihren Vorstellungen des guten Lebens die gleiche Achtung und der gleiche Respekt entgegengebracht werden. Zum anderen ist in politischen Diskursen angesichts der Pluralität der religiös-weltanschaulichen Überzeugungen in unserem Gemeinwesen und unserer historischen Erfahrung im politischen Umgang mit dieser Pluralität zu unterstellen, dass hinsichtlich dieser Überzeugungen eine freiwillige Übereinstimmung nicht zu erwarten ist. Aus diesen beiden Prämissen – einer egalitären Legitimitätsvorstellung und einem spezifisch politischen Skeptizismus in religiös-weltanschaulichen Wahrheitsfragen – ergibt sich eine Neutralitätsverpflichtung dergestalt, dass Maßnahmen der öffentlichen Gewalt nicht unter Rekurs auf die Wahrheit einer bestimmten religiös-weltanschaulichen Lehre gerechtfertigt werden können. Zusammenfassend kann man insoweit von einem Gebot der Begründungsneutralität sprechen.¹⁶

Aus diesem spezifischen Moment der Begründungsneutralität – das auch in den vertrauten verfassungsrechtlichen Formeln aufscheint, den Staat gehe die religiös-weltanschauliche Wahrheitsfrage nichts an oder er unterliege in religiös-weltanschaulicher Hinsicht einem Verbot der Identifikation mit einem bestimmten Bekenntnis¹⁷ – lassen sich nun weitere Folgerungen für die Konkretisierung der Neutralitätsanforderung ziehen.

III. Die Selektivität der staatlichen Neutralität

Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist immer wieder mit dem Argument problematisiert und kritisiert worden, dass die „Neutralität des Staates gegenüber den Religionen und Konfessionen (...) in letzter Konsequenz (...) zu einer allgemeinen Neutralität gegenüber allen denkbaren Anschauungen und Problemen und zu einer absoluten Gleichbehandlung führen“ müsse: „Diese Art ‚neutraler Staat‘ ist der nichts mehr unterscheidende, relativistische stato neutrale e agnostico, der inhaltslose oder doch auf ein inhaltliches Minimum beschränkte

sem Ansatz zustimmend *H. Hofmann*, JZ 2003, S. 377 (383). Differenzierende Bedenken dagegen bei *H. M. Heinig*, ZevKR 53 (2008), S. 235 (244f.).

¹⁶ Zu diesem Ansatz eines spezifisch politischen Liberalismus vgl. insbesondere *J. Rawls*, Political Liberalism, 1992, und die vorbereitenden Aufsätze in *ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus, 1992. Ähnliche Positionen vertreten *B. Ackerman*, Social Justice in the Liberal State, 1980; *B. Barry*, Justice as Impartiality, 1995; *R. Dworkin*, Liberalism, in: *ders.*, A Matter of Principle, 1985, S. 191 ff.; *C. Larmore*, Strukturen moralischer Komplexität, 1995, S. 46 ff.; *T. Nagel*, Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit, 1994, S. 214 ff.

¹⁷ Zum „Prinzip der Nicht-Identifikation“ vgl. grundlegend *H. Krüger*, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl. 1966, S. 178 ff. Zur staatlichen Verpflichtung zur „Neutralität und Unparteilichkeit“ aus Art. 9 EMRK, die es verbietet, „die Legitimität eines religiösen Glaubens zu beurteilen“, vgl. EGMR, NVwZ 2006, S. 1389 (1392); NJW 2008, S. 495 (496).