



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung: Strafrechtliche Burka-Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus

Bijan Fateh-Moghadam



2013.2

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2013.2

› **Religiös-weltanschauliche Neutralität und
Geschlechterordnung: Strafrechtliche Burka-Verbote
zwischen Paternalismus und Moralismus**

Bijan Fateh-Moghadam

Erscheint in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), „Als Mann und Frau schuf er sie“. Religion und Geschlecht, Würzburg: Ergon Verlag 2013.

Die Vorabveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Ergon-Verlages.

Inhalt

I. Der Gesichtsschleier als mehrdeutige soziale Praxis.....	3
II. Burka-Verbote in Europa: Paradigmenwechsel im Religionsrecht.....	7
1. Die Kriminalisierung des Gesichtsschleiers in Europa.....	7
2. Säkularität des Staates versus Säkularisierung der Gesellschaft.....	9
3. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Strafrechts.....	12
III. Zwischen Paternalismus und Moralismus: Argumente für das Burka-Verbot	13
1. Die Befreiung der muslimischen Frau	13
a) Nötigung zur Verschleierung – Aporien des direkten Paternalismus	14
b) Religiosität als Autonomiedefizit – Grenzen des weichen Paternalismus ...	15
c) Selbstentwürdigung – Personale Autonomie versus „westliches“ Frauenbild	17
d) Gender-Mainstreaming – Erzwungene Gleichheit und reflexive Diskriminierung	19
2. Die muslimische Frau als Bedrohung	20
a) Schutz der öffentlichen Sicherheit (Gefährdungsstrafrecht)	20
b) Konfrontationsschutz.....	21
c) Schutz der moralischen Grundlagen des Zusammenlebens.....	24
d) Tabuschutz: Religiöse Symbole in der Öffentlichkeit unter Kulturvorbehalt	27
IV. Fazit	29
Literaturverzeichnis.....	31

I. Der Gesichtsschleier als mehrdeutige soziale Praxis

„Sonntags ausschlafen ist etwas anderes als die Verweigerung der Sakramente, einen Imbiss nehmen etwas anderes als die Entweihung der Fastenzeit von Yom Kippur [...].“¹ Mit dieser lakonischen Bemerkung erhellt der amerikanische Rechtstheoretiker Robert M. Cover, dass viele unserer alltäglichen Handlungen einen spezifischen sozialen Sinn erst dann gewinnen, wenn man sie in Relation zu einer Norm betrachtet.² Dass hierfür in der Regel nicht nur ein Normkontext, sondern verschiedene normative Ordnungen in Betracht kommen, etwa solche des Staates oder der Religion, bildete den Kern seiner durch die jüdische Talmud-Tradition geprägten pluralistischen Rechtstheorie.³

Was Robert M. Cover für Schlaf- und Essgewohnheiten formuliert, gilt auch und gerade für Fragen der Mode. Moden sind Bündel von Erwartungen an den persönlichen Bekleidungsstil, die in modernen Gesellschaften in der Regel durch informelle Sozialnormen definiert werden und dem beschleunigten Rhythmus der Kulturindustrie unterliegen. Die aktuellen Debatten um das Kopftuch der Lehrerin, den Turban des Polizisten und den islamischen Gesichtsschleier im öffentlichen Raum zeigen indes, dass das, was man trägt, wieder zunehmend Gegenstand religiöser und staatlich-rechtlicher Kleider- und Geschlechterordnungen ist. Man könnte insoweit – mit einem Körnchen Salz – geradezu von einer Renaissance der Mode als Einfluss-, Führungs- und Herrschaftsmittel sowohl des Staates als auch der Religion sprechen.

Auch das Anlegen eines Gesichtsschleiers oder einer Burka wird – noch einmal mit einer Formulierung von Robert M. Cover – „zu etwas völlig Neuem und Machtvollem, wenn wir diesen Akt in Referenz zu einer Norm verstehen“.⁴ Solche normativen Referenzen werden häufig unbewusst hergestellt, was sie für Vereinfachungen und Pauschalisierungen anfällig macht. Der New Yorker Künstler Robert Longo thematisiert die Burka als Projektionsfläche für unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen in seiner großflächigen Kohlezeichnung „My wife, Barbara, in a Burka“⁵, die im Herbst 2011 auf dem Titel von *Lettre International* zu sehen war.⁶ Die Mehrdeutigkeit der Burka wird hier, im Artefakt, besonders eindrücklich sichtbar, weil Longos Burka – jedenfalls auf den ersten Blick – ohne einen Hintergrund auszukommen scheint, der die verschleierte Frau in einem konkreten sozialen Kontext situiert. Bei genauem Hinsehen erweist sich bereits der Umstand, dass in dem Bild ohne Weiteres eine verschleierte Frau identifiziert wird, wo tatsächlich nur die dunklen Augen einer Frau vor einem tief schwarzen Hintergrund zu sehen sind, als eine Konstruktion des Betrachters. Wie sehr ist dann erst die weitere Interpretation des Bildes von der unbe-

¹ Cover, Robert M.: *The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative*, in: *Harvard Law Review*, 97(1) (1983), S. 4–68 (8) (Eigene Übersetzung).

² Ebd., S. 7 f.

³ Sein kulturalistisch-kommunitaristischer Rechtsbegriff versteht den *nomos* als einen normativen Raum, in dem plurale, gleichwertige, vom Staat unabhängige Narrative rechtlichen Institutionen erst ihren Sinn verleihen. Kritisch Brooks, Thom: *Let a thousand nomoi bloom? Four Problems with Robert Cover's Nomos and Narrative*, in: *Issues in Legal Scholarship*, 6(1) (2006), Article 5, S. 1–18.

⁴ Cover, Robert M.: *Nomos and Narrative*, S. 8 (Eigene Übersetzung).

⁵ Longo, Robert: *Untitled (My wife, Barbara, in a burka)*, 2010.

<http://robertlongo.com/work/view/1321/9957> (Stand: 26. November 2012).

⁶ Longo, Robert: *Burka – Barbara*, in: *Lettre International*, 94 (2011), S. 1.

wussten Kontextproduktion des Interpreten abhängig? Mit welchen Assoziationen bei der Konfrontation mit dem Abbild einer vollverschleierte Frau zu rechnen ist, hängt einerseits von den persönlichen, aber gleichwohl gesellschaftlich vermittelten Erfahrungen des Betrachters, andererseits und vor allem aber wiederum von Bildern ab; von Bildern, die von den Massenmedien produziert, verbreitet und laufend reproduziert werden.

Die typische mediale Darstellung der Burka gewinnt ihre perhorreszierende Wirkung nicht zuletzt durch den Staub und die karge Landschaft im Hintergrund des verwendeten Bildes. Dieser Staub steht für die Wüsten Afghanistans, die Taliban und ein religiös-fundamentalistisches Strafrecht, in dem das Ablegen der Burka mit grausamen Körperstrafen bedroht ist. Es ist dieser spezifische Kontext, der zum „Wesen“ des Gesichtsschleiers verallgemeinert wird, wenn jegliche Praxis der Verschleierung pauschal als Ausdruck einer mit Gewalt durchgesetzten, religiös-patriarchalen Geschlechterordnung bezeichnet wird.⁷

Dass die Dinge komplizierter liegen, kann man bereits daran erkennen, dass die Diskussion über Burka-Verbote in Europa sprachlich nicht präzise ist. Tatsächlich geht es nicht nur um die den gesamten Körper verhüllende Burka mit Sichtnetz (Vollverschleierung), sondern vorrangig um weniger extreme Formen des Gesichtsschleiers.⁸ So ist in Europa praktisch ausschließlich eine arabische Form des Gesichtsschleiers, der *Niqab*, verbreitet. Mit Blick auf den Niqab stellen sich mediale Bilder ein, die mit dem Narrativ der Unterdrückung nicht ohne Weiteres vereinbar sind: verschleierte Frauen beim exklusiven Shopping in europäischen Metropolen, Schleier-Mode auf den Titeln von islamischen und internationalen *Fashion*-Magazinen⁹ und verschleierte muslimische Aktivistinnen in Mönchengladbach, die – streng bewacht von der Polizei – für „mein Glaube, mein Hijab, mein Recht“¹⁰ demonstrieren.¹¹ An diesen Beispielen wird zunächst sichtbar, dass der Gesichtsschleier *vieldeutig* ist, also je nach sozialem und historischem Kontext unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Es macht einen Unterschied, ob sich eine Frau in Saudi-Arabien dem religiös begründeten gesetzlichen Verschleierungszwang fügt, oder ob sie sich unter der Bedingung verfassungsrechtlich gewährleisteter positiver wie negativer Religionsfreiheit in einem europäischen Rechtsstaat für den Schleier entscheidet.

⁷ Exemplarisch Schwarzer, Alice: Für ein Burka-Verbot, in: Die grosse Verschleierung, hg. von Alice Schwarzer, Köln 2010, S. 229–237.

⁸ Vgl. dazu auch Spohn, Ulrike: Sisters in Disagreement. The dispute among french feminists about the burqa ban and the causes of their disunity, in: Journal of Human Rights (2013) (zitiert nach Manuskriptfassung).

⁹ Bild-Nachweise bei Vinken, Barbara: Wie modern sind wir? Das Kopftuch und die Mode der Moderne, in: BDK-INFO (18) (2012), S. 44–59; zu Islamic Fashion vgl. auch Moors, Annelies: "Islamic Fashion" in Europe. Religious Conviction, Aesthetic Style, and Creative Consumption, in: Encounters, 1(1) (2009), S. 175–201.

¹⁰ Vgl. Foto (Jürgen Schwarz/dapd) zu Preuß, Roland: Die Missionare der Intoleranz. Innenminister beraten über Salafisten – deren Ideologie breitet sich mit Hilfe aus Saudi-Arabien aus, in: Süddeutsche Zeitung vom 20. Juni 2011, S. 6.

¹¹ Allgemein zur medialen Darstellung des Islam vgl. Hübsch, Khola M.: Der Islam in den Medien. Das Framing bei der Darstellung der muslimischen Frau, Saarbrücken 2008 sowie dies. in diesem Band.

Darüber hinaus kann die Verschleierung aber auch innerhalb eines sozialen Kontextes gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben, je nachdem, ob man sie in Relation zur religiösen oder staatlichen Geschlechterordnung betrachtet. Was sich aus Sicht eines religiösen Verschleierungs*gebotes* als normkonforme Unterordnung darstellt, wird mit Blick auf ein staatliches Verschleierungs*verbot* zu einem subversiven Akt des Widerstands. Es ist die staatliche Verbotsnorm, die diese neue und machtvolle Bedeutung des Schleiers als Symbol des Widerstands gegen eine anti-muslimische Zwangskleiderordnung erst möglich macht und so überraschende Phänomene wie eine islamisch-feministische Kommunikationsguerilla hervorbringt, für die das französische Video „Niqabitch secoue Paris“ ein Beispiel bildet.¹²

Dabei könnte es gerade das durch gesetzliche Verschleierungsverbote erst freigesetzte subversive Potential sein, das den Schleier für Muslima in Europa attraktiv macht. So ist es aus Sicht der rechtssoziologischen Effektivitätsforschung bemerkenswert, dass 10 von 32 in Frankreich befragten Muslima, die den Gesichtsschleier tragen, angeben, sich erst nach dem Ausbruch der öffentlichen Kontroverse über ein gesetzliches Verbot des Gesichtsschleiers für den Niqab entschieden zu haben.¹³ Ein solcher – empirisch noch ungesicherter – paradoxer Effekt der Kriminalisierung des Schleiers würde jedenfalls zu den Befunden der kulturwissenschaftlichen Forschung passen, nach denen die Sozialgeschichte der islamischen Verschleierung nicht im Wege einer Rekonstruktion ihrer theologischen Bedeutung, sondern nur mit Blick auf staatliche Versuche gedeutet werden kann, auf die religiöse Praxis der Verschleierung politisch-rechtlichen Einfluss zu nehmen.¹⁴ So lassen sich die Dynamiken der Kleiderordnungen in islamisch geprägten Nationen vom Zeitalter des Kolonialismus bis in die Gegenwart vor allem als positive wie negative Reaktion auf die Konfrontation mit der westlichen Moderne verstehen.¹⁵ Es sind zeitgebundene ästhetische, politische, religiöse und juristische Sinnhorizonte, die die soziale Bedeutung des Gesichtsschleiers in je unterschiedlicher Weise erzeugen.

Vor diesem Hintergrund wird auch die individuelle Motivation von Frauen, die den Schleier tragen, weniger eindeutig. Der in Europa ungewohnte Anblick verschleierter Frauen birgt die Gefahr, eindeutige und eindimensionale Identitäten hinter dem Schleier zu konstruieren, wo sich tatsächlich komplexe Persönlichkeiten verbergen. Der westliche Blick erzeugt verschleierte Frauen vielfach entweder als Opfer religiös-patriarchaler Familienstrukturen oder aber als religiöse Überzeugungs-Täterinnen, die eine fundamentalistische Bedrohung für die säkulare Gesellschaft darstellen. Amartya Sen beschreibt einen solchen reduktionistischen Blick als „Identitätsfalle“,

¹² Verbreitet über You Tube. http://www.youtube.com/watch?v=XTbDbCk9_j8 (Stand: 13. November 2012) (bemerkenswerterweise wurde das Video wegen eines Verstoßes gegen die „Hate-Speech“-Regularien von You Tube teilweise gesperrt); dazu Vinken, Barbara: Mode der Moderne, S. 50.

¹³ Open Society Foundations: At Home in Europe Project: Unveiling the Truth. Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Vail in France. <http://www.opensocietyfoundations.org/publications/unveiling-truth-why-32-muslim-women-wear-full-face-veil-france> (Stand: 22. Oktober 2012).

¹⁴ Zur Sozialgeschichte des Schleiers in Ägypten und den USA zwischen 1970 bis zur Gegenwart instruktiv Ahmed, Leila: A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America, New Haven 2011.

¹⁵ Vgl. dazu Vinken, Barbara: Mode der Moderne; sowie Ahmed, Leila: Quiet Revolution und Ahmed, Leila: Ein alter Trick des Imperialismus. Westliche Anwältinnen muslimischer Frauen wollen oft nur Aggressionen gegen den Islam schüren, in: Süddeutsche Zeitung vom 12. August 2011, S. 13.

die darin bestehe, dass Personen unter Vernachlässigung ihrer pluralen Zugehörigkeiten und individuellen Wahlmöglichkeiten auf ihre Religiosität reduziert würden.¹⁶ Diese Gefahr, Menschen nur noch unter dem Aspekt ihrer religiösen Zugehörigkeit zu betrachten, sodass die Welt gleichsam als eine „Föderation von Religionen“ erscheint¹⁷, dürfte gerade im westlichen Umgang mit verschleierten Frauen besonders hoch sein. Tatsächlich lässt sich die je individuelle Motivation von Frauen, die einen Gesichtsschleier tragen, weder auf einen Bedeutungshorizont reduzieren, noch definieren Frauen ihre Identität ausschließlich über Religion und den Gesichtsschleier.

In Selbstauskünften werden unter anderem die folgenden Motive für das Tragen des Gesichtsschleiers genannt:¹⁸ die religiöse Lebensführung (auch wenn die Pflicht zur Verschleierung des Gesichts keine zwingende Interpretation des Islam ist); die Kommunikation sexueller Unverfügbarkeit in der Öffentlichkeit (im Kontrast zur „westlichen“ Warenästhetik); die Verbundenheit mit einer kulturellen Tradition; die Verteidigung des Rechts einer Minderheit auf gleichen Respekt, letzteres gerade in Reaktion auf die Erfahrung von Diskriminierung; die ästhetische Selbstdarstellung (Mode) und allgemein die Steigerung des Selbstwertgefühls. Islamische Feministinnen deuten die Praxis der Verschleierung in scharfem Kontrast zu traditionellen, westlichen feministischen Strömungen eher als ein freiheitsförderndes Instrument, das es muslimischen Frauen ermögliche, (politisch) aktiv zu agieren, ohne sich der in die westliche Öffentlichkeit eingeschriebenen Kleider- und Geschlechterordnung zu unterwerfen.¹⁹ Barbara Vinken betont, dass der islamische Schleier – anders als die Nonnentracht und manch öko-feministische Anti-Mode – gerade nicht auf die generelle Verleugnung weiblicher Sexualität und femininer erotischer Anziehung ziele, sondern vielmehr auf die „ostentative Versperrung der weiblichen Erotik im *öffentlichen Raum*“.²⁰

Die Betonung der Vielfalt möglicher Motive, die eher auf Praktiken der Selbstaneignung des islamischen Schleiers deuten, darf nicht den Blick darauf versperren, dass Frauen möglicherweise auch in europäischen Staaten zum Tragen des Gesichtsschleiers gezwungen werden. Die Praxis der Verschleierung des Gesichts bleibt ein mehrdeutiges, ein ambiges Phänomen. Der Umgang mit der Vollverschleierung in westlichen Rechtsstaaten wird insoweit auch zu einem Indikator für das, was Thomas Bauer *Ambiguitätstoleranz* nennt.²¹

Die für einen rechtswissenschaftlichen Beitrag weit ausholende Rekonstruktion der Mehrdeutigkeit des Gesichtsschleiers hat durchaus eine spezifisch juristische Relevanz. Sie bildet den rechtstatsächlichen Hintergrund dafür, dass auch der rechtlichen Beurteilung von Verhüllungsverboten in Europa nicht nur *eine*, vermeintlich objektive, Bedeutung des Schleiers zugrunde gelegt werden darf. Insbesondere soll-

¹⁶ Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007, S. 30 ff.

¹⁷ Ebd., S. 167.

¹⁸ Open Society Foundations: At Home in Europe Project: Unveiling the Truth, S. 13; zur islamischen Frauenbewegung in den USA vgl. Ahmed, Leila: Quiet Revolution, S. 265 ff.; zu den Motiven für die Rückkehr des Schleiers in Ägypten in den 1980er-Jahren vgl. ebd. S. 117 ff.

¹⁹ Vinken, Barbara: Mode der Moderne, S. 49. Zur inner-feministischen Kontroverse um das Burka-Verbot in Frankreich instruktiv Spohn, Ulrike: Sisters in Disagreement.

²⁰ Vinken, Barbara: Mode der Moderne (Hervorhebung nicht im Original).

²¹ Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

ten sich Juristen nicht als Religionsgelehrte, als *Ajatollahs*, gerieren, indem sie das „Wesen“ des islamischen Schleiers aus wenigen oder gar einer einzigen Koranstelle bestimmen, um daraus normative Schlüsse zu ziehen. Nicht nur fällt im säkularen Rechtsstaat die – angesichts der Pluralität islamisch-theologischer Deutungsangebote ohnehin aussichtslose – authentische Interpretation religiöser Texte nicht in die Kompetenz von weltlichen Juristen. Vielmehr verfehlt die Reduktion der Verschleierung auf ihre theologisch-religiöse Bedeutung im Islam ihre soziale und politische Dimension.

Für die rechtliche Würdigung der Bedeutung des islamischen Gesichtsschleiers kann vielmehr nichts anderes gelten, als das, was das Bundesverfassungsgericht für das Kopftuch festgestellt hat, nämlich dass hierbei alle in Betracht kommenden Deutungsmöglichkeiten zu berücksichtigen sind.²² Die normative Analyse der Argumente für die Einführung rechtlicher Burka-Verbote in Europa (unten III.) muss daher sowohl die Möglichkeit in Rechnung stellen, dass Frauen zum Tragen des Schleiers genötigt werden, als auch dass sie den Schleiers aus vielfältigen autonomen Motiven in Wahrnehmung ihrer Freiheitsrechte tragen. Zunächst soll aber die Entwicklung der Schleierversetzungsgebung in Europa kurz dargestellt und in die religionsrechtliche Diskussion über religiöse Symbole in der Öffentlichkeit eingeordnet werden (II.).

II. Burka-Verbote in Europa: Paradigmenwechsel im Religionsrecht

1. Die Kriminalisierung des Gesichtsschleiers in Europa

In Frankreich²³ und in Belgien²⁴ ist es seit dem Jahr 2011 gesetzlich verboten, im öffentlichen Raum Kleidung zu tragen, die der Verhüllung des Gesichts dient, bzw. sich an öffentlichen Orten mit verhülltem Gesicht aufzuhalten.²⁵ Ungeachtet ihrer allgemeinen Formulierung zielen die Verbotsgesetze ausweislich ihrer Begründungen und ihrer Entstehungsgeschichten präzise auf ein Verbot des islamischen Gesichtsschleiers in Form von Burka und Niqab. Zuwiderhandlungen können in Frankreich mit einer Geldbuße und der Verpflichtung zur Teilnahme an Kursen in Staatsbürgerkunde, nach dem belgischen Strafgesetzbuch sogar mit einem bis zu sieben Tagen Freiheitsstrafe geahndet werden. In den Niederlanden hatte die Regierung auf Initiative der rechtspopulistischen Freiheitspartei (PVV) ein generelles „Burka-Verbot“ beschlossen, dessen Umsetzung nach den vorgezogenen Neuwahlen im September

²² BVerfGE 108, 282 (303 ff.); vgl. hierzu Oebbecke, Janbernd: Das „islamische Kopftuch“ als Symbol, in: Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat, hg. von Stefan Muckel, Berlin 2003, S. 593–606.

²³ Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (Frankreich), Art. 1^{er}: „Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage.“

²⁴ Code Pénal (Belgien), Art. 563bis: „[...] se présentent dans le lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie, de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables.“

²⁵ Zu den rechtstechnischen Details der gesetzlichen Regelungen in Frankreich und Belgien vgl. Barczak, Tristan: „Zeig mir Dein Gesicht, zeig mir, wer du wirklich bist“. Zur religionsverfassungsrechtlichen Zulässigkeit eines Burka-Verbots unter dem Grundgesetz, in: DÖV, 64(2) (2011), S. 54–61.

2012 aber fraglich ist.²⁶ In der Schweiz hat nach dem Ständerat auch der Nationalrat (das Bundesparlament) eine Gesetzesinitiative aus dem Kanton Aargau für ein Verhüllungsverbot mit knapper Mehrheit abgelehnt.²⁷

Da die Verhängung von Freiheitsstrafen zum Proprium des Strafrechts gehört, kann jedenfalls mit Blick auf Belgien von einer Kriminalisierung der Vollverschleierung gesprochen werden, während die französische Vorschrift gemäß der Systematik des deutschen Rechts eher einer Ordnungswidrigkeit entspricht.²⁸ Der Umstand, dass die Verhüllungsverbote in Belgien und Frankreich gesetzgebungstechnisch im allgemeinen Straf- und Ordnungswidrigkeitenrecht – und nicht etwa im zum besonderen Verwaltungsrecht gehörenden Schul- und Hochschulrecht – verankert wurden, deutet bereits darauf hin, dass sich die neue Verbotsgesetzgebung qualitativ von der bisherigen Diskussion über religiöse Symbole in der Öffentlichkeit wie dem Kruzifix im Klassenzimmer und dem Kopftuch der Lehrerin unterscheiden. Die Ausweitung des in Frankreich schon bisher geltenden Verschleierungsverbots an staatlichen Schulen und Universitäten²⁹ auf den gesamten öffentlichen Raum bedeutet einen Unterschied, der so grundlegend ist, dass man von einem Paradigmenwechsel im Verhältnis von Religion und Recht in Europa sprechen kann.

Gegen die starke Behauptung eines Paradigmenwechsels im europäischen Religionsrecht könnte eingewendet werden, die Verdrängung religiöser Symbole aus dem öffentlichen Raum beginne bereits mit der Entfernung von Kruzifixen aus Klassenzimmern und dem Kopftuch-Verbot für Lehrerinnen, sodass sich etwa die deutsche religionsrechtliche Entwicklung nicht grundlegend von derjenigen in Frankreich und Belgien unterscheide. Wie im Folgenden zu zeigen ist, beruht ein solcher Einwand indes auf einem Kategorienfehler: Er verwechselt öffentlichen Raum mit öffentlicher Gewalt; die Säkularität des Staates mit einer Zwangs-Säkularisierung der Zivilgesellschaft.

²⁶ Regierungsentwurf vom 16. September 2011: Algemeen verbod op het dragen van gelaats-bedekkende kleding; dazu Moors, Annelies: Minister Donner as Mufti. New developments in the Dutch 'burqa debates', 2011. <http://religionresearch.org/martijn/2011/09/21/minister-donner-as-mufti-new-developments-in-the-dutch-%E2%80%98burqa-debates%E2%80%99/> (Stand: 21. September 2011). Der Verfasser dankt Titia Loenen (Universität Utrecht) für wertvolle Hinweise zur Rechtslage in den Niederlanden.

²⁷ Vgl. NZZ Online vom 28. September 2012. <http://www.nzz.ch/aktuell/schweiz/parlament-lehnt-nationales-verhuellungsverbot-ab-1.17650420> (Stand: 26. November 2012). Der Verfasser dankt Martino Mona (Universität Bern) für wertvolle Hinweise zur Rechtslage in der Schweiz.

²⁸ Die im deutschen Recht übliche Unterscheidung von Strafrecht und Ordnungswidrigkeitenrecht lässt sich in ausländischen Rechtsordnungen nicht ohne Weiteres rekonstruieren; sie hat für die hier primär interessierende Frage der Legitimation der Verhaltensnorm aber auch keine entscheidende Bedeutung.

²⁹ Code de l'éducation (Frankreich), Art. L141-5-1.

2. Säkularität des Staates versus Säkularisierung der Gesellschaft

Die Vermischung der Debatten über das Kopftuch oder den Schleier der Lehrerin³⁰ mit der neuen Diskussion über die Vollverschleierung unter dem Topos „religiöse Symbole in der Öffentlichkeit“ ist problematisch, weil ihnen zwei unterschiedliche Öffentlichkeitsbegriffe zugrunde liegen.³¹ Die in den Begriff der Öffentlichkeit eingeschriebene Ambivalenz birgt die Gefahr von Missverständnissen bei der Diskussion über den rechtlichen Status von religiösen Symbolen, weshalb nachfolgend die beiden wechselbezüglichen, in gewisser Hinsicht gegenläufigen Bedeutungen³² des Begriffs der Öffentlichkeit knapp nachgezeichnet werden sollen.³³

Ein begriffsgeschichtlicher Bedeutungsstrang von „Öffentlichkeit“ verweist auf das im Staat verkörperte Gemeinwesen im Sinne der antiken *res publica*.³⁴ Mit der Unterscheidung zwischen *publicus* und *privatus* wird insoweit eine rechtliche Ordnung vorausgesetzt³⁵, in der kollektiv bindende Entscheidungen getroffen werden; es geht also um die politisch-rechtliche Verfasstheit von Gesellschaft. In diesem Sinne wird dann auch im modernen Staatsrecht, das sich im Laufe des 17. Jahrhunderts ausbildet, der Begriff „öffentlich“ im Sinne von „staatlich“ verwendet.³⁶ Diese Bedeutungslinie spiegelt sich bis heute in juristischen Begriffen wie öffentliche Gewalt, öffentlich-rechtliche Körperschaft und dem öffentlichen Recht.

Demgegenüber setzt sich mit der Aufklärung ein gegenläufiger Bedeutungsgehalt von Öffentlichkeit durch, der auf ein bürgerliches Publikum als vernünftige Kontrollinstanz der Staatsgewalt verweist.³⁷ Öffentlichkeit in diesem Sinne meint eine kritische, zunächst bürgerliche Öffentlichkeit³⁸, die dem Staat in Form der öffentlichen Meinung gegenübertritt.³⁹ Mit der Entwicklung einer Buchdruckkultur und im weite-

³⁰ Zum Sonderfall der Burka der Lehrerin im Klassenzimmer vgl. Loenen, Titia: Freedom of Religion versus Sex Equality and State Neutrality, in: Conflicts Between Fundamental Rights, hg. von Eva Brems, Antwerpen 2008, S. 421–429 (426 f.).

³¹ Zur Bedeutung des Öffentlichkeitsbegriffs für die Religionspolitik vgl. Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles: Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin 2011, S. 49 ff.

³² Hölscher spricht von „Bedeutungsambivalenz“ und von zwei „Bedeutungsschwellen“, die die Begriffsgeschichte des Wortes öffentlich strukturieren (Hölscher, Lucian: Öffentlichkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe, hg. von Otto Brunner et al., Stuttgart 2004, S. 413–467 (413)).

³³ Zur Begriffsgeschichte vgl. ebd. und Hölscher, Lucian: Öffentlichkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter et al., Basel 1984, S. 1134–1140; aus philosophischer Perspektive klassisch: Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990; für eine neuere philosophische Rekonstruktion des Öffentlichkeitsbegriffs vgl. Gerhardt, Volker: Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012.

³⁴ Vgl. hierzu ebd., S. 48 ff.

³⁵ Ebd., S. 48.

³⁶ Hölscher, Lucian: Öffentlichkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe.

³⁷ „[...] öffentlich bezeichnet seitdem nicht nur den Geltungsbereich staatlicher Autorität, sondern zugleich den geistigen und sozialen Raum, in dem diese sich legitimieren und kritisieren lassen muß“ (ebd., S. 438).

³⁸ Die kritische Theorie stellt der bürgerlichen Öffentlichkeit eine proletarische „Gegenöffentlichkeit“ gegenüber (Negt, Oskar; Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt/Main 1972).

³⁹ Stollberg-Rilinger, Barbara: Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2006, S. 142; in weltgeschichtlicher Sicht Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, S. 853 ff.

ren Verlauf der Etablierung von global und in Echtzeit kommunizierenden digitalen Massenmedien wird die öffentliche Meinung durch die veröffentlichte Meinung zunächst transportiert, zugleich aber auch in die Regie genommen oder überhaupt erst erzeugt, weshalb man heute von der Medienöffentlichkeit als einem eigenständigen Bedeutungsgehalt des Öffentlichkeitsbegriffs sprechen kann. Öffentlichkeit im Sinne einer kritischen Öffentlichkeit, die den staatlichen Körperschaften gegenübertritt, steht auch für das, was man mit einem von Gramsci geprägten Begriff „Zivilgesellschaft“ nennt. Das „Ensemble der gemeinhin privat genannten Organismen“⁴⁰ (Gramsci), die „wilde politische Öffentlichkeit“⁴¹ (Habermas) konstituiert sich in offenen Institutionen und an allgemein zugänglichen Orten, sei es in Gebäuden oder „unter freiem Himmel“, womit ein weiterer Bedeutungsgehalt von Öffentlichkeit im Sinne schlichter allgemeiner Zugänglichkeit bezeichnet ist.

Damit sind die Weichen für die normative Unterscheidung zwischen dem Verschleierungsverbot in staatlichen Pflichtschulen und Universitäten und einem generellen Verschleierungsverbot im öffentlichen Raum gestellt: Ersteres betrifft die Sphäre des Staates, die Ausübung öffentlicher Gewalt und letzteres die Sphäre der Zivilgesellschaft, den öffentlichen Raum. Der Trennung von staatlicher und zivilgesellschaftlich-bürgerlicher Sphäre entsprechen grundsätzlich verschiedene Rollen der beiden normativen Prinzipien, die das Religionsverfassungsrecht prägen: Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und das Grundrecht auf Religionsfreiheit.⁴²

Gemäß der ständigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts legt das Grundgesetz „dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.“⁴³ Der Neutralitätsgrundsatz ist Ausdruck des gleichen Respekts, den der säkulare Rechtsstaat den Bürgern unabhängig von deren Bekenntnis und Weltanschauung schuldet. Es handelt sich gewissermaßen um die verfassungsrechtliche Antwort auf das Faktum des vernünftigen Pluralismus, das John Rawls als „bleibendes Merkmal der öffentlichen Kultur der Demokratie“⁴⁴ bezeichnet. Eben dieses Neutralitätsprinzip steht in Frage, wenn Gerichtssäle und Klassenzimmer staatlicher Pflichtschulen aufgrund hoheitlicher Anordnung mit Kreuzfixen ausgestattet werden.⁴⁵ Auch im Falle des Kopftuchs der Lehrerin könnte die Neutralitätspflicht verletzt sein, sofern es nicht gelingt – was durchaus möglich erscheint – zwischen der Rolle der Lehrerin als Repräsentantin des Staates und ihrer privaten religiösen Identität zu differenzieren.⁴⁶ Ungeachtet der gewichtigen Argu-

⁴⁰ Gramsci, Antonio: Gefängnishefte 7. 12. bis 15. Heft, 1996, Heft 12, § 1.

⁴¹ Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005, S. 137.

⁴² Zu diesem Zusammenhang bereits Fateh-Moghadam, Bijan: Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion, in: Religion in bioethischen Diskursen, hg. von Friedemann Voigt, Berlin et al. 2010, S. 31–64 (55 ff.).

⁴³ BVerfGE 19, 206 (216). Das BVerfG stützt dies auf Art. 4 I, Art. 3 III GG sowie durch Art. 136 I und 4 und Art. 137 I WRV in Verbindung mit Art. 140 GG.

⁴⁴ Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main 2003, S. 66.

⁴⁵ Vgl. dazu differenzierend Huster, Stefan: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen 2002, S. 161 f.

⁴⁶ Mit Blick auf die soziologische Theorie zu Inter-Rollenkonflikten und der Möglichkeit von Rollendistanz liegt es nahe, dass sowohl die Lehrerin als auch die Schüler in der Lage sein können, eine entsprechende Rollendifferenzierung vorzunehmen.

mente, die für eine Zulassung von religiösen Symbolen sprechen, die nicht der staatlichen Funktion, sondern der persönlichen Sphäre der Lehrerin zugeordnet sind, stehen staatliche Neutralitätspflicht und individuelle Religionsfreiheit im Streit um das Kopftuch der Lehrerin jedenfalls in einem Spannungsverhältnis.

Ganz anders verhält es sich im Falle des Verbots des Gesichtsschleiers im öffentlichen Raum, das es auch und gerade der Privatperson verbietet, sich „unter freiem Himmel“ so zu kleiden, wie es ihrem religiösen Selbstverständnis und ihrem persönlichen Schamgefühl entspricht. Der Neutralitätsgrundsatz verpflichtet den Staat und seine Institutionen, nicht aber den Bürger. Im Gegenteil garantieren Religions- und Meinungsfreiheit den Bürgern das Recht, nicht neutral zu sein, religiöse Überzeugungen im öffentlichen Raum zu kommunizieren und sich in ihrer religiösen Identität öffentlich darzustellen.⁴⁷ Mit einem Bild von Rainer Forst spannt das subjektive Recht des Einzelnen als Rechtsperson, eine Schutzhülle um die Person, unter der sie als ethische Person ihre Vorstellung vom guten Leben entfalten darf.⁴⁸ Diese Garantiefunktion kann das Recht indes nur erfüllen, wenn es selbst „in seinem Geltungsmodus ethisch »neutral«“⁴⁹ ist. Gemäß eines solchen liberal-pluralistischen Neutralitätsverständnisses⁵⁰ bildet die Neutralität des Rechts eine Bedingung der Möglichkeit religiös-weltanschaulicher Pluralität in der Gesellschaft. Säkularität des Staates bedeutet dann aber gerade *nicht* Säkularisierung der Gesellschaft.⁵¹ Die Legitimation von „Burka-Verboten“ kann sich daher von vornherein nicht aus dem Prinzip der Neutralität des Staates ergeben, worin sich ein wesentlicher Unterschied zu einem dem deutschen Verfassungsrecht unbekanntem Konzept der Toleranz ausdrückt.⁵² Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und die individuelle Religionsfreiheit derjenigen Frauen, die von einem Verbot des Gesichtsschleiers betroffen sind, stehen hier – anders als beim Kopftuch der Lehrerin – nicht in einem Spannungsverhältnis, sondern ergänzen sich in ihrer freiheitsverbürgenden Funktion.⁵³ Beide religionsverfassungsrechtlichen Prinzipien streiten für die Zulässigkeit des Gesichtsschleiers im öffentlichen Raum, sodass sich die Rechtfertigung von „Burka-Verboten“ aus normativen Ressourcen speisen muss, die außerhalb des Religionsverfassungsrechts liegen. Für Letztere kommen insbesondere die Aufgabe

⁴⁷ Vgl. Germann, Michael: Der menschliche Körper als Gegenstand der Religionsfreiheit, in: Jurisprudenz zwischen Medizin und Kultur, hg. von Bernd-Rüdiger Kern et al., Frankfurt/Main 2010, S. 35–58.

⁴⁸ Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/Main 2004, S. 51, 351.

⁴⁹ Ebd., S. 351.

⁵⁰ Zur Unterscheidung von liberal-pluralistischen und republikanischen Neutralitätsverständnissen vgl. Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles: Laizität und Gewissensfreiheit, S. 47 f.

⁵¹ Habermas, Jürgen: „The Political“, in: The Power of Religion In The Public Sphere, hg. von Judith Butler et al., New York 2011, S. 15–33 (23) = Habermas, Jürgen: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Nachmetaphysisches Denken II, hg. von Jürgen Habermas, Berlin 2012, S. 238–256 (251).

⁵² Zum Konzept der Toleranz umfassend und differenzierend Forst, Rainer: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/Main 2000; Ladeur/Augsberg empfehlen das Toleranz-Prinzip zur Fortentwicklung des Verständnisses in der Religionsfreiheit (Ladeur, Karl-Heinz; Augsberg, Ino: Der Mythos vom neutralen Staat, in: JZ, 62(1) (2007), S. 12–18 (18)).

⁵³ Auch die negative Religionsfreiheit der säkular eingestellten Bürger gewährleistet keinen „Konfrontationsschutz“ vor religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit (dazu unten III.2.b.).

des Rechtsgüterschutzes des allgemeinen Strafrechts und das Prinzip der präventiven Gefahrenabwehr des Polizei- und Sicherheitsrechts in Betracht (dazu unten III.).

3. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Strafrechts

Aus dem verfassungsrechtlichen Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ergeben sich vielmehr wesentliche Einschränkungen für die inhaltliche Begründung von Ordnungswidrigkeiten und Strafnormen, also für das, was in der Strafrechtswissenschaft unter dem Topos des materiellen Verbrechensbegriffs diskutiert wird. Das Neutralitätsprinzip wird in diesem Zusammenhang nicht als Gebot institutioneller Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion aktiviert, sondern im Verhältnis von Staat und Bürger. Soweit hoheitliche Maßnahmen in Grundrechte der Bürger eingreifen, dürfen sie dies – unter Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes – allenfalls dann, wenn der Eingriff auf Gründe gestützt werden kann, die nicht nur aus Sicht einer partikularen Religion oder Weltanschauung plausibel sind. Das Neutralitätsprinzip umfasst im Staat-Bürger-Verhältnis also die Verpflichtung des Staates, strafrechtliche Verbotsnormen religiös-weltanschaulich neutral zu begründen. Eine so verstandene religiös-weltanschauliche Neutralität des Strafrechts basiert auf dem verfassungsrechtlichen Konzept der „Begründungsneutralität“ (Stefan Huster), wonach niemand staatliche Eingriffe in seine Grundrechte hinnehmen muss, die allein weltanschaulich-religiös begründet sind.⁵⁴ Schutzbereich und Schranken der Grundrechte müssen neutral interpretiert werden,⁵⁵ d.h. die Gründe, die zur Rechtfertigung des Grundrechtseingriffs angeführt werden, müssen auf „allgemeingültigen, nicht konfessionell oder weltanschaulich gebundenen Gesichtspunkten“⁵⁶ beruhen. Das Neutralitätsgebot wirkt somit als Sperre gegen Versuche, das Strafrecht – und nichts anderes gilt für das Ordnungswidrigkeitenrecht – zur Durchsetzung allein religiös oder weltanschaulich begründeter Vorstellungen des guten Lebens einzusetzen.⁵⁷ Eine so begründete Unzulässigkeit von strafrechtlichem Moralismus leuchtet unmittelbar ein, wenn wir an den Fall eines religiös begründeten, strafrechtlich durchgesetzten Verschleierungszwangs nach saudi-arabischem Vorbild denken. Die Neutralitätspflicht sperrt sich aber umgekehrt auch gegen die strafrechtliche Durchsetzung einer „säkularistischen Weltsicht.“⁵⁸ Eine nicht neutrali-

⁵⁴ Grundlegend Huster, Stefan: Neutralität des Staates.

⁵⁵ Ebd., S. 653 ff.

⁵⁶ So BVerfGE 24, 236 (247 f.) in Bezug auf den Schutzbereich; weitergehend Huster, Stefan: Neutralität des Staates, S. 653.

⁵⁷ So auch der „autonomietheoretische Strafrechtsliberalismus“ von Luís Greco (Greco, Luís: Strafbare Pornografie im liberalen Staat – Grund und Grenzen der §§ 184, 184a-d StGB, in: Rechtswissenschaft, 2(3) (2011), S. 275–302 (301 und 282 f.) sowie grundlegend Greco, Luís: Lebendiges und Totes in Feuerbachs Straftheorie. Ein Beitrag zur gegenwärtigen strafrechtlichen Grundlagendiskussion, Berlin 2009, S. 349 ff.).

⁵⁸ Huster, Stefan: Neutralität ohne Inhalt? Zu Hans Michael Heinig JZ 2009, 1136 ff., in: JZ, 65(7) (2010), S. 354–357 (356) mit Hinweis auf Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats, in: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau 2005, S. 15–37 (36); Zur Unterscheidung von säkular und säkularistisch vgl. Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit der „postsäkularen“ Gesellschaft, in: Nachmetaphysisches Denken II, hg. von Jürgen Habermas, Berlin 2012, S. 308–327 (324);

tätskonforme „säkularistische Überverallgemeinerung“⁵⁹ dürfte jedenfalls dann vorliegen, wenn religiöse Symbole mit staatlichen Zwangsmitteln aus dem gesamten öffentlichen Raum verdrängt werden und dabei zugleich einzelne Religionsgemeinschaften diskriminiert werden.

Zu einem vergleichbaren Ergebnis gelangt die strafrechtliche Rechtsgutstheorie, zu deren zentralen Säulen der Grundsatz zählt, dass bloße Moralwidrigkeiten eine Strafdrohung nicht rechtfertigen können, solange die Voraussetzungen eines friedlichen Zusammenlebens nicht beeinträchtigt werden.⁶⁰ Hier zeigt sich zugleich, dass Grundrechtsdogmatik und strafrechtliche Rechtsgutstheorie sinnvoll aufeinander bezogen werden können.⁶¹ Aus der Beschränkung des Strafrechts auf den Schutz der Rechtsgüter *anderer* folgt zugleich die grundsätzliche Unzulässigkeit von paternalistischen Strafnormen, also solchen Normen, die den Einzelnen vor sich selbst schützen sollen.⁶² Mit den rechtsphilosophischen Konzepten des Rechtsmoralismus und des Rechtspaternalismus sind die beiden Bezugspunkte benannt, mit deren Hilfe die Argumente für Burka-Verbote in Europa nachfolgend auch rechtsvergleichend analysiert werden können.

III. Zwischen Paternalismus und Moralismus: Argumente für das Burka-Verbot

Versucht man die verschiedenen Argumente, die für das Burka-Verbot vorgebracht werden, zu systematisieren, so stößt man auf zwei scheinbar gegenläufige Begründungsstränge: Einerseits geht es um die „Befreiung der muslimischen Frau“, andererseits darum, die Gesellschaft vor einer „Bedrohung durch die muslimische Frau“ zu schützen. Die verschleierte Frau erscheint einmal als hilfloses Opfer und einmal als gefährlicher Aggressor. Bemerkenswerter Weise werden Argumente beider Begründungslinien regelmäßig nebeneinander verwendet.

1. Die Befreiung der muslimischen Frau

Mit der „Befreiung der muslimischen Frau“ ist ein Begründungsmodus angesprochen, den Gayatri Chakravorty Spivak mit einer in den *post-colonial studies* klassischen Formulierung einmal so auf den Begriff gebracht hat: „Weiße Männer retten

⁵⁹ Habermas, Jürgen: Naturalismus und Religion, S. 134.

⁶⁰ Roxin, Claus: Strafrecht Allgemeiner Teil. Grundlagen – Der Aufbau der Verbrechenslehre, München 2006, § 2 Rn. 17 ff.; sowie grundlegend Roxin, Claus: Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in: JuS, 6(10) (1966), S. 377–387.

⁶¹ Dieser Zusammenhang kann hier nicht näher vertieft werden. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion um die Rechtsgutstheorie vgl. Swoboda, Sabine: Die Lehre vom Rechtsgut und ihre Alternativen, in: ZStW, 122(1) (2010), S. 24–50 und Roxin, Claus: Zur neueren Entwicklung der Rechtsgutsdebatte, in: Festschrift für Winfried Hassemer, hg. von Felix Herzog et al., Heidelberg 2010, S. 573–597.

⁶² Roxin, Claus: Strafrecht AT Grundlagen, § 2 Rn. 32 ff.; ferner Gkoutis, Ioannis: Autonomie und strafrechtlicher Paternalismus, Berlin 2011 sowie die Beiträge in Fateh-Moghadam, Bijan; Sellmaier, Stephan et al.: Grenzen des Paternalismus. Ulrich Schroth zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2010 und Hirsch, Andreas von; Neumann, Ulfrid et al.: Paternalismus im Strafrecht. Die Kriminalisierung von selbstschädigendem Verhalten, Baden-Baden 2010.

braune Frauen vor braunen Männern.“⁶³ Der hier anklingende Ideologie- und Paternalismusverdacht verlangt nach einer sorgfältigen Überprüfung der einzelnen Argumente, die die Notwendigkeit von Verschleierungsverboten auf die besondere Schutzwürdigkeit der betroffenen Frauen stützen. Dass Frauen mit Blick auf religiöse Verschleierungsgebote und patriarchale Familienstrukturen besonders schutzwürdig sein können, ist zunächst nicht von der Hand zu weisen und muss daher ernst genommen werden.

a) Nötigung zur Verschleierung – Aporien des direkten Paternalismus

Ein guter Grund für den Schutz muslimischer Frauen läge jedenfalls dann vor, wenn diese von ihren Ehemännern zum Tragen des Schleiers genötigt würden. Die Behauptung, strafrechtliche Verschleierungsverbote würden die betroffenen Frauen vor einer Nötigung zur Verschleierung schützen, soll im Folgenden als *Nötigungsargument* diskutiert werden. Das Nötigungsargument wird in den amtlichen Begründungen der Verhüllungsverbote in Frankreich und Belgien zumindest implizit verwendet und in öffentlichen Diskussionen häufig angeführt.

Bei näherem Hinsehen erweist sich das Nötigungsargument indes sowohl unter empirischen als auch unter normativen bzw. normtheoretischen Gesichtspunkten als problematisch: Zum einen scheint die Annahme, alle oder jedenfalls viele Frauen würden in Europa zur Verschleierung gezwungen, in tatsächlicher Hinsicht nicht gut begründet zu sein. Bei den wenigen Frauen, die in Europa einen Gesichtsschleier tragen,⁶⁴ handelt es sich zu einem nicht geringen Anteil um Konvertitinnen, die aus einem nicht muslimischen familiären Milieu stammen und sich aktiv für eine streng religiöse Lebensführung entscheiden. Und auch junge Frauen aus muslimischen Familien, die sich für den Schleier entscheiden, müssen sich vielfach gegen ihre Eltern durchsetzen, die für das moderne Phänomen der Rückkehr des Schleiers wenig Verständnis haben.⁶⁵

Im Ergebnis kommt es auf diese empirischen Einwände indes nicht an, da sich das Burka-Verbot gerade dann in unauflösbare normtheoretische Widersprüche verstrickt, wenn man kontrafaktisch unterstellt, dass alle Frauen, die in Europa einen Gesichtsschleier tragen, zur Verschleierung genötigt werden. Das Nötigungsargument scheitert aus normativen bzw. normtheoretischen Gründen: Die Sanktions- bzw. Strafdrohung der Verbotsnorm richtet sich beim Verhüllungsverbot gegen die Frau, also gegen diejenige Person, die durch die Norm geschützt werden soll.⁶⁶ Wie

⁶³ Spivak, Gayatri C.: Can the Subaltern Speak?, in: Marxism and the Interpretation of Culture, hg. von Cary Nelson et al., Houndmills 1988, S. 271–313 (297). Eigene Übersetzung.

⁶⁴ In Frankreich gehen amtliche Angaben von 1900 Personen aus; für die Niederlande liegen Schätzungen bei ca. 300 Personen, für Belgien bei 200-300 Personen.

⁶⁵ Ahmed, Leila: Quiet Revolution.

⁶⁶ Eine solche *direkt paternalistische* Norm ist außergewöhnlich. Soweit die Rechtsordnung überhaupt paternalistische Rechtsnormen kennt, handelt es sich in der Regel um indirekt paternalistische Normen. So richtet sich etwa bei der sittenwidrigen Körperverletzung (§ 228 StGB) die Strafdrohung gegen den Dritten, der mit Einwilligung des Verletzten handelt, nicht aber gegen das Opfer. Ein Beispiel für eine direkt paternalistische Strafnorm des geltenden Rechts könnte das strafrechtliche Organhandelsverbot

alle sogenannten *direkt paternalistischen* Normen sieht sich ein so begründetes Burka-Verbot zunächst mit dem Widerspruch konfrontiert, dass derjenigen Person, die vor einem Übel bewahrt werden soll, ein Übel angedroht und im Übertretungsfall auch zugefügt wird. Eine solche in sich widersprüchliche Norm gewinnt allenfalls dann eine gewisse – wenn auch i.E. nicht überzeugende – Plausibilität, wenn es der Normadressat selbst in der Hand hat, die der Sanktionsnorm zugrundeliegende Verhaltensnorm zu erfüllen. Letzteres gilt insbesondere für Normen, die eine freiwillige und eigenhändige Selbstschädigung strafrechtlich verbieten, wie dies historisch beim strafbaren Suizidversuch der Fall war.

Ein auf das Nötigungsargument gestütztes Burka-Verbot wiese demgegenüber eine andere, exzeptionelle Struktur auf: Das Nötigungsargument unterstellt zur Begründung des Burka-Verbots, dass die Frau Opfer einer Straftat ist, nämlich einer strafbaren Nötigung (§ 240 StGB) bzw. in Frankreich eines eigens dafür geschaffenen Straftatbestandes der „Nötigung zur Verschleierung“.⁶⁷ Über den Tatbestand der strafbaren Verhüllung wird nun das Opfer dieser Straftat, gewissermaßen wegen – unfreiwilliger – Mitwirkung an einer Straftat gegen sich selbst, noch einmal bestraft. Ein derart zynisches Ergebnis wird im Strafrecht im Allgemeinen über die dogmatische Konstruktion der „notwendigen Teilnahme“ ausgeschlossen.⁶⁸ Danach kommt eine Teilnahmestrafbarkeit des Opfers nicht in Betracht, wenn die Haupttat die Mitwirkung des Opfers notwendig voraussetzt, wie dies regelmäßig bei der Nötigung der Fall ist.⁶⁹ Der inhaltliche Grund der Straflosigkeit des Opfers liegt dabei in dem anti-paternalistischen Grundsatz, dass niemand seine eigenen Rechtsgüter in strafrechtlich relevanter Weise angreifen kann.⁷⁰ Genau dieses Korrektiv wird durch den Tatbestand der Verhüllung im öffentlichen Raum beseitigt, wenn man diesem das Nötigungsargument zugrunde legt. Im Ergebnis würde die Frau wegen eines (tatsächlichen oder bloß vermuteten, aber nicht nachweisbaren) Fehlverhaltens ihres Ehemannes bestraft. Dieser Logik entspräche es, Frauen „mit Migrationshintergrund“ das Heiraten generell strafrechtlich zu verbieten und nicht nur, wie im Strafgesetzbuch vorgesehen, denjenigen zu bestrafen, der eine Frau zur Eingehung einer Ehe nötigt (§ 240 I, IV Nr. 1 Alt. 2 StGB). Nach alledem ist das Nötigungsargument also ein überzeugendes Argument *gegen*, nicht für einen Tatbestand der strafbaren Verhüllung.

b) Religiosität als Autonomiedefizit – Grenzen des weichen Paternalismus

Einige Probleme des Nötigungsarguments würden entfallen, wenn es gelänge, die Praxis der Verschleierung trotz Fehlens einer äußeren Nötigung als unfrei zu qualifi-

(§§ 17, 18 Transplantationsgesetz) bilden, das nicht nur den Vermittler, sondern auch Organspender und –empfänger mit Strafe bedroht.

⁶⁷ Code Pénal (Frankreich), Art. 225-4-10; Rechtsfolge: 1 Jahr Freiheitsstrafe und 30.000 Euro Geldstrafe; wenn es sich bei dem Opfer um einen Minderjährigen handelt: 2 Jahre Freiheitsstrafe und 60.000 Euro Geldstrafe.

⁶⁸ Roxin, Claus: Strafrecht Allgemeiner Teil. Band II. Besondere Erscheinungsformen der Straftat, München 2003, § 26 Rn. 41 ff.

⁶⁹ Ausnahme: die Nötigung erfolgt durch den Einsatz von vis absoluta.

⁷⁰ Roxin, Claus: Strafrecht AT II, § 26 Rn. 44.

zieren. Das Burka-Verbot nähme dann den Charakter einer *weich* paternalistischen Norm an, durch die Frauen mittels staatlichen Zwangs zur Mündigkeit erzogen werden sollen.⁷¹ Einer als schutzbedürftig erkannten Gruppe die Selbstbestimmungsfähigkeit insgesamt abzusprechen, ist eine aus der bioethischen Diskussion bekannte Strategie zur Vermeidung des Vorwurfs des harten Paternalismus.⁷² Das Autonomiedefekt-Argument lautet in unserem Kontext zugespitzt: Frauen, die sich in religiöser Verblendung für den Gesichtsschleier entscheiden, handeln auch dann nicht wirklich freiwillig, wenn kein äußerer Zwang auf sie ausgeübt wird. Religiosität, jedenfalls in ihren orthodoxen Spielarten und dann, wenn sie bedingungslos praktiziert wird, erweist sich als Willensmangel. So führt die amerikanische Moralphilosophin Marina Oshana⁷³ zur Illustrierung ihres Verständnisses „relationaler Autonomie“⁷⁴ das Beispiel einer modernen, westlich sozialisierten Ärztin an, die sich dafür entscheidet, das Leben einer „Taliban-Frau“ zu führen und sich mit dem schwerfälligen Gewand der „Burka“ zu verhüllen:⁷⁵

„Stellen Sie sich vor, dass diese Frau die Rolle der Unterordnung und den damit verbundenen Verzicht auf Unabhängigkeit bereitwillig angenommen hat, aus Frömmigkeit, einem Gefühl der Berufung und dem aufrichtigen Glauben in die Heiligkeit dieser Rolle, gemäß den Verheißungen bestimmter Passagen aus dem Koran.“⁷⁶

In ihrem Beispiel sei zudem anzunehmen, dass das Leben der Unterordnung vollkommen konsistent mit ihren spirituellen und sozialen Wertvorstellungen sei, ihr Selbstwertgefühl vermittele und ihrer Vorstellung eines guten Lebens entspreche. Dürfen wir eine solche Frau autonom nennen? Evident nein, behauptet Oshana: „Es wäre überzogen eine Person »autonom« zu nennen, deren genuine Wertschätzung der Unterordnung oder unhinterfragte Befolgung religiöser Traditionen sie dazu bringen, ein abhängiges Leben zu führen.“⁷⁷

Im Gesamtzusammenhang des Beitrags wird nicht vollständig klar, ob es tatsächlich die unhinterfragte Verpflichtung auf eine religiöse Lebensführung ist, die gemäß Oshana zum Ausschluss der Autonomie führen soll, oder die davon strikt zu unterscheidende Annahme, dass die selbstzufriedene Taliban-Frau ihre Entscheidung

⁷¹ Zur Unterscheidung von hartem und weichem Paternalismus vgl. Fateh-Moghadam, Bijan: Grenzen des weichen Paternalismus, in: Grenzen des Paternalismus, hg. von Bijan Fateh-Moghadam et al., Stuttgart 2010, S. 21–47 (22 ff.).

⁷² Vgl. hierzu ausführlich Fateh-Moghadam, Bijan; Gutmann, Thomas: Governing [through] Autonomy. The moral and legal limits of soft paternalism, in: Ethical Theory and Moral Practice, Special Issue: Private Autonomy, Public Paternalism? (i.V. für 2013).

⁷³ Den Hinweis auf die einschlägigen Texte von Marina Oshana verdanke ich Johann S. Ach und Bettina Schöne-Seifert (Ach, Johann S.; Schöne-Seifert, Bettina: Relationale Autonomie – Eine kritische Analyse, in: Patientenautonomie, hg. von Claudia Wiesemann et al., Heidelberg (erscheint voraussichtlich 2013)). Der Verfasser dankt Bettina Schöne-Seifert und Johann S. Ach für die Gelegenheit, diesen Beitrag in einer Working-Paper-Fassung der Münsteraner Kollegforschergruppe „Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ lesen und diskutieren zu dürfen.

⁷⁴ Zur relationalen Autonomie vgl. ebd. sowie Mackenzie, Catriona; Stoljar, Natalie: Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self, New York et al. 2000.

⁷⁵ Oshana, Marina: How Much Should We Value Autonomy?, in: Social Philosophy and Policy, 20(2) 2003, S. 99-126 (104).

⁷⁶ Ebd., S. 104 (Eigene Übersetzung).

⁷⁷ Ebd., S. 104 f. (Eigene Übersetzung)

aufgrund äußerer Zwänge selbst dann nicht mehr revidieren könnte, wenn sie es wollte, also aus dem Umstand fehlender *äußerer Freiheit*.⁷⁸ Ungeachtet dieser Unschärfe wirft der relationale Autonomiebegriff die Frage auf, ob *dichte Autonomiebegriffe*⁷⁹, wie sie in der Moralphilosophie gegenwärtig diskutiert werden, rechtliche Relevanz in der Weise erlangen könnten, dass sie eine weich paternalistische Legitimation des Burka-Verbots tragen. Insofern kann kein Zweifel daran bestehen, dass die inhaltlichen Anforderungen, die Oshana an die Verleihung des Attributs „autonom“ gemäß ihrer Autonomiekonzeption stellt, weit über die rechtlichen Voraussetzungen wirksamer Selbstbestimmung in westlichen Verfassungsstaaten hinausgehen. Die zentrale Stellung der Religionsfreiheit als Grund- und Menschenrecht verbietet es, eine orthodox-religiöse Lebensführung als nicht autonom im Rechtssinne zu qualifizieren, und zwar auch und gerade dann, wenn sich diese für die Person, etwa aufgrund eines Offenbarungserlebnisses, als alternativlos darstellt. Wenn die in Art. 4 I GG geschützte Religionsausübungsfreiheit (forum externum) das Recht des Einzelnen umfasst, „sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“⁸⁰, dann kann die Ausübung eben dieser Freiheit nicht ohne Selbstwiderspruch als unfrei qualifiziert werden. Das Argument, vollverschleierte Frauen handelten auch dann, wenn sie nicht Opfer einer Nötigung seien, aufgrund einer Art religiösen Verblendung nicht „wirklich freiwillig“, ist daher rechtlich unhaltbar; eine weich paternalistische Begründung des Burka-Verbots ist folglich ausgeschlossen.

c) Selbstentwürdigung – Personale Autonomie versus „westliches“ Frauenbild

Gemäß einer weiteren Argumentationslinie handelt es sich bei dem durch das Burka-Verbot geschützten Rechtsgut um die Menschenwürde. So heißt es etwa in der französischen Gesetzesbegründung, dass „[...] diese Form des öffentlichen Rückzugs, selbst wenn er freiwillig oder akzeptiert erfolgt, [...] offensichtlich eine Verletzung des Respekts gegenüber der Würde der Person [konstituiert].“⁸¹ Das Würde-Argument – soweit es sich auf die verschleierte Frauen bezieht⁸² – impliziert, dass man sich durch eigenes, freiwilliges Verhalten selbst entwürdigen kann. Das Argument der Selbstentwürdigung ist in der deutschen Rechtsprechung bemerkenswerterweise bisher vor allem im Zusammenhang mit der vollständigen *Enthüllung* von Frauenkörpern in Rahmen von sogenannten Peep-Shows diskutiert worden.⁸³ Die Burka-

⁷⁸ Ebd., S. 104 f. mit Fn. 11.

⁷⁹ Vgl. hierzu Fateh-Moghadam, Bijan; Gutmann, Thomas: *Governing [through] Autonomy*.

⁸⁰ BVerfGE 108, 282 (297); st. Rspr. seit BVerfGE 24, 236 (246, 247-250).

⁸¹ LOI n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Exposé des motifs.

http://www.legifrance.gouv.fr/affichLoiPubliee.do;jsessionid=7A390F8FB07FBF09BoF5BA99684510A8.tpdj017v_1?idDocument=JORFDOLE000022234691&type=expose (Stand: 27. November 2012).

⁸² Neben der Würde der verschleierte Frauen sieht der französische Gesetzgeber auch die Würde derjenigen Personen verletzt, die im öffentlichen Raum mit verschleierten Frauen konfrontiert werden (dazu unten III.2.b).

⁸³ BVerwGE 64, 274; dazu kritisch Hillgruber, Christian: *Der Schutz des Menschen vor sich selbst*, München et al. 1992, S. 104 ff. Eine gewisse Parallelität der Burka-Debatte mit der Diskussion über strafbare Pornografie (dazu Greco, Luís: *Strafbare Pornografie*) ist daher keineswegs zufällig.

Debatte erhellt, dass die Konstruktion einer Menschenwürdepflicht sich nicht nur zur Unterbindung unanständiger Nacktheit, sondern ebenso zur Untersagung übermäßiger Bekleidung einsetzen lässt.

Gegen einen solchen *Würdepaternalismus* spricht indes, dass die Menschenwürde hier von einem Abwehrrecht des Bürgers zu einem paternalistischen Eingriffsrecht des Staates umfunktioniert wird. Eine solche „Tyrannei der Würde“⁸⁴ ist mit Struktur und Funktion der Menschenwürde des Grundgesetzes nicht vereinbar. Die Menschenwürde schirmt den Kerngehalt der Individualgrundrechte gegen Eingriffe des Staates abwägungsfest ab und wird so zur „Grundnorm personaler Autonomie“⁸⁵. Dabei ist gerade auch die „möglichst autonome Selbstdarstellung“ als Ausdruck personaler Identität im Kern würdevermittelt.⁸⁶ Die Entscheidung darüber, wie freizügig man sich in der Öffentlichkeit zeigen möchte, die Bestimmung der individuellen Schamgrenze, die durch die Verschleierung des Gesichts vorgenommen wird, kann selbst zur Identität und Integrität des Menschen gehören, auf den sich der Würdeschutz bezieht.⁸⁷ Der Schutz der Intimsphäre endet nicht an den eigenen vier Wänden, sondern erstreckt sich mit Blick auf die Darstellung des eigenen Körpers auf den öffentlichen Raum. Polizisten, die einer Muslima den Schleier gegen ihren Willen in der Öffentlichkeit vom Kopf reißen, greifen in ihr Grundrecht auf Religionsausübungsfreiheit ein, wobei der Eingriff selbst einen starken Würdebezug aufweist.⁸⁸

Ignoriert man diesen Zusammenhang von Würde, Autonomie und Selbstdarstellung nach außen⁸⁹, führt dies dazu, dass mit der Menschenwürde nicht mehr die Würde der individuellen Person, sondern ein bestimmtes Menschenbild geschützt wird. Das Argument der Selbstentwürdigung zielt also bei genauerem Hinsehen gar nicht auf den paternalistischen Schutz des Wohls individueller Frauen, sondern vielmehr auf die Normierung eines bestimmten westlichen Frauenbildes, demzufolge Frauen weder zu viel noch zu wenig anhaben dürfen. Es handelt sich mithin um einen Fall von Rechtsmoralismus, der sich im Falle des französischen Burka-Verbots aus den laizistisch-republikanischen Werten der Verfassung speist. Mit den Anforderungen an die Normenbegründung im liberalen Rechtsstaat, wie sie sich aus dem Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Strafrechts ergeben, ist das Argument der Selbstentwürdigung nicht vereinbar.

⁸⁴ Neumann, Ulfrid: Die Tyrannei der Würde, in: ARSP (84) (1998), S. 153–166; ferner Frankenberg, Günter: Autorität und Integration. Zur Grammatik von Recht und Verfassung, Frankfurt/Main 2003, S. 270 ff.

⁸⁵ Gutmann, Thomas: Einige Überlegungen zur Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: Wahrheit und Gewalt, hg. von Thomas Weitin, Bielefeld 2010, S. 17–40 (27).

⁸⁶ Höfling, Wolfram, in: Grundgesetz, hg. von Michael Sachs, München 62011, Art. 1 Rn. 35.

⁸⁷ Germann, Michael: Der menschliche Körper, S. 44 f.

⁸⁸ Hierauf reagieren Ausführungsbestimmungen zum französischen Burka-Verbot, die die Sicherheitskräfte anweisen, Frauen, die sich weigern den Schleier abzunehmen, auf die Wache zu verbringen, sofern dies zur Identitätsfeststellung erforderlich ist. Vgl. die Ausführungsbestimmungen vom 31. März 2011, abrufbar unter: http://www.unapm.org/ftp/Juridique/425/CIRCULAIRE_INTERDICTION DISSIMULATION VISAGE_31_MARS_2011.pdf (12.12.2012).

⁸⁹ Zum Zusammenhang von Würde, Selbstbild und Repräsentation Seelmann, Kurt: Repräsentation als Element von Menschenwürde, in: Menschenwürde, hg. von Emil Angehrn et al., Basel 2004, S. 141–158.

d) Gender-Mainstreaming – Erzwungene Gleichheit und reflexive Diskriminierung

Ebenfalls an der Grenze zwischen Paternalismus und Moralismus bewegt sich ein Argument, das man als Gender-Mainstreaming-Argument bezeichnen könnte. Versteht man unter Gender-Mainstreaming eine aktive Gleichstellungspolitik, die den Status quo der Geschlechterdifferenzen nicht als gegeben hinnimmt⁹⁰, so könnte man hierunter auch das Burka-Verbot fassen. Das Burka-Verbot dient gemäß dieser Lesart, die auch die amtliche Begründung der bestehenden Verhüllungsverbote betonen, der aktiven Verwirklichung der Gleichheit zwischen Frauen und Männern.⁹¹ Versteht man das Burka-Verbot somit als eine Form rechtlich erzwungener Gleichheit, ist dies indes mit einem paradoxen Effekt verbunden, den Jürgen Habermas – in anderem Zusammenhang – „reflexiv erzeugte Diskriminierung“ nennt.⁹² Darunter versteht er die Folge einer Überverallgemeinerung von benachteiligenden Situationen und benachteiligten Personengruppen; in unserem Fall also etwa die Unterstellung, dass der nur von Frauen getragene Gesichtsschleier in jedem einzelnen Fall ein objektiver Ausdruck der Unterordnung unter männliche Herrschaft sei. Solche „falschen“ Klassifikationen führen in den Worten von Habermas „zu »normalisierenden« Eingriffen in die Lebensführung, die den intendierten Schadensausgleich in erneute Diskriminierung, Freiheitsverbürgung in Freiheitsentzug umschlagen lassen.“⁹³ Genau dies trifft für das Verhüllungsverbot zu, das nicht nur die Religionsfreiheit aus Art. 4 des Grundgesetzes verletzt, sondern zugleich eine Ungleichbehandlung wegen des Bekenntnisses darstellt und damit gegen das religiöse Gleichbehandlungsgebot aus Art. 3 Abs. 2 Variante 7 des Grundgesetzes verstößt.⁹⁴ Der Grund für diesen paradoxen Effekt besteht darin, dass der Gleichheits-Paternalismus ein vermeintlich kollektives Interesse aller Frauen über die subjektiven Rechte des Individuums stellt und auf diesem Wege in Konflikt mit dem normativen Individualismus des Grundgesetzes gerät.

In einem vergleichbaren Dilemma befindet sich die feministische Rechtstheorie, da der Feminismus einerseits die liberale Trennung von öffentlicher und privater Sphäre schon deshalb unterlaufen muss, weil sich Geschlechterdiskriminierung nicht auf den öffentlichen Bereich beschränkt, andererseits die Auflösung des besonderen rechtlichen Schutzes der Privatsphäre vor staatlichen Interventionen auf eine quasi-totalitäre Kontrolle durch den Staat hinauslaufen könnte, die ebenfalls nicht im Sinne der meisten Feministinnen wäre.⁹⁵

Mit Blick auf die französische Gesetzesbegründung liegt indes eine andere Interpretation des Gleichheitsarguments nahe, die es vom Bereich des Paternalismus in das Reich des Moralismus verschiebt. Liest man die französische Gesetzesbegründung

⁹⁰ Vgl. Wilde, Gabriele: Europäische Gleichstellungsnormen. Neoliberale Politik oder postneoliberale Chance für demokratische Geschlechterverhältnisse?, in: Juridikum, (4) (2010), S. 449–464 (449).

⁹¹ LOI n° 2010-1192. Exposé des motifs; Chambre des Représentants de Belgique: Proposition de loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage. <http://www.droitdesreligions.net/divers/52K2289001.pdf> (Stand: 27. November 2012).

⁹² Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hg. von Charles Taylor, Frankfurt/Main 2009, S. 123–163 (130).

⁹³ Ebd., S. 130.

⁹⁴ Barczak, Tristan: Zeig mir dein Gesicht, S. 60.

⁹⁵ Vgl. hierzu Wilde, Gabriele: Europäische Gleichstellungsnormen, S. 454.

genau, scheint der Gesetzgeber weniger von der paternalistischen Sorge um die Gleichberechtigung muslimischer Frauen geleitet zu sein. Vielmehr verwehrt sich das Gesetz gegen die „öffentliche Manifestierung der Zurückweisung der Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern“⁹⁶, als die der Gesetzgeber die Praxis der Verschleierung betrachtet. Es geht also nicht primär um subjektive Ansprüche auf Gleichbehandlung, sondern um die Einforderung eines symbolischen Bekenntnisses zur „Egalité“ als einem objektiven Wert der französischen Republik. Die Republik feiert mit dem Burka-Verbot ihr plakatives Wertebekenntnis zur „Egalité“, und zwar ganz unabhängig vom realen Stand der Gleichberechtigung von Frauen und Männern in Frankreich.⁹⁷

Mit dieser moralistischen Interpretation gehört das Gleichheitsargument systematisch bereits zum zweiten Hauptbegründungsstrang für das Burka-Verbot, der Bedrohung der Werte der Republik durch die muslimische Frau.

2. Die muslimische Frau als Bedrohung

a) Schutz der öffentlichen Sicherheit (Gefährdungsstrafrecht)

Der Schutz der öffentlichen Sicherheit ist ein Gesichtspunkt, auf den sich die Gesetzesbegründungen eher am Rande berufen.⁹⁸ Dabei wäre das Burka-Verbot mit den Grundsätzen liberaler Normbegründung ohne Weiteres vereinbar, wenn es zum Schutz der öffentlichen Sicherheit im Sinne der präventiv-polizeilichen Gefahrenabwehr erforderlich wäre. Aus strafrechtlicher Perspektive könnten strafrechtlich abgesicherte Burka-Verbote dann möglicherweise als abstrakte Gefährdungsdelikte qualifiziert werden. Für die Annahme einer Gefährdung der öffentlichen Sicherheit müsste zweierlei plausibel dargelegt werden: Erstens, dass vollverschleierte Frauen eine Gefahr für die öffentliche Sicherheit darstellen, und zweitens, dass die bestehenden polizeirechtlichen Eingriffsmöglichkeiten zur Abwehr der Gefahr nicht ausreichen. Dass beide Voraussetzungen nicht erfüllt sind, zeigt bereits eine sachlich nüchterne Anwendung der polizeirechtlichen Vorschriften und Grundsätze zur Identitätsfeststellung.⁹⁹ Allein aus dem Umstand, dass die Identität einer Person sich anhand des äußeren Erscheinungsbildes nicht unmittelbar feststellen lässt, was außerhalb dörflicher Idyllen ohnehin nirgends der Fall sein dürfte, folgt keine polizeirechtlich relevante Gefahrenlage.¹⁰⁰ Die generelle Annahme, dass Frauen, die einen islamischen Gesichtsschleier tragen, im Begriff sind – im „Schutze der Vermummung“ – Straftaten zu begehen (welche?), ist empirisch nicht plausibel. Für den Fall eines konkreten Gefahrenverdachts oder an Kontrollstellen, etwa zur Sicherung sensibler Gebäude oder Veranstaltungen, sehen die Polizeigesetze der Länder die Befugnis zur „Identi-

⁹⁶ LOI n° 2010-1192. Exposé des motifs: „[...] manifestation publique d'un refus ostensible de l'égalité entre les hommes et les femmes [...]“

⁹⁷ Vgl. am Beispiel der Kopftuch-Debatte Terray, Emmanuel: Headscarf Hysteria. Review of Bernhard Stasi, Laïcité et République. Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, in: New Left Review, 26 (2004), S. 118–127.

⁹⁸ Vgl. etwa Chambre des Représentants de Belgique: Proposition de loi, S. 5.

⁹⁹ Barczak, Tristan: Zeig mir dein Gesicht, S. 58 f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 58.

tätsfeststellung“ dagegen bereits vor.¹⁰¹ Danach müssen sich Personen ausweisen und den Beamten gegebenenfalls einen Sichtabgleich durch das Zeigen des Gesichts ermöglichen. Ein generelles Verhüllungsverbot ist zur Ermöglichung der Identitätsfeststellung in konkreten Gefahrenlagen also nicht erforderlich. Da nicht ersichtlich ist, welches konkrete Rechtsgut durch das bloße Tragen eines Gesichtsschleiers in der Öffentlichkeit gefährdet sein könnte, kommt auch eine Rechtfertigung des Burka-Verbots als strafrechtliches Gefährdungsdelikt nicht in Betracht.

b) Konfrontationsschutz

Das Burka-Verbot lässt sich – wie oben dargestellt – nicht unter dem Gesichtspunkt der präventiv-polizeilichen Gefahrenabwehr rechtfertigen und kann auch nicht plausibel als strafrechtliches abstraktes Gefährdungsdelikt gedeutet werden. Eine alternative Legitimationsstrategie könnte darin bestehen, bereits die Konfrontation mit einer verschleierten Frau *als solche* als eine vollendete Interessenverletzung zu definieren, die ein strafrechtliches Verbot – dann in Form eines Erfolgsdelikts – rechtfertigen würde. Als verletzte Rechtsgüter oder Interessen, die möglicherweise durch die bloße Konfrontation mit einer Verschleierung verletzt werden könnten, kommen in Betracht: die Freiheit von negativen Gefühlen bzw. das allgemeine Wohlbefinden (allgemeiner Gefühlsschutz), das Sicherheitsgefühl (Schutz vor Bedrohungsgefühlen), die Orientierungskompetenz und die Menschenwürde der Betrachter sowie deren negative Religionsfreiheit.

Die Konfrontation mit dem islamischen Gesichtsschleier könnte zunächst, auch dann wenn sie keine Freiheitsrechte verletzt, zumindest von einigen Menschen als eine *Belästigung* empfunden werden, die das psychische Wohlbefinden beeinträchtigt. Der strafrechtliche Erfolg des Tatbestandes bestünde demnach im Hervorrufen negativer Empfindungen bei denjenigen, die im öffentlichen Raum verschleierten Frauen begegnen. Dass bloße Belästigungen unterhalb der Schwelle der Verletzung von Sicherheitsinteressen bzw. von anerkannten strafrechtlichen Rechtsgütern anderer eine strafrechtliche Intervention rechtfertigen können – wie dies in der anglo-amerikanischen Strafrechtsphilosophie unter Berufung auf das *offence-principle* vertreten wird –¹⁰², ist indes äußerst zweifelhaft.¹⁰³ Der Begriff der Belästigung (*offence*) verweist zumeist auf ein faktisch-psychologisches Konzept des Gefühlsschutzes.¹⁰⁴ Die Verletzung von Gefühlen bzw. das Hervorrufen unangenehmer Gefühle eignet sich indes schon deshalb nicht als Anknüpfungspunkt für strafrechtliche Sanktionen, weil Gefühle nach Art und Intensität wesensmäßig subjektiv sind und sich gegen Objektivierung sperren. Dass die Legitimation einer Strafnorm von dem kontingenten Umstand abhängen soll, ob sich ein relevanter Teil der Bevölke-

¹⁰¹ Ebd., S. 58 mit Fn. 53.

¹⁰² Feinberg, Joel: *The moral limits of the criminal law*. Volume 2: *Offense to others*, New York 1985.

¹⁰³ Hörnle, Tatjana: *Grob anstößiges Verhalten*. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus, Frankfurt/Main 2005, S. 78 ff; kritisch auch Saliger, Frank: *Was schützt der liberale Rechtsstaat?*, in: *Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen*, hg. von Ludwig Siep et al., Tübingen 2012, S. 183–216 (205).

¹⁰⁴ Vgl. dazu Hörnle, Tatjana: *Grob anstößiges Verhalten*, S. 81 ff. in Auseinandersetzung mit Joel Feinberg.

rung vermeintlich oder tatsächlich mehr oder weniger intensiv in seinen Gefühlen verletzt sieht, kann rechtsstaatlichen Ansprüchen nicht genügen.¹⁰⁵ Andernfalls könnte man – etwa nach saudi-arabischem Vorbild – auch die Bestrafung von Frauen rechtfertigen, die sich *unverschleiert* im öffentlichen Raum bewegen, sofern sich nur ein relevanter Teil der Bevölkerung beim Anblick unverschleierter Frauen in seinen religiösen oder sittlichen Gefühlen verletzt sieht. Gefühlsschutz bedeutet dann nichts anderes als die strafrechtliche Durchsetzung der religiösen oder weltanschaulichen Mehrheitsmoral, ist also nichts anderes als Rechtsmoralismus in der Form des strafrechtlichen Schutzes einer imaginierten Leitkultur und daher mit der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Strafrechts unvereinbar.¹⁰⁶

Scheidet ein allgemeiner Gefühls- oder Kulturschutz als Begründung von Straftatbeständen also aus,¹⁰⁷ ist weiter danach zu fragen, ob sich das Belästigungsprinzip für die Fallgruppe der Verschleierungsverbote so objektivieren lässt, dass es auf das Prinzip des Rechtsgüterschutzes zurückbezogen werden kann. Dies wäre etwa dann der Fall, wenn die durch ein Verhalten bewirkte Gefühlsbeeinträchtigung einer Person mit einer individuellen Rechtsverletzung einherginge. In diesen Fällen erscheint der Gefühlsschutz freilich nur noch als ein Reflex des Schutzes der Rechtsgüter bzw. der Rechte anderer.¹⁰⁸ Bezüglich der Konfrontation mit Pornographie (§ 184 Abs. 1 Nr. 6 StGB) und noch deutlicher im Falle von exhibitionistischen Handlungen (§ 183 StGB) kommt hierfür immerhin der Schutz der sexuellen Selbstbestimmung des Publikums in Betracht.¹⁰⁹ Im Fall der „übermäßigen“ Verhüllung des Körpers durch Burka und Niqab fällt die Identifikation möglicher Rechtsverletzungen durch bloße Konfrontation jedoch schwer.

Roxin hält es für möglich, *Bedrohungsgefühle* als strafrechtliche Rechtsgüter anzuerkennen, wenn der Einzelne sich durch ein Verhalten in seinem Sicherheitsgefühl beeinträchtigt fühlt.¹¹⁰ Danach käme es darauf an, ob sich Passanten, die verschleierten Frauen im öffentlichen Raum begegnen, – objektiv nachvollziehbar – in ihrer Sicherheit bedroht fühlen. Die Annahme einer Beeinträchtigung des Sicherheitsgefühls darf dabei wiederum nicht allein von den subjektiven Empfindungen des Betrachters abhängen. Ein diffuses Unsicherheitsgefühl angesichts der Konfrontation mit verschleierten Frauen kann jedenfalls nicht ausreichen, wie der Vergleich mit den engen Voraussetzungen des Straftatbestandes der Bedrohung (§ 241 StGB) zeigt. Dem Tragen eines Gesichtsschleiers kommt bei objektiver Betrachtung von vornherein nicht die Qualität einer Drohung oder auch nur – wie bei bestimmten Erscheinungsformen der Religionsbeschimpfung (§ 166 StGB) – der Kommunikation

¹⁰⁵ Vgl. Roxin, Claus: Strafrecht AT Grundlagen, § 2 Rn. 26, der lediglich für Bedrohungsgefühle eine Ausnahme machen möchte; aus verfassungsrechtlicher Sicht Rox, Barbara: Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, Tübingen 2012, S. 126 ff. und passim.

¹⁰⁶ Saliger spricht treffend von einer „Verschleifung zwischen liberaler Strafrechtstheorie und Moralismus“ durch das Belästigungsprinzip (Saliger, Frank: Liberaler Rechtsstaat, S. 205).

¹⁰⁷ So auch Seelmann, Kurt: Was schützt der liberale Rechtsstaat?, in: Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen, hg. von Ludwig Siep et al., Tübingen 2012, S. 171–182 (182).

¹⁰⁸ Vgl. dazu Hörnle, Tatjana: Grob anstößiges Verhalten, S. 84 („Nebeneffekt“).

¹⁰⁹ Greco, Luís: Strafbare Pornografie, S. 293 f. mit Blick auf § 184 StGB.

¹¹⁰ Roxin, Claus: Strafrecht AT Grundlagen, § 2 Rn. 26 ff.

einer feindlichen Gesinnung zu,¹¹¹ sodass sich die religiöse Verschleierung noch nicht einmal im Vorfeld einer Bedrohung bewegt.

In der strafrechtsphilosophischen Diskussion über die Legitimation von sogenannten Verhaltensdelikten¹¹² hat Kurt Seelmann erwogen, ob die Konfrontation mit extrem verstörenden Verhaltensweisen Strafnormen rechtfertigen könnte, wenn diese die *Orientierungsgewissheit* von Personen beeinträchtigen.¹¹³ Die Befürchtung, dass Personen sich in der Welt nicht mehr zurechtfinden könnten, wenn sie einer verschleierten Frau begegnen, besteht indes nicht. Hinzu kommt, dass auch Seelmann nicht etwa den Schutz bestimmter Orientierungen – für den vorliegenden Zusammenhang also etwa die Erwartung in einer Gesellschaft ohne sichtbare Symbole des Islams zu leben – als Aufgabe des Strafrechts ansieht, denn „ein Strafrecht, das so vorginge, wäre tatsächlich uferlos und würde sein Geschäft im Kernbereich des Rechtsmoralismus betreiben“¹¹⁴. Eine Kriminalisierung komme vielmehr erst dann in Betracht, wenn durch ein bestimmtes Verhalten anderer die generelle Kompetenz einer Person, sich in der Welt zurechtzufinden, beeinträchtigt werde, wenn diese also ihrer *Orientierungskompetenz* verlustig zu gehen drohe.¹¹⁵ Diese Überlegungen beziehen sich auf exzeptionelle Konstellationen, in denen durch die Tat die Anerkennung des Opfers als Rechtssubjekt in Frage gestellt wird, wie dies Seelmann für Extremfälle der Beschimpfung von Bekenntnissen in § 166 StGB erwägt.¹¹⁶ Die Konfrontation mit einer verschleierten Frau, die eher in Ruhe gelassen werden als andere beschimpfen möchte, erreicht diese Schwelle nicht einmal annäherungsweise.

Der normative Gesichtspunkt der Orientierungskompetenz steht in engem Zusammenhang mit dem Würdebegriff, indem er *elementare* Verletzungen der Interaktionsmöglichkeiten von Menschen als Würdeverletzung qualifiziert.¹¹⁷ In eine ähnliche Richtung scheint die Argumentation des französischen Gesetzgebers zu weisen, der die Notwendigkeit eines Konfrontationsschutzes auch mit einer Verletzung der Würde derjenigen Personen begründet, die im öffentlichen Raum mit verschleierten Frauen konfrontiert werden. Die Würdeverletzung soll sich daraus ergeben, dass dem unverschleierten Gegenüber jede Form des kommunikativen Austauschs, sei er auch nur visueller Art, verweigert werde.¹¹⁸ Aber abgesehen davon, dass die Behauptung einer vollständigen Kommunikationsverweigerung empirisch unzutreffend ist,¹¹⁹ scheidet eine individuelle Würdeverletzung hier schon deshalb aus, weil der über die Menschenwürde garantierte basale Achtungsanspruch von Personen es dem Staat zwar verbietet, einen Menschen – etwa im Strafvollzug – dauerhaft von der Möglichkeit kommunikativen Austauschs mit anderen Menschen auszuschließen, da diese

¹¹¹ Dazu bereits oben I. und unten 2. c.

¹¹² Verhaltensdelikte sind Straftatbestände, die Verhaltenserwartungen schützen, die sich nicht unmittelbar oder mittelbar auf individuelle Rechtsgüter zurückführen lassen (Seelmann, Kurt: Liberaler Rechtsstaat, S. 171 ff).

¹¹³ Ebd., 178 ff. sowie Seelmann, Kurt: Menschenwürde als Würde der Gattung, in: Grenzen des Paternalismus, hg. von Bijan Fateh-Moghadam et al., Stuttgart 2010, S. 206–219 (214 ff.).

¹¹⁴ Seelmann, Kurt: Liberaler Rechtsstaat, S. 180.

¹¹⁵ Ebd., S. 181.

¹¹⁶ Ebd., S. 181.

¹¹⁷ Seelmann, Kurt: Würde der Gattung, S. 214.

¹¹⁸ LOI n° 2010-1192. Exposé des motifs.

¹¹⁹ Dazu unten III.2.c.

zu den „grundlegenden Voraussetzungen individueller und sozialer Existenz“ gehört.¹²⁰ Nicht aber verlangt sie Privatpersonen im öffentlichen Raum bestimmte Interaktionsleistungen im Sinne eines rechtlichen Zuwendungsgebotes ab.

Einen weiteren Ansatzpunkt für einen strafrechtlichen Konfrontationsschutz bildet schließlich die negative Religionsfreiheit. Sofern säkular eingestellte Bürger durch den Anblick des islamischen Gesichtsschleiers im öffentlichen Raum in ihrer negativen Glaubensfreiheit verletzt wären, könnten Verschleierungsverbote über die Schutzpflichtendimension des Grundrechts aus Art. 4 I GG gerechtfertigt sein. Die Religionsfreiheit gewährleistet indes grundsätzlich keinen Schutz vor der Konfrontation mit religiösen Symbolen.¹²¹ Wie Barbara Rox überzeugend gezeigt hat, ist das *forum internum* der Glaubensfreiheit – verstanden als Entscheidungsfreiheit – selbst im Falle der Konfrontation mit blasphemischen Symbolen nicht betroffen.¹²² Erst recht fehlt es bei der Konfrontation mit religiösen Symbolen fremder Glaubensgemeinschaften an einer Beeinträchtigung des *forum internum*. Ob dies, wie vom Bundesverfassungsgericht in der Kreuzifix-Entscheidung angenommen, anders zu beurteilen ist, wenn sich der Gläubige der Konfrontation mit dem fremden religiösen Symbol in einer „vom Staat geschaffene[n] Lage“¹²³ nicht entziehen kann, kann hier dahinstehen,¹²⁴ denn für den (zivil-)gesellschaftlichen Raum, der deutlich von der staatlichen Sphäre unterschieden wird, lehnt auch das Bundesverfassungsgericht einen Konfrontationsschutz ab: In einer Gesellschaft, die unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen einen Raum gebe, habe der Einzelne „kein Recht darauf, von fremden Glaubensbekundungen, kultischen Handlungen und religiösen Symbolen verschont zu bleiben.“¹²⁵ Dies ist auch überzeugend, da andernfalls *forum internum* und *forum externum* der Religionsfreiheit systematisch gegeneinander ausgespielt würden. Eine strukturelle Aufhebung der Abwehrdimension des Grundrechts durch seine Schutzpflichtendimension für die negative Religionsfreiheit ist von Art. 4 I GG nicht intendiert. In einer pluralistischen Gesellschaft gibt es daher „kein Recht auf das Nicht-ansehen-müssen bestimmter Handlungen, die man selbst für (ethisch, moralisch, sittlich) unerträglich hält; manchmal muß man eben abschalten bzw. wegschauen [...]“¹²⁶

c) Schutz der moralischen Grundlagen des Zusammenlebens

Im Zentrum der Gesetzesbegründungen zu den Burka-Verboten in Frankreich und Belgien steht weder die öffentliche Sicherheit noch der individuelle Konfrontationsschutz. Vielmehr gehe es, so exemplarisch die französische Begründung, um die

¹²⁰ Dazu Dreier, Horst, in: Grundgesetz, hg. von Horst Dreier et al., Tübingen 2004, Art. 1 I Rn. 144.

¹²¹ BVerfGE 93, 1 (16); weitergehend Rox, Barbara: Schutz religiöser Gefühle, S. 126 ff. und zusammenfassend S. 356, die im Falle der Konfrontation mit religiösen Symbolen schon den Schutzbereich der Religionsfreiheit nicht als eröffnet ansieht; mit Blick auf das Burka-Verbot Barczak, Tristan: Zeig mir dein Gesicht, S. 58.

¹²² Rox, Barbara: Schutz religiöser Gefühle, S. 126 ff.

¹²³ BVerfGE 93, 1 (16).

¹²⁴ Kritisch Rox, Barbara: Schutz religiöser Gefühle, S. 137 ff.

¹²⁵ BVerfGE 93, 1 (16).

¹²⁶ Dreier, Horst, in: Grundgesetz, Art. 1 I Rn. 119.

Sicherung der fundamentalen Voraussetzungen des Zusammenlebens („vivrensemble“).¹²⁷ Der Schleier stelle in dreierlei Hinsicht eine Bedrohung für die Gesellschaft dar: Erstens kommuniziere er eine symbolische Isolierung vom Rest der Gesellschaft, die sich in der Weigerung manifestiere, dem anderen mit offenem Antlitz gegenüberzutreten. Zweitens sei der Schleier Träger einer symbolischen Gewalt, die das soziale Band der Gesellschaft destabilisiere, und schließlich sei das Tragen des Gesichtsschleiers insgesamt symbolischer „Ausdruck der Ablehnung der Werte der Republik durch eine minoritäre Gruppe“ („*manifestation communautariste*“)¹²⁸. Das sanktionsbewehrte Verbot der Verschleierung richtet sich gemäß der französischen Gesetzesbegründung also zentral gegen die – vom Gesetzgeber unterstellte – symbolische Kommunikation einer republikfeindlichen Gesinnung durch verschleierte muslimische Frauen. Um die Voraussetzungen des Zusammenlebens geht es auch, wenn die niederländische Innenministerin verlangt, dass sich die Bürger in einer offenen Gesellschaft unverhüllt begegnen müssten.¹²⁹ Das Burka-Verbot soll mithin, etwas abstrakter gefasst, auf den Schutz der kommunikativen Grundbedingungen der freiheitlichen Demokratie zielen.¹³⁰

Gegen das Kommunikationsschutz-Argument können wiederum empirische und normative Einwände erhoben werden. Die religiöse Praxis der Verschleierung entweder als Verweigerung der Kommunikation oder aber als verfassungsfeindliche Äußerung zu betrachten, ist zunächst empirisch nicht plausibel. Wer mit einer Burka über den Münsteraner Domplatz oder durch eine beliebige westeuropäische Innenstadt läuft verweigert nicht die Kommunikation, sondern kommuniziert in geradezu exzentrischer Weise. Selbst diejenigen, die wie die Vertreter der Punk-Bewegung der 70er-Jahre über ihr Aussehen eine radikale Ablehnung der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse kommunizieren, müssen dies *kommunizieren*. Dem muslimischen Schleier kann eine solche Bedeutung des Rückzugs aus der Gesellschaft dagegen von vornherein nicht unterstellt werden. Wie das gesellschaftliche Leben in arabischen Staaten und nicht zuletzt die Proteste des Arabischen Frühlings zeigen, nehmen vollverschleierte Frauen am gesellschaftlichen und politischen Leben durchaus aktiv teil. Der Schleier kann dabei anlässlich einer politischen Aktion getragen werden oder selbst Träger einer politischen Meinungsäußerung sein, wie man dies bei den Tschador-Demonstrationen iranischer Frauen gegen das Schah-Regime im Jahr 1978 und nunmehr anlässlich der Protestaktionen gegen das französische Burka-Verbot beobachten konnte. Darüber hinaus zeigen empirische Studien, dass sich in Europa lebende muslimische Frauen mit den Verfassungskulturen westlicher Demokratien, denen sie angehören, identifizieren und zwar auch dann, wenn sie Wert auf sichtbare religiöse Symbole wie das Kopftuch oder den Gesichtsschleier legen.¹³¹ Der Anspruch

¹²⁷ LOI n° 2010-1192. Exposé des motifs.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ DRadio Wissen, Meldung von Freitag, 27. Januar 2012, 19:09.

¹³⁰ Eine strafrechtliche Parallele zu dieser Argumentation lässt sich im Bereich der Einwilligungsdogmatik identifizieren. Mit Blick auf die strafrechtliche Grenze der Sittenwidrigkeit bei einverständlichen Körperverletzungen (§ 228 StGB) wird erwogen, dass Strafnormen auch die Aufgabe habe könnten, zu verhindern, dass sich der Einzelne aus der „zivilen“ Kommunikation zurückziehe, vgl. Weigend, Thomas: Über die Begründung der Straflosigkeit bei Einwilligung der Betroffenen, in: ZStW, 98(1) (1986), S. 44–72.

¹³¹ Silvestri, Sara: Europe’s Muslim Women. Potential, Aspirations and Challenges, Brüssel 2011; vgl. auch Silvestri, Sara: Europe’s Muslims. Burqa Laws, Women’s Lives, 2010.

individueller Autonomie – so das Ergebnis einer empirischen Studie – gehe nicht nur mit der Verwendung von sichtbaren islamischen Symbolen, sondern auch mit dem Erwerb eines unabhängigen Wissens und damit einer individuellen Aneignung des Glaubens einher.¹³²

Aus der Perspektive des deutschen Grundgesetzes liegt der normative Konstruktionsfehler des Kommunikations-Arguments darin, dass weder eine Rechtspflicht der Bürger zur Teilnahme an der gesellschaftlichen Kommunikation und der politischen Willensbildung existiert, noch eine solche zur Identifikation mit vermeintlichen oder tatsächlichen Werten des Staates. So steht es dem Einzelnen frei, sich als Schweigemonch in einem Kartäuser-Kloster in eremitische Isolation zurückzuziehen und seine bewusste Trennung vom Rest der Gesellschaft über eine entsprechende Ordenstracht symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Darüber hinaus verlangt der freiheitliche Verfassungsstaat, wie Horst Dreier betont, „kein Treuebekenntnis, keinen Bügereid auf die Verfassung, keine Identifikation mit ihren vermeintlichen oder tatsächlichen Werten.“¹³³ Die Gelassenheit des Grundgesetzes gegenüber religiös-weltanschaulich begründeter Staatsskepsis veranschaulicht die „Zeugen-Jehovas“-Entscheidung, in der das Bundesverfassungsgericht pointiert ausführt, dass einer Religionsgemeinschaft der Körperschaftsstatus selbst dann nicht versagt werden könne, wenn diese den Staat als „Bestandteil der Welt Satans“ ansieht.¹³⁴ Auch aus strafrechtstheoretischer Perspektive verletzt die symbolische Demonstration der Ablehnung angenommener Werte des Staates keine Rechtsgüter, sodass ein so begründeter Straftatbestand der Verhüllung auf ein moralistisches Gesinnungsstrafrecht *par excellence* hinauslaufen würde.¹³⁵

Die französische Verfassungstradition, die die Republik als eine moralisch integrierte Wertegemeinschaft begreift, zu der sich die Bürger aktiv zu bekennen haben, markiert eine fundamentale Differenz zwischen dem deutschen und dem französischen Verfassungsverständnis. Die moralische Erziehung der Gesellschaft wird hier als eine der Religion abgerungene und säkularisierte Aufgabe des Staates begriffen, die Émile Durkheim bereits dem Frankreich der 3. Republik aufgegeben hatte.¹³⁶ Der

<http://www.opendemocracy.net/sara-silvestri/french-burqa-and-%E2%80%9Cmuslim-integration%E2%80%9D-in-europe> (Stand: 15. Juli 2010).

¹³² Silvestri, Sara: Europe’s Muslim Women, S. 8.

¹³³ Dreier, Horst: Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung, in: Rechtswissenschaft, 1(1) (2010), S. 11–38 (29).

¹³⁴ BVerfGE 102, 370. Es genüge, dass sie den Staat als eine von Gott gelduldete Übergangsordnung anerkenne. Eine darüber hinausgehende Zustimmung oder Hinwendung zum Staat verlange das Grundgesetz nicht. Eine Grenze sieht das BVerfG dann als überschritten an, wenn eine Religionsgemeinschaft aktiv auf die „Verwirklichung einer theokratischen Herrschaftsordnung“ hinwirke.

¹³⁵ Der islamische Gesichtsschleier stellt kein Verwenden von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen im Sinne von § 86 a StGB dar und lässt sich mit dem Sonderfall der Strafbarkeit des Leugnens von Völkermordhandlungen, die unter der NS-Herrschaft begangen wurden, nicht vergleichen; zu den schwierigen Legitimationsproblemen, die auch die beiden genannten Straftatbestände aufwerfen, vgl. Hörnle, Tatjana: Grob anstößiges Verhalten, S. 254 ff. und 315 ff.

¹³⁶ „Unsere erste Pflicht besteht heute darin, uns eine neue Moral zu bilden.“ (Durkheim, Émile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/Main 1992, S. 480); vgl. auch seine Einführung in die „laiische Moral“ in Durkheim, Émile: Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903, Frankfurt/Main 1984, S. 57 ff. Zu den

Affinität des französischen Verfassungsrechts zum Konzept des Rechtsmoralismus¹³⁷ kommt ein größeres Erklärungspotential für die unterschiedliche Beurteilung der Legitimation des Burka-Verbots in Frankreich und Deutschland zu, als die in der Rechtsvergleichung übliche Betonung des Unterschieds zwischen dem französischen Modell strikter laizistischer Trennung von Staat und Religion und dem deutschen Kooperationsmodell im Religionsverfassungsrecht.

d) Tabuschutz: Religiöse Symbole in der Öffentlichkeit unter Kulturvorbehalt

Nachdem bisher keine rationale, rechtsstaatliche Begründung für das Verhüllungsverbot identifiziert werden konnte, steht demjenigen, der den Gesichtsschleier dennoch verbieten will, nur noch ein dunkler Weg offen, nämlich zu begründen, dass es rechtliche Verbote gibt, die keiner Begründung bedürfen, mit anderen Worten: Er muss ein Tabu postulieren. Genau dies schlägt der Bonner Staatsrechtslehrer Stefan Haack in seinem Beitrag „Verfassungshorizont und Taburaum“ vor.¹³⁸ Darin entfaltet Haack die These, „dass jede rechtliche Ordnung der verfassten Gemeinschaft einen gedanklichen Horizont aufweist [...], hinter welchem ein Raum des ordnungsfremden Verhaltens, sprich: des Tabus liegt.“ Die Anerkennung des Tabus soll dabei ausdrücklich dazu dienen, die Schwierigkeiten des dem Gebot der Neutralität in religiösen Angelegenheiten verpflichteten Rechtsstaats zu überwinden, die Religionsausübung in der Öffentlichkeit unter einen Kulturvorbehalt zu stellen.¹³⁹ Um seine Konzeption des Taburaums zu erläutern, wählt Haack unter anderem das Beispiel der Burka. Er betont dabei zwar, dass er nicht abschließend behaupten wolle, dass es beim religiös motivierten Tragen einer Burka um eine ordnungsfremde, dem Tabubereich zuzurechnende Handlung gehe, ein solches Verhalten würde sich dem Taburaum aber in einem hohen Maß nähern.¹⁴⁰ Die Praxis der Vollverschleierung wird dabei in eine Linie mit der Leugnung der Verbrechen des Nationalsozialismus und des Inzests gestellt:

„Es versteht sich von selbst, dass eine Billigung des Nationalsozialismus ebenso wie eine Leugnung des Holocaust keinesfalls akzeptiert werden können; es versteht sich in vergleichbarer Weise von selbst, dass der Inzest als eine Abirrung des Geschlechtstriebes erscheint [...]; und es versteht sich möglicherweise von selbst, dass die am ganzen Körper verschleierte Frau in unserer Gesellschaft kein Erscheinungsbild wie jedes andere auch werden kann.“¹⁴¹

Konsequenzen für das Erziehungswesen instruktiv Reuter, Astrid: Lebt der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen, die er selbst garantieren kann? Der Streit um den Werte- und Ethikunterricht in Deutschland und ein Blick nach Frankreich, in: Religionskonflikte im Verfassungsstaat, hg. von Astrid Reuther et al., Göttingen 2010, S. 247 ff.

¹³⁷ Maclure und Taylor sprechen von einer laizistischen Moralphilosophie (Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles: Laizität und Gewissensfreiheit, S. 22).

¹³⁸ Haack, Stefan: Verfassungshorizont und Taburaum, in: AöR, 136 (2011), S. 365–401.

¹³⁹ Ebd., S. 369.

¹⁴⁰ Ebd., S. 372 f.

¹⁴¹ Ebd., S. 371.

Die von Haack zumindest nahe gelegte Qualifizierung der Vollverschleierung als „ordnungsfremdes Verhalten“ hätte gemäß seiner Konzeption die Konsequenz, dass die Verschleierung dem Schutzbereich der Religionsfreiheit von vornherein entzogen wäre und ihr Verbot folglich auch keiner verfassungsrechtlichen Rechtfertigung bedürfte: „Verbotstatbestände, die das untersagen, was zum Taburaum gehört“, – so Haack – „können nicht als unverhältnismäßig erscheinen.“¹⁴² Verhalten, das im „Taburaum“ liegt, soll zudem ohne Weiteres auch dann strafrechtlich verboten werden können, wenn sich kein Rechtsgut benennen lässt, das geschützt werden soll.¹⁴³ In ausdrücklicher Absetzung von der strafrechtlichen Rechtsgutstheorie beharrt Haack darauf, dass sich die Rechtfertigung – wenn man von einer solchen überhaupt sprechen wolle – von strafrechtlichen Verbotsnormen, die der „Taburaumausgrenzung“ dienen, unmittelbar aus eben dieser Funktion ergebe.¹⁴⁴

Von entscheidender Bedeutung für die Legitimation von Verhüllungsverboten ist nach dem von Haack vertretenen Ansatz mithin die Frage, ob es sich bei der Verschleierung des Gesichts um „ordnungsfremdes Verhalten im Taburaum“ handelt. Wie dies festzustellen sein soll, bleibt weitgehend im Dunkeln und wird für den Fall der Burka im Ergebnis offen gelassen. Was im „Taburaum“ liegt, lässt sich nicht abstrakt bestimmen oder gar begründen, sondern folgt gemäß des von Haack revitalisierten konkreten Ordnungsdenkens gewissermaßen naturwüchsig aus dem Wesen der „konkreten Ordnung“, also einer Seinsordnung, die der Rechtsordnung voraus liege: „Es ist somit stets die konkrete, im Dasein verwirklichte Ordnung, die zu erkennen hat, bis wohin ihr Horizont reicht. Spiegelbildlich zum Inhalt der rechtlichen Ordnung ist somit auch der Taburaum ein Resultat der gemeinschaftlichen Identität.“¹⁴⁵

Hier bläst der eisige Wind des *konkreten Ordnungsdenkens*, also jener von Carl Schmitt entwickelten „rechtsmethodischen »Zauberformel«“¹⁴⁶, die die nationalsozialistische Pervertierung der Rechtsordnung wesentlich geprägt hat. Haacks Theorie des Taburaums und die dieser zugrunde liegende Staatstheorie bedienen sich ungeschminkt einer Reihe von Theoriebausteinen, die geradezu lehrbuchmäßig den von Bernd Rüthers präzise rekonstruierten Charakteristika des konkreten Ordnungsdenkens der nationalsozialistischen Rechtstheorie entsprechen.¹⁴⁷ Hierzu zählen die Idee einer der Rechtsordnung vorgehenden Lebensordnung, die Deduktion von Rechtssätzen unmittelbar aus dem „Wesen“ einer konkreten Ordnung, die Leugnung des Gegensatzes von Sein und Sollen in dem Sinne, dass die Ordnungen des Seins ihr inneres Recht in sich tragen,¹⁴⁸ und schließlich die dunkle

¹⁴² Ebd., S. 389.

¹⁴³ Ebd., S. 392.

¹⁴⁴ Ebd., S. 391 f.

¹⁴⁵ Ebd., S. 374.

¹⁴⁶ Rüthers, Bernd; Fischer, Christian: *Rechtstheorie. Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts*, München 2010, S. 367.

¹⁴⁷ Rüthers, Bernd: *Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus*, Tübingen 2012, S. 277 ff. und zusammenfassend Rüthers, Bernd; Fischer, Christian: *Rechtstheorie*, S. 369 f.

¹⁴⁸ Haack, Stefan: *Verfassungshorizont und Taburaum*, S. 376.

Bezugnahme auf eine „gemeinschaftliche Identität“ als Ursprung der Rechtsordnung.¹⁴⁹

Das Tabuargument Haacks fällt damit demselben Verdikt anheim, das Bernd Rüthers mit Blick auf das konkrete Ordnungsdenken als Methode der Rechtsgewinnung ausspricht: Es handelt sich um ein Scheinargument, mit dessen Hilfe „handfeste, außergesetzliche, ideologisch begründete Werturteile in die bestehende Rechtsordnung eingeschleust werden“ sollen.¹⁵⁰ Genau dies geschieht, wenn über die Figur des „Taburaums“ ein Kulturvorbehalt gegenüber der Religionsausübung in der Öffentlichkeit hergestellt werden soll, der weder mit der Garantie individueller Religionsfreiheit noch mit der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Grundgesetzes vereinbar ist. Haack geht so weit, zu behaupten, dass Unrecht, das außerhalb des Verfassungshorizonts liege, von den Organen der rechtlichen Ordnung lediglich deklaratorisch zum Unrecht erklärt werde¹⁵¹, ohne dass es hierfür einer Entscheidung, geschweige denn einer Begründung bedürfe. Tatsächlich handelt es sich aber weder bei der Verschleierung noch bei den von Haack angeführten existierenden strafrechtlichen Verboten des Inzests und der Leugnung der Shoa um Verhaltensweisen, deren Verbot sich von selbst versteht, sondern um Straftatbestände, über deren normative Legitimation in jedem Einzelfall differenziert und mit guten rechtlichen Gründen gestritten werden muss.¹⁵²

IV. Fazit

Das Gespenst des konkreten Ordnungsdenkens ist nur ein besonders deutliches Symptom einer Krise der Normenbegründung bei der rechtlichen Bewältigung der Folgeprobleme religiöser Pluralität in Europa. Die europäische Debatte über den islamischen Gesichtsschleier zeigt, dass die kontroverse Wahrnehmung des Islam auch scheinbar fest etablierte rechtsstaatliche Grundsätze säkularer Demokratien wie die Religionsfreiheit und die religiös-weltanschauliche Neutralität des Rechts herausfordert. Gerade weil die Bedeutung der Burka-Debatte weitgehend auf der symbolischen Ebene liegt, berührt sie den Kern des normativen Selbstverständnisses säkularer Rechtsstaaten. Angesichts der Wiederentdeckung religiöser Pluralität stehen die Rechtsordnungen Europas vor einer Richtungsentscheidung zwischen liberal-pluralistischen Konzepten staatlicher Neutralität und garantierter Religionsfreiheit auf der einen Seite und eher repressiven Regimen, die bestimmte laizistische oder aber auch „christlich-abendländische“ Werte des Staates verteidigen, auf der anderen Seite. Die aufgezeigten Widersprüche und rechtsstaatlichen Defizite der zwischen Paternalismus und Moralismus oszillierenden Begründungen der „Burka-Verbote“ in Frankreich und Belgien machen indes deutlich, dass der Versuch einer

¹⁴⁹ Ebd., S. 374.

¹⁵⁰ Rüthers, Bernd; Fischer, Christian: Rechtstheorie, S. 369.

¹⁵¹ Haack, Stefan: Verfassungshorizont und Taburaum, S. 375.

¹⁵² Scharfe Kritik an der Konzeption von Haack bei Michael Stolleis: Die Wiederbelebung des konkreten Ordnungsdenkens sei nicht nur „unausgegoren und historisch ahnungslos“, sondern werfe auch ein Streiflicht darauf, was sich am „rechten Rand der staatsrechtlichen Szene“ bewege (Stolleis, Michael: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Vierter Band: Staats- und Verwaltungswissenschaft in West und Ost 1945-1990, München 2012, S. 392.

Zwang-Säkularisierung der (Zivil-)Gesellschaft die säkularen und freiheitlichen Grundlagen europäischer Verfassungsstaaten bedroht, statt sie zu verteidigen. Die Antwort des säkularen Rechtsstaats auf die Einschränkung der negativen Religionsfreiheit durch staatlichen Verschleierungszwang in religiös-fundamentalistischen Staaten wie Saudi-Arabien und Iran besteht daher nicht in Verschleierungsverboten, die lediglich die Vorzeichen einer freiheitsfeindlichen Religionspolitik umkehren, sondern in der Garantie der positiven wie negativen Religionsfreiheit bei strikter Wahrung religiös-weltanschaulicher Neutralität.

Literaturverzeichnis

Ach, Johann S.; Schöne-Seifert, Bettina: Relationale Autonomie - Eine kritische Analyse, in: Patientenautonomie, hg. von Claudia Wiesemann et al., Heidelberg et al. (i.V. für 2013).

Ahmed, Leila: A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America, New Haven 2011.

Ahmed, Leila: Ein alter Trick des Imperialismus. Westliche Anwälte muslimischer Frauen wollen oft nur Aggressionen gegen den Islam schüren, in: Süddeutsche Zeitung vom 12. August 2011, S. 13.

Barczak, Tristan: „Zeig mir Dein Gesicht, zeig mir, wer du wirklich bist“. Zur religionsverfassungsrechtlichen Zulässigkeit eines Burka-Verbots unter dem Grundgesetz, in: DÖV, 64(2) (2011), S. 54–61.

Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

Brooks, Thom: Let a thousand nomoi bloom? Four Problems with Robert Cover's Nomos and Narrative, in: Issues in Legal Scholarship, 6(1) (2006), Article 5, 1–18.

Cover, Robert M.: The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative, in: Harvard Law Review, 97(1) (1983), S. 4–68.

Dreier, Horst, in: Grundgesetz, hg. von Horst Dreier et al., Tübingen ²2004, Art. 1.

Dreier, Horst: Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung, in: Rechtswissenschaft, 1(1) (2010), S. 11–38.

Durkheim, Émile: Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903, Frankfurt/Main 1984.

Durkheim, Émile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/Main 1992.

Fateh-Moghadam, Bijan: Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion, in: Religion in bioethischen Diskursen, hg. von Friedemann Voigt, Berlin et al. 2010, S. 31–64.

Fateh-Moghadam, Bijan: Grenzen des weichen Paternalismus, in: Grenzen des Paternalismus, hg. von Bijan Fateh-Moghadam et al., Stuttgart 2010, S. 21–47.

Fateh-Moghadam, Bijan; Gutmann, Thomas: Governing [through] Autonomy. The moral and legal limits of soft paternalism, in: Ethical Theory and Moral Practice, Special Issue: Private Autonomy, Public Paternalism? (i.V. für 2013).

- Fateh-Moghadam, Bijan; Sellmaier, Stephan et al.:* Grenzen des Paternalismus. Ulrich Schroth zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2010.
- Feinberg, Joel:* The moral limits of the criminal law. Volume 2: Offense to others, New York 1985.
- Forst, Rainer:* Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/Main 2004.
- Forst, Rainer:* Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/Main 2000.
- Frankenberg, Günter:* Autorität und Integration. Zur Grammatik von Recht und Verfassung, Frankfurt/Main 2003.
- Gerhardt, Volker:* Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012.
- Germann, Michael:* Der menschliche Körper als Gegenstand der Religionsfreiheit, in: Jurisprudenz zwischen Medizin und Kultur, hg. von Bernd-Rüdiger Kern et al., Frankfurt/Main 2010, S. 35–58.
- Gkoutis, Ioannis:* Autonomie und strafrechtlicher Paternalismus, Berlin 2011.
- Gramsci, Antonio:* Gefängnishefte 7. 12. bis 15. Heft, Hamburg 1996.
- Greco, Luís:* Lebendiges und Totes in Feuerbachs Straftheorie. Ein Beitrag zur gegenwärtigen strafrechtlichen Grundlegendiskussion, Berlin 2009.
- Greco, Luís:* Strafbare Pornografie im liberalen Staat - Grund und Grenzen der §§ 184, 184a-d StGB, in: Rechtswissenschaft, 2(3) (2011), S. 275–302.
- Gutmann, Thomas:* Einige Überlegungen zur Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: Wahrheit und Gewalt, hg. von Thomas Weitin, Bielefeld 2010, S. 17–40.
- Haack, Stefan:* Verfassungshorizont und Taburaum, in: AöR, 136 (2011), S. 365–401.
- Habermas, Jürgen:* Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hg. von Charles Taylor, Frankfurt/Main 2009, S. 123–163.
- Habermas, Jürgen:* »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Nachmetaphysisches Denken II, hg. von Jürgen Habermas, Berlin 2012, S. 238–256.
- Habermas, Jürgen:* Religion in der Öffentlichkeit der "postsäkularen" Gesellschaft, in: Nachmetaphysisches Denken II, hg. von Jürgen Habermas, Berlin 2012, S. 308–327.
- Habermas, Jürgen:* Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/Main 1990.

Habermas, Jürgen: "The Political", in: *The Power of Religion In The Pulic Sphere*, hg. von Judith Butler et al., New York 2011, S. 15–33.

Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hg. von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau 2005, S. 15–37.

Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 2005.

Hillgruber, Christian: *Der Schutz des Menschen vor sich selbst*, München et al. 1992.

Hirsch, Andreas von; Neumann, Ulfrid et al.: *Paternalismus im Strafrecht. Die Kriminalisierung von selbstschädigendem Verhalten*, Baden-Baden 2010.

Höfling, Wolfram, in: *Grundgesetz*, hg. von Michael Sachs, München 2011, Art. 1.

Hölscher, Lucian: Öffentlichkeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter et al., Basel 1984, S. 1134–1140.

Hölscher, Lucian: Öffentlichkeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von Otto Brunner et al., Stuttgart 2004, S. 413–467.

Hörnle, Tatjana: *Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus*, Frankfurt/Main 2005.

Hübsch, Khola M.: *Der Islam in den Medien. Das Framing bei der Darstellung der muslimischen Frau*, Saarbrücken 2008.

Huster, Stefan: *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen 2002.

Huster, Stefan: Neutralität ohne Inhalt? Zu Hans Michael Heinig JZ 2009, 1136 ff., in: JZ, 65(7) (2010), S. 354–357.

Ladeur, Karl-Heinz; Augsburg, Ino: Der Mythos vom neutralen Staat, in: JZ, 62(1) (2007), S. 12–18.

Loenen, Titia: Freedom of Religion versus Sex Equality and State Neutrality, in: *Conflicts Between Fundamental Rights*, hg. von Eva Brems, Antwerpen 2008, S. 421–429.

Mackenzie, Catriona; Stoljar, Natalie: *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York et al. 2000.

Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles: *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin 2011.

Moors, Annelies: "Islamic Fashion" in Europe. Religious Conviction, Aesthetic Style, and Creative Consumption, in: *Encounters*, 1(1) (2009), S. 175–201.

Moors, Annelies: Minister Donner as Mufti. New developments in the Dutch 'burqa debates', 2011. <http://religionresearch.org/martijn/2011/09/21/minister-donner-as-mufti-new-developments-in-the-dutch-%E2%80%98burqa-debates%E2%80%99/> (Stand: 21. September 2011).

Negt, Oskar; Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt/Main 1972.

Neumann, Ulfrid: Die Tyrannei der Würde, in: ARSP, (84) (1998), S. 153–166.

Oebbecke, Janbernd: Das „islamische Kopftuch“ als Symbol, in: Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat, hg. von Stefan Muckel, Berlin 2003, S. 593–606.

Open Society Foundations: At Home in Europe Project: Unveiling the Truth. Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France, New York 2011 (www.soros.org/initiatives/home).

Oshana, Marina: How Much Should We Value Autonomy?, in: Social Philosophy and Policy, 20(2) 2003, S. 99-126.

Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München ²2009.

Preuß, Roland: Die Missionare der Intoleranz. Innenminister beraten über Salafisten – deren Ideologie breitet sich mit Hilfe aus Saudi-Arabien aus, in: Süddeutsche Zeitung vom 20. Juni 2011, S. 6.

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main 2003.

Reuter, Astrid: Lebt der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen, die er selbst garantieren kann? Der Streit um den Werte- und Ethikunterricht in Deutschland und ein Blick nach Frankreich, in: Religionskonflikte im Verfassungsstaat, hg. von Astrid Reuter et al., Göttingen 2010.

Rox, Barbara: Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, Tübingen 2012.

Roxin, Claus: Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in: JuS, 6(10) (1966), S. 377–387.

Roxin, Claus: Strafrecht Allgemeiner Teil. Band II. Besondere Erscheinungsformen der Straftat, München 2003.

Roxin, Claus: Strafrecht Allgemeiner Teil. Band I. Grundlagen – Der Aufbau der Verbrechenslehre, München ⁴2006.

Roxin, Claus: Zur neueren Entwicklung der Rechtsgutsdebatte, in: Festschrift für Winfried Hassemer, hg. von Felix Herzog et al., Heidelberg 2010, S. 573–597.

Rüthers, Bernd: Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus, Tübingen ⁷2012.

Rüthers, Bernd; Fischer, Christian: Rechtstheorie. Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts, München ⁵2010.

Saliger, Frank: Was schützt der liberale Rechtsstaat?, in: Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen, hg. von Ludwig Siep et al., Tübingen 2012, S. 183–216.

Schwarzer, Alice: Für ein Burka-Verbot, in: Die grosse Verschleierung, hg. von Alice Schwarzer, Köln ⁵2010, S. 229–237.

Seelmann, Kurt: Menschenwürde als Würde der Gattung, in: Grenzen des Paternalismus, hg. von Bijan Fateh-Moghadam et al., Stuttgart 2010, S. 206–219.

Seelmann, Kurt: Repräsentation als Element von Menschenwürde, in: Menschenwürde, hg. von Emil Angehrn et al., Basel 2004, S. 141–158.

Seelmann, Kurt: Was schützt der liberale Rechtsstaat?, in: Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen, hg. von Ludwig Siep et al., Tübingen 2012, S. 171–182.

Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007.

Silvestri, Sara: Europe's Muslim Women. Potential, Aspirations and Challenges, Brüssel 2011.

Silvestri, Sara: Europe's Muslims. Burqa Laws, Women's Lives, 2010.
<http://www.opendemocracy.net/sara-silvestri/french-burqa-and-%E2%80%9Cmuslim-integration%E2%80%9D-in-europe> (Stand: 15. Juli 2010).

Spivak, Gayatri C.: Can the Subaltern Speak?, in: Marxism and the Interpretation of Culture, hg. von Cary Nelson et al., Houndmills 1988, S. 271–313.

Spohn, Ulrike: Sisters in Disagreement. The dispute among french feminists about the burqa ban and the causes of their disunity, in: Journal of Human Rights, (2013) (zitiert nach Manuskriptfassung).

Stollberg-Rilinger, Barbara: Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2006.

Stolleis, Michael: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Vierter Band: Staats- und Verwaltungswissenschaft in West und Ost 1945-1990, München 2012.

Swoboda, Sabine: Die Lehre vom Rechtsgut und ihre Alternativen, in: ZStW, 122(1) (2010), S. 24–50.

Terray, Emmanuel: Headscarf Hysteria. Review of Bernhard Stasi, Laïcité et République. Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, in: New Left Review, 26 (2004), S. 118–127.

Vinken, Barbara: Wie modern sind wir? Das Kopftuch und die Mode der Moderne, in: BDK-INFO, (18) (2012), S. 44–59.

Weigend, Thomas: Über die Begründung der Straflosigkeit bei Einwilligung der Betroffenen, in: ZStW, 98(1) (1986), S. 44–72.

Wilde, Gabriele: Europäische Gleichstellungsnormen. Neoliberale Politik oder postneoliberale Chance für demokratische Geschlechterverhältnisse?, in: Juridikum, (4) (2010), S. 449–464.