

Zwischen Sein und Sollen: Kollektive Identität, Kultur und Religion in Gerichtsurteilen

Jan-Christoph Marschelke

Inhaltsübersicht

- I. Einleitung
- II. Kultur und Religion als Differenzkriterien – eine interkulturelle Perspektive
- III. Kulturfaktoren: Exemplarische Analyse gerichtlicher Entscheidungen
- IV. Kultur zwischen Sein und Sollen – Rechtsakzeptanz, Souveränität, Selbstbestimmung
- V. Fazit und Ausblick

I. Einleitung

Am 23.07.2002 reichte *Soile Lautsi*, italienische Staatsbürgerin finnischer Abstammung, Klage beim Verwaltungsgericht Veneto (Italien) ein. Sie begehrte, dass die in den Klassenzimmern ihrer Kinder angebrachten Kruzifixe entfernt würden. Die staatliche Entscheidung, in einer öffentlichen Schule religiöse Symbole anzubringen, sei weder mit dem Säkularitätsprinzip vereinbar noch mit der negativen Religionsfreiheit – ihrer und der ihrer Kinder. Das Gericht wies die Klage ab. Dem Kruzifix könnten keine schädlichen Wirkungen unterstellt werden. Es verweise auf das Christentum und sei wie folgt zu interpretieren:

“[With] the benefit of hindsight, it is easy to identify in the constant central core of Christian faith, despite the inquisition, despite anti-Semitism and despite the crusades, the principles of human dignity, tolerance and freedom, including religious freedom, and therefore, in the last analysis, the foundations of the secular State. [...] It can therefore be contended that in the present-day social reality the crucifix should be regarded not only as a symbol of a historical and

cultural development, and therefore of the identity of our people, but also as a symbol of a value system. [...]”²

Ein Stück weiter unten stellt das Gericht diese Interpretation in einen weiteren Kontext ein:

“[At] present Italian State schools are attended by numerous pupils from outside the European Union, to whom it is relatively important to transmit the principles of openness to diversity and the refusal of any form of fundamentalism – whether religious or secular – which permeate our system. Our era is marked by the ferment resulting from the meeting of different cultures with our own, and to prevent that meeting from turning into a collision it is indispensable to reaffirm our identity, even symbolically [...]”³

Ähnlich interpretiert in zweiter Instanz der Consiglio di Stato das Kruzifix als symbolischen Ausdruck menschenrechtlicher Werte, “which characterise Italian civilisation [...] have pervaded traditions, a way of life, the culture of the Italian people, [and] form the basis for and spring from the fundamental norms of our founding charter.”⁴

Was sich hier vollzieht, lässt sich wie folgt charakterisieren: Die staatliche Gerichtsbarkeit konstruiert eine religiös imprägnierte, national-kulturelle Identität, die sie positiv besetzt und – teils explizit, teil implizit – von „Anderen“ (individuellen oder kollektiven Akteuren) abgrenzt, die im „Kampf der Kulturen“ mit ihr in Kontakt treten. Den Hintergrund dieses Satzes bildet ein Aspekt bestimmter Kulturtheorien (bzw. interkul-

1 Wiedergegeben im Urteil des EGMR, *Lautsi and Others v. Italy*, Urteil vom 18. Mai 2011, Nr. 30814/06, Nr. 11.6.

2 Ebd., Nr. 11.9.

3 Ebd., Zf. 12.1.

4 Ebd., Zf. 16.

tureller Theorien). Ich werde diesen rekonstruieren und als Sinn- und Deutungshorizont für die exemplarische Analyse von Gerichtsentscheidungen nutzen. Ich beschränke mich auf Fälle mit religiösem Bezug, da „dem rechtlichen Konflikt in rebus religionis eine besondere Bedeutung für die kulturelle Selbstverständigung zukommt“.⁵

Der Beitrag ist interdisziplinär, nicht rechtsdogmatisch, er lässt sich im Hinblick auf die Entscheidungsanalyse im Bereich rhetorischer Rechtstheorie verorten. Ich beschränke mich im Wesentlichen auf die Argumentation der als empirische Elemente sozialer, normativer Entscheidungsprozesse verstandenen Texte. Wo diese kulturalistische Begriffe verwenden, nehme ich das im normativen Bezugsrahmen wahr, hinterfrage aber, inwiefern diese wie deskriptive, empirisch erforschbare Konstrukte behandelt werden. Es ist typisch für den Kulturbegriff, normativ wie deskriptiv verwendet zu werden.

Dies zu zeigen, ist Absicht einer kulturtheoretischen Skizze aus interkultureller Perspektive (II.). Anhand ihrer untersuche ich anschließend einige Gerichtsentscheidungen (III.). Die theoretische Fortführung dieser Perspektive führt dabei an die Grenzen des Rechts (IV.).

II. Kultur und Religion als Differenzkriterien – eine interkulturelle Perspektive

„Die Versuche, den Begriff der Kultur zu bestimmen, sind Legion“,⁶ und auch „[d]as Wort ‚Religion‘ zeigt eher ein Problem an als dass es ein Objekt bezeichnet [...]“.⁷ Diese Schwierigkeit überträgt sich auf die Konzepte „Interkulturalität/-religiosität“. Das Nachfolgende ist notgedrungen eine fragmentarische

Skizze, gezeichnet zum beabsichtigten Untersuchungszweck. Mit der interkulturellen Perspektive betone ich zwei untrennbar verbundene Aspekte: (kulturelle und religiöse) Identität und Differenz sowie ihre Wechselwirkung. Wie die Vorsilbe „Inter-“ nahelegt, geht es um Zwischen-Verhältnisse, die zwei als geschieden konzipierte Bereiche (Eigenes, Identisches vs. Anderes bzw. Fremdes, Differentes) voraussetzen.⁸ Ich werde vor allem kollektive Identität thematisieren, die die einleitend zitierten italienischen Gerichte invozierten. Ich beginne mit Vorüberlegungen zu Identität und Differenz (1.), skizziere dann den Kultur- (2.) und im Abgleich mit diesem den Religionsbegriff⁹ (3.). Abschließend reiße ich die „interkulturelle Dynamik“ der Differenzenerfahrung an (4.).

1. Identität, Differenz und „Kollektivierung“

Identität – individuelle wie kollektive – setzt stets Alterität (voraus). In der Aussage, wer, was und wie ich bin (oder wir sind), ist impliziert, wer, was und wie man nicht ist. „Wir sind Protestanten“ bedeutet zugleich „Wir sind keine Katholiken, Hindus und Muslime“¹⁰, mag diese Abgrenzung auch nicht primäre Sprecherabsicht gewesen sein. Das Gemeinschafts- ist stets auch Differenzkriterium. Der Satz bekennt Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit, er inkludiert und exkludiert. In seiner kollektiven Form zeigt er zudem „bestehende“ Kollektive nicht nur an, er kann sie auch beeinflussen oder neue schaffen. Diese drei Aspekte werde ich – im Sinne des kollektivwissenschaftlichen Ansatzes¹¹ – „Kollektivierung“ nennen.

5 H. M. Heinig/M. Morlok, Von Schafen und Kopftüchern, in: Juristenzeitung, S. 777–785 (777).

6 T. Göller, Kultur und Kollektiv in philosophischer Sicht, in: Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft 1, 2015, S. 31–48 (31 m. w. N.) (im Erscheinen).

7 U. Popp-Bayer, Religion, in: J. Straub/A. Weidemann/D. Weidemann (Hrsg.), Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenzen, 2007, S. 515–524 (515).

8 Diese implizite Innen-Außen-Logik wird von den Anhängern des Transkulturalitätsbegriffs dezidiert kritisiert, s. W. Welsch, Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen, in: K. Luger/R. Renger (Hrsg.), Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien, S. 147–169.

9 Diese sekundäre Darstellung ist eine Konzession an die interkulturelle Perspektive.

10 H. Rosa, Identität, in: Straub/Weidemann/Weidemann (Fn. 7), S. 47–56 (49).

11 S. K. P. Hansen, Kultur, Kollektiv, Nation, 2009; Göller (Fn. 6).

Die Sozialpsychologie – insbesondere die Theorie der sozialen Identität – lehrt uns, dass Menschen das Bedürfnis haben, positiv imaginierten Eigengruppen anzugehören.¹² Daher bedarf die Kollektivierung nur minimaler Voraussetzungen: Nahezu willkürliche, situative, partielle Gemeinsamkeiten reichen aus.¹³ Konflikte katalysieren die Gruppenbildung und verschärfen den In-/Exklusionsmechanismus, indem ein positives Selbstbild (eine kollektive Identität) mit negativen Fremdbildern (Alteritäten) kontrastiert wird – beides oft in stereotyper Form.¹⁴ Diese Abwertung der Anderen kann gar als Legitimationsgrundlage für Aggression (Diskriminierung, Gewalt) dienen. Politisch-strategisch lässt sich das instrumentalisieren – zu jedem erdenklichen Zweck.

Wegen dieser dem In-/Exklusionsmechanismus immanenten Gefahr ist die Idee kollektiver Identität harsch kritisiert worden.¹⁵ Wer sie invoziere, setze einen latent oder offen gewaltsamen Prozess in Gang, ob beabsichtigt oder nicht.¹⁶ Historische Beispiele dafür sind Rassismus, Anti-Semitismus (oder andere Formen religiöser Intoleranz), Sexismus, Chauvinismus. Allerdings erkennen die Kritiker an, dass Identitätspolitik zum Guten betrieben werden kann. Für Minderheiten und Emanzipationsbewegungen ist kollektive Mobilisierung von entscheidender Bedeutung, um sich Gehör zu verschaffen und auf ungerechte Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufmerksam zu machen.¹⁷

Es scheint indes eher, dass Kollektivierungen ein alltäglicher Vorgang sozialer Ord-

nung sind.¹⁸ Wir unterscheiden die eigene Familie von anderen, ebenso „unseren“ Sportverein, Freundeskreis, „unsere“ Abteilung im Unternehmen und „unsere“ Religionsgemeinschaft. Solch Differenzierung ist nur dann als verwerflich zu beurteilen, wenn sie zu einem negativ zu bewertenden Zweck eingesetzt wird und/oder mit einem aggressiven In-/Exklusionsmechanismus operiert. Dass letzterer quasi automatisch herbeigeführt wird, ist zu deterministisch gedacht.¹⁹ Dass man jede Form von Human-differenzierung im Hinblick auf Absicht und Begründung hinterfragen sollte, ist indes eine wichtige Warnung.

Kollektive sind omnipräsent. Menschen haben stets in Familien, Sippen, Clans, Stämmen gelebt und auf dieser Grundlage ihre soziale Umwelt strukturiert. Umfassende Kollektivkategorien sind Gesellschaft, Nation, Religion, Kultur, Kulturkreis (politisiert z.B.: der „Westen“). Diese wiederum, z.B. eine nationale Gesellschaft, sind kollektiv strukturiert durch Gemeinden, Städte, Regionen, durch Vereine, Parteien, Unternehmen, Organisationen, durch Berufs-, Interessenverbände, und nicht zuletzt religiöse, ethnische und sprachliche Gruppen. Der Kulturtheoretiker K.P. Hansen spricht von Polykollektivität: Aus Kollektivperspektive enthält ein solches Großkollektiv unzählige weitere Kollektive.²⁰

Menschen gehören stets einer Vielzahl von Kollektiven an (sog. Multikollektivität²¹ oder Mehrfachzugehörigkeit). Mit einem Beispiel von A. Sen:

„Einer ist beispielsweise britischer Staatsbürger, malaysischer Herkunft, mit äußerlichen chinesischen Merkmalen, Börsenmakler, Nicht-Vegetarier, Asthmatiker, Linguist, Bodybuilder, Dichter, Abtreibungsgegner, Vogelbeobachter, Astrologe

12 H. Tajfel/J. C. Turner, An Integrative Theory of Intergroup Conflict, in: W. G. Austin/S. Worchel (Hrsg.), The Social Psychology of Intergroup Relations, 1979, S. 33–47.

13 Dazu H. Tajfel et al., Social Categorization and Intergroup Behaviour, in: European Journal of Social Psychology, 1971, S. 149–178.

14 Vgl. die grundlegenden Untersuchungen von z.B. M. Sherif et al., The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict und Cooperation, 1988 (1961); H. Tajfel/Turner (Fn. 12).

15 Statt vieler: L. Niethammer, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunkturen, 2000.

16 Ebd., S. 626.

17 Ebd., S. 266.

18 Vgl. a. S. Hirschauer, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zeitschrift für Soziologie 43/3, 2014, S. 171–190 (173 f.).

19 J. Straub, Identität, in: F. Jäger/B. Liebsch (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1, 2011, S. 277–303 (298).

20 K. P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft, 4. Aufl., 2011, S. 174 ff.

21 Ebd., S. 157.

und der Ansicht, Gott habe Darwin geschaffen, um die Leichtgläubigen auf die Probe zu stellen.“²²

Dieses formale Profil gibt uns zwar keine genaue Auskunft über individuelle Identität. Aber es illustriert erstens, dass Individuen bei ihrer Identitätsbildung viele unterschiedliche, auch widersprüchliche, kollektive Einflüsse verarbeiten; zweitens, dass es unzulässig ist, sie auf eine der Zugehörigkeiten zu reduzieren (z. B. ihre Nationalität oder Religionszugehörigkeit).

Viele unserer Zugehörigkeiten sind nicht frei wählbar. Wir sind Teil von schwerlich veränderbaren „Schicksalskollektiven“²³, werden mit Geschlecht, Hautfarbe, Nationalität(en) und als Teil (mindestens) einer Sprachgemeinschaft geboren. Auch Familien-, Schicht- und Religionszugehörigkeit sind in praxi häufig nicht einfach änderbar. Im Koordinatensystem der Zugehörigkeiten lernen wir früh, wer und wie wir sind, wo wir hingehören, woran man „Leute wie uns“ erkennt, was andere von uns denken. Dem korrespondieren Bilder von den Anderen. Zu diesen erlernten Zugehörigkeiten gehört häufig auch die (national-)kulturelle. Sie ist ein Kriterium der Humandifferenzierung und geht einher mit (häufig stereotypen) Selbst- und Fremdbildern. Mögen solche Unterscheidungen und Zuschreibungen angemessen sein oder falsch, positiv oder negativ – sie bestimmen unser Verhalten anderen gegenüber – und umgekehrt. Das Gleiche gilt für Religionszugehörigkeit. In diesem Sinne sind Kultur und Religion Differenzkriterien.

2. „Kultur“ – zwischen wissenschaftlichem und politisch-rechtlichem Gebrauch

„Kulturen“ und die entsprechenden Zugehörigkeiten werden in verschiedenen Diskursen konstruiert, von denen hier der wissenschaftliche und der politisch-rechtliche von Belang sind. Je nach Diskurs variieren die Absichten des Begriffsgebrauchs und die Anforderungen an ihn. Gerichtsentscheidungen gehören prinzipiell zum politisch-rechtlichen Diskurs, nicht zum

wissenschaftlichen. Häufig indes, lehrt die Geschichte des Kulturbegriffs, vermischen sich die Ebenen.

Im wissenschaftlichen Diskurs finden wir universelle und partikulare Perspektiven auf den Kulturbegriff. Aus jener ist der Mensch ein Wesen, das seine Umwelt verändert und gestaltet und von dieser selbst veränderten Umwelt geprägt wird. Die Gestaltung der Umwelt ist Kultur und umfasst alles „von der flüchtigen alltäglichen Geste bis hin zu den mehr oder minder dauerhaften Erzeugnissen von Technik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Recht, Moral, Religion [...]“.²⁴ Die Prägung des Menschen durch die Kultur wiederum findet Ausdruck in seiner Identität und – untrennbar damit verbunden – den Bedingungen und Möglichkeiten seines Handelns. Kultur bietet „Ordnungsformen und Deutungsmuster für die kognitive und rationale, emotionale und affektive Identifikation, Evaluation und Strukturierung“²⁵ menschlicher Lebenswelt und -führung.

Der partikulare Kulturbegriff interessiert sich für konkret-historische Menschen und ihre kulturellen Manifestationen. Sein – geistesgeschichtlicher und systematischer – Ausgangspunkt sind Differenz und Kollektiv. Kulturelle Manifestationen sind vielgestaltig, empirisch existieren Sprache, Religion, Tradition und Recht im Plural. Sie werden von distinkten Kollektiven (Kulturträgern) praktiziert, und Identität und Handlungsorientierung des Einzelnen sind durch Zugehörigkeit zu ihnen bestimmt. Die kürzestmögliche Zusammenfassung aller kulturellen Manifestationen eines Kollektivs bietet R. Williams' Ausdruck „a whole way of life.“²⁶ Kollektiv, Muster und Tradition ver-

22 A. Sen, Die Identitätsfalle, 2007, S. 38.

23 Hansen (Fn. 11), S. 28.

24 Göller (Fn. 6), S. 33. Es schließt sich die Frage an, was das spezifisch Kulturelle an diesen Phänomenen ist. Göller sieht es im Anschluss an Casirer durch die Kombination von „(sinnliche[r]) Gestalt und [...] (sinnhafte[m]) Gehalt“ konstituiert, ebd. 35.

25 J. Straub, Kulturwissenschaftliche Psychologie, in: F. Jäger/J. Straub (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 2, 2011, S. 568–591 (581).

26 R. Williams, Culture is Ordinary (1958), in: I. Szeman/T. Kaposy (Hrsg.), Cultural Theory. An Anthology, 2011, S. 53–59 (54).

weisen insoweit auf das Gewohnheitliche, Standardisierte – auf Alltag, Routine und Normalität.²⁷

Zu Beginn der Geschichte dieses partikularen, kollektiven Kulturbegriffs (im 18. Jahrhundert, insbesondere mit *Johann Gottfried Herder*) sind die entscheidenden Kulturträger Ethnien und Nationen.²⁸ Sie werden zu Kollektivindividuen stilisiert, die einzigartige Kulturen prägen (bzw. *sind*) und dem Kollektiv sowie allen Angehörigen ihren typischen Charakter (Nationalcharakter, „Volksgeist“, Identität) verleihen. Die Entstehung dieses ethno-nationalen Kulturbegriffs fällt nicht zufällig in die Zeit, als der Siegeszug des Nationalismus einerseits und Hoch- wie Schlussphase des Kolonialismus andererseits beginnen.²⁹

Dieser Kulturbegriff neigt zu Homogenisierung und Essentialisierung. Wissenschaftlich problematisch ist der Fokus auf das Standardisierte einerseits und auf solch große Kollektive andererseits. Inmitten dieses offenen, heterogenen, polykollektiven Gebildes mit seinen multikollektiven Angehörigen finden wir nicht *einen* „way of life“ (der nationale), sondern unzählig viele verschiedene. Kollektive und „ways of life“ verändern sich zudem fortwährend, sie rivalisieren, kämpfen und mischen sich.³⁰ Es lässt sich daher – im essentialisierten Sinne – nicht bestimmen, was kulturspezifisch ist. Die Begriffe „Hybridität“³¹ und „Transkulturalität“³² stehen für die Einsicht, dass als kulturspezifisch wahrgenommene bzw. dargestellte Praxen, Arte-

fakte und Akteure stets Momentaufnahmen aus historischen Entwicklungen und Destillate aus Mischverhältnissen sind. So wie es keine Rassenreinheit gibt, gibt es auch keine „Kultureinheit“.

Spätestens hier beginnt das historisch-politische Problemfeld. Sowohl die Behauptung, etwas sei kulturspezifisch, als auch die Zusammenfassung diverser Praxen, Artefakte und Akteure zu einer „Kultur“ können einen wissenschaftlich Ordnungszugriff darstellen. Auf politischer Ebene lässt sich so indes auch Kollektivierung betreiben, kollektive Identität (und Alterität) konstruieren samt In-/Exklusion. Der Streit um den Satz „Der Islam gehört zu Deutschland“ steht beispielhaft für eine solche politische (Selbstverständigungs-)Debatte.

Theorien des Post-Kolonialismus haben *Michel Foucaults* Verknüpfung von Wissen und Macht³³ aufgegriffen und illustriert, dass im Kulturbegriff Wissenschaft und Politik miteinander verquickt wurden.³⁴ Stark vereinfacht: Sowohl Rassismus als auch Kultur-/Nationenbegriff wurden wissenschaftlich sanktioniert.³⁵ Rassenentwicklung wurde im 19. Jahrhundert darwinistisch interpretiert, Kulturentwicklung analog dazu evolutionistisch. Mit jener propagierte man die Überlegenheit der Weißen, mit dieser einen Entwicklungsvorsprung europäischer Kulturen gegenüber zu kolonisierenden außereuropäischen.³⁶ Soweit die kulturelle Differenz als unveränderlich gedacht wurde – wie die natürliche des Rassismus, war ein struktureller Unterschied nicht mehr zu er-

27 Vgl. statt vieler: *Hansen* (Fn. 20), S. 29 ff.

28 *K. Meyer-Drawe*, Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen, in: *Jaeger/Liebsch* (Fn. 19), S. 304–315 (312 f.).

29 Laut *B. Anderson* füllte die Nation das legitimatorische Vakuum, das Aufklärung und Revolutionen durch die Relativierung absolutistischer Herrschaft und Religion hinterlassen hatte, s. *B. Anderson*, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, 2. Aufl., 1996, S. 16 f.

30 *Hansen* (Fn. 20), S. 175.

31 Dazu *H. K. Bhabha*, *Die Verortung der Kultur*, 2000.

32 Dazu *Welsch* (Fn. 8).

33 S. z. B. *M. Foucault*, *Überwachen und Strafen*, 1977, S. 39.

34 Paradebeispiel hierfür ist *E. Saïds* Studie „Orientalismus“ (2011). Den expliziten Foucault-Bezug findet man im etwa auf S. 11.

35 Zum Rassismus *G. M. Frederickson*: *Rassismus. Ein historischer Abriss*, 2004, S. 58 ff. Zum Ganzen auch *J.-C. Marschelke*, *Slavery, Equal but Separate: Slavery, Racism and Post-Emancipatory Legal Equality*, in: *E. Hilgendorf/J.-C. Marschelke/K. Sekora* (Hrsg.), *Slavery as a Global and a Regional Phenomenon*, 2015, S. 131–160 (148 ff.) (im Erscheinen).

36 S. z. B. *H. P. Hahn*, *Ethnologie. Eine Einführung*, 2013, S. 44 ff.

kennen. Man spricht daher von kulturellem Rassismus.³⁷

Die heutige Wissenschaft versucht, diese Probleme zu überwinden. Vier Ansätze erwähne ich. Der erste reagiert spiegelbildlich auf die wissenschaftliche Kritik. Er definiert Kultur zum einen als heterogen und hybride, schließt Wandel und Konflikt ein. Zum anderen pluralisiert er die Kulturträger, indem er die Anwendbarkeit des Begriffs auf fast jedes Kollektiv konzidiert (Regional-, Fach-, Jugend-, Unternehmenskulturen³⁸). Der zweite Ansatz wendet sich von der Primordialität des Kulturträgers ab und den Standardisierungen zu – sei es in strukturalistisch-semiotischer Manier (Kultur als Wissens- und Symbolsysteme) oder in phänomenologisch-hermeneutischer (Kultur als Produkt (inter-)subjektiver Interpretationsleistungen).³⁹ Bei diesen Zugängen finden nur indirekte Kollektivierungen statt.⁴⁰ Der dritte Ansatz verzichtet auf einen vor-konstruierten Gegenstand des Kulturbegriffs und untersucht, wie „Kultur“ und kulturelle Stereotype in medialen Kontexten eingesetzt wird oder von Individuen im Alltag.⁴¹ Viertens schließlich wird die Abschaffung des vorbelasteten Kulturbegriffs als analytische Kategorie vorgeschlagen.⁴² Ich werde in der Analyse (III., IV.) den dritten mit dem ersten

Ansatz kombinieren, indem ich die Verwendungsweise durch die Gerichte untersuche und diese mit dem ersten Ansatz vergleiche.

3. Religion – in Vergleich mit dem skizzierten Kulturbegriff

„Religion“, so *Joachim Willems*, „erscheint immer in der Form von Kultur, denn Religion stellt eben auch das zur Verfügung, was [...] als Kultur [beschrieben wird...]“⁴³, nämlich Identifikationsmöglichkeit und Handlungsorientierung. Umgekehrt ist Kultur religiös geprägt, in welchem Ausmaß, das variiert. Ist der Einfluss ausgeprägt, kann die Religion große Teile des kulturellen Alltags bestimmen, Kleidungs- und Ernährungsregeln, Geschlechterrollen und Familienorganisation festlegen usw. Die religiöse Prägung einer Kultur kann schwerpunktmäßig auf einer Religion oder auf mehreren beruhen – syn- wie diachron. Willems Fazit lautet, dass Religion und Kultur bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander „verfilzt“ seien. „Jede Definition von ‚Kultur‘ und ‚Religion‘ ist ein Konstrukt, und die Zuordnung von Phänomenen zum einen oder zum anderen ist die Folge einer kulturellen Zuschreibungspraxis.“⁴⁴ Als Beispiele für diese Schwierigkeiten führt er den islamistischen Terrorismus (sind Terroristen überhaupt Muslime?) sowie das Phänomen der Ehrenmorde (patriarchalisches Gewohnheitsrecht oder religiöse Pflicht?) an.⁴⁵

Es sind jedoch auch Unterschiede festzuhalten: Erstens ist Religion kein universelles Phänomen wie Kultur (in Perspektive 1), es gibt auch Atheisten und Agnostiker. Man würde den Religionsbegriff überflüssig ma-

37 *Frederickson* (Fn. 35), S. 11 f., 14 ff.

38 Prägnant für „Unternehmenskultur“: *E. Derschwand*, Kleines Abc der Managersprache, in: Neue Zürcher Zeitung – Folio, Januar 1998, <http://folio.nzz.ch/1998/januar/kleines-abc-der-managersprache>, (zuletzt besucht am 27. Februar 2015).

39 *A. Reckwitz*, Die Transformation der Kulturtheorien, 2009; strittig ist ferner der „Ort“ der Kultur (Geist, Diskurs oder Praxis?).

40 Zum einen stellt die Auswahl z.B. einer bestimmten Praxis (z.B. das bürgerliche Eheleben) ein Kriterium dar, nachdem ihre Akteure gruppiert werden. Zum andern muss sich der Wissenschaftler forschungspraktisch auf ein Feld beschränken, das notgedrungen nach weiteren Kriterien (häufig örtlichen) begrenzt ist.

41 Vgl. *D. Busch*, Im Dispositiv interkultureller Kommunikation, 2013, S. 359 ff., der eine Kombination aus Ethnomethodologie und Diskurstheorie vorschlägt.

42 *Z. B. L. Abu-Lothod*, Writing Against Culture, in: *R. G. Fox* (Hrsg.), Recapturing Anthropology: Working in the Present, 1991, S. 137–162; *M. R. Trouillot*, Adieu Culture: A New Duty Arises, in: *ders.*, Global Transformations, 2003, S. 97–116.

43 *J. Willems*, Interreligiöses und interkulturelles Lernen – notwendige Bezüge und notwendige Unterscheidungen, in: *Intercultural Journal* 8, 2009, S. 23–44 (26).

44 Ebd., S. 28.

45 Ebd., S. 28 f. Ehrenmorde wurden in diversen Religionen beobachtet, s. z.B. *B. Valerius*, Der sogenannte Ehrenmord; Abweichende kulturelle Wertvorstellungen als niedrige Beweggründe?, in: *Juristenzeitung*, 2009, S. 912–919 (913); zur Unentwirrbarkeit von gewohnheitlichem und religiösem Recht in diesen Fällen, s. z.B. *U. Johansen*, Ethnologische Gutachten – Ein Bericht aus der Praxis, in: *Ethnoscripts* 2/2, 200, S. 56–72 (67).

chen, weitete man ihn auf jegliche Form von Weltanschauung oder Ideologie aus (z. B. auf Marxismus, Nationalismus).⁴⁶ Zweitens gehören Menschen in der Regel nicht mehreren Religionen an, was indes in puncto Kultur (selbst ethnischer oder nationaler) verbreitet ist. Das liegt womöglich daran, dass viele Religionen mit einem stärkeren Wahrheitsanspruch operieren als Kulturen.

Die wissenschaftliche Kritik am Religionsbegriff ähnelt der am Kulturbegriff. Auch durch den Religionsbegriff wird Humandifferenzierung vorgenommen, Zugehörigkeit und Identität konstruiert, In-/Exklusion praktiziert. Auch mit „Religion“ bezeichnet man regelmäßig Großkollektive (die Muslime, die Hindus, die Juden, die Christen) und unterliegt der Gefahr der Essentialisierung und Homogenisierung, sowie der Reduktion individueller Identität auf die religiöse Zugehörigkeit (gerade in puncto „islamistischer“ Terror⁴⁷). Auch der Religionsbegriff ist im Kontext des Kolonialismus politisch instrumentalisiert worden⁴⁸, auch zwischen religiöser Differenz und Rassismus gibt es entsprechende Zusammenhänge.⁴⁹

Ebenso ähneln sich die Gegenmittel. Man hebt die konfessionelle Heterogenität, die Dynamik, Vielfalt, Konflikte religiöser Lehren und Praxen, ihre Vermischungen (Synkretismus) und den Eklektizismus der Akteure hervor. Auch beim Religionsbegriff wird für die empirische Forschung eine bescheidene, heuristische („prototheoretische“) Version des Begriffs vorgeschlagen bzw. Definitionsverzicht zugunsten der Bestimmung durch die untersuchten Akteure.⁵⁰ Auch seine Abschaffung wird erwogen, um ihn mit Kon-

zepten wie „faith, cumulative traditions, cosmographic formations“ zu ersetzen.⁵¹

4. Interkulturalität und Interreligiosität

Im Zentrum der Diskurse um Interkulturalität und -religiosität steht die Differenzierung. Sie gehören zwar zur Normalität, kann aber unterschiedliche Intensität annehmen. Unterschieden wird insofern zwischen dem, was für Akteure anders (aber normal) ist und dem, was ihnen fremd (unnormal, schwer einzuordnen) erscheint.⁵² In der Auseinandersetzung mit dem Fremden sind identitäre, epistemische und ethische Aspekte miteinander verschränkt.⁵³

Sie bedeutet eine zweifache Herausforderung. Zum einen fällt die epistemische Verarbeitung schwerer. Verstehen erfolgt unter Abgleich mit dem Bekannten (dem kulturell geprägten Vorverständnis). Das Fremde findet hier keine Entsprechung, also werden ihm – häufig stereotype – Kategorien, Wertungen und Analogien aufgezwungen. Das führt zu einer ego- bzw. ethnozentrischen Verzerrung. Zum anderen ist das Fremde (und Andere) Bestandteil der Identitätsbildung (s. 1.). Die Differenz provoziert den Rückbezug auf die Identität. Dass sich Fremdes dem Zugriff widersetzt, geht in der Regel mit einer gewissen (bewusst oder unbewusst wahrgenommenen) Verunsicherung einher. Der Prozess kann sowohl positive Effekte zeitigen (Bereicherung, Entwicklung) als auch negative (Bedrohungsgefühl). Ist letzteres der Fall („Überfremdungsangst“), besteht die Gefahr, dass ein Schutzmechanismus aufwertende Selbstvergewisserung auslöst, zumeist verstärkt durch Abwertung des Fremden. Etwaige Gemeinsamkeiten werden ausgeblendet. Auf kollektiver Ebene gehört das In-Gang-Setzen dieser Mecha-

46 Willems (Fn. 43), S. 26.

47 Sen (Fn. 22), S. 93.

48 Popp-Bayer (Fn. 7), S. 517f. Demnach wurde er sogar erstmals in kolonialen Schriften verwendet, S. 516.

49 Frederickson (Fn. 35), S. 21 ff.

50 Popp-Bayer (Fn. 7), S. 518f., 521f., m. w. N.

51 Ebd., S. 518, m. w. N.

52 N. Ricken/N. Balzer, Differenz: Verschiedenheit – Andersheit – Fremdheit, in: Straub/Weidemann/Weidemann (Fn. 7), S. 56–69 (64 ff.).

53 Vgl. J.-C. Marschelke, Grundbegriffe der interkulturellen Theorie und Menschenwürde, in: J. Joerden/E. Hilgendorf/F. Thiele (Hrsg.), Handbuch Menschenwürde und moderne Medizin. 2013, S. 393–415 (399 ff., m. w. N.)

nismen zum Standardrepertoire populistischer bzw. xenophober Politik („kriminelle Ausländer“, „schmarotzende Asylbewerber“, „intolerante Muslime“, „imperialistischer Westen“ usw.). Die Homogenität der Wir-Gruppe wird dabei ebenso überschätzt wie die Differenz der Anderen.

Die ethische Zielsetzung besteht darin, Un-/Missverständnis abzubauen und den Selbstverteidigungsmechanismus zu verhindern – den bedrohlichen Fremden zum normalen Anderen zu machen. Informationen (z. B. mediale) sind zu hinterfragen und in der Interaktion mit Anderen die jeweiligen Sinn- und Deutungshorizonte zum Bestandteil der Kommunikation zu machen. Das gegenseitige Verständnis wird zum Aushandlungsprozess. Wer ungefragt sein Verständnis auf andere projiziert, sie dadurch verzerrt wahrnimmt, und ihnen nicht die Gelegenheit gibt, dies zu korrigieren, missachtet ihr Selbstbestimmungsrecht. Daraus lassen sich zwei normative Forderungen ableiten: erstens, den anderen anzuhören; zweitens, das eigene Vorverständnis transparent, der Kritik zugänglich zu machen und die Bereitschaft mitzubringen, die eigene Position gegebenenfalls zu modifizieren oder zu revidieren.

Damit ist kein strenger Wertrelativismus oder Kritikverzicht gemeint. Denn erstens geht es nur um den interaktiven Verstehensprozess. Ist dessen Ergebnis unterschiedliche moralische Wertung, steht es den Akteuren frei, diese auf Grundlage ihrer jeweiligen normativen Prämissen zu kritisieren. Zweitens kann gerade der kategorische Kritikverzicht eine Form der Nichtanerkennung darstellen. Liegt ihm die Unterstellung zugrunde, der andere sei so fremd, dass er nicht verstanden werden – d. h. auch: sich nicht verständlich machen – könne, „orientalisiert“⁵⁴ ihn das und schließt ihn aus der Gruppe der gleichwertigen Dialogpartner aus.

5. Fazit

„Kultur“ und „Religion“ sind so fassbar, dass sie auf empirisch erforschbare Konstruktionen verweisen, die für Individuen identitäre und handlungskonstitutive Bedeutung haben. In politisch-rechtlichen Diskursen (und im Alltag) indes werden sie normativ zur Kollektivierung genutzt. Darin liegt ein nicht ungewöhnlicher sozialer Differenzierungsprozess. Dessen In-/Exklusionsmechanismen können sich indes radikalieren und als Legitimation für Diskriminierung und Gewalt dienen. Konflikte und Differenzerfahrungen können eine solche Abwärtsspirale katalysieren. Dem lässt sich entgegenwirken, indem man hypostasierte Fremdsetzungen – gleich ob bewusste instrumentalisierte oder nur „gefühlte“ – im interkulturellen Dialog bzw. Polylog mit den Anderen entschärft. Auch die Aufklärung durch empirisch-kulturwissenschaftliche Studien kann beim Abbau von Fremdbildern hilfreich sein.

III. Kulturfaktoren: Exemplarische Analyse gerichtlicher Entscheidungen

Wir können nun nachvollziehen, was in den Zitaten aus der Einleitung (I.) geschieht. Die Gerichte konstruieren und „inszenieren“⁵⁵ eine religiös geprägte Nationalkultur. Sie schreiben dieser die Werte der Menschenwürde, Freiheit und Toleranz (usw.) zu und verbinden mit dem Kreuzifix gar das Säkularitätsprinzip. Das Verwaltungsgericht erinnert indes daran, dass man das Symbol auch in ganz andere Bedeutungskontexte einstellen kann: Anti-Semitismus, Kreuzzüge, Inquisition, also radikale und gewalttätige In-/Exklusion. Es wirkt daher wie ein performativer Selbstwiderspruch, wenn das Gericht ein paar Zeilen später behauptet: „The logical mechanism of exclusion of the unbeliever is inherent in any religious conviction, even if those concerned are not aware of it, the sole exception being Christianity [...]“⁵⁶

54 S. Baer, Verfassungsvergleichung und reflexive Methode: Interkulturelle und intersubjektive Kompetenz, in: Zeitschrift ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, 2004, S. 735-758 [S. 753 mit Verweis auf *Saids* (Fn. 34) Studie].

55 Vgl. A. Assmann/H. Friese (Hg.), Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, 1999, S. 12

56 EGMR, Lautsi (Fn. 1), Nr. 15 (13.3).

1. Das Christentum als Kulturfaktor

Sich auf das „Christentum als Kulturfaktor“ zu berufen, ist seit der Entscheidung des BVerfGs zu christlichen Gemeinschaftsschulen auch gängiger deutscher Rechtsprechungstopos. Er findet sich im „Kruzifixbeschluss“ sowohl im Mehrheits-⁵⁷ als auch im Minderheitsvotum:

„Es handelt sich um Werte und Normen, die, vom Christentum maßgeblich geprägt, weitgehend zum Gemeingut des abendländischen Kulturkreises geworden sind. [...] Die Bejahung des Christentums bezieht sich nicht auf die Glaubensinhalte, sondern auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors und ist damit auch gegenüber Nichtchristen durch die Geschichte des abendländischen Kulturkreises gerechtfertigt [...].“⁵⁸

Ähnlich argumentiert im „Kopftuchurteil“ die Senatsminderheit, das Kreuz würde von Schülern gar nicht bemerkt, es sei ein „allgemeines Kulturzeichen für eine aus jüdischen und christlichen Quellen gespeiste wertgebundene, aber offene und durch reiche, auch leidvolle historische Erfahrung tolerant gewordene Kultur.“⁵⁹ Es bleibt indes offen, ob mit der „leidvollen historischen Erfahrung“ gerade auch negative Einflüsse des Christentums gemeint sind.

Diese Interpretationen sind nicht unplausibel – wengleich der Nexus von Kruzifix und Säkularität den befremdlichen Eindruck erweckt, als hätte die Staatlichkeit das Symbol zur Erinnerung an ihren Säkularisierungserfolg aufgehängt. Indes wären auch andere Interpretationen möglich gewesen, denen zufolge Christen (insbesondere die Kirche) als Gegner der Toleranz dargestellt würden. „Das offizielle Christentum hat die modernen Menschenrechte lange geradezu erbittert bekämpft und erst spät erkannt, daß seine heiligen Schriften sehr wohl die Grundlage für eine eigene christliche Theologie der

Menschenrechte bilden.“⁶⁰ Diese Debatte ist im Menschenrechtsdiskurs bekannt. Begründungs- wie Vereinnahmungsversuche gegenüber der Menschenrechtsidee finden sich z.B. auch in der muslimischen Debatte.⁶¹ Für eine Idee mit universellem Geltungsanspruch werden solche Ansätze problematisch, wenn sie kulturessentialistische Ex-Post-Projektionen auf eine als „eigene“ konstruierte Geistesgeschichte darstellen.⁶² Dadurch wird die Idee partikularisiert und identitär nur für bestimmte menschliche Kollektive anschlussfähig.

Den Vorgang der Auswahl aus verschiedenen Lesarten können wir als kollektive Identitätskonstruktionen lesen⁶³ samt ihrer In-/Exklusionsmechanismen. Die Gerichte interpretieren das Kruzifix positiv als Zeichen der Menschenwürde, Religionsfreiheit und Toleranz. Dem wohnt die Exklusions-Gefahr inne, demjenigen, der seine Entfernung verlangt, die Ablehnung dieser Werte zu unterstellen. Eine kulturessentialistische Abgrenzung können wir indes nicht unterstellen. Explizit ausgeschlossen wird die Möglichkeit, den vereinnahmten Wertekanon auch anders zu begründen, nicht.

Vergleichbar argumentieren diejenigen, die interkulturelle Begründungsvielfalt für die Menschenrechte fordern.⁶⁴ Solange niemand ein Monopol behauptet und proklamiert, die Menschenrechte seien historisch oder systematisch mit anderen Begründungsversuchen nicht vereinbar, könne man Vielfalt zulassen. Dass aus diversen Begründungsansätzen unterschiedliche Interpretationen

57 BVerfGE. 93, 1, 23.

58 BVerfGE. 93, 1, 27, mit Verweis auf BVerfGE 41, 29 (64).

59 BVerfGE, 103, 282, 330.

60 F. Wittreck, Christentum und Menschenrechte, 2013, S. 39.

61 M. Bassiouni, Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, 2014, S. 19. Siehe zum Thema „Menschenrechte und Islam“ auch das Schwerpunktheft 17/1 (2012) des MenschenRechtsMagazins.

62 H. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, 1989, 121.

63 In puncto Islam und Menschenrechte so auch M. Bassiouni (Fn. 61) in der Einleitung seines Buches, S. 11 ff.

64 S. dazu z.B. G. Lohmann, Interkulturalität, in: A. Pollmann/G. Lohmann (Hrsg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Lehrbuch, 2012, S. 210–215 (212 ff.).

der Menschenrechte folgen könnten, ist zumindest kein pauschal gültiges Gegenargument. Einigkeit in diesem unabschließbaren Interpretationsprozess besteht nicht einmal bei einer so kleinen – und im globalen Vergleich homogenen – Gruppe wie der der deutschen Rechtswissenschaftler.⁶⁵

2. Die Provokation der Differenz: das Kopftuch

Wie unter II.1./4. angedeutet werden Identitätskonstruktionen durch Differenzenerfahrungen katalysiert. Diesen Mechanismus spricht das Verwaltungsgericht Veneto an, wenn es die symbolische Bestätigung der eigenen Identität angesichts der Begegnung unterschiedlicher Kulturen für nötig hält – wenngleich es wie eine Übertragung anmutet, dass es angesichts der Klage einer italienischen Staatsbürgerin finnischer Abstammung über die fundamentalistisch gesinnten Schüler von außerhalb der EU rätioniert (s. o., I.).

Ich möchte eine zweite exemplarische Analyse im obigen Sinne am Beispiel des deutschen „Kopftuchurteils“ (2003) durchführen. Dort wird das Oberschulamt Stuttgart, das die Einstellung der muslimischen Beschwerdeführerin in den Schuldienst ablehnte, so zitiert:

„Das Kopftuch sei Ausdruck kultureller Abgrenzung und damit nicht nur religiöses, sondern auch politisches Symbol. Die mit dem Kopftuch verbundene objektive Wirkung kultureller Desintegration lasse sich mit dem Gebot der staatlichen Neutralität nicht vereinbaren. [...]“

Im Widerspruchsverfahren ergänzt es:

„[D]urch das Tragen des Kopftuchs während des Unterrichts [bringe die Beschwerdeführerin] jederzeit und ohne dass sich die Schüler dem entziehen könnten, ihre Zugehörigkeit zum Islam zum Ausdruck [...]. Gerade für Schülerinnen muslimischen Glaubens könne hier ein erheblicher Anpassungsdruck entstehen; das widerspreche dem pädagogischen Auftrag der Schule,

auf Integration der muslimischen Schülerinnen und Schüler hinzuwirken.“

Die behördliche Interpretation des Kopftuchs zeigt zunächst die identitäre In-/Exklusion seitens der Beschwerdeführerin auf: in positiver Hinsicht: Zugehörigkeit zum Islam; in negativer: kulturelle Abgrenzung und der objektive Eindruck kultureller Desintegration. Erstes trifft zu, ebenso, dass die Beschwerdeführerin sich implizit anderen Kollektiven (z. B. andere Religionen, Muslimas ohne Kopftuch) nicht zuordnet. Keinesfalls ist es verfehlt, diese Praxis angesichts des staatlichen Neutralitätsgrundsatzes zu problematisieren. Mir geht es indes um die implizite Kulturkonstruktion und identitäre Selbstverständigung des Oberschulamts. Dass sich die Beschwerdeführerin von einer „Kultur“ abgrenze, wäre erst auf Grundlage einer impliziten Definition derselben möglich, die jedenfalls das Kopftuchtragen ausschließt. Diese Abgrenzung ergibt sich nicht per se aus dem Kopftuch, da Kultur religionsplural sein kann.⁶⁶ Womöglich meinte das Oberschulamt mit „Kultur“ die religionsneutrale deutsche Beamtenkultur, gegenüber der jedwedes religiöses Bekenntnis im Dienst eine Abgrenzung darstellen könnte. Die Aussage über die *grundsätzliche* Integrationsbedürftigkeit muslimischer Schülerinnen und Schüler spricht indes dafür, dass es eine „deutsche Kultur“ konstruiere, zu welcher der Islam im Allgemeinen nicht gehören soll.

Im Minderheitsvotum finden wir die Interpretation, dass das Kreuz Teil der Kultur und normal, das Kopftuch hingegen auch als islamistisches Symbol zu verstehen sei. Es repräsentiere „eine religiös begründete kulturpolitische Aussage, insbesondere das Verhältnis der Geschlechter zueinander betreffend [...]“⁶⁷ Das Gericht steht wieder vor dem Problem, welche Interpretation auszuwählen ist. Die Senatsminderheit argumen-

⁶⁶ Natürlich ist es umgekehrt möglich, dass eine Akteurin ein Kopftuch gerade deshalb trägt, um sich von der „deutschen Kultur“ abzugrenzen. Es läge dem dieselbe implizite Kulturdefinition zugrunde. S. a. E. Beck-Gernsheim, *Wir und die Anderen*, 2007 (Erw. Neuausgabe), S. 62.

⁶⁷ BVerfGE 108, 282, 333, m. w. N.

⁶⁵ Vgl. Marschelke (Fn. 53), S. 411.

tiert mit einer In-/Exklusionspraktik der Beschwerdeführerin, denn diese habe „bekundet, sie fühle sich in ihrer Würde verletzt, wenn sie sich mit unbedecktem Haupthaar in der Öffentlichkeit zeige. [I]m Umkehrschluss [liegt] nahe, dass eine Frau, die sich nicht verhüllt, sich ihrer Würde begibt.“⁶⁸

Die Senatsmehrheit folgt indes der Sachverständigen Yasemin Karakaşoğlu, deren (nicht-repräsentative) Umfrage unter muslimischen Pädagogikstudierenden eine Vielzahl von Deutungsdimensionen offen legte. Das Kopftuch sei Zeichen kultureller Identität, die Lebenssituation in Diaspora, für eine selbstbestimmte Integration, in der man sich einerseits anpasse und andererseits Rücksicht auf die Traditionen der Eltern nehme. Es sei zudem ein Zeichen der sexuellen Nichtverfügbarkeit⁶⁹ und Schutz, repräsentiere eine individuelle Entscheidung und widerspreche nicht einer modernen Lebensführung. Auf die Unterdrückung der Frau dürfte es jedenfalls nicht reduziert werden.⁷⁰ Die Tatsache, dass nur manche Muslimas Kopftuch tragen, sowie die Bedeutungsvielfalt der Praxis erinnern an die Unmöglichkeit, Religionskulturen homogen zu konzipieren (II.3.).

Angesichts der Bedeutungsvielfalt empfahl die Senatsmehrheit den Bundesländern, in puncto religiöse Symbole in öffentlichen Schulen hinreichend bestimmte Gesetze zu schaffen. Einige Länder haben hierauf das Kopftuch ausgeschlossen, zugleich aber Privilegierungen für christliche Symbole geschaffen – aufgrund des Arguments, das Christentum gehöre zur Kultur.⁷¹ Solche Re-

gelungen (wie z. B. § 38 Abs. 2 Schulgesetz für Baden-Württemberg) sind in der Literatur mehrfach als verfassungswidrig – weil nicht neutral und gleichbehandelnd – beurteilt wurden.⁷²

Aus Perspektive dieses Beitrags bemerken wir, dass Landesgesetzgeber aus der Vielzahl möglicher Interpretationen in Bezug auf christliche Symbole – unter Rückgriff auf die „Kultur“ – die verfassungskompatible Lesart zur ausschlaggebenden machen, in Bezug auf ein von Muslimas verwendetes Symbol die inkompatible.⁷³ Sie suggerieren eine positive kollektive Identität in Abgrenzung von einer negativen Alterität. Der In-/Exklusionsmechanismus wird verschärft, indem im Fall des Kopftuchs ein Zugehörigkeitssymbol für eine von vielen Religionen einer pluralistischen Gesellschaft als Nicht-Zugehörigkeitssymbol im Hinblick auf den hegemonialen (den Staat und seine Schulen gestaltenden) Gesellschaftsteil gedeutet wird. Stattdessen wäre laut *H. Steiger* in puncto Bedeutungsvielfalt Folgendes vonnöten:

„Wenn wir diesen Frauen die Gleichberechtigung, die sie in unserem Recht selbstverständlich innehaben, auch in der Wirklichkeit sichern wollen, dann müssen wir zuallererst auf sie hören und ihre Auffassungen ernst nehmen und achten und nicht einfach beiseite schieben,

68 BVerfGE 108, 282, 332.

69 Es existiert insofern eine dezidiert feministische Interpretation des Kopftuchs. Es lässt sich auch als Zeichen interpretieren, sich gegen die – nur vermeintlich freizügige – Verobjektung durch eine sexistische Konsumkultur zu verwahren, vgl. *I. Thurner*, Der nackte Zwang, in: *Süddeutsche online* v. 25. Juni 2010, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/feminismus-kopftuch-debatte-der-nackte-zwang-1.963023> (zuletzt besucht am 7. März 2015).

70 BVerfGE 108, 282, 304f.; s.a. *Beck-Gernsheim* (Fn. 66), S. 59ff.

71 Übersichten bei *H. Steiger*, Der Streit um das Kopftuch – Plädoyer für eine aktive Neutralität,

in: *MenschenRechtsMagazin*, 2004, S. 115–128 (119ff.); *U. Battis/P. F. Bultmann*, Was folgt für die Gesetzgeber aus dem Kopftuchurteil des BVerfG, in: *Juristenzeitung*, 2004, S. 581–588 (585ff.).

72 *Z. B. Steiger* (Fn. 71), S. 122, 125. Vgl. a. *B. Ladwig*, Das islamische Kopftuch und die Gerechtigkeit, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 96, 2010, S. 17–33 (19f.). § 38 Abs. 2 SchG lautet: „Lehrkräfte an öffentlichen Schulen [...] dürfen in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußeren Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören. Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig [...]. Die Wahrnehmung des Erziehungsauftrags [...] und die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen widerspricht nicht dem Verhaltensgebot nach Satz 1. [...]“

73 Im Hinblick auf das Kopftuch so auch *Steiger* (Fn. 71), S. 122.

*weil wir es angeblich besser wissen und sie gar ein falsches Bewußtsein haben oder uns vielleicht sogar hinters Licht führen wollen.*⁷⁴

Das stimmt mit der Anerkennungs- und Anhörungs-Forderung überein⁷⁵, die wir der ethischen Dimension der Interkulturalität entnommen haben (s. II.4.). Eine pauschale Gesetzeslage kann diese kaum erfüllen, ergo wäre eine, die einzelfallbezogene Entscheidungen ermöglicht, vorzuziehen.⁷⁶ Mit Beschluss vom 27. Januar 2015 ist das BVerfG dem im Ansatz nachgekommen.⁷⁷

IV. Kultur zwischen Sein und Sollen – Rechtsakzeptanz, Souveränität, Selbstbestimmung

Im „Kopftuchurteil“ überließ das BVerfG den Ländern die Regelung mit dem Hinweis, sie *dürften* „Schultraditionen, die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger starke religiöse Verwurzelung berücksichtig[en]“.⁷⁸ Ähnlich der EGMR im Fall „Lautsi“: Die Entscheidung, (identitäre) Traditionen zu perpetuieren oder nicht, falle in den „margin of appreciation“ eines Staats. Allerdings enthebe der Rückgriff auf eine Tradition nicht der Verpflichtung, die Rechte und Freiheiten des EMRK-Systems zu respektieren.⁷⁹ Den Gesetzgebern wird das „Recht“ (die Kompetenz) auf kulturelle Selbstbestimmung zugestanden – in den Grenzen der Rechtsstaats- und Grundrechtsbindung. Es geht also um einen normativen, nämlich den Souveränitätstopos – um Rechtfertigung. Der Begriff der Tradition indes stellt eine semantische Brücke her zu einem deskriptiven, nämlich dem Rechtsakzeptanztopos. Unter Rückgriff auf die Kulturtheorie und

entsprechende empirische Untersuchungen lässt sich erklären, warum Menschen gültiges Recht befolgen (oder nicht), etwa weil (vom Kulturbegriff umfasste) rechtliche und religiös-traditionelle soziale Normen inhaltlich übereinstimmen. Aus dieser Perspektive lässt sich auch untersuchen und erklären, warum Akteure bestimmtes Recht schaffen, warum sie z. B. einer bestimmten Tradition identitäre Bedeutung zuschreiben – abgesehen davon, dass es vor allem die Tradition selbst ist, die die empirischen Kulturwissenschaften untersuchen.

Aus dem Sein darf man indes bekanntlich nicht auf das Sollen schließen. Eine Tradition *sollte* nicht deshalb gefördert werden, weil es sie *gibt* – auch nicht, weil es sie womöglich „lange“⁸⁰ gibt und/oder sie akzeptiert wird. Das kulturalistische Vokabular jedoch oszilliert zwischen Seins- und Sollens-Sphären. Das macht seine Verwendung in Gerichtsentscheidungen, die Teil des normativen Diskurses sind, prekär. Größte Sorgfalt ist geboten. Das Verwaltungsgericht Veneto lässt sich insoweit wenig zuschulden kommen. Es beschreibt die Kulturgeschichte des Kruzifixes in seiner Veränderlichkeit und Ambivalenz (i. S. d. zweiten Kulturbegriffs, s. II.2.) und macht deutlich, dass seine Interpretation ein normativer Vorgang ist („should be regarded“). Das Zitat des Consiglio di Stato indes spricht deskriptiv von einem italienischen „way of life“ und wird keiner der beiden möglichen Verwendungsweisen gerecht. Es gibt nicht *einen* italienischen „way of life“, informiert uns die Kulturtheorie. Solch selektierende Reduktion hat normativen Charakter. Das aber wird durch den deskriptiven Duktus verschleiert. Diese Diagnose lässt sich z. B. auch auf die Ausführungen des Oberschulamts Stuttgart übertragen.

Normativ-identitäre Entscheidungen bzw. Inszenierungen müssen also kompetenz-/souveränitätstragend sein. Das macht verständlich, warum kulturelle Minderheiten-

74 Ebd., S. 123.

75 Vgl. Beck-Gernsheim (Fn. 66), S. 61 f.

76 Steiger (Fn. 71), S. 122.

77 BVerfG, Beschluss vom 27. Januar 2015 (1 BvR 471/10; 1 BvR 1181/10), http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2015/01/rs20150127_1bvr047110.html, (zuletzt besucht am 13. März 2015).

78 BVerfGE, 108, 282, 303.

79 EMGR, Lautsi (Fn. 1), Nr. 67 f.

80 Konstruktcharakter und bisweilen junges Alter identitärer Traditionen wird aufgezeigt in E. Hobsbawm/T. Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, 22. A., 2013.

rechte⁸¹ jenseits von Schutz und Förderung vor allem auf (Teil-)Autonomien abzielen.⁸² Denn eine kulturelle Gruppe, so G. Britz, „ist keine gegenständliche Einheit [...], sondern eine Kategorie und damit ein theoretisches Konstrukt, [das] als solches [...nicht] unmittelbar schütz- und förderbar ist.“⁸³ Schützbar und förderbar sind Praktiken, die einer Kollektivierung zugrunde liegen, etwa durch Versammlungs-, Religions-, oder allgemeine Handlungsfreiheit (Schutz) oder durch das Angebot von Sprach- oder Religionsunterricht (Förderung). Konstruierte Zugehörigkeitskriterien lassen sich auch institutionalisieren.⁸⁴ Unmittelbaren Schutz erfahren insofern Individuen. Den Spielraum zur Realisierung solcher individuellen Handlungswünsche, die identitätsstiftend und insbesondere auch kollektivierend wirken, stellen Grund-/Menschenrechte bereit („Identitätsfunktion“).⁸⁵

Das Kollektivkonstrukt wird also – innerhalb eines bestehenden Souveränitätsbereichs – individualisiert: Kollektive Identitätsinszenierungen sind Betätigung gewährter subjektiver Rechte oder deviante bzw. separatistische Akte. Aus deskriptiver kultureller Perspektive ist Recht indes Teil dessen, was „von einer Gruppe sozialer Akteure als normative Ordnung konzipiert wird [...]“.⁸⁶ Dass ein Kollektivkonstrukt (z. B. eine „Min-

derheit“) der Möglichkeit entbehrt, eine verbindliche Identitätsinszenierung zu vollziehen wie die unter III. untersuchten Behörden, Gerichte und Gesetzgeber, ist – deskriptiv gesehen – das Resultat historisch-politischer Selbstbestimmungs- und Repräsentationsmöglichkeiten – der Kräfteverhältnisse.

V. Fazit und Ausblick

„France is never as much itself, faithful to its history, its destiny, its image, than when it is united around the values of the Republic: liberty, equality, fraternity“, beginnt das „explanatory memorandum“ zum französischen Gesetz Nr. 20101192, dem sogenannten „Burka-Verbot“.⁸⁷ Dort wie in den Beispielen unter III. lassen sich kulturtheoretische Modelle nutzen, um Inszenierungen kollektiver Identitätskonstruktion nachzuvollziehen: „nationale Selbstverständigungsdebatten“⁸⁸, häufig katalysiert durch religiöse Differenzerfahrungen.

Diese Identitätskonstruktionen werden mittels kulturalistischem Vokabular vollzogen. Doch das birgt die Gefahr, Diffusität und Intransparenz in die normative Argumentation zu tragen. Grund dafür ist die Unschärfe des Kulturbegriffs und seine „Multidiskursivität“: er hat stets zwischen wissenschaftlicher und politisch-rechtlicher Verwendungsweise oszilliert. Empirisch tragfähig ist die Verwendung des Kulturbegriffs häufig nicht. Einlassungen zu Kultur, Tradition und Identität stellen in der Regel normative Akte dar. Diese dienen bisweilen als Rechtfertigungsgrundlage für den Eingriff in individuelle Rechte (z. B. die Religionsfreiheit). Das ist insbesondere dann verfassungsrechtlich bedenklich, wenn „Kultur“ und „Religion“ verknüpft werden, weil Religionsbestimmungen seitens des Staats schwerlich mit Neutralitätsgrundsatz und Religionsfreiheit vereinbar

81 S. dazu N. Weiß, Kulturelle Rechte, in: Pollmann/Lohmann (Fn. 64), S. 286–288; die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen gar ein Sezessionsrecht vorliegen könnte, lasse ich aus, s. dazu A. Kämpf, Selbstbestimmung, in: Pollmann/Lohmann (Fn. 64), S. 299–302.

82 Beispiele: Anerkennung muslimischer Rechtsprechungspraxis im Familienrecht, s. z. B. A. Büchler, Familienrecht, in: Straub/Weidemann/Weidemann (Fn. 7), S. 699–707 (702ff.). Noch weitergehend sind (Regional-)Autonomien wie die in C. Taylors berühmten Essay „Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung“ (2. Aufl., 2009) exemplarisch thematisierte von Quebec.

83 G. Britz, Kulturelle Rechte und Verfassung, 2000, S. 198.

84 Ebd., S. 199.

85 Ebd., S. 215.

86 P. Wiater, Kulturpluralismus als Herausforderung für Rechtstheorie und Rechtspraxis, 2009, S. 97.

87 Wiedergegeben in EGMR, S.A.S. v. France, Urteil vom 1. Juli 2014, Nr. 30814/06, Nr. 25.

88 So zur Kopftuchdebatte H. Bielefeldt, Nicht nur „ein Stück Stoff“, <http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/konfliktstoff-kopftuch/63241/einstieg-in-die-debatte>, (zuletzt besucht am 7. März 2015).

sind.⁸⁹ „Kultur“ und „Religion“ sind entstanden, als „Europa“ lernte, dass es noch andere „ways of life“ als den eigenen gibt und anderen Glauben als das Christentum. Doch das umfassende wie relative Kulturkonzept ist für Religionen, so G. Roellecke, „zersetzend“: „[Es] lässt zwar alle religiösen Inhalte, Rituale und Texte unberührt, [...] glaubt sie [aber] nicht.“⁹⁰ Dieser Neutralisierungsanspruch der Kultur sei Aggression gegenüber den Religionsanhängern, zwingt sie zu Selbstvergewisserung und (ggfs. aggressivem) Wettbewerb.⁹¹ Trifft das zu, sind noch viele identitäre „rechtliche Konflikte in rebus religionis“ zu erwarten. Allerdings sei der Kulturbegriff selbst eine Tradition, und zwar, so Roelleckes Vereinnahmung, eine „zutiefst westliche“.⁹² Der Kulturbegriff ist also Kulturphänomen – ebenso der neutrale Staat. Das soll kein stilisiertes Paradox sein,⁹³ sondern daran erinnern, dass ein sehr sorgsamer Umgang mit Kulturbegriffen anzuraten ist, gerade in normativen Begründungstexten mit Rationalitätsanspruch.

89 Heinig/Morlok (Fn. 5), S. 779, m. w. N.

90 G. Roellecke, Religion – Recht – Kultur und die Eigenwilligkeit der Systeme, 2007, S. 6.

91 Vgl. ebd., S. 11. An solche Befunde hat man das Marktmodell von Religion angeschlossen, s. z. B. G. Pickel, Religionssoziologie, 2011, S. 198 ff.

92 Roellecke (Fn. 90), S. 7.

93 Die Kulturtheorien des dritten Ansatzes (s. II.2.) beruhen u. a. auch auf der Kritik an Schwierigkeiten, die entstehen, wenn Kulturbegriffe allumfassend konzipiert werden.