

Matthias Reichelt

Symbolische Deutungskonflikte

VERLAG KARL ALBER 

*Kultur-
philosophische
Studien*

Band 5

Herausgegeben von
Hans-Ulrich Lessing, Kevin Liggieri

Beirat

Gerald Hartung, Ernst Wolfgang Orth,
Frithjof Rodi, Jörn Rüsen, Gunter Scholtz

Matthias Reichelt

Symbolische Deutungskonflikte

Der Streit um
Kruzifix und Kopftuch in
kulturtheoretischer Perspektive

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Matthias Reichelt

Contested Interpretations of Symbols

The Crucifix and Headscarf Controversy
from a Cultural Theory Perspective

The present book is about recent legal disputes regarding the Christian symbol of the crucifix and the Islamic headscarf in Germany and investigates the prevalent and fundamental interpretive dimension of these discourses. The contemporary relationship between religion and secular society are the core focus, while Reichelt also attempts to embed this debate in a more general culture-theoretical and social-philosophical reflection.

As is well known the debates about crucifix and headscarf as well as the surrounding discourses on the relationship between culture and religion are not only of particular societal and political import. Both also require a semiotic classification and foundation. The respective cultural-theoretical approaches of Ernst Cassirer and Pierre Bourdieu appear to be specifically suitable tools in this regard. Reichelt specifically carves out the tension-filled interrelationality of symbols and cultural processes, which originates from out of the fundamental interminability of our intellectual formation processes of social reality. This allows Reichelt to point out not only the identity-establishing function of symbols and the danger of their political instrumentalization, but also to credibly argue in favour of the necessity of political virtues (for example, tolerance, equality, acceptance) by means of which semiotic conflicts can be endured and be dealt with politically.

The Author:

Matthias Reichelt, born 1980, research fellow at the Chair of Catholic Theology with special focus on Applied Ethics at the Bundeswehr University Munich. Reichelt studied philosophy and political science in Munich; in 2017 he received a PhD at the Munich School of Philosophy; his research focusses on social philosophy, philosophy of culture and religion and applied ethics.

Matthias Reichelt

Symbolische Deutungskonflikte

Der Streit um Kruzifix und Kopftuch
in kulturtheoretischer Perspektive

Ausgehend von den juristischen Auseinandersetzungen um Kruzifix und Kopftuch im bundesdeutschen Kontext greift das vorliegende Buch grundlegende Deutungsmuster und Konfliktlinien des zeitgenössischen Verhältnisses von Religion und säkularer Gesellschaft auf und versucht diese in übergreifende kulturtheoretische und sozial-philosophische Reflexionen einzubetten.

Die Debatten um Kruzifix und Kopftuch und die sie umrahmenden Diskurse zum Verhältnis von Kultur und Religion sind nicht nur von besonderer gesellschaftspolitischer Brisanz, sondern bedürfen auch einer symboltheoretischen Einordnung und Fundierung. Dazu liefern die kulturtheoretischen Ansätze von Ernst Cassirer und Pierre Bourdieu geeignete Instrumente. Mit ihnen lässt sich das spannungsreiche Beziehungsgefüge von Symbolen und kulturellen Prozessen, das sich aus der prinzipiellen Unabschließbarkeit von geistigen Formungsprozessen unserer Wirklichkeit und den in ihr jeweils ausgeprägten kulturellen Ausdrucksformen und inneren Strukturierungslogiken ergibt, deutlich herausarbeiten. Dabei werden nicht nur die identitätsstiftende Funktion von Symbolen und die drohende Gefahr ihrer politischen Instrumentalisierbarkeit sichtbar, sondern auch die praktische Notwendigkeit politischer Tugenden (wie beispielsweise Toleranz, Gleichheit und Anerkennung), mit deren Hilfe Symbolkonflikte letztlich ausgehalten und politisch ausgetragen werden können.

Der Autor:

Matthias Reichelt, geb. 1980, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Universität der Bundeswehr München; Studium der Philosophie und der Politikwissenschaft in München; 2017 Promotion an der Hochschule für Philosophie München; Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie, Religions- und Kulturphilosophie, Angewandte Ethik.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49056-3

Inhalt

| | |
|--|----|
| Danksagung | 11 |
| 1. Zwei brisante Gerichtsentscheide | 13 |
| 1.1 Eine erste Verhältnisbestimmung von Symbol, Kultur und Politik | 15 |
| 1.2 Problemstellung und Gang der Untersuchung | 22 |
| 1.3 Methodische Grundüberlegungen | 28 |
| 1.4 Zum gegenwärtigen Stand der Forschung | 33 |
| | |
| Erster Teil: | |
| Der zeitgenössische Streit um religiöse Symbole und seine Hintergründe | |
| 2. Die Rahmenbedingungen einer säkularen Kultur | 43 |
| 2.1 Kernelemente der neuzeitlichen Moderne | 47 |
| 2.2 Glaube und Religion in säkularer Zeit | 52 |
| 2.3 Das Recht als moderne Quelle normativer Orientierung . | 59 |
| 2.4 Zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft – der Bereich des Politischen in der Gegenwart | 64 |
| 3. »Kruzifix-Beschluss« und »Kopftuch-Urteil« in Deutschland | 72 |
| 3.1 Die grundrechtliche Ausgangslage – zum Verhältnis von Kirche und Staat | 74 |
| 3.2 Der Rechtsstreit um das »Kruzifix« | 78 |
| 3.3 Der Streit um das Kopftuch der Lehramtskandidatin . . | 85 |
| 3.4 Der juristische Streit um zwei religiöse Symbole – ein Zwischenergebnis | 92 |

Zweiter Teil: Symboltheoretische Zugänge zur Kultur

| | |
|--|------------|
| 4. Über das Wechselspiel von Symbol und Kultur | 99 |
| 4.1 Zum Symbol und seinen kulturtheoretischen Zuspitzungen | 100 |
| 4.2 Der Kulturbegriff und seine symboltheoretischen Explikationen | 109 |
| 4.3 Der Mensch als symbolbildendes und kulturschaffendes Wesen | 119 |
| 4.4 Kultur als ein System von Zeichen und Symbolen | 122 |
| 4.5 Zur kulturellen Bedeutung von Sprache | 127 |
| 5. Kultur als Prozess symbolischer Formung | 131 |
| 5.1 Die Symboltheorie Ernst Cassirers als eine »Kritik der Kultur« | 132 |
| 5.2 Die semiotischen Grundlagen der Philosophie der symbolischen Formen | 134 |
| 5.3 Die Philosophie der symbolischen Formen als Philosophie des objektiven Geistes | 137 |
| 6. Kultur als sozialer Raum | 141 |
| 6.1 Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen – oder: von Klassen und Lebensstilen | 142 |
| 6.2 Der Kampf ums Kapital | 148 |
| 6.3 Symbolische Gewalt und Herrschaft | 153 |
| 7. Zur Macht des Symbolischen – Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Denken Ernst Cassirers und Pierre Bourdieus | 156 |

Dritter Teil: Symbole im Spannungsfeld von Identität und politischer Instrumentalisierung

| | |
|---|------------|
| 8. Das Wechselverhältnis von Identität, Kultur und Symbol . . | 163 |
| 8.1 Identitätskonzeptionen in sozialwissenschaftlicher Perspektive | 165 |

| | |
|--|-----|
| 8.2 Individuelle und soziale Identität im Spannungsfeld | 170 |
| 8.3 Die identitätsstiftende Kraft der Symbole | 174 |
| | |
| 9. Symbole und die Gefahr ihrer politischen Instrumentalisierung | 179 |
| 9.1 Individualisierungstendenzen im Zeitalter fortschreitender Pluralisierung | 181 |
| 9.2 Die Macht der Symbole und die Risiken symbolischer Politik | 185 |
| 9.3 Fundamentalismen als konkrete Gefahr und Herausforderung | 190 |

Vierter Teil:
**Politisch-philosophische Perspektiven für die
Herausforderungen moderner Kulturen**

| | |
|---|-----|
| 10. Kulturtheoretische Überlegungen zu einer politischen Philosophie im Kontext plraler Gesellschaften | 199 |
| 10.1 Die Begegnung mit dem Anderen in multikulturellen Gesellschaften | 202 |
| 10.2 Fremdheit und Differenz in einer globalisierten Welt . . | 206 |
| 10.3 Kultur und Öffentlichkeit | 212 |
| | |
| 11. Politische Konsequenzen für ein auskömmliches Miteinander in Differenz | 218 |
| 11.1 Bürgerliche Eigenverantwortung als politische Tugend . | 222 |
| 11.2 Der Gedanke der Toleranz | 225 |
| 11.3 Gleichheit und Anerkennung als Zielperspektive | 230 |
| | |
| 12. Abschließende Überlegungen | 238 |
| | |
| Literaturverzeichnis | 246 |
| | |
| Personenregister | 267 |

Für meine Familie

Danksagung

Der vorliegende Text ist die leicht überarbeitete Version meiner im Wintersemester 2017 an der Hochschule für Philosophie München eingereichten Dissertation. Er bündelt den vorläufigen Ertrag einer längst nicht abgeschlossenen Auseinandersetzung mit symboltheoretischen Konzepten, deren Bezugsverhältnis zu Kultur, Politik und Religion sowie der Frage nach den daraus ableitbaren politisch-philosophischen Konsequenzen. Damit dieser Text entstehen konnte, bedurfte es neben dem eigenen Forschungsinteresse vor allem auch des vielfältigen Zuspruchs durch Menschen, die dieses Unterfangen stets als lohnenswert erachtet und mich darin auch in widrigen Phasen unterstützt haben. Einigen dieser Personen möchte ich dafür an dieser Stelle ausdrücklich danken:

Aus akademischer Sicht sind dies zuvorderst die ehemaligen Mitarbeiter des Instituts für Gesellschaftspolitik (mittlerweile: Zentrum für Globale Fragen) der Hochschule für Philosophie München. In herausgehobener Weise danke ich hier natürlich Prof. Dr. Johannes Müller SJ, der die Arbeit als vertrauensvoller und über die Jahre immer wieder impulsgebender Doktorvater ermutigend betreut und begleitet hat. Großen Dank schulde ich auch Prof. Dr. Michael Reder, der mir im persönlichen Gespräch stets Zutrauen in die eigenen Gedanken und Überlegungen vermittelt und somit das Projekt als eine Art Mentor mitbegleitet hat.

Den beruflichen Rahmen für die hier vorliegenden Ausarbeitungen bot mir meine Beschäftigung als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik am Institut für Theologie und Ethik der Universität der Bundeswehr München. Hier bin ich vor allem meinem Chef, Prof. Dr. Thomas Bohrmann, außerordentlich dankbar, da er mir für meine Forschungen immer wieder Freiräume gewährt und überdies in allen menschlichen Belangen viel Verständnis aufgebracht hat. Inspirierende Gespräche durfte ich auch mit Prof. Dr. Friedrich Loh-

Danksagung

mann und Prof. Dr. Gottfried Küenzlen führen, die die Schwesternprofessur in Evangelischer Theologie desselben Instituts innehaben bzw. innehatten. Meinem Kollegen, PD Dr. Jochen Bohn, der mir nicht nur ein unverzichtbarer Dialogpartner, sondern vor allem Freund ist, schulde ich Dank, der über das hier Sagbare weit hinausgeht.

Nur schwer in Worte zu fassen ist der Dank, den ich gegenüber meiner Familie empfinde. Er richtet sich zum einen an meine Eltern, die nicht nur meine Suche nach Erkenntnis von früh an unterstützt, sondern stets auch den dafür notwendigen sicheren Rückhalt geboten haben. Zum anderen danke ich meiner Frau und unseren beiden Söhnen. Ihre Liebe und Zuneigung war über die Jahre hinweg ein Garant dafür, die wesentlichen Dinge des Lebens nie aus den Augen zu verlieren.

Von 2009 bis 2011 hatte die Hanns-Seidel-Stiftung mein Dissertationsprojekt in ihre ideelle Förderung aufgenommen. Für die damit signalisierte Bereitschaft zur Unterstützung bin ich sehr dankbar.

Mit Blick auf die vorliegende Publikation danke ich den Reihenherausgebern Prof. Dr. Volker Steenblock (†) und Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing für die sehr freundliche und wohlwollende Aufnahme in die Reihe »Kulturphilosophische Studien«. Zudem schulde ich der Universität der Bundeswehr München Dank für die Bereitschaft, diese Publikation mitzufinanzieren. Dem Verlagsleiter, Lukas Trabert, möchte ich herzlich für seine Unterstützung bei der konkreten Umsetzung des Publikationsvorhabens danken.

1. Zwei brisante Gerichtsentscheide

1986 wird Elina Seler in der Grundschule Fischbach, Oberpfalz, eingeschult. Ihre Eltern sind Anhänger der anthroposophischen Lehre nach Rudolf Steiner und erziehen Elina und ihre Geschwister in diesem Sinne.¹ Als das Mädchen eines Tages weinend nach Hause kommt, weil sie »auf einen 80 Zentimeter großen, nackten, blutüberströmten, toten Mann schauen [musste], der direkt vor ihrer Nase hing«², verlangen die Eheleute Seler von der Schulleitung die Abnahme des Kruzifixes. Diesem Wunsch wird seitens der Grundschulleitung zunächst auch entsprochen. Doch mit jedem neuen Klassenwechsel und der Einschulung der jüngeren Geschwister von Elina keimt der Zwist um die Kruzifixe erneut auf, so dass sich die Familie Seler im Februar 1991 dazu veranlasst sieht, Klage beim Verwaltungsgericht in Regensburg einzureichen. Nach einem mehrjährigen Streit durch sämtliche Instanzen der Verwaltungsgerichtsbarkeit wird der Klage von Familie Seler von Seiten des Bundesverfassungsgerichts am 16. Mai 1995 schließlich stattgegeben. Das Gericht kommt dabei mehrheitlich zu dem Schluss, dass die angefochtenen Beschlüsse die Beschwerdeführer in ihren Grundrechten auf Glaubensfreiheit (Art. 4 Abs. 1) und auf Schutz von Ehe und Familie (Art. 6 Abs. 2 Satz 1) verletzen.³

¹ Die Informationen zu den Lebensumständen der Familie Seler sind den Prozessakten entnommen und dürfen daher als zutreffend angesehen werden. Vgl. Bundesverfassungsgericht (1996): Beschluss des Ersten Senats vom 16. Mai 1995 (Az.: 1 BvR 1087/91), in: Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts (Hrsg.): Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, 93. Bd., Tübingen, 1–37; hier: 2. Nachfolgend zitiert als BVerfGE 93.

² Aussage von Ernst Seler, zitiert nach: o. V. (1995): »Das Kreuz ist der Nerv«, in: Der SPIEGEL (Nr. 33), 22–32; hier: 28. Online verfügbar unter: <https://bit.ly/2ACNnnG> (Stand: 11.01.2019).

³ Vgl. BVerfGE 93, 1.

Drei Jahre später, im Juli 1998, soll die baden-württembergische Lehramtskandidatin Fereshta Ludin in den staatlichen Schuldienst an Grund- und Hauptschulen übernommen werden. Sie ist gebürtige Afghanin und besitzt seit 1995 die deutsche Staatsangehörigkeit. Der Zugang zum Staatsdienst nach dem Referendariat bleibt ihr jedoch verwehrt. Der Grund: Frau Ludin möchte ihr Kopftuch, das sie als Zeichen ihrer Persönlichkeit und religiösen Überzeugung versteht, auch im Schulunterricht tragen. Damit aber verstößt sie nach Ansicht des Oberschulamts Stuttgart, das im Kopftuch nicht nur ein religiöses sondern auch ein politisches Symbol sieht, gegen das staatliche Neutralitätsgebot und wird »wegen mangelnder persönlicher Eignung« abgelehnt⁴. Fereshta Ludin fühlt sich durch diese Entscheidung in ihrer Religionsfreiheit beschnitten und klagt. Erfolg hat sie damit allerdings erst vor dem Bundesverfassungsgericht, das ihrer Beschwerde nach mehreren vorinstanzlichen Negativbescheiden stattgibt.⁵ Nach Auffassung der Mehrheit der Karlsruher Richter verstößen die vorangegangenen Entscheidungen gegen das Leistungsprinzip (Art. 33 Abs. 2 GG) und das Recht auf freie Religionsausübung (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) sowie den besonderen Gleichheitssatz (Art. 33 Abs. 3 GG).⁶

Das Echo auf die beiden Verfahren ist beachtlich: Der so genannte *Streit um das Kruzifix* veranlasst im September 1995 rund 30.000 Menschen, sich auf dem Münchener Odeonsplatz zu versammeln. Sie halten Kruzifixe und Plakate in die Höhe und skandieren Sätze wie: »Das Kreuz bleibt in unseren Schulen«. Gemeinsam mit dem bayerischen Ministerpräsidenten Edmund Stoiber wollen sie ihren Protest gegenüber dem Beschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai zum Ausdruck bringen. Denn was dieser Beschluss für Bayern bedeutet, scheint allen intuitiv klar: Die Karlsruher Richter wollen das Kreuz aus bayerischen Klassenzimmern verbannen und somit an den Kernbestand der christlichen Tradition im Freistaat röhren. Dagegen gilt es, Stellung zu beziehen und im Schulterschluss mit

⁴ Bundesverfassungsgericht (2004): Urteil des Zweiten Senats vom 24. September 2003 (Az.: 2 BvR 1436/02), in: Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts (Hrsg.): Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, 108. Bd., Tübingen, 282–340; hier: 284. Nachfolgend zitiert als BVerfGE 108.

⁵ Einen ebenso informativen wie anschaulichen Überblick über die juristische Auseinandersetzung bietet Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt a. M., 35–63.

⁶ Vgl. BVerfGE 108, 283.

den Vertretern der Landesregierung die eigene Version von der Heimat zu verteidigen, zu der, wie Edmund Stoiber auf dem Odeonsplatz ausruft, »die Kreuze gehören wie die Berge«.⁷ Etwas weniger öffentlichkeitswirksam, doch in der Sache nicht minder kritisch, fallen auch die Reaktionen auf das *Kopftuch*-Urteil des Jahres 2003 aus. Alice Schwarzer etwa, als meinungsstarke Frontfrau der Emanzipationsbewegung und *Emma*-Herausgeberin öffentlich bekannt und medial präsent, warnt schon im Vorfeld des Urteilsspruches aus Karlsruhe in einem SPIEGEL-Artikel vor zu viel »gönnerhafte[r] Pseudotoleranz« im Hinblick auf das Kopftuch.⁸ Ihrer Ansicht nach sind die religiösen Motive für das Tragen eines Schleiers vorgeschoben, denn das vermeintliche »Kopftuchgebot« gebe es erst »seit 1979, seit der Gründung des ›Gottesstaates‹ im Iran«.⁹ Entsprechend engagiert ermahnt sie den Zweiten Senat in Karlsruhe, namentlich dessen Vorsitzenden, Winfried Hassemer, nicht »naiv« zu sein und das Kopftuch endlich als das zu begreifen, was es ihrer Ansicht nach ist, ein »Symbol für Separierung« und eine »Flagge der islamistischen Kreuzzügler«.¹⁰

1.1 Eine erste Verhältnisbestimmung von Symbol, Kultur und Politik

Der *Kruzifix*-Beschluss und das *Kopftuch*-Urteil¹¹ haben viel öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Das deutet daraufhin, dass es in beiden Verfahren nicht nur um die richtige Interpretation zweier Symbole ging, sondern vielmehr um grundlegende Herausforderungen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dazu zählt beispielsweise die Frage, ob eine freiheitlich-demokratische Grundordnung angesichts der wachsenden weltanschaulichen Pluralität

⁷ Zitiert nach Prantl, Heribert (2015): 20 Jahre Kruzifix-Urteil – Aufstand der Aufgeregten, in: Süddeutsche Zeitung vom 19. August 2015. Online verfügbar unter: <https://bit.ly/2Fuq7eG> (Stand: 11.01.2019).

⁸ Schwarzer, Alice (2003): Die Machtprobe, in: Der SPIEGEL (Nr. 26), 88–90; hier: 90. Online verfügbar unter: <https://bit.ly/2RD5HqD> (Stand: 11.01.2019).

⁹ Schwarzer 2003, 88.

¹⁰ Schwarzer 2003, 90.

¹¹ Wann immer nachfolgend von Verfahren, Rechtsstreitigkeiten, Auseinandersetzungen, Beschlüssen und Urteilen im Zusammenhang mit Kruzifix und Kopftuch die Rede ist, wird auf die beiden einführend genannten Rechtsstreitigkeiten der Familie Seler und von Frau Fereshta Ludin Bezug genommen.

Zweibrisante Gerichtsentscheide

noch jenes identitätsstiftende Band zur Verfügung stellen kann, das für moderne Gesellschaften den gemeinschaftlichen Zusammenhalt verbürgt, oder nicht. Dem großen Vertrauen des Gerichts in die entsprechenden Kapazitäten der Verfassung, stehen dabei Zweifel der Bevölkerung gegenüber, welche die dauerhafte Bindungsfähigkeit dieser Prinzipien offenbar kritisch hinterfragt. In diesem Sinne haben beide Verfahren also nicht nur einzelne Symbole zum Gegenstand, sondern gewinnen mit Blick auf die genannten Herausforderungen selbst eine symbolische Dimension. Sie symbolisieren mithin einen Grundkonflikt moderner demokratischer Staatlichkeit, der in dem von Ernst-Wolfgang Böckenförde formulierten Diktum: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«¹² seinen bisher pointiertesten Ausdruck gefunden hat.

Damit geben die Auseinandersetzungen um Kruzifix und Kopftuch einen interessanten Einblick in die kulturtheoretischen und sozialphilosophischen Herausforderungen, die sich im Wechselspiel von Kultur, Religion und moderner Staatlichkeit heute immer wieder stellen. Denn während die freiheitsverbürgenden Normen rechtstaatlicher Demokratien vielfältiges kulturelles und religiöses Leben ermöglichen und damit in gewisser Weise auch ihre eigene Legitimation begründen, entfalten sich gerade in den einzelnen Kulturen und Religionen zeitgleich immer wieder auch Selbstbehauptungskräfte, die dieser freiheitlichen Ermöglichung von Pluralität entgegentreten wollen. Diese Selbstbehauptungskräfte sind das Ergebnis einer starken orientierungsstiftenden Kraft von Kultur und Religion, die gerade in Zeiten eines scheinbar unaufhaltsamen Wandels Halt und Sicherheit versprechen. Ob solche Beharrungsversuche allerdings der zeitgenössischen Erkenntnis Stand zu halten vermögen, dass auch kulturelle oder religiöse Gewissheiten immer kontingent sind, bleibt eine offene und diskussionswürdige Frage.

Die unmittelbare Bezugnahme auf die Streitigkeiten um Kruzifix und Kopftuch und die ersten Hinweise zu deren kultur- und sozialphilosophischer Interpretation legen zunächst eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Symbol und dem Symbolbildungsprozess an sich nahe. Dabei wird mit Blick auf Kreuz¹³ und Kopftuch

¹² Böckenförde, (1967/2006): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M., 92–114; hier: 112.

¹³ Wenn hier oder später vom Kreuz die Rede ist, ist das Kruzifix als eine spezifische

rasch deutlich, dass es sich hierbei nicht nur um zwei alltägliche und somit relativ beliebige Gegenstände handelt, sondern um zwei symbolische Bedeutungsträger besonderer Art. Denn anders als gewöhnliche Zeichen (wie etwa ein Verkehrsschild) transportieren sie einen Sinngehalt, der über ihre bloße Gegenständlichkeit weit hinausweist. Menschen, die ein Kruzifix betrachten, werden an die christliche Religion und den Opfertod Jesu Christi erinnert, und andere, die einer jungen Frau mit einem orientalischen Schleier¹⁴ begegnen, denken an den Islam und seine religiösen Gebote. Diese Phänomene sind aufgrund der bloßen Materialität der beiden Gegenstände nicht zu erklären. Dennoch ist mit Verweis auf die religiöse Dimension der zwei Symbole das Symbolische an sich noch längst nicht erschöpft. Denn bei Symbolen handelt es sich nicht nur um »kulturkontextuelle Wahrzeichen und Sinnbilder«¹⁵, sondern – sehr allgemein gesprochen – auch um Ausdrucksmittel unseres menschlichen Geistes. Ein derart weiter Symbolbegriff umfasst nicht nur Zeichen, sondern sämtliche »Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ›Bedeutung‹ des Symbols ist.«¹⁶ Zum Symbol taugt also nahezu alles: von der Kreiszahl Pi, über das Familienfoto vom letzten Sommerurlaub, bis hin zur winkenden Abschiedsgeste auf dem Weg zur Arbeit. Entscheidend ist allein, dass bei einem Symbol ein geistiger Bedeutungsgehalt auf ein wahrnehmbares Medium übertragen

Kreuzesdarstellung mit Korpus immer mitgemeint. Es gilt aber darauf hinzuweisen, dass die Begriffe *Kreuz* und *Kruzifix* nicht einfach gleichbedeutend sind und sich der Fall der Familie Seler ausdrücklich an einer Kruzifix-Darstellung entzündet hat, weshalb in der Folge immer von *Kruzifix-Streit* oder *Kruzifix-Beschluss* die Rede war. Zur christlichen Kreuzessymbolik allgemein vgl. Forstner, Dorothea (§1986): *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck/Wien.

¹⁴ Im Verlauf der Arbeit werden die Begriffe *Schleier* und *Kopftuch* synonym verwendet. Dies entspricht einer gängigen Praxis in den Publikationen zum Thema. Allerdings dürfte aus muslimischer Perspektive die Bezeichnung *Schleier* den Diskussionsgegenstand besser treffen, da hier der religiös konnotierte Akt der Verschleierung, der durch das Tragen des Tuches oftmals intendiert wird, auch begrifflich besser fassbar ist. Vgl. zur Bedeutung des Schleiers Knieps, Claudia (§1999): *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*, Würzburg (Kap. III u. IX).

¹⁵ Plümacher, Martina (2010): *Symbol/symbolische Form*, in: Sandkühler, Hans J. (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. 3, Q – Z, Hamburg, 2657–2661; hier: 2658.

¹⁶ Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M., 49.

wird, das für den Interpreten durch seine Anzeigefunktion einen spezifischen Sinngehalt offenbart.¹⁷

Eine derart offene Definition stiftet nicht selten Konfusion und wirft die Frage auf, wie unter diesen Umständen der Sinngehalt einzelner Symbole überhaupt festgelegt werden kann bzw. wodurch Symbole ihre jeweilige Bedeutung erhalten. Dies zu bestimmen fällt insbesondere deshalb schwer, da sich im Prozess der Symbolbildung zwei menschliche Erfahrungswelten und Wirkbereiche kreuzen, die, obwohl sie faktisch miteinander verwoben sind, häufig doch als voneinander getrennte Sphären wahrgenommen werden: die private Welt des Geistes und die öffentliche Welt des Sozialen.¹⁸ So erscheint auf der subjektiven Ebene jeder geistige Formgebungsprozess der Wirklichkeit zunächst als ein individueller mentaler Akt, der offenbar nur aus der Perspektive der Ersten Person eindeutig entschlüsselt werden kann. Tatsächlich jedoch findet dieser Prozess gar nicht in einem von der Außenwelt abgeschotteten subjektiven Reich der Ideen statt, sondern im intersubjektiven Kontext einer Kultur, in der sich mannigfache Symbolsysteme zu einem komplexen »Bedeutungsgewebe«¹⁹ verknüpfen und auf jedes einzelne Individuum wirken. Im Umgang mit Symbolen bleibt also kein Mensch nur auf sich allein bezogen, sondern greift auf eine Vielzahl bereits vorhandener Ausdrucksformen und Codes zurück, die er sich im Rahmen seiner Sozialisation bewusst oder unbewusst aneignet und mit deren Hilfe er dann zu einer je eigenständigen Wirklichkeitsinterpretation findet. Diese Fähigkeit zur Symbolbildung ist für den Menschen nicht nur dahingehend konstitutiv, dass sie ihm auf geistiger Ebene die Etablierung eines Selbstbewusstseins ermöglicht. Sie ist auch der Garant dafür, dass der Mensch mit anderen Individuen Kontakt aufnehmen, gemeinsame Absichten verfolgen oder Gefühle austauschen und somit eine eigene Identität ausbilden kann.²⁰

Die Welt der Symbole ist also hinreichend komplex, um auch mit Blick auf die geschilderten Auseinandersetzungen Verwirrung zu stiften und Fragen aufzuwerfen. Dies gilt umso mehr, als Kruzifix

¹⁷ Plümacher 2010, 2657/2658.

¹⁸ Grundlegendes zu dieser Problematik findet sich bspw. bei Searle, John R. (2011): Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Berlin.

¹⁹ Geertz 1987, 9.

²⁰ Vgl. Tomasello, Michael (2011): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M., 120.

und Kopftuch auf Religionen verweisen und damit sowohl die Ebene individueller Glaubensüberzeugungen berühren, als auch die gesellschaftliche Dimension öffentlicher Religiosität. In beiden Bereichen ist Religion eng an die Identitätskonzeptionen der Menschen geknüpft. Auf individueller Ebene kommt der Religion – soziologisch gesprochen – eine Entlastungsfunktion für die jeweilige Kontingenzerfahrung zu, während auf kollektiver Ebene die eingelebten religiösen Norm- und Wertkodizes eine starke sozialintegrative Kraft entfalten.²¹ In den beiden Kontroversen wird diese identitätsstiftende Funktion von Religion in unterschiedlichen Formen und Qualitäten greifbar und Gegenstand lebhafter Diskussionen. Während beispielsweise der Schleier für die muslimische Lehramtskandidatin ein Symbol ihrer Religiosität ist und dadurch eine identitätsstabilisierende Kraft entfaltet, die durch ein Verbot in ihrem Beruf eingeschränkt würde, wirkt das Tragen des Kopftuchs im Unterreicht an einer deutschen Schule aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft eher identitätsirritierend und steht deshalb in Frage. Ähnlich verhält es sich im Fall des Kreuzes an bayerischen Schulen, wobei hier die Vorzeichen gleichsam vertauscht sind: Das aus Mehrheitssicht für den christlich geprägten Kulturrbaum Bayern identitätsstabilisierende Kruzifix soll aufgrund seiner möglicherweise identitätsstörenden Eigenschaft für Nicht-Christen nicht länger als obligatorischer Wandschmuck in bayerischen Klassenzimmern angebracht werden.

In diesem Zusammenhang zeigt sich sehr deutlich, dass die Frage nach dem Bedeutungsgehalt von Symbolen keine rein akademische ist, sondern auch eine soziopolitische, in der es sowohl um Macht und Herrschaftsstrukturen als auch um gesellschaftliche Transformationsprozesse geht. Entsprechend brisant und relevant sind deshalb auch Fragen wie zum Beispiel: Wer legt eigentlich die Bedeutung von Kruzifix und Schleier fest? Liegt hier die Definitionsgröße immer bei der Mehrheitsgesellschaft oder muss diese gegebenenfalls auch Interpretationen einer Minderheit berücksichtigen oder sogar schützen? Welchen Einfluss nimmt der soziale Wandel auf traditionelle Deutungsmuster von Symbolen und was hat dies zur Folge? Lässt sich beispielsweise eine rein religiöse Deutung des Kreuzes auch dann noch verteidigen, wenn es in einer säkularen Lebenswelt vor

²¹ Vgl. Wippermann, Carsten (1998): Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne, Opladen, 14.

Zweibrisante Gerichtsentscheide

allem als »Dekoration oder schmückendes Beiwerk«²² verstanden wird? Und trifft es wirklich zu, dass das Kopftuch junger Muslimas in Deutschland lediglich Ausdruck traditional-patriarchaler Gesellschaftsstrukturen ist und nicht doch auch Zeichen einer sich schrittweise emanzipierenden zweiten und dritten weiblichen Einwanderer-generation²³?

Solche Fragen verlangen nach Klärung, und das wiederum heißt: nach Aufklärung über die Bedeutung von Symbolen für Mensch *und* Kultur. Zudem stellen sie die vorliegende Untersuchung in den Kontext kulturphilosophischer Reflexionen über den Menschen als kulturschaffendem und -gestaltendem Wesen. Dies beinhaltet immer auch ein Nachdenken über die moralischen Implikationen menschlichen Wirkens und die Verantwortung, die dem Einzelnen daraus im Hinblick auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens erwächst. Dennoch ist eine solche kulturphilosophische Betrachtungsweise nicht selbstverständlich. Sie setzt vielmehr voraus, dass man weder das Kruzifix noch das Kopftuch nur als »konkrete« Symbole fasst, sondern auch die mit den gesellschaftspolitischen Prozessen einhergehenden »symbolischen Dimensionen sozialer Wirklichkeit im Allgemeinen« wahrnimmt und als fortwährende Herausforderung begreift.²⁴

Damit steht diese Perspektive quer zu Erwartungen einer von technisch-rationalistischen Prämissen geprägten und durchdrungenen Gegenwartskultur, die das Symbolische vor allem in seiner Zeichenfunktion wahrzunehmen gewohnt ist. Dies gilt insbesondere für die Natur- und technischen Wissenschaften, die Symbole zwar auch als über sich selbst hinausweisende Bedeutungsträger verstehen.

²² Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2013): Ärgerlich konkret. Das Kreuz in der Öffentlichkeit, in: Knop, Julia/dies. (Hrsg.): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung, Ostfildern, 13–29; hier: 24. Ursula Nothelle-Wildfeuer nimmt zu einer solchen Wahrnehmung des Kreuzes freilich kritisch Stellung.

²³ Diesen Schluss legen zumindest die nachfolgend genannten empirischen Studien nahe; vgl. Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland, Marburg; Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld; Şahin, Reyhan (2014): Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland, Münster.

²⁴ Beetz, Michael (2014): Kraft der Symbole. Wie wir uns von der Gesellschaft leiten lassen und dabei die Wirklichkeit selbst mitgestalten, Konstanz/München, 7.

hen,²⁵ damit jedoch vor allem mathematische Formeln und Algorithmen meinen. Ähnliches trifft darüber hinaus auch auf das gegenwärtige Medien- und Informationszeitalter zu, das seine Aufmerksamkeit vor allem der Welt der Bilder widmet, die uns prägen.²⁶ Hier wird das Symbolische auf eine reine Abbildfunktion mit einem Höchstmaß an Unmittelbarkeit verkürzt, so dass die tieferliegende Symbolfunktion der täglich wachsenden Flut von Bildern und Informationen mehr und mehr in den Hintergrund tritt.

Die hier angebotene kulturtheoretische und sozialphilosophische Deutung der beiden Verfahren verlangt indes einen sehr offenen und möglichst unvoreingenommenen Blick auf das Wesen von Symbolen oder Symbolsystemen. Kopftuch und Kruzifix rücken deshalb auch nicht als bloße Kulturtatsachen in den Blick, die es *nur* richtig zu interpretieren gilt, sondern vielmehr als Sinnbilder für die häufig un durchsichtigen Verstrickungen, die sich durch die unterschiedlichen Symbolsysteme (etwa der Kunst, der Religion, der Sprache oder des Rechts) und ihre wechselseitigen Beziehungsstrukturen ergeben. Dabei ist zum einen – in Anlehnung an Ernst Cassirer – der Gedanke leitend, dass der Mensch ein »*animal symbolicum*«²⁷ ist, das die ihn umgebende Wirklichkeit selbst gestaltend (also kulturschaffend) her vorbringt. Darauf hinaus ziehen die vorliegenden Darstellungen aber auch ins Kalkül, dass der symbolbildende Mensch von Kultur geprägt und beeinflusst wird. Dies hat vor allem damit zu tun, dass die verschiedenen Symbolsysteme, mit deren Hilfe er die ihn umgebende Wirklichkeit zu strukturieren und damit für sich begreiflich zu machen versucht, systematische Ordnungen ausbilden, die einer praktisch kaum beeinflussbaren Eigengesetzlichkeit und Logik unter liegen, die es schlicht zu erlernen und der es sich – wenigstens bis zu einem gewissen Grad – einfach anzupassen gilt. Damit wird Kultur zu einer ordnenden Kraft, die den Menschen Sinn und Orientierung zu vermitteln vermag, die darüber hinaus aber auch imstande ist, Ge-

²⁵ Vgl. Plümacher, Martina (2010): Symbol/symbolische Form, in: Sandkühler, Hans J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 3, Q – Z, Hamburg, 2657–2661; hier: 2657/2658.

²⁶ Vgl. diesbezüglich auch die kulturwissenschaftliche These vom so genannten *iconic turn*; vorgestellt u.a. bei Bachmann-Medick, Doris (§2014): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek b.H., 330–381.

²⁷ Cassirer, Ernst (1944/2007): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg, 51.

walt²⁸ bzw. Zwang²⁹ auszuüben. Eine Theorie, die dies vor allem im gesellschaftlichen Kontext zu veranschaulichen vermag, ist die Sozialtheorie Pierre Bourdieus, die damit neben Ernst Cassirers Symbolphilosophie die zweite symboltheoretische Säule dieser Arbeit darstellt.

1.2 Problemstellung und Gang der Untersuchung

Die eben beschriebenen Aspekte machen Kultur zu einem ambivalenten Phänomen. Aufgrund der prinzipiellen Offenheit der uns als geistigen Wesen zur Verfügung stehenden symbolischen Formungsprozesse ist jede Ausprägungsform von Kultur einerseits wandelbar, andererseits erfahren wir die in unserem Kulturraum etablierten Ordnungs- und Symbolstrukturen aber auch als starr und zählebig.³⁰ So lassen sich neben einem permanenten kulturellen und sozialen Wandel (wie er sich beispielsweise in veränderten alltäglichen Handlungspraktiken, neuen Sprachgewohnheiten oder ästhetischen Geschmacksurteilen etc. äußert) auch konservative Tendenzen beobachten, die sich darum bemühen, eingelebte Gewohnheiten zu bewahren und gegenüber allzu schnellen Veränderungen abzusichern. Ein zeitgenössisches Kulturverständnis lässt sich deshalb sowohl mit Fortschrittlichkeit und Veränderung verbinden als auch mit Identitätsstreben und Traditionalismus.

Für den gesellschaftlichen Umgang mit Kultur resultieren daraus widersprüchliche Positionen. Während Kultur zum einen aufgrund ihrer Vielfalt und Variabilität geschätzt und deshalb in ihrer prinzipiellen Offenheit und Aufgeschlossenheit befördert wird, dominieren anderenorts bewusste kulturelle Grenzziehungen und Abschließungsprozesse. Die je eigene Kultur erscheint dort als ein substantielles Gut, das aufgrund der darin ausgebildeten Normen und Werte Sinn und Identität stiftet, die es gegen äußere Einflüsse abzuschirmen gilt. Ein solches Bedürfnis nach Sinnstiftung und Orientierung durch Kultur ist nachvollziehbar und nicht schon per se pro-

²⁸ Vgl. u. a. Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a. M., 210–246.

²⁹ Vgl. Freud, Sigmund (1930/82003): *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a. M., 31–108.

³⁰ Vgl. Willke, Helmut (2005): *Symbolische Systeme. Grundriss einer soziologischen Theorie*, Weilerswist, 8–10.

blematisch. Schief wird der Bezug auf die Kultur allerdings dann, wenn er allzu schematisch auf einzelne Kulturaspekte – also etwa bestimmte Sitten und Gebräuche, Welt- und Geschichtsbilder, Norm- und Wertvorstellungen etc. – abstellt. Denn in diesem Fall droht ein Kulturoessentialismus, der gerade deshalb für die Beschreibung von Kultur unzureichend ist, weil er jeder Kultur signifikante Eigenschaften zuzuschreiben und sie darüber zu bestimmen versucht.³¹ Dabei verkennt der Essentialismus die Kontingenz von Kultur und behauptet für mehr oder weniger zufällige Entwicklungen eine Unausweichlichkeit, die es so de facto gar nicht gibt.

So sind denn auch die in den Debatten um Kreuz und Kopftuch sichtbar werdenden kulturellen Eigenheiten in unserer Gesellschaft, etwa im Verhältnis von Religion und Politik oder im Umgang mit kultureller Differenz, keine unwandelbaren Fakten. Es handelt sich hierbei vielmehr um offene kulturelle Prozesse, denen zwar eine gewisse geschichtliche Entwicklung, nicht aber eine bestimmte Wahrheit zu Grunde liegt. Was kulturellen Phänomenen und Deutungen Autorität verleiht, ist nicht ihre Richtigkeit, sondern ihre Konsensfähigkeit, die wiederum das Ergebnis fortlaufender gesellschaftlicher Diskurse ist. Diese kulturelle Dimension der Verfahren um Kruzifix und Schleier offenzulegen, ist das Kernanliegen dieser Arbeit.³²

Um diesem Bestreben gerecht werden zu können, müssen zunächst einige Vorfragen geklärt und spezifische Abgrenzungen vorgenommen werden:

(1) Ein erstes Motiv dieser Arbeit ist es, den Symbolcharakter der Konflikte selbst herauszustellen. Denn tatsächlich liegen den beiden Rechtsstreitigkeiten nicht nur zwei spezifisch religiöse bzw. kul-

³¹ Ein bekanntes Negativbeispiel in diesem Sinne ist der in Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen* zum Ausdruck kommende Kulturoessentialismus. Vgl. Huntington, Samuel P. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München.

³² Diese besondere kulturtheoretische Zuspitzung ist auch der Grund dafür, weshalb sich die folgenden Ausführungen lediglich auf die Verfahren von 1995 und 2003 konzentrieren und der Autor bewusst darauf verzichtet hat, jüngere Entscheidungen zum Kruzifix (z. B. EGMR von 2011) oder zum Kopftuch (z. B. BVerfGE von 2015) in die Untersuchungen miteinzubeziehen. Vgl. Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte (2011): Große Kammer, Urteil vom 18. März 2011 (App.: 30814/06; Lauts i. u. a./Italien), in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (30/12), 737-743; oder Bundesverfassungsgericht (2016): Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015 (Az.: 1 BvR 471/10), in: Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts (Hrsg.): *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, 138. Bd., Tübingen, 296-376.

turelle Symbole zu Grunde, sondern die Verfahren selbst haben symbolischen Charakter und erfüllen symbolische Funktionen. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass sie auf verschiedene gesellschaftspolitische Problemdiskurse und Symbolsysteme (wie etwa die Religion oder das Recht) verweisen. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass es sich nicht nur bei Kruzifix und Kopftuch um kulturelle Phänomene handelt, sondern auch bei Religionen, Rechtstheorien oder Staatskonzeptionen. Denn auch sie sind menschliche Schöpfungen und verdanken sich besonderen historischen Konstellationen.

(2) Dies wiederum weist auf einen zweiten Aspekt hin: Kulturrenkonflikte lassen sich nicht dadurch lösen, dass man sie in vermeintlich kulturneutrale Bereiche verlagert. Denn solche Bereiche gibt es gar nicht. Auch wenn Gerichte die Frage nach der Bedeutung von Kruzifix und Kopftuch auf eine im Sinne systeminterner Logiken neutrale Art und Weise zu klären versuchen, ist ihre Neutralität doch kulturreabhängig. Sie beruht auf einem ganz spezifischen Verständnis von Recht, Gerechtigkeit und staatlicher Neutralität, das sich besonderen kulturgeschichtlichen Entwicklungen (Aufklärung, Säkularisierung etc.) verdankt und deshalb eben keine kulturelle Neutralität beanspruchen kann.

(3) Aufgrund der vielfältigen Deutungs- und Interpretationsmöglichkeiten der beiden Debatten erscheint es zudem wichtig, nicht nur die vordergründigen rechtlichen Auseinandersetzungen im Blick zu haben, sondern auch deren grundsätzlichere kulturretheoretische bzw. politische Bedeutung auszuloten. Dabei wird deutlich, dass beide Konfliktfälle nicht nur das Wechselverhältnis von christlicher und islamischer Kultur in Deutschland berühren, sondern auch das für moderne liberale Gesellschaften so spezifische Problem der möglichen Kollision individueller Freiheitsrechte mit eingelebten moralischen Gewohnheiten eines gesellschaftlichen Kollektivs. In solchen Szenarien ist der freiheitsverbürgende Rechtsstaat jedoch an einer sensiblen Stelle getroffen, denn kaum etwas ist gemäß seiner inneren Logik erkläungsbedürftiger, als die Beschneidung von individuellen Grundrechten. Der gesellschaftspolitische Zündstoff beider Verfahren liegt folglich nicht nur in der Veranschaulichung der Herausforderungen, die eine plurale Gesellschaft zu meistern hat. Er zeigt sich vielmehr auch in der Sichtbarmachung der Abhängigkeit jeder liberalen Gesellschaft von gemeinsam geteilten Verbindlichkeiten, die selbst wiederum nicht rechtlich eingefordert werden können.