

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

⇒ Einleitung

Der Begriff der Identitätspolitik hat in den vergangenen Jahren einen bemerkenswerten Wandel erfahren. Während er zunächst im Kontext von Emanzipationsbewegungen von Minderheiten (bspw. *people of colour*, LGBTQ+ Personen, linguistische Minderheiten) und deren Kampf um Anerkennung und Gleichberechtigung verwendet wurde, bezeichnet er heute auch Bestrebungen die kulturelle Identität alteingesessener gesellschaftlich dominanter Mehrheiten zu schützen und zu bewahren. Das Interesse meines Beitrags gilt dieser zweiten Form von Identitätspolitik, die ich als kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik bezeichnen will. Derartige Identitätspolitiken werden häufig am rechten und extrem rechten Rand des politischen Spektrums

beziehungsweise in xenophoben und ethno-supremazistischen Bewegungen verortet, beispielsweise im Kontext der identitären Bewegung und dem dort propagierten Konzept eines ›Ethnopluralismus‹ (siehe Meyer 2018), oder im Bereich von *alt-right* und *white supremacy* Bewegungen in den USA. Darauf werde ich hier jedoch nicht oder nur am Rande eingehen; vielmehr gilt mein Interesse solchen kulturell-mehrheitsorientierten Identitätspolitiken, die für sich in Anspruch nehmen im Einklang mit den Grundprinzipien freiheitlich demokratischer Gesellschaften zu

Christoph Baumgartner, geb. 1969, Dr. theol., Studium der katholischen Theologie und der Chemie an der Universität Tübingen. *Universitair Hoofddocent / Associate Professor* am Department für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Utrecht. Zur Zeit COFUND-Fellow am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Neuere Veröffentlichungen: *Liberal Political Philosophy of Religious Difference after Saba Mahmood*, in: *Sociology of Religion* 7/4 (2019), 301-322; (Not) Shaking Hands with People of the Opposite Sex, in: Seglow/ Shorten (eds.), *Religion and Political Theory*, London 2019, 119-136; Is There Such a Thing as an Offensive Picture?, in: Kruse et. Al. (Eds.): *Taking Offense*, Paderborn 2017, 317-339; Transformations of Stewardship in the Anthropocene, in: Deane-Drummond et. Al. (eds.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene/ORE 2017, 53-66.



Dieser Artikel ist Teil eines Projekts, das gefördert wurde vom *Horizon 2020 Research and Innovation Programme* der Europäischen Union, Marie Skłodowska-Curie, Fördervereinbarung 665958.

GND: 124986129

DOI: [10.18156/eug-1-2020-art-7](https://doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-7)

stehen und für sozialen Zusammenhalt, Vertrauen und Solidarität sogar förderlich zu sein. Die spezifischere Fragestellung meines Beitrags gilt zum einen der Rolle von Religion im Kontext aktueller Debatten über kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitiken. Zum anderen gehe ich der Frage nach, inwiefern derartige Identitätspolitiken das Recht auf Religionsfreiheit relativieren, beziehungsweise welchen Einfluss derartige kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitiken auf die Bedingungen für die Ausübung von Religionsfreiheit haben können. Dabei gehe ich in vier Schritten vor: Im ersten Teil skizziere ich einen Begriff kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik der vorwiegend an Theorien eines liberalen Nationalismus anschließt die in unterschiedlichen Varianten beispielsweise von Gina Gustavsson, David Miller und Yael Tamir vertreten werden. Diese Theorien werden in der aktuellen Literatur aus verschiedenen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Perspektiven kritisiert. Darauf werde ich im Folgenden jedoch nicht eingehen, da es mir in diesem Beitrag nicht primär um eine Auseinandersetzung mit dem Werk der genannten Autor*innen geht. Vielmehr beziehe ich mich auf Teile der von ihnen vorgelegten Theorien um ein Verständnis von kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik zu rekonstruieren, das in dem Sinn interessant und anspruchsvoll ist, dass es nicht von vornherein im Widerspruch zu freiheitlichen und egalitären Grundprinzipen steht sowie ein begriffliches Instrumentarium für die Analyse konkreter politischer Ereignisse, Maßnahmen und Debatten bereitstellt. Daran anschließend skizziere ich im zweiten Abschnitt ein ›robustes‹, egalitär-partizipatives Verständnis von Religionsfreiheit. Im dritten Abschnitt gehe ich auf drei verschiedene Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitiken ein, bevor ich im abschließenden vierten Teil dieses Beitrags ethische Aspekte der verschiedenen Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitiken im Licht des zuvor skizzierten Verständnisses von Religionsfreiheit analysiere.

⇒ 1 *Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik*

Innerhalb der politischen Philosophie gibt es spätestens seit den 1990er Jahren eine intensive Debatte zwischen Vertreter*innen eines Verfassungspatriotismus einerseits und Befürworter*innen eines sogenannten liberalen Nationalismus andererseits. Verfassungspatriot*innen argumentieren in der Nachfolge von Dolf Sternberger und Jürgen Habermas, dass die Zugehörigkeit zu und Loyalität ge-

genüber einem freiheitlich demokratischen Staat wie der Bundesrepublik Deutschland durch eine »in Überzeugungen verankerte[...] Bindung an universalistische Verfassungsprinzipien« erfolgen sollte (Habermas 1987, 118. Zum Verfassungspatriotismus siehe Müller 2010). Dem entgegenen Vertreter*innen eines liberalen Nationalismus, dass ein ›kulturell leerer‹, auf allgemeine Verfassungsprinzipien beschränkter Gemeinschaftsbezug nicht ausreicht um sozialen Zusammenhalt und Solidarität in demokratischen Gesellschaften herstellen und aufrechterhalten zu können. Vielmehr sei hierfür eine geteilte ›nationale Identität‹ erforderlich, die auch substantiellere kulturelle Komponenten beinhaltet und eine derartige nationale Identität solle auch durch den Staat aufrechterhalten und unterstützt werden. Im Anschluss daran, so schlage ich vor, lässt sich kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik im Sinne einer Arbeitsdefinition verstehen als Maßnahmen staatlicher und/oder zivilgesellschaftlicher Akteure, die darauf zielen eine bestimmte geteilte öffentliche Kultur beziehungsweise eine bestimmte (angenommene) nationale Identität zu bewahren, zu schützen und/oder zu stärken gegenüber Einflüssen, die als Bedrohung dieser nationalen Identität wahrgenommen werden.

Einige Komponenten dieser Arbeitsdefinition sind sicher klärungsbedürftig; wenden wir uns zunächst dem zentralen Begriff der nationalen Identität zu. Befürworter*innen einer derartigen Identitätspolitik argumentieren, dass größere politische Einheiten – Nationen und vor allem demokratische Gesellschaften – durch eine Vielzahl von Idealen, normativen Prinzipien, sozialen Praktiken, kulturellen Symbolen und Gebräuchen gekennzeichnet sind, die für diese charakteristisch sind, sie von anderen unterscheiden und die im Kontext moderner Nationalstaaten zusammengenommen die nationale Identität und ›geteilte öffentliche Kultur‹ (*common public culture*) eines Landes bilden.¹ Konkrete Komponenten derartiger nationaler Identitäten sind beispielsweise eine oder mehrere offizielle Sprachen, Fest- und Feiertage

(1) Siehe Miller 1995, 26. David Miller, der einflussreichste Vertreter eines liberalen Nationalismus, weist explizit darauf hin, dass nationale Identitäten nicht notwendigerweise mit Staaten verbunden sind. Es ist beispielsweise durchaus möglich, dass Menschen eine nationale Identität teilen, jedoch nicht gemeinsam in einem eigenen Staat leben, der mit dem Territorium deckungsgleich ist, auf dem die entsprechende nationale Identität zum Ausdruck kommt. Als Beispiele für derartige Nicht-Übereinstimmungen zwischen nationaler Identität und Staat nennt Miller die Situation in Korea und in Deutschland vor der Wiedervereinigung (»a single nation divided between two states«) sowie die der Kurden und Palästinenser (»people of a single nationality are scattered as minorities in a number of states«). (Miller 1995, 19.)

ge, bedeutsame historische Ereignisse und Personen, normative Ideale – beispielsweise Geschlechtergerechtigkeit oder Umgangsformen zwischen den Generationen –, gesellschaftliche Tabus aber auch Objekte der bebauten Umgebung wie Denkmäler oder bestimmte Gebäude. Reinhard Merkel unterscheidet dabei zwischen »Objekten der Außenwelt« auf der einen Seite (Rechtsnormen, Sprache, Feiertage, historische Figuren und Ereignisse), und »subjektiven Befunden, Spezifika im Seelenleben der Mehrheit im Volk« andererseits, zu denen er Einstellungen, Weltbilder, Überzeugungen und Verhaltensdispositionen zählt (Merkel 2017).

Nationale Identitäten sind in aller Regel geprägt durch historisch dominante Mehrheiten, die länger und besser in der Gelegenheit waren, ihre eigene Sprache, Traditionen, Gebräuche etc. in die öffentliche Kultur einzuschreiben. Der Begriff der Mehrheit bezeichnet dabei nicht notwendigerweise eine numerische Größe, sondern deutet vielmehr einen Status an, der mit Macht verbunden ist. Im Hinblick auf den normativen Status nationaler Identitäten ist nun wichtig, dass Befürworter*innen einer kulturell-mehrheitsorientierten Identitätspolitik im von mir beschriebenen Sinne nationale Identität in der Regel nicht als homogen und in dem Sinne umfassend normativ verstehen, dass sich individuelle Mitglieder einer Gesellschaft alle Komponenten dieser nationalen Identität zu eigen machen müssten. Vielmehr beschreibt beispielsweise David Miller die Eigenart nationaler Identitäten unter Verwendung einer Metapher aus Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie, indem er deren Struktur mit der eines Fadens vergleicht, der aus unterschiedlichen Fasern zusammengesetzt ist. Die Stärke dieses Fadens (d.h. hier: die Fähigkeit, sozialen Zusammenhalt und Solidarität zu unterstützen) ist dann nicht davon abhängig, dass eine bestimmte Faser durch die ganze Länge des Fadens läuft, sondern dadurch, dass viele Fasern einander übergreifen. (Miller 1995, 27; siehe Wittgenstein 1971, § 67.) Eine Person, die an einer bestimmten nationalen Identität teilhat, wird sich dementsprechend nicht notwendigerweise alle Komponenten zu eigen machen, sondern möglicherweise nur einige, und sich dennoch mit der Nation identifizieren und zu ihrem Erhalt und dem Funktionieren der Gesellschaft beitragen (Miller 2020, 27).² Darüber hinaus beschreiben Miller und Vertre-

(2) Zwischen dem Konzept einer nationalen Identität und dem der ›Leitkultur‹ gibt es Schnittmengen, die Wittgensteinsche Metapher des Fadens weist jedoch auch auf Unterschiede hin. Während ›Leitkultur‹ in der Regel einen stark normativen Gehalt aufweist und an individuelle Personen adressiert wird, so ist dies weniger der Fall beim Konzept der nationalen Identität für dessen Erhalt der Staat Sorge tragen soll. Es ist also durchaus

ter*innen ähnlicher Positionen nationale Identitäten als dynamisch und grundsätzlich offen für Veränderungen beispielsweise durch Einflüsse von Immigrant*innen. Diese müssen zwar die bereits bestehende öffentliche Kultur – Rechtsnormen, Feiertage, etc. – akzeptieren und respektieren, können sich jedoch, so Miller, durchaus für Veränderungen im Bereich der öffentlichen Kultur und also auch der nationalen Identität einsetzen (siehe Miller 2016a, 449). Damit komme ich zur zweiten Komponente der oben genannten Arbeitsdefinition, der spezifischen Werthaftigkeit und Schutzwürdigkeit nationaler Identitäten.

Warum sollte eine derartige nationale Identität geschützt und gezielt aufrechterhalten werden und worin ist ihre eventuelle Schutzwürdigkeit begründet? Befürworter*innen einer kulturell-mehrheitsorientierten Identitätspolitik im hier skizzierten Sinn nennen hierfür im Wesentlichen zwei Gründe, die einerseits mit Identitäten individueller Personen und andererseits mit den Voraussetzungen demokratischer Gesellschaften verbunden sind.

Der erste Grund für eine spezielle Schutzwürdigkeit bezieht sich auf die Bildung und Aufrechterhaltung personaler Identitäten im Allgemeinen und der Bedeutung nationaler Identitäten für das konkrete Selbstverständnis von Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung im Besonderen. Da die Formung konkreter personaler Identitäten stets in konkreten kulturell bestimmten Kontexten erfolgt, ist der Bezug zu bestimmten kulturellen Praktiken, Bedeutungen und Objekten konstitutiv für das Selbstverständnis konkreter Personen. Reinhard Merkel spricht in diesem Zusammenhang im Rückgriff auf Ernst Cassirer davon, dass der einzelne Mensch nicht nur in einem natürlichen, sondern auch in einem symbolischen Universum lebt, und dies »ist das Universum nicht irgendeiner, sondern der besonderen Kultur seiner Lebenswelt.« (Merkel 2017) Dementsprechend haben Personen ein starkes Interesse am Erhalt der für sie wesentlichen Kultur. Dies wird zur Begründung kultureller Rechte von Minderheiten und auch von Religionsfreiheit herangezogen.³ Die besondere Relevanz bestimmter kultureller Praktiken und Objekte wird am Beispiel der Sprache deut-

möglich und legitim, dass eine konkrete Person mit bestimmten Komponenten einer nationalen Identität zwar vertraut ist, sich jedoch nicht für diese interessiert oder sie sogar geringschätzt.

(3) Siehe beispielsweise Jürgen Habermas' Beschreibung des Zwecks kultureller Rechte: »Kulturelle Rechte dienen wie die freie Religionsausübung dem Ziel, allen Bürgern einen gleichmäßigen Zugang zu den Kommunikationen, Überlieferungen und Praktiken einer Gemeinschaft zu gewährleisten, die sich für die Ausbildung und Aufrechterhaltung ihrer persönlichen Identität jeweils für nötig halten.« (Habermas 2005, 276.)

lich. Denn der Wert einer Sprache geht für zahlreiche Menschen weit über den instrumentellen Wert eines Kommunikationsmediums hinaus und kann durchaus als wesentlicher Bestandteil konkreter Identitäten gelten, weshalb Angehörigen linguistischer Minderheiten bisweilen bestimmte Rechte eingeräumt werden, beispielsweise die Pflege der Französischen Sprache als offizielle Sprache in Quebec um die spezifische kulturelle Identität der Quebecois zu bewahren. David Miller weist nun darauf hin, dass auch materielle Objekte und die bebaute Umgebung einen vergleichbaren Status haben können, etwa als Medium durch das Menschen ihre konkrete kulturelle Identität ausdrücken und reproduzieren, und dies gilt, so Miller, eben gerade für alt-ingesessene und historisch dominante Mehrheiten:

»In a sense, then, members of the national majority come to understand their own historic identity partly through their direct experience of the environment they and their predecessors have created. As they look around, they will see public space that is replete with cultural symbols: statues of national leaders, historic monuments, war memorials, etc. In cases where a particular religion has played the dominant role in national life, this will extend to churches, temples, mosques and so forth; so the value that is created by preserving this heritage is the value of national identity itself.« (Miller 2016a, 448.)

Neben diesem Wert nationaler Identität für das Selbstverständnis individueller Personen schreiben Vertreter*innen von Theorien eines liberalen Nationalismus kultureller Identität auch einen wichtigen instrumentellen Wert für gesellschaftlichen Zusammenhalt, Solidarität und Vertrauen in einer Gesellschaft zu. Denn, so wird argumentiert, erst ein Bezug auf eine kulturell bestimmte, also nicht nur allgemeine (Verfassungs-)Prinzipien umfassende, nationale Identität ermöglicht es, dass sich Personen, die sich größtenteils nicht direkt kennen und durchaus verschiedene Interessen haben, doch als gemeinsam zugehörig zu einer bestimmten Gemeinschaft verstehen. Ein derartiges gemeinschaftsbezogenes Selbstverständnis ist jedoch den entsprechenden Autor*innen zufolge eine wichtige Voraussetzung für die Bereitschaft, anderen Menschen in der Gesellschaft zu vertrauen und mit ihnen solidarisch zu sein, beispielsweise bei Umverteilungsprozessen. Nationale Identitäten, so der Kern dieses »national identity arguments«, liefern den Kitt, der moderne und kulturell diverse Gesellschaften zusammenhält; »when people identify with one another as compatriots, over and above the many more specific gender, ethnic, cultural, or religious identities they may have, they are more will-

ing to trust others whom they do not know personally, and to show social solidarity.« (Gustavsson und Miller 2020b, 3.)⁴ Dementsprechend beschreibt Yael Tamir aus der umgekehrten Perspektive die Betonung des Individuums und universeller Werte durch kosmopolitische Theorien sowie die damit verbundene Zurückhaltung bei der Pflege nationaler Identitäten als wichtige Ursache der (drohenden) Desintegration liberal demokratischer Gesellschaften (Tamir 2019).⁵ Mit dem behaupteten integrierenden Effekt nationaler Identitäten ist jedoch auch eine Kehrseite verbunden, denn nationale Identitäten sind ja sowohl konzeptionell als auch politisch immer auch verbunden mit einem ›Anderen‹, das gerade nicht Bestandteil der nationalen Identität ist und also nicht dazugehört. Anschließend an Wittgensteins Metapher eines Fadens, der aus unterschiedlichen Fasern zusammengesetzt ist, könnte man sagen, dass die Konzeption nationaler Identität in Theorien eines liberalen Nationalismus zwar für die Möglichkeit offen sein mag, dass sich Mitglieder einer Gesellschaft nur bestimmte Komponenten (»Fasern«) der nationalen Identität (des »Fadens«) aneignen und dennoch als zugehörig anerkannt werden. Gleichwohl gibt es eben auch Dinge (Traditionen, Praktiken, etc.), die zwar in Übereinstimmung mit Verfassungsprinzipien sind, jedoch nicht als Bestandteil einer bestimmten nationalen Identität gelten, und die von Angehörigen der kulturell dominanten Mehrheit möglicherweise als Störfaktor gesehen werden – vergleichbar mit einer leuchtend roten Faser in einem ansonsten aus Grüntönen bestehenden Faden. Darauf werde ich später noch ausführlicher eingehen. Zunächst komme ich zu einer weiteren Komponente der oben genannten Ar-

(4) Vertreter*innen eines liberalen Nationalismus unterstützen das national identity argument durch sozialwissenschaftliche Studien, die empirische Evidenz ist jedoch keineswegs eindeutig und die Grenze zwischen »liberal national attachment« einerseits und »national chauvinism« andererseits (der gesellschaftlichem Zusammenhalt und Solidarität in pluralistischen Gesellschaften eher im Wege steht) ist schmal und fragil. Siehe dazu Gustavsson 2019 und die Beiträge in Gustavsson und Miller 2020a.

(5) Yael Tamir verbindet deutlicher als andere Vertreter*innen von Theorien eines liberalen Nationalismus die von ihr verteidigte Notwendigkeit einer Pflege nationaler Identitäten mit dem Aufkommen des Neoliberalismus und dessen Schattenseiten insbesondere für ökonomisch unterprivilegierte Menschen, denen die Chancen der Globalisierung weitgehend verschlossen bleiben und die von Lohndumping und anderen Folgen stark betroffen sind. (Siehe dazu Tamir 2019, 127-141.) Eine vergleichbare Analyse führt Andreas Reckwitz durch, allerdings argumentiert er nicht für eine Revitalisierung eines liberalen Nationalismus, sondern für einen »regulativen oder einbettenden Liberalismus« als Paradigma zwischen »Neoliberalismus« und »Linksliberalismus« (im Sinne einer an kulturellen Minderheiten orientieren Identitätspolitik), die Reckwitz als Extremformen eines »apertistischen (also öffnend wirkenden) Liberalismus« beschreibt. Siehe dazu Reckwitz 2019, 239-304.

beitsdefinition kulturell mehrheitsorientierter Identitätspolitik, der wahrgenommenen Bedrohung nationaler Identitäten.

Wie alle kulturellen Äußerungen unterliegen auch nationale Identitäten Veränderungsprozessen. Zum Problem kann dies dann werden, so argumentieren Vertreter*innen eines liberalen Nationalismus, wenn die nationale Identität ihre Funktion als Kitt der Gesellschaft nicht mehr erfüllt, und/oder wenn Angehörige der kulturellen Mehrheit die sie umgebenden kulturellen Äußerungen aufgrund der dort wahrgenommenen Veränderungen nicht mehr als »ihre« empfinden und sich von ihnen entfremden. Dies kann auf verschiedene Weisen geschehen. Zum einen besteht die Möglichkeit, dass typische Merkmale einer spezifischen nationalen Identität gewissermaßen überschrieben werden durch Bestandteile einer internationalen Einheitskultur als Folge von Ökonomisierungs- und Globalisierungsprozessen (bspw. nahezu uniforme Gestaltung größerer Innenstädte – die immer gleichen Mode- und Kosmetikläden, Burger- und Sushi Restaurants –, Vordringen der englischen Sprache im kulturellen Sektor und an Universitäten etc). Zum anderen kann eine zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt als gegeben angenommene nationale Identität durch neue Interpretationen beispielsweise im Zuge der zunehmenden kulturellen Pluralisierung post-migrantischer Gesellschaften und der Emanzipierung gesellschaftlicher Minderheiten herausgefordert werden. So wurde beispielsweise die niederländische *Zwarte Piet* Tradition, bei der durch *blackfacing* schwarz geschminkte Helfer*innen des Sankt Nikolaus auftraten, als rassistisch kritisiert und infolgedessen in zahlreichen Regionen der Niederlande nach und nach modifiziert. Allerdings betrachten viele Niederländer*innen die *Zwarte Piet* Tradition als wesentlichen Bestandteil der niederländischen Identität und wehren sich entschieden gegen jede Veränderung da sie behaupten, dass ein geändertes äußerliches Erscheinen der *Pieten* der Tradition ihres besonderen Wertes beraube.⁶ Andere Beispiele sind Kontroversen um Denkmäler historischer Personen die für Rassismus und Kolonialismus stehen (siehe etwa Levinson 1998, Lim 2020, Neiman 2019 und Schulz 2019 zu Cecil Rhodes, General Lee und anderen Figuren und Symbolen der sog. Konföderierten Staaten von Amerika)

(6) Zur Kritik an der *Zwarte Piet* Tradition siehe Balkenhol und van den Hemel 2019 sowie Wekker 2016, 139-167. Ruud Koopmans präsentiert dieses Beispiel explizit als einen Fall bei dem die dominante Mehrheitskultur aufgrund von Forderungen kleiner Minderheiten geändert wird, die von Koopmans zudem in dem Sinne »rassifiziert« werden, dass er ihre Hautfarbe als Merkmal präsentiert durch das sie sich von der von Koopman impliziert als »weiß« verstandenen Mehrheit unterscheiden. Zum Konzept des Rassifizierens siehe El-Tayeb 2016.

sowie den Umgang mit repräsentativen Gebäuden wie dem nun rekonstruierten Berliner Stadtschloss und dem dafür abgerissenen Palast der Republik (Costabile-Heming 2017; Hennet 2007). Ein weiterer Aspekt der Diskussion um eine wahrgenommene oder befürchtete Bedrohung nationaler Identität betrifft die zunehmende öffentliche Sichtbarkeit von Praktiken und Objekten kultureller und religiöser Minderheiten, die bisweilen von Angehörigen traditioneller Mehrheiten als ›anders‹, ›fremd‹ und ›nicht zugehörig‹ verstanden werden (siehe unten).

Um derartigen Veränderungen, die von einigen Sprecher*innen der kulturellen Mehrheit als Bedrohung nationaler Identitäten wahrgenommen werden, entgegenzuwirken, schlägt kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik nun eine Reihe von Maßnahmen vor. Dies betrifft die vierte Komponente der Arbeitsdefinition von kulturell mehrheitsorientierter Identitätspolitik.

Maßnahmen zum Erhalt nationaler Identitäten im hier beschriebenen Sinn sind selten unumstritten. In der Bundesrepublik können jedoch einige Beispiele als relativ fest etabliert gelten, etwa die Behandlung bestimmter historischer Ereignisse und literarischer Texte im Unterricht an weiterführenden Schulen, der Gebrauch einer offiziellen Sprache und die Pflege einer nationalen Erinnerungskultur in der die Shoa eine zentrale Rolle spielt (siehe Assmann 2020; Neiman 2019). Weitere Maßnahmen betreffen die Einrichtung und finanzielle Förderung von Museen und anderer kulturellen Einrichtungen, den Erhalt von (Bau)Denkmälern, den Schutz bestimmter Feiertage und so weiter. Diese Beispiele zeigen sowohl, dass der Staat bestimmte kulturelle Äußerungen und deren Verbreitung in der Bevölkerung fördert, als auch den liberalen Charakter der entsprechenden Maßnahmen. Denn der Staat zwingt die Mitglieder der Gesellschaft nicht dazu sich affirmativ zu bestimmten kulturellen Objekten und Praktiken zu verhalten. Die offizielle Sprache mag eine Ausnahme sein, doch auch hier gilt, dass es allen Mitgliedern der Gesellschaft freigestellt ist, auch andere Sprachen zu sprechen und diese möglicherweise als wichtiger für das eigene Selbstverständnis zu empfinden. Vorschläge zur kulturell mehrheitsorientierte Identitätspolitik können jedoch auch Strategien beinhalten, die nicht zuletzt im Hinblick auf den Status von Minderheiten und deren eigene kulturelle Praktiken und Ideale umstritten sind. So konnte Liav Orgad zeigen, dass einige Maßnahmen im Bereich von Einbürgerungstests Bestandteile von *cultural defense policies* sind, die vor dem Hintergrund grundlegender Prinzipien freiheitlich demokratischer Gesellschaften als problematisch zu beurteilen sind, da sie liberale Werte kulturalisieren und damit die normative Unter-

scheidung zwischen Entwürfen des guten Lebens einerseits und allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien andererseits zu verwischen drohen.⁷ Gleiches gilt meines Erachtens für die Forderung von Ruud Koopmans, analog zu kulturellen Rechten von Minderheiten auch »cultural rights of native majorities« zu etablieren (Koopmans 2018). Dies ist unter anderem deshalb problematisch, da derartige Rechte in der von Koopmans vorgeschlagenen Form zumindest in einigen Fällen gleichbedeutend wären mit einem Ausschluss von ethnischen, religiösen oder sexuellen Minderheiten von der Mitgestaltung (zukünftiger) nationaler Identitäten, was auch von Vertreter*innen eines liberalen Nationalismus explizit abgelehnt wird.⁸ Weitere Vorschläge im Sinne einer kulturell-mehrheitsorientierten Identitätspolitik betreffen eine restriktive Immigrationspolitik und Assimilationsforderungen gegenüber Immigrant*innen wie sie beispielsweise von Reinhard Merkel erhoben und mit einem Verweis auf ein mögliches »moralisches Recht auf Erhalt der eigenen kulturellen Identität« begründet werden (Merkel 2017; siehe auch Miller 2016b, 130-150).

Bevor ich auf die einige Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik eingehe, will ich zunächst das Verständnis von Religionsfreiheit darstellen, welches der normativen Analyse im weiteren Verlauf dieses Textes zugrunde liegen wird.

⇒ 2 Ein egalitär-partizipatives Verständnis von Religionsfreiheit

Das Recht auf Religionsfreiheit ist eines der grundlegenden Prinzipien freiheitlich demokratischer Gesellschaften. So lautet beispielsweise Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention:

(7) Siehe Orgad 2015. Liav Orgad beschreibt »cultural defense policies« als »immigration and naturalization policies that are aimed at defending/preserving/protecting different forms and expressions of the national culture/identity/character.« Als Instrumente zur Implementierung derartiger *cultural defense policies* unterscheidet Orgad »(a) citizenship tests; (b) integration contracts; (c) loyalty oaths; (d) attachment requirements; and (e) language requirements.« (Orgad 2015, 5.)

(8) Eine ähnliche wie die von Koopmans vorgetragene Forderung möglicher kultureller Rechte von Mehrheiten wird von Alan Patten detailliert analysiert; siehe Patten 2020. Derartige Rechte sind bei Patten jedoch durch sehr spezifische Umstände qualifiziert und nur in diesen Kontexten legitim. Diese Umstände unterscheiden sich grundlegend von der Situation in westeuropäischen Gesellschaften, weshalb Pattens Argumentation nicht anschließt an kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitiken in dem von mir beschriebenen Sinn.

»1. Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.

2. Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.«

Artikel 4 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland formuliert:

»(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

(3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden.«

Philosophische Konzeptualisierungen von Religionsfreiheit führen eine Reihe von Unterscheidungen ein die ein präziseres Verständnis dieses Rechts erlauben, dabei jedoch auch mögliche Unterschiede in konkreten Interpretationen von Religionsfreiheit offenlegen.⁹ Das robuste beziehungsweise umfassende und egalitär-partizipative Verständnis von Religionsfreiheit das ich hier vertrete unterscheidet zwischen *forum internum* und *forum externum* sowie positiver und negativer Religionsfreiheit. Darüber hinaus interpretiere ich Religionsfreiheit als eine Komponente in einer umfassenderen normativen Ordnung, die auf die Ermöglichung von Formen menschlichen Zusammenlebens zielt, in denen Personen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Begabungen ihr Leben in Übereinstimmung mit ihrer jeweils eigenen Religion oder nichtreligiösen Weltanschauung gestalten und als gleichberechtigte Teilnehmer*innen die Entwicklung ihrer Gesell-

(9) Für die folgende Erörterungen verschiedener Facetten von Religionsfreiheit siehe Bielefeldt 2012; Heimbach-Steins 2018. Auf konkretere Anwendungsbereiche wie beispielsweise das Schulwesen gehe ich im Folgenden nicht ein, siehe dazu Campenhausen 1989 sowie Classen 2014.

schaft mitgestalten können. Dem entspricht ein nachdrücklich egalitär-partizipatives Verständnis von Religionsfreiheit.

Forum internum und forum externum. Eine zentrale Komponente der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist die Möglichkeit eines jeden Menschen eigene religiöse oder nichtreligiöse Überzeugungen und Konzeptionen des guten Lebens zu haben. Diese »innere Dimension« von Religionsfreiheit kann beispielsweise Überzeugungen bezüglich der Existenz oder Nichtexistenz einer oder mehrerer Götter beinhalten, sie bezieht sich jedoch auch auf moralische Überzeugungen, etwa hinsichtlich des Werts der nichtmenschlichen Natur, des Umgangs zwischen den Geschlechtern und oder der Frage welche Stoffe den jeweiligen Personen als Nahrungsmittel dienen können, wie diese zubereitet werden sollen und so weiter. Insofern es sich dabei um »innere Überzeugungen« handelt genießen diese in dem Sinn einen absoluten Schutz, dass sie der Kontrolle durch den Staat prinzipiell und also auch in Ausnahmesituationen entzogen sind (Bielefeld 2012, 22). Darüber hinaus umfasst Religionsfreiheit auch die Freiheit, Religion individuell und gemeinschaftlich im Handeln zu manifestieren, beispielsweise durch gemeinschaftlichen Gottesdienst, den (Verzicht auf den) Konsum bestimmter Stoffe, das Ruhen zu bestimmten Zeiten oder das Tragen bestimmter Kleidung. Diese »externe« Dimension von Religionsfreiheit ist nicht in dem Sinn sekundär, dass die jeweiligen Handlungen als lediglich zeichenhafte oder symbolische Ausdrucksformen des »eigentlich Religiösen« zu verstehen wären und das vorgeblich »eigentlich Religiöse« im Bereich innerer Überzeugungen situiert wird. Eine derartige Vorgehensweise würde ein spezifisches Verständnis von Religion als normativen Maßstab etablieren das auf zahlreiche religiöse Traditionen nicht zutrifft und damit von vornherein bestimmte Formen von Religion gegenüber anderen privilegieren würde.¹⁰ Allerdings gilt der Schutz des *forum externum* im Unterschied zum *forum internum* nicht unbegrenzt; die Ausübung der Religionsfreiheit kann unter bestimmten Voraussetzungen und nach Maßgabe bestimmter Kriterien eingeschränkt werden wie dies in Artikel 9.2 der Europäischen Menschenrechtskonvention beschrieben ist. So kann man beispielsweise das zeitlich befristete Verbot von Zusammenkünften in Kirchen, Moscheen und Synagogen

(10) Die mit einem einseitig auf Glaubensüberzeugungen ausgerichtete Interpretation des Religionsbegriffs im Kontext des Rechts auf Religionsfreiheit ist seit Jahren Gegenstand detaillierter Analysen im Bereich von Anthropologie, Religionswissenschaft und politischer Philosophie. Siehe dazu beispielsweise Asad 1993, Mahmood 2016 und Sinder 2018 sowie als Antwort seitens der politischen Philosophie Laborde 2017.

während der COVID-19-Pandemie im April und Mai 2020 als legitimen Eingriff in das Recht auf Religionsfreiheit verstehen. Dass derartige Eingriffe gut begründet sein müssen und nur als Ausnahmeregelung legitim sein können, zeigt beispielsweise eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 10. April 2020. Dort wurde eine Klage gegen das Verbot von Gottesdiensten im Kontext von Maßnahmen gegen die Verbreitung des Coronavirus zwar abgewiesen, das Gericht betonte jedoch nachdrücklich die Notwendigkeit des Verbots zum Schutz vor Gefahren für Leib und Leben sowie seine Befristung und forderte vor einer eventuellen Verlängerung der Regelung eine strenge Prüfung der Verhältnismäßigkeit (BVerfG 2020; siehe auch Baumgartner 2020).

Positive und negative Religionsfreiheit. Wie oben beschrieben schützt das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit die Freiheit von Personen, eine Religion (oder eine nicht-religiöse Weltanschauung) zu haben und diese individuell und in Gemeinschaft mit anderen zu praktizieren. Dabei umfasst positive Religionsfreiheit die Möglichkeit, Religion im privaten wie im öffentlichen Raum auch praktisch auszuüben, das heißt Handlungen zu verrichten, die Bestandteil der jeweiligen Religion sind – siehe obenstehende Überlegungen zum *forum externum*. Dies kann unter Umständen auch Ausnahmeregelungen von allgemein gültigen Regelungen erfordern, wie diese in Deutschland etwa für das rituelle Schlachten (Schächten) von Tieren erteilt werden. Neben dieser Freiheit eine Religion auszuüben besteht jedoch auch das Recht, nicht dazu gezwungen zu werden (überhaupt) eine (bestimmte) Religion zu haben beziehungsweise religiöse Handlungen zu verrichten. Diese negative Religionsfreiheit beinhaltet jedoch keinen Anspruch darauf, so Axel Freiherr van Campenhausen, »im privaten oder öffentlichen Raum vor den tatsächlichen religiösen und weltanschaulichen Einflüssen der Umwelt abgeschirmt zu werden. Auch diese Einflüsse der Umwelt sind Ausfluss der Religionsfreiheit.« (Campenhausen 1989, 429.)

Gleichheit. Religionsfreiheit im hier vertretenen Sinn ist eine Komponente einer umfassenden normativen Ordnung, deren Ziel die Ermöglichung menschlichen Zusammenlebens ist, wobei Personen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Begabungen ihrem Leben in Übereinstimmung mit ihrer jeweils eigenen Religion oder nichtreligiösen Weltanschauung formgeben und als gleichberechtigte Teilnehmer*innen die Entwicklung ihrer Gesellschaft mitgestalten können.¹¹

(11) Dieses Ziel einer auf Menschenrechten basierten normativen Ordnung lässt sich aus der Menschenwürde als ihrem normativen Kern ableiten (siehe dazu Düwell 2014). Die oben

Die Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit ist von zentraler Bedeutung für das von mir vertretene Verständnis von Religionsfreiheit, insofern ich Religionsfreiheit als Bestandteil einer umfassenden, auf Menschenrechten basierenden normativen Ordnung verstehe, die im Prinzip der Menschenwürde verankert ist beziehungsweise zu einer Einheit integriert wird.¹² Gleiche Religionsfreiheit bedeutet daher auch, dass der politische und soziale Status von Personen nicht abhängig sein darf von der (Nicht-)Zugehörigkeit einer Person zu einer bestimmten Religion oder Religion im Allgemeinen. Ein derartiges Verständnis von *social equality of religion or belief* (Carling 2016) wird im Grundgesetz der Bundesrepublik durch das Diskriminierungsverbot unterstützt (Art. 3 GG; Art. 33 GG). Dem Staat kommt dabei die Aufgabe zu, die Religionsfreiheit aller Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen zu achten und gegen eventuelle Übergriffe anderer Personen oder Institutionen zu schützen. Dazu passt, so Heiner Bielefeldt, die Haltung einer »respektvollen Nicht-Identifikation« des Staates gegenüber allen Religionen und nicht-religiösen Weltanschauungen, die im Diskriminierungsverbot gewissermaßen impliziert ist:

»In the area of freedom of religion or belief, the principle of *non-discrimination*, if taken seriously, implies a policy of deliberate ›*non-identification*‹ of the State with any particular religion or belief in order to be fair and inclusive to all people living in the country. Neither should the Government use (or abuse) religion as a source of its own political legitimacy, nor should it privilege one particular tradition within a view to thereby promoting national cohesion or for any other political purposes.« (Bielefeldt 2012, 25; Hervorhebungen im Original.)¹³

genannte allgemeine Umschreibung ist grundsätzlich offen für unterschiedliche Staats- und Gesellschaftsformen. Der Begriff der Person müsste im Kontext beispielsweise biomedizinischer Fragestellungen ebenso geklärt werden wie die Frage nach dem Status von Angehörigen zukünftiger Generationen beispielsweise im Kontext der Klimaethik. Dies ist für die Fragestellung des vorliegenden Beitrags jedoch nicht relevant.

(12) Es kommt mir an dieser Stelle nicht auf die präzise Verhältnisbestimmung zwischen Menschenwürde und Menschenrechten an, sondern auf die Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit, die auch die Interpretation und Anwendung des Rechts auf Religionsfreiheit bestimmt.

(13) Die von Bielefeldt beschriebene Haltung einer respektvollen Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion bedeutet keineswegs, dass Staat und Religion in einem laizistischen Sinn *getrennt* sein müssen. Vielmehr geht es darum, dass der Staat nicht eine bestimmte religiöse oder nicht-religiöse Tradition oder Weltanschauung auf eine Weise privilegiert, die es für Personen, die nicht zur privilegierten Gruppe gehören erschwert, als

Darüber hinaus resultiert aus einem ›robusten‹ Verständnis gleicher Religionsfreiheit im hier skizzierten Sinn, dass der Staat Sorge dafür tragen muss, dass alle gleichermaßen ihre Religion oder nicht-religiöse Weltanschauung praktizieren können, und zwar ohne dadurch gesellschaftliche Nachteile zu erleiden. Dies »nimmt das politische Gemeinwesen in die Pflicht,« so Marianne Heimbach-Steins, »den öffentlichen Raum so zu entwickeln und zu pflegen, dass die Einzelnen ihre Freiheitsrechte in einer komplexen Gesellschaft individuell und gemeinschaftlich wahrnehmen können.« (Heimbach-Steins 2018, 146.) Auf die genauen Implikationen dieser »Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen« von Achten, Schützen und Gewährleisten (Witschen 2012, 98-114) kommt es mir an dieser Stelle nicht an; auf einige Aspekte werde ich später zurückkommen. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Religionsfreiheit neben der Ermöglichung einer Lebensführung nach Maßgabe der jeweils eigenen Religion stets auch mit der Ermöglichung einer gleichmäßigen Teilhabe aller Mitglieder der Gesellschaft verbunden sein muss. Jürgen Habermas unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Aspekte staatsbürgerlicher Gleichheit: distributive Gerechtigkeit verlangt, »dass alle Bürger gleiche Chancen haben, von gleich verteilten Rechten und Freiheiten auch faktisch Gebrauch zu machen, um ihre je eigenen Lebenspläne zu verwirklichen.« (Habermas 2005, 275.) Uneingeschränkte Mitgliedschaft und Inklusion, der zweite Aspekt staatsbürgerlicher Gleichheit, bezieht sich dahingegen auf die Abwehr von Missachtung und Marginalisierung von Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Das Recht auf Religionsfreiheit im hier beschriebenen Sinne einer *social equality of religion or belief* (Alan Carling) ist erst dann gegeben, wenn beide von Habermas skizzierten Aspekte staatsbürgerlicher Gleichheit gegeben sind und alle Mitglieder einer Gesellschaft ihre jeweilige Religion frei praktizieren können – und zwar ohne befürchten zu müssen, aufgrund ihrer Religion oder ihrer nicht-religiösen Weltanschauung missachtet beziehungsweise gesellschaftlich marginalisiert zu werden.

Damit komme ich nun zur zentralen Fragestellung dieses Beitrags: Welche Rolle spielt Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik?

gleiche Mitglieder der Gesellschaft anerkannt zu werden. Siehe dazu beispielsweise Laborde 2013.

⇒ 3 Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik

Die Rolle von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik kann sicher aus sehr unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden. Im Folgenden beschränke ich mich auf drei Wirk- und Regulierungsformen von Religion, konkreter des Christentums und des Islam, die in gegenwärtigen politischen Debatten besonders einflussreich sind. Diese drei Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik bezeichne ich als i) Integration kulturalisierter Mehrheitsreligion in nationale Identität, ii) Regulierung von Minderheitsreligion um eine als gegeben konstruierte nationale Identität zu bewahren sowie iii) Ausgrenzung von Minderheitsreligion durch Mobilisierung kulturalisierter Mehrheitsreligion. Diese drei Wirk- und Regulierungsformen von Religion gehen teilweise ineinander über und können in ein und derselben Gesellschaft zugleich nebeneinander beobachtet werden, sie sollten jedoch voneinander unterschieden werden, nicht zuletzt um ihre jeweils unterschiedlichen Auswirkungen auf gleiche Religionsfreiheit identifizieren und beurteilen zu können. Ich skizziere diese Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitiken hier zunächst kurz anhand konkreter Beispiele, bevor ich im nächsten Abschnitt analysiere, wie sie sich auf Religionsfreiheit im oben beschriebenen Sinn auswirken.

⇒ 3.1 Integration kulturalisierter Mehrheitsreligion in nationale Identität

Da konkrete Gesellschaften immer auch historisch geformte Entitäten sind können nationale Identitäten im oben beschriebenen Sinn durchaus religiöse Elemente enthalten, die dann in der Regel eine oder mehrere historisch dominante Mehrheitsreligionen widerspiegeln. In westeuropäischen Ländern wie Deutschland und den Niederlanden handelt es sich dabei in der Regel um christliche Formen im Sinne von Objekten, Symbolen oder Strukturen, die zwar in ihrer genuin religiösen Bedeutung mit bestimmten Glaubensinhalten verbunden sind, denen darüber hinaus jedoch auch eine rein kulturelle Bedeutung zugeschrieben wird, die unabhängig von genuin religiösen Glaubensinhalten ist. Diese Kulturalisierung von (bestimmten) Formen, die zumindest hinsichtlich ihres Ursprungs mit der historisch dominanten Mehrheitsreligion verbunden sind, wurde 2018 zum Gegenstand einer

intensiven Debatte, als die Bayerische Staatsregierung um Ministerpräsident Markus Söder im sogenannten Kreuzerlass verordnete, dass in jeder staatlichen Behörde ein Kreuz hängen soll. Seitdem bestimmt §28 der Allgemeinen Geschäftsordnung des Freistaats Bayern: »Im Eingangsbereich eines jeden Dienstgebäudes ist als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns gut sichtbar ein Kreuz anzubringen.« (Siehe dazu Graf 2018; Langner-Pitschmann 2019.) Diese Interpretation des Kreuzes als kulturelle Form wurde von Markus Söder explizit betont als er darauf hinwies, dass das Kreuz »nicht ein Zeichen einer Religion« sei (zitiert in Heinig 2018a). Eine derartige Kulturalisierung und ›Entchristlichung‹ des Kreuzes stand bereits Jahre zuvor im Mittelpunkt auch juristischer Dispute, beispielsweise bei der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu einer Bayerischen Vorschrift in Klassenzimmern Kreuze aufzuhängen im Jahr 1995 (siehe Gabriel 1996) und im Jahr 2011 in der Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte im Fall *Lautsi v Italy* in dem eine Klage gegen eine entsprechende Vorschrift für italienische Schulen abgewiesen wurde (siehe Joppke 2016).

Im Hinblick auf kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik im oben beschriebenen Sinne kann nun festgehalten werden, dass bestimmte Objekte und Symbole, die ursprünglich zu einer historisch dominanten Mehrheitsreligion gehören, bisweilen in kulturalisierter Form als Bestandteile nationaler Identität konstruiert werden. Vor diesem Hintergrund erscheint eine Unterstützung derartiger Komponenten nationaler Identität – wie im Falle des Bayerischen Kreuzerlasses – zumindest auf den ersten Blick nicht als direkte staatliche Bevorzugung einer bestimmten Religion und damit nicht als direkte Verletzung des von Heiner Bielefeldt geforderten Prinzips einer respektvollen Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion (siehe oben). Ob dies einer tieferen normativen Analyse vor dem Hintergrund des oben skizzierten egalitär-partizipativen Verständnisses von Religionsfreiheit statthalten kann, werde ich später untersuchen.

⇒ 3.2 *Regulierung von Minderheitsreligion um eine gegebene nationale Identität zu bewahren*

Die oben beschriebene Integration kulturalisierter Mehrheitsreligion in nationale Identität manifestiert sich in der Regel in konkreten Objekten und Strukturen die ursprünglich mit einer in der jeweiligen Gesellschaft historisch dominanten Religion verbunden sind und nun in kulturalisierter Form von Angehörigen traditioneller Mehrheiten als Be-

standteil nationaler Identität wahrgenommen werden. Darauf baut nun die zweite Wirk- und Regulierungsform von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik gewissermaßen auf und geht zugleich über die erste Wirkform hinaus. Denn hier werden nun bestimmte Manifestationen einer oder mehrerer Minderheitsreligionen gehemmt beziehungsweise reglementiert um die Prägung der zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebenen nationalen Identität durch eine historisch dominante Mehrheitsreligion zu bewahren. Diese doppelte Wirkung von Religion als zu bewahrende Komponente nationaler Identität einerseits und als wahrgenommene Störung oder gar Bedrohung der zu einem bestimmten Zeitpunkt als gegeben konstruierten nationalen Identität andererseits will ich anhand zweier Beispiele illustrieren.

Im Oktober 2017 löste der damalige Innenminister Thomas de Maizière eine kurze gesellschaftliche Debatte aus, als er auf einer Wahlkampfveranstaltung im niedersächsischen Wolfenbüttel erklärte bereit zu sein »auch einmal darüber zu reden, ob wir nicht auch einmal einen muslimischen Feiertag einführen.« De Maizière formulierte diesen Gedanken sehr zurückhaltend, nur für Regionen in denen zahlreiche Muslim*innen leben und betonte zugleich, dass »unsere Feiertage [generell] christlich geprägt [seien], und das soll auch so bleiben.«¹⁴ Dennoch erntete sein Beitrag entschiedenen Widerspruch, unter anderem im Bayerischen Landtag wo die Fraktionen der CSU und der Freien Wähler sogleich Dringlichkeitsanträge stellten in denen gewissermaßen präventiv gefordert wurde, die Einführung eines muslimischen Feiertags auszuschließen. Die beiden Anträge sind inhaltlich nahezu identisch, wobei für mein Thema besonders interessant ist, dass die Zurückweisung der Idee eines muslimischen Feiertags in beiden Anträgen mit Bezug auf die als christlich-jüdisch beschriebene Prägung des Freistaats Bayern begründet wird. So wird etwa im Dringlichkeitsantrag »Keine muslimischen Feiertage!« der Freien Wähler gefordert, Überlegungen bezüglich einer Einführung eines muslimischen Feiertags solle in Bayern

»mit Blick auf die christlich-jüdische Prägung der bayerischen Feiertagskultur eine Absage erteilt werden. Der Freistaat Bayern ist durch christlich-jüdische Werte und Traditionen geprägt. Als Ausdruck dieser Prägung werden christliche und jüdische Feiertage durch das bayerische Feiertagsgesetz besonders geschützt. Die Einführung von muslimischen Feiertagen sollte deshalb mit Blick auf diese

(14) Zitat aus einem Audio-Mitschnitt der Rede de Maizières, verfügbar in Heise 2017.

Prägung und der Akzeptanz, die die bayerische Feiertagskultur in der Bevölkerung über Religionszugehörigkeiten hinaus genießt, abgelehnt werden.« (BayLandtag 17/18718.)¹⁵

In diesem Antrag sind beide Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik zwar relativ unbestimmt, aber dennoch deutlich zu erkennen. Zum einen werden »christlich-jüdische Werte und Traditionen« als prägende und schützenswerte Elemente der ›Identität‹ des Freistaats Bayern beschrieben. Zum anderen werden Ausdrucksformen des Islam, in diesem Falle Feiertage, implizit als ›anders‹ oder sogar ›störend‹ verstanden, denn eine Aufnahme muslimischer Feiertage in die bayerische Feiertagskultur wird ja nachdrücklich abgelehnt. Während die Unvereinbarkeit von Objekten verschiedener religiöser Traditionen als Bestandteile ein und derselben nationalen Identität in diesem Beispiel weitgehend implizit und vage bleibt, wird dies im folgenden Beispiel deutlich präziser philosophisch rekonstruiert.

Im November 2009 entschied die Mehrheit der Wähler*innen in einer Volksabstimmung in der Schweiz, dass zukünftig der Bau von Minaretten in der Schweiz nicht mehr erlaubt sein solle. Dementsprechend formuliert die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft heute in Artikel 72.3: »Der Bau von Minaretten ist verboten.« Dem Volksentscheid war eine jahrelange Debatte vorangegangen und das Verbot wurde international sowohl in breiteren öffentlichen Diskussionen als auch im Fachdiskurs der politischen Theorie und der Ethik weitgehend kritisch besprochen (siehe etwa Baycan und Gianni 2019). Der oben bereits genannte David Miller verteidigte als einer der wenigen Autor*innen ein Minarettverbot als grundsätzlich legitim, wies jedoch eine Verankerung in der Verfassung zurück.¹⁶ Für die Fragestellung meines Beitrags ist nun die von Miller vorgetragene Argumentation von besonderem Interesse; wie versucht Miller das Verbot eines Baus von Minaretten zu verteidigen (unterhalb der Verfassungsebene) ohne zugleich auch den Bau von Kirchtürmen oder vergleichbaren Formen christlicher Architektur zu untersagen?

In einem ersten Schritt argumentiert Miller, dass ein Verbot von Minaretten keine Verletzung des Rechts auf Religionsfreiheit darstellt, da

(15) In ähnlicher Weise spricht der Dringlichkeitsantrag der CSU-Fraktion »Feiertagskultur bewahren: Keine muslimischen Feiertage einführen!« davon, dass der Freistaat Bayern »christlich-jüdisch geprägt und fest in den Werten und Traditionen des christlichen Abendlandes verwurzelt« sei. (BayLandtag 17/18705.)

(16) Zum Folgenden siehe Miller 2016a. Für Kritik an Millers Position siehe beispielsweise Laborde i.Dr. und Thompson 2019.

dieses Recht gemäß Millers Interpretation nur *notwendige* Bestandteile einer Religion schützt. Die in Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention genannte Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen begründet jedoch, so Miller, keinen Anspruch darauf, die jeweilige Religion in einer ganz bestimmten materiellen Umgebung praktizieren zu können. Für das Christentum gelte beispielsweise, dass ein Altar durchaus wesentlich und notwendig sei, dies gelte jedoch nicht für bunte Kirchenfenster, weshalb eine christliche Gemeinde auch keinen Anspruch darauf habe, solche Fenster in ihre Kirche einbauen zu dürfen – jedenfalls könne ein solcher Anspruch nicht aus Religionsfreiheit abgeleitet werden (Miller 2016a, 443). Entsprechendes gelte auch für Moscheen, die notwendig seien, beziehungsweise Minarette, die Miller auf Basis einer kurzen theologischen und historischen Analyse für nicht wesentlich und nicht notwendig erklärt (siehe Miller 2016a, 445).¹⁷ In einem zweiten Schritt gilt es nun die im Falle des Schweizer Minarettverbots gegebene Ungleichbehandlung von Minaretten und Kirchtürmen zu rechtfertigen, denn der Bau von Kirchtürmen bleibt in der Schweiz ja nach wie vor erlaubt. Miller geht hier ganz im Sinne einer kulturell-mehrheitsorientierten Identitätspolitik im oben beschriebenen Sinn vor.

Wie oben bereits beschrieben geht David Miller mit anderen Vertreter*innen eines liberalen Nationalismus davon aus, dass nationale Identitäten auch materielle Komponenten haben, die für zahlreiche Angehörige der jeweiligen Gesellschaft ein wichtiges kulturelles Depot und ein wichtiges Medium für die Bildung und Aufrechterhaltung ihrer Identitäten sind. In Gesellschaften wie der Schweiz sind Kirchtürme prägende Bestandteile dieser materiellen öffentlichen Kultur, tragen zu deren spezifischem Wert bei und haben an diesem Wert teil. Dies gilt jedoch aus historischen und demographischen Gründen nicht für Minarette. Darüber hinaus argumentiert Miller, dass die Anwesenheit von Minaretten nicht einfach nur ein weiteres Objekt zur bereits be-

(17) Miller fasst dies wie folgt zusammen: »So although, for Muslims, the right to religious freedom must include the right to have access to a mosque – to build one, or to convert an existing building, if necessary – the features that are essential to a mosque are those that allow collective prayer and other rituals to be performed, and a minaret does not qualify for that purpose. What a minaret does, plainly, is to signal to the wider world that the building it is attached to is a mosque, increase its visibility, and in certain cases make it easier to broadcast the call to prayer. These may all be seen as desirable features, but they fall into the same broad category as stained glass windows, or indeed church spires, which are equally not essential to Christian practice.« (Miller 2016a, 445.)

stehenden materiellen öffentlichen Kultur hinzufügen würde, wie dies beispielsweise der Fall wäre wenn man Hockeyfelder neben bereits existierenden Fußballstadien einrichten würde (Miller 2016a, 446). Denn, so Miller, anders als Sportarten sind Religionen nicht nur unterschiedlich, sondern rivalisierende Traditionen. Daher würde die Anwesenheit von Minaretten die historisch gegebene materielle Ausprägung der nationalen Identität der Schweiz so verändern, dass deren Wert für Angehörige der traditionellen Mehrheit verringert werden würde (Miller 2016a, 446). Vor diesem Hintergrund erscheint ein Minarettverbot als Instrument kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik, das auf den Erhalt materieller Kultur als Bestandteil einer nationalen Identität zielt, die religiöse Objekte enthält und deren besonderer Wert durch die deutlich sichtbare Anwesenheit von Objekten (bestimmter) ›anderer‹ Religionen bedroht wäre, zumindest in den Augen von Angehörigen der traditionellen Mehrheit. Soweit David Millers philosophische Rekonstruktion und (teilweise) Verteidigung eines möglichen Arguments für ein Minarettverbot bei gleichzeitigem Erlauben des Baus von Kirchtürmen.

In beiden hier beschriebenen Beispielen einer Regulierung von Minderheitsreligion um eine als gegeben konstruierte nationale Identität zu bewahren wird eine entscheidende Weichenstellung dadurch vorgenommen, dass bestimmte Formen, die ursprünglich mit der historisch dominanten Religion verbunden sind, kulturalisiert werden wie dies auch bei der zuvor beschriebenen Integration kulturalisierter Mehrheitsreligion in nationale Identität der Fall ist. Indem bestimmte Dinge die mit dem Christentum verbunden sind – Kreuze im einen Fall, Feiertage und Kirchtürme im anderen – als Bestandteile der jeweiligen nationalen Identität verstanden werden, erhalten sie einen eigenen, nicht genuin religiösen Wert. Zugleich bleibt jedoch im Falle der Regulierung von Minderheitsreligion um eine gegebene nationale Identität zu bewahren die spezifisch *religiöse* Bedeutung den hier beschriebenen Argumentationen zufolge wirksam genug, um ein Nebeneinander von Objekten verschiedener Religionen ausschließen und eine gleichwertige Behandlung anderer Religionen zurückweisen zu können.

Die ungleichwertige Behandlung wird in der dritten Wirk- und Regulierungsform von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik zur Abweisung und Ausgrenzung einer bestimmten, als ›anders‹ und ›fremd‹ konstruierten Religion.

⇒ 3.3 Ausgrenzung von Minderheitsreligion durch Mobilisierung kulturalisierter Mehrheitsreligion

Nationalistische und nativistische Bewegungen wie PEGIDA und rechtspopulistische Parteien wie die AfD in Deutschland, die FPÖ in Österreich sowie Geert Wilders' PVV und das FvD in den Niederlanden konstruieren eine polarisierende Opposition zwischen ›dem Hiesigen‹ und ›Zugehörigen‹ einerseits und ›dem Fremden‹ und ›nicht-Zugehörigen‹ andererseits. Dabei wird das Hiesige und Zugehörige in vielen Fällen nicht zuletzt unter Bezugnahme auf das Christentum konstruiert, das jedoch nicht in einem bekenntnishaften Sinne als Religion verstanden, sondern vielmehr kulturalisiert und in zivilisatorischen Begriffen gegen ›den Islam‹ in Stellung gebracht wird (siehe Joppke 2018). Die Kulturalisierung des Christentums kommt dabei zum Ausdruck in Begriffen wie ›christliches Abendland‹ und ›jüdisch-christliche Kultur‹ (siehe Topolski 2016; van den Hemel 2014). Diese Begriffe werden jedoch nicht in erster Linie im Sinne einer kulturhistorischen Beschreibung verwendet, sondern in dem Sinn normativ aufgeladen, dass der Islam nicht nur als Minderheitsreligion verstanden, sondern als nicht zugehörig und als unvereinbar mit dem ›Hiesigen‹ abgewiesen wird. Diese Positionierung eines kulturalisierten Christentums im politischen Diskurs erfolgt Rogers Brubaker zufolge gerade als Reaktion auf eine zunehmende Sichtbarkeit des Islam beziehungsweise von Muslimen in Ländern wie Deutschland und den Niederlanden, die von PEGIDA, AfD, PVV und FvD als ›drohende Islamisierung‹ beschrieben wird. Dieser reaktive »identitarian Christianity« (Brubaker 2017, 1194) wird in politischen Debatten und Kampagnen mobilisiert durch Slogans wie ›Abendland in Christenhand‹ oder ›Josef und Maria statt Burka und Scharia‹, die auf Wahlplakaten und in sozialen Medien durch entsprechende Abbildungen illustriert und verbreitet werden, auf denen Weihnachtskrippen, blonde Damen die Goldkettchen mit Kreuzanhängern tragen und tief verhüllte Niqabträgerinnen vor dunklem Hintergrund zu sehen sind. Direkte Forderungen, den Islam grundsätzlich zu verbieten werden im Zusammenhang kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik zwar nur selten vorgebracht, kommen jedoch durchaus vor.

Damit komme ich nun zur Frage wie sich die drei hier beschriebenen Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik zu Religionsfreiheit verhalten beziehungsweise wie Bedingungen, die durch entsprechende Identitätspolitik geschaffen werden, vor dem Hintergrund des oben beschriebenen Verständnisses von Religionsfreiheit zu beurteilen sind.

⇒ 4 Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik und das Recht auf Religionsfreiheit

Setzt man bei der sozialetischen Analyse der oben beschriebenen Wirk- und Regulierungsformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik ein egalitär-partizipatives Verständnis von Religionsfreiheit voraus, so ergibt sich nur im Hinblick auf die zuletzt beschriebene Ausgrenzung von Minderheitsreligion durch Mobilisierung kulturalisierter Mehrheitsreligion ein eindeutiges Bild. Hier wird eine bestimmte Religion, der Islam, explizit als nicht zugehörig beschrieben und es werden negative Stereotypen über Muslime verbreitet. Dadurch werden Bedingungen geschaffen, die der freien und gleichberechtigten Ausübung des Islam gerade nicht förderlich sind, sondern diese erschweren oder gar unmöglich machen beziehungsweise die Religionsausübungsfreiheit weitestgehend auf den rein privaten Raum reduzieren.¹⁸ Dies steht in klarem Widerspruch zum oben skizzierten egalitär-partizipativem Verständnis von Religionsfreiheit.

Weit weniger eindeutig sind die Bedingungen zu beurteilen, die durch die erste der oben beschriebenen Wirkformen von Religion im Kontext kulturell-mehrheitsorientierter Identitätspolitik geschaffen werden, also durch die Integration kulturalisierter Mehrheitsreligion in nationale Identität. Kulturell-mehrheitsorientierte identitätspolitische Maßnahmen wie der Bayerische Kreuzerlass verletzen das Recht auf Religionsfreiheit im engeren Sinn sicherlich nicht, denn Angehörigen religiöser Minderheiten wird in Bayern auch nach dem Kreuzerlass die freie und öffentliche Religionsausübung ja nach wie vor in vollem Umfang gestattet. Zugleich schafft jedoch die – zunächst einmal historisch bedingte – Integration von Objekten der traditionellen Mehrheitsreligion in eine nationale Identität Bedingungen, die sich für Angehörige verschiedener Religionen durchaus unterschiedlich auswirken. Im Hinblick darauf kann für vom Christentum geprägte Gesellschaften von einem ›christlichen Privileg‹ gesprochen werden, das ich hier analog zum Konzept des *white privilege* aus den *critical race studies* verstehe.¹⁹ Damit verbunden sind subtile, aber durchaus relevante

(18) Zur identitätspolitischen Beanspruchung des Christlichen durch die AfD und dem damit verbundenen Spannungsverhältnis zur Religionsfreiheit siehe auch Heimbach-Steins u.a. 2017 und Heinig 2018b, 61-67.

(19) Zum Begriff *Christian privilege* siehe Schlosser 2003. Das Konzept basiert auf Studien zu *white privilege*, das »subtle, yet powerful ways that white people silently enjoy advantages

Vorteile die dem Christentum nahe stehende Menschen in Gesellschaften genießen, deren soziale Institutionen durch das Christentum geprägt sind. Sonntäglicher Kirchgang und Erwerbsarbeit am Freitagnachmittag passen beispielsweise problemlos in die gegebenen sozialen Strukturen europäischer Gesellschaften. Die Teilnahme am freiwilligen Nachmittagsgebet in der Moschee erfordert dahingegen oftmals Erklärungen gegenüber und gegebenenfalls Verhandlungen mit Arbeitsgeber*innen die Christ*innen erspart bleiben. Derartige ›milde‹ Formen von christlichen Privilegien stellen zwar nicht notwendigerweise eine Einschränkung von Religionsfreiheit dar. Um mit den Anforderungen eines egalitär-partizipativem Verständnisses von Religionsfreiheit vereinbar zu sein, müssen sie jedoch erkannt und benannt werden, damit Lösungsstrategien für die damit verbundenen Herausforderungen erarbeitet werden können, etwa flexible und entgegenkommende Feiertagsregelungen in Betrieben, Schulen und Universitäten (siehe Rose 2016). Es gilt auch zu verhindern, dass die historisch gegebene »kulturell-religiöse Imprägniertheit«²⁰ sozialer Strukturen den kommunikativen Effekt hat, dass Angehörige der Mehrheitsreligion als prototypische und in einem unspezifischen Sinn ›eigentliche‹ oder ›wahre‹ Mitglieder der Gesellschaft verstanden werden, andere hingegen nicht in gleicher Weise. In diesem Zusammenhang sind Initiativen wie der Bayerische Kreuzerlass bei denen staatliche Institutionen kulturalisierte religiöse Objekte als Marker nationaler beziehungsweise regionaler Identität neu installieren problematischer als beispielsweise die historisch bereits tief verankerte Tatsache, dass Sonntage allgemeine Ruhetage sind, worauf Cécile Laborde und Sune Lægaard hingewiesen haben (Laborde und Lægaard 2020). Denn eine derartige *Neueinführung* kann kaum anders verstanden werden als klares Statement des Staates bezüglich einer privilegierten Position der traditionellen Mehrheitsreligion. Dieses Problem wird auch durch eine (behauptete) Kulturalisierung von Religion nicht beseitigt, denn die Kulturalisierung religiöser Symbole

in the United States« bezeichnet (Schlosser 2003, 45). *White privilege* ist freilich nicht auf die U.S.A. begrenzt, sondern oftmals auch in anderen Gesellschaften wirksam, in denen Weiße die historisch dominante Mehrheit sind.

(20) Siehe Jürgen Habermas' Rede von einer »ethischen Imprägniertheit« von Rechtsordnungen, die den »universalistischen Gehalt derselben Verfassungsprinzipien verschieden, nämlich im Kontext der Erfahrungen einer nationalen Geschichte und im Lichte einer historisch vorherrschenden Überlieferung, Kultur und Lebensform auf jeweils andere Weise interpretieren.« (Habermas 1996, 173). Für den oben beschriebenen Zusammenhang käme es also darauf an, dass die jeweils verschiedene Interpretation des Verfassungsprinzips Religionsfreiheit stets den Kriterien einer egalitär-partizipativen Religionsfreiheit entspricht.

erfolgt stets aus der Perspektive dominanter Mehrheiten die bestimmt ob ein Objekt als ›religiös‹ oder ›rein kulturell‹ gilt beziehungsweise zu gelten hat (siehe Laborde und Laegaard 2020, 182). Darüber hinaus ersetzt die scheinbar allgemein-kulturelle Bedeutung die partikular-religiöse nur in sehr wenigen Fällen vollständig, sondern tritt bestenfalls neben diese. Daher kann eine Kulturalisierung religiöser Symbole keineswegs die inklusiven Effekte zeitigen, die oftmals behauptet werden, was der jüdische Historiker Michael Brenner in einer Reaktion auf den Bayerischen Kreuzerlass eindrucksvoll deutlich gemacht hat:

»Auch wenn heute das Verhältnis zwischen den Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft in erster Linie von gegenseitigem Respekt und Toleranz geprägt ist, so bleibt das Kreuz doch einzig und allein das Symbol der christlichen Glaubensgemeinschaften. Alle anderen, egal ob sie unter dem Kreuz gelitten haben oder nicht, können sich von diesem Symbol nicht miteingeschlossen fühlen. Eine ›identitätsstiftende, prägende Wirkung‹, wie Markus Söder sie sieht, hat das Kreuz für Juden, Muslime und Atheisten nun einmal nicht. Es macht sie zu Außenseitern. Vielleicht gehören sie ja auch ein bisschen dazu, aber eben nicht ganz.« (Brenner 2018)

Vor diesem Hintergrund muss geschlossen werden, dass die Bedingungen, die insbesondere durch eine Neuintegration kulturalisierter Mehrheitsreligion in nationale Identität entstehen, für Religionsfreiheit im oben skizzierten Sinn grundsätzlich nicht förderlich sind. Dementsprechend ist eine kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik, die diese Wirkform von Religion beinhaltet, aus der Perspektive eines egalitär-partizipativen Verständnisses von Religionsfreiheit zu kritisieren. Diese Kritik trifft in noch weitaus höherem Maße zu im Hinblick auf kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitiken, die Minderheitsreligionen im oben beschriebenen Sinn hemmend regulieren, um eine gegebene nationale Identität zu bewahren. Denn in diesem Fall werden sichtbare Manifestationen von Minderheitsreligionen je gerade deshalb unterdrückt, weil sie zu einer Religion gehören die ›anders‹ ist als die traditionelle Mehrheitsreligion. Dies mag zwar keine Verletzung des Rechts auf Religionsfreiheit im engeren Sinne darstellen, wenn man Religionsfreiheit wie Miller sehr eng bestimmt. Dies setzt jedoch wie oben bereits angedeutet ein problematisches Verständnis von Religion voraus, demzufolge allerlei materielle und körperliche Manifestationen von Religion gewissermaßen abgeschält werden können, bis man zu einem ›eigentlich wesentlichen‹ Kern vordringt,

und nur dieser wird dann durch Religionsfreiheit geschützt. Freilich kann auch aus umfassenderen Interpretationen des Rechts auf Religionsfreiheit kein Anspruch auf bestimmte öffentliche Feiertage oder auf bestimmte Formen religiöser Architektur abgeleitet werden. Das eigentliche Problem besteht jedoch nicht im Bereich des *forum externum* an sich oder dem Aspekt der positiven Religionsfreiheit, sondern in der Ungleichbehandlung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen die durch Kulturalisierungsprozesse gerechtfertigt wird, welche jedoch wiederum aus der Perspektive traditionell dominanter Mehrheiten bestimmt werden. Ob Angehörige religiöser oder nichtreligiöser Minderheiten die behauptete Kulturalisierungsdeutung teilen, spielt dabei im Grunde keine Rolle – siehe Michael Brenners Intervention in die Debatte über den Bayerischen Kreuzerlass. Dies bedeutet jedoch auch, dass Angehörige von Minderheiten nicht wie von egalitär-partizipativer Religionsfreiheit gefordert als gleichberechtigte Teilnehmer*innen die Entwicklung ihrer Gesellschaft mitgestalten können, da sie im Kontext von Fragen bezüglich (kulturalisierter) Religion und nationaler Identität durch die ihnen vorgegebenen Deutungen gewissermaßen konzeptuell sprachlos gemacht werden und so diskursiv wirkungslos bleiben müssen.

Tatsächlich weisen kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitikern mit den hier besprochenen Wirk- und Regulierungsweisen von Religion Merkmale auf, die zu klassischen Vorstellungen von Toleranz passen im Sinne des Zulassens von Praktiken, Meinungen und Einstellungen, die man negativ (als falsch, fehlerhaft, nicht zugehörig usw.) beurteilt (siehe Forst 2003). Mit egalitär-partizipativen Vorstellungen von Religionsfreiheit und dem damit verbundenen Prinzip einer respektvollen Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion (Heiner Bielefeldt) sind sie jedoch nicht zu vereinbaren.

⇒ Literaturverzeichnis

Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Assmann, Aleida (2020): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. Dritte, erweiterte und aktualisierte Auflage. München: C.H. Beck Verlag.

Balkenhol, Markus und Ernst van den Hemel (2019): *Odd Bedfellows, New Alliances*. In: *Trajecta. Religion, Culture and Society in the Low Countries* 28 (1), 117–41.

<https://doi.org/10.5117/TRA2019.1.006.BALK>. (Zugriff am 27. 06. 2020).

Baumgartner, Christoph (2020): *Freedom of Religion under pressure in times of a Coronavirus-crisis? Some considerations on Germany and the Netherlands*. <https://religiousmatters.nl/freedom-of-religion-under-pressure-in-times-of-a-coronavirus-crisis-some-considerations-on-germany-and-the-netherlands/> (Zugriff am 27.06.2020).

BayLandtag. 17/18705. Bayerischer Landtag. Drucksache 17/18705. Dringlichkeitsantrag der Abgeordneten Thomas Kreuzer et al. und Fraktion (CSU): *Feiertagskultur bewahren: Keine muslimischen Feiertage einführen!* 25. Oktober 2017.

BayLandtag. 17/18718. Bayerischer Landtag. Drucksache 17/18718. Dringlichkeitsantrag der Abgeordneten Hubert Aiwanger et al. und Fraktion (Freie Wähler): *Keine muslimischen Feiertage!* 25. Oktober 2017.

Baycan, Esma, and Matteo Gianni (2019): *What Is Wrong with the Swiss Minaret Ban?* In: Jonathan Seglow und Andrew Shorten (Hg.): *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and the New Challenges of Religious Diversity*, London: Rowman & Littlefield, 175–94.

Bielefeldt, Heiner (2011): *Auslaufmodell Menschenwürde?* Freiburg i.Br.: Herder.

Bielefeldt, Heiner (2012): Freedom of Religion or Belief. A Human Right under Pressure. In: *Oxford Journal of Law and Religion* 1 (1), 15-35. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwr018>. (Zugriff am 27.06. 2020).

Brenner, Michael (2018): Fremd Im Freistaat. In: Bayern - SZ.De. Mai 2018. <https://www.sueddeutsche.de/bayern/essay-fremd-im-freistaat-1.3965146?reduced=true>. (Zugriff am 27.06. 2020).

Brubaker, Rogers (2017): Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective. In: *Ethnic and Racial Studies* 40 (8): 1191–1226. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1294700>. (Zugriff am 27.06. 2020).

BVerfG (2020): Bundesverfassungsgericht. Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 10. April 2020 - 1 BvQ 28/20. http://www.bverfg.de/e/qk20200410_1bvq002820.html. (Zugriff am 27.06.2020).

Campenhausen, Axel Freiherr von (1989): Religionsfreiheit. In: Josef Isensee und Paul Kirchhof (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts VI: Freiheitsrechte*. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag, 369–434.

Carling, Alan (2016): Introduction: The Social Equality of Religion or Belief. In: Alan Carling (Hg.): *The Social Equality of Religion or Belief. A New View of Religion's Place in Society*. London: Palgrave Macmillan, 1–48.

Classen, Claus Dieter (2014): *Religionsrecht*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.

Costabile-Heming, Carol Anne (2017): The reconstructed City Palace and *Humboldt Forum* in Berlin: restoring architectural identity or distorting the memory of historic spaces? In: *Journal of Contemporary European Studies* 25 (4), 441–454. DOI:10.1080/14782804.2017.1361816. (Zugriff am 27.06.2020).

Düwell, Marcus (2014): Human Dignity: Concepts, Discussions, Philosophical Perspectives. In: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, und Dietmar Mieth (Hg.): *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge

University Press, 23–50. doi:10.1017/CBO9780511979033.004. (Zugriff am 27.06.2020).

El-Tayeb, Fatima (2016): *Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript Verlag.

Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Gabriel, Karl (1996): *Religion Und Gesellschaft Auf Dem Prüfstand. Religionssoziologische Anmerkungen Zu Den Vorgängen Um Das Kruzifixurteil Des Bundesverfassungsgerichts*. In: Hans Maier (Hg.): *Das Kreuz Im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluss Des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse. Quaestiones Disputatae 162*. Freiburg i.Br.: Herder, 60–76.

Graf, Friedrich Wilhelm (2018): *Ein Kreuz. Zum Aktuellen Religionsdiskurs in Deutschland*. In: *Aus Parlament Und Zeitgeschichte* 68 (28–29), 4–8.

Gustavsson, Gina (2019): *Liberal national identity: Thinner than conservative, thicker than civic?* In: *Ethnicities* 19 (4), 693–711. <https://doi.org/10.1177%2F1468796819843542>. (Zugriff am 27.06.2020).

Gustavsson, Gina und David Miller (Hg.) (2020): *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*. Oxford University Press.

Gustavsson, Gina und David Miller (2020b): *Introduction. Why Liberal Nationalism Today?* In: Gina Gustavsson und David Miller (Hg.): *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*. Oxford: Oxford University Press, 1–20.

Habermas, Jürgen (1987): *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heimbach-Steins, Marianne (2018): Gleiche Religionsfreiheit. Status und Stellenwert eines komplexen menschenrechtlichen Anspruchs. In: Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems (Hg.): Religionspolitik Heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland. Freiburg i.Br.: Herder, 141–161.

Heinig, Hans Michael (2018a): Kruzifixerlass: Es ist wirklich ein Kreuz. In: *Die Zeit*, 27. August 2018.

<https://www.zeit.de/2018/35/kruzifixerlass-bayern-csu-verfassungsrecht>. (Zugriff am 27.06.2020).

Heinig, Hans Michael (2018b): Säkularer Staat - viele Religionen: Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart. Hamburg: Kreuz Verlag.

Heise, Werner (2017): Muslimischer Feiertag? Bundesinnenminister gesprächsbereit. 10. Oktober 2017. regionalHeute.de.

<https://regionalheute.de/muslimischer-feiertag-bundesinnenminister-gespraechsbereit/>. (Zugriff am 27.06.2020).

Hemel, Ernst van den (2014): (Pro)Claiming Tradition: The 'Judeo-Christian' Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism. In: Rosi Braidotti, Bolette Blaagaard, Tobijn de Graauw und Eva Midden (Hg.): Transformations of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 53–76.

Hennet, Anna-Inés (2007): Die Berliner Schlossplatzdebatte – Die Geschichte einer Identitätssuche. In: Alexander Schug (Hg.): Palast der Republik. Politischer Diskurs und private Erinnerung. Palast der Republik. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 54–66.

Joppke, Christian (2016): Pluralism vs. Pluralism. Islam and Christianity in the European Court of Human Rights. In: Jean L. Cohen and Cécile Laborde (Hg.): Religion, Secularism, & Constitutional Democracy. New York: Columbia University Press, 89–109.

Joppke, Christian (2018): Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles. In: *Social Compass* 65 (2): 234–46. <https://doi.org/10.1177/0037768618767962>. (Zugriff am 27.06.2020).

Koopmans, Ruud (2018): Cultural Rights of Native Majorities between Universalism and Minority Rights. Discussion Paper SP VI 2018–106. December 2018. Berlin: WZB Berlin Social Science Center.

Laborde, Cécile (2017): *Liberalism's Religion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Laborde, Cécile (im Druck): Miller's Minarets: Religion, Culture, Domination. In: Zofia Stemplowska, Daniel Butt, und Sarah Fine (Hg.): *Political Philosophy, Here and Now: Essays in Honour of David Miller*. Oxford: Oxford University Press.

Laborde, Cécile, und Sune Lægaard (2020): Liberal Nationalism and Symbolic Religious Establishment. In: Gina Gustavsson und David Miller (Hg.): *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*. Oxford: Oxford University Press, 172–87.

Langner-Pitschmann, Annette (2019): From Golgotha to Oktoberfest. Reading the Bavarian 'Cross Decree' in Terms of the Social Imaginary. In: *Louvain Studies* 42 (3), 309–22.

Levinson, Sanford (1998): *Written in Stone. Public Monuments in Changing Societies*. Durham und London: Duke University Press.

Lim, Chong-Ming (2020): Vandalizing Tainted Commemorations. In: *Philosophy & Public Affairs* 48/2, 185–216.
<https://doi.org/10.1111/papa.12162>. (Zugriff am 27.06.2020).

Mahmood, Saba (2015): *Religious Difference in a Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.

Merkel, Reinhard (2017): Wir können allen helfen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 22. November 2017, 9.

Meyer, Thomas (2018): Identitätspolitik – worum es geht. In: *Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte* 10: 20–24.

Miller, David (1995): *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
Miller, David (2016a): Majorities and Minarets: Religious Freedom and Public Space. In: *British Journal of Political Science* 46/2, 437–56.
<https://doi.org/10.1017/S0007123414000131>. (Zugriff am 27.06.2020).

Miller, David (2016b): *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press.

Miller, David (2020): The Coherence of Liberal Nationalism. In: Gina Gustavsson und David Miller (Hg.): *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*. Oxford: Oxford University Press, 23–37.

Müller, Jan-Werner (2010): *Verfassungspatriotismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Neiman, Susan (2019): *Learning from the Germans. Confronting Race and the Memory of Evil*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Orgad, Liav (2015): *The Cultural Defense of Nations. A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Patten, Alan (2020): Populist Multiculturalism: Are There Majority Cultural Rights? In: *Philosophy & Social Criticism* 46 (5), 539–52. doi:10.1177/0191453720903486. (Zugriff am 27.06.2020).

Reckwitz, Andreas (2019): *Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Rose, Julie L. (2016): Freedom of Association and the Temporal Coordination Problem. In: *Journal of Political Philosophy* 24 (3), 261–76. <https://doi.org/10.1111/jopp.12098>. (Zugriff am 27.06.2020).

Schlosser, Lewis Z. (2003): Christian Privilege: Breaking a Sacred Taboo. In: *Journal of Multicultural Counseling and Development* 31 (1), 44–51. <https://doi.org/10.1002/j.2161-1912.2003.tb00530.x>. (Zugriff am 27.06.2020).

Schulz, Johannes (2019): Must Rhodes Fall? The Significance of Commemoration in the Struggle for Relations of Respect. In: *Journal of Political Philosophy* 27 (2), 166–186. <https://doi.org/10.1111/jopp.12176>. (Zugriff am 27.06.2020).

Sinder, Rike (2018): Körperlicher Glaube Unter Dem Grundgesetz. In: *Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht* 63 (2), 170–208. <https://doi.org/10.1628/zevkr-2018-0016>. (Zugriff am 27.06.2020).

Tamir, Yael (2019): *Why Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

Thompson, Simon (2019): The Expression of Religious Identities and the Control of Public Space. In: *Ethnicities* 19 (2), 231–50. <https://doi.org/10.1177/1468796818785935>. (Zugriff am 27.06.2020).

Topolski, Anya (2016): A Genealogy of the ‘Judeo-Christian’ Signifier: A Tale of Europe’s Identity Crisis. In: Emmanuel Nathan und Anya Topolski (Hg.): *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*. Berlin und Boston: De Gruyter, 267–83.

Witschen, Dieter (2012): *Religionsfreiheit und Kirche. Politik - Rechtsethik - Theologie*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh GmbH.

Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wekker, Gloria (2016): *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Combined Academic Publisher.

Zitationsvorschlag:

Baumgartner, Christoph (2020): Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-7> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialethik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialethik