

Neutralität

Liberales Gleichheitsversprechen oder Ermöglichung der Exklusion?

Nahed Samour

Einführung

Die »Pflicht des Staates zu weltanschaulicher-religiöser Neutralität« ist ein zentraler Baustein des liberalen Rechtsstaates (siehe prominent Böckenförde 1967; 2007). Die Bedeutung des Neutralitätsbegriffs liegt darin, eine Bevorzugung oder Benachteiligung Einzelner oder kollektiver Religionsgemeinschaften durch den Staat zu unterbinden und eine religionsfreundliche Äquidistanz (gleich große Entfernung) des Staates zu allen Religionsgemeinschaften herzustellen. Der Neutralitätsbegriff ist zwar kein Verfassungsbegriff, aber seine Geltung kann im Zusammenspiel der verschiedenen Verfassungs- und Gesetznormen ermittelt werden. In diesem Beitrag wird die Leistungskraft des Neutralitätsbegriffs daraufhin beleuchtet, ob er nicht doch mehr verdeckt als er freilegt, ob Neutralität staatlicherseits nicht mit »Normalität« (Mangold 2017) verwechselt wird, und spiegelt, dass er mit »dem kulturell- und religiös Fremden« (El Idrissi 2018: 94–101) ringt und eine verrechtlichte Form der Exklusion aus dem öffentlichen Amt im staatlichen Raum darstellen kann (Samour 2018). Interessant wird der Neutralitätsbegriff im Zusammenspiel mit faktischer Benachteiligung, also der Perspektive des Gleichheitsrechts. Hier offenbart sich zudem das (häufig nicht ausgesprochene) Verhältnis von Neutralität zu den personenbezogenen Merkmalen, wie beispielsweise Geschlecht, Religion und Rasse (Samour 2019). Mit diesen Merkmalen handelt es sich zugleich um transhistorische und transnationale Kategorien des Rechts.

Inwiefern werden solche Kategorien für das Neutralitätsverständnis relevant? Und lässt sich im Namen der Neutralität eine Trennung von Religion, Rasse und ethnischer Herkunft überhaupt vollziehen (Barskanmaz 2019: 10)?

Schon wenige rechtshistorische Betrachtungen, die koloniale¹ und »judenemanzipatorische«² Praktiken des Rechts erörtern, weisen darauf hin, dass dort wo Religion als Grund für Benachteiligung im Raum steht, Rasse mit zur Debatte steht, und jedenfalls als Diskriminierungsgrund nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann. Dass sich die Rechtskategorien Religion und Rasse im Zugang zu öffentlichen, neutralen Ämtern wiederfinden lassen und damit unser Verständnis für Neutralität schärfen können, soll dieser Beitrag verdeutlichen.

Funktion und Rolle des Rechts

Der Neutralitätsbegriff als Rechtsbegriff ermöglicht es, die vielfältigen Funktionen des Rechts aufzurufen und im Weiteren zu berücksichtigen (Baer 2020: 115).³ Über Recht lässt sich nämlich inkludieren oder exkludieren, denn das Recht organisiert Zusammenleben.⁴ Das Recht bestimmt, wer an diesem Zusammenleben – auch dem beruflichen und öffentlichkeitswirksamen, staatlich sichtbaren – teilhaben darf. Es kann Lebensweisen für normal oder anormal und unerwünscht erklären. Das Recht ist Ausdruck von Macht. So kann es das Verhältnis nicht nur von Staat zu Bürger*innen bestimmen, sondern auch von Arbeitgeber*innen und Arbeitnehmer*innen und damit Asymmetrien der Hierarchie vergrößern oder verringern. Es kann Macht zwischen Lehrenden und Lernenden im Schul- oder im Hochschulrecht bestimmen. Das Recht kann Menschen essentialisieren, also auf bestimmte (biologische, religiöse oder kulturelle) Eigenschaften reduzieren, aus denen dann soziale und auch ökonomische Folgen abgeleitet werden. Das Recht funktioniert auch als Verhaltenskoordination und kann Anforderungen steuern, also beispielsweise Integration oder gar Assimilation begünstigen oder erleichtern. Es kann also Effekte gesellschaftlicher Art erwirken. Dabei gibt

1 Siehe beispielsweise Gottschalk (2017); Marchand (2009).

2 Van Rahden/Stolleis (2021).

3 Als Funktionen des Rechts werden hier aufgezählt: Inklusion und Exklusion, Macht, Verhaltenskoordination, Konfliktlösung, Gestaltung von Lebensbedingungen, Information (siehe auch Raiser 2013: 186 ff).

4 In dem noch heute verwendeten Lehrbuchklassiker der Rechtsphilosophie von 1932 definiert Gustav Radbruch das Recht als »Inbegriff der generellen Anordnungen für das menschliche Zusammenleben« und zugleich auch als »die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen.« (Dreier/Paulson 2003: 38; 24).

es auch nicht-intendierte Auswirkungen. Ein Gesetz kann also eine Auswirkung haben, die es so gar nicht bedacht und bezweckt hatte, beispielsweise Lehrer*innenmangel begünstigen. Das Recht soll Konflikte lösen, es soll Verbindlichkeit herstellen, wo es gerade keinen gesellschaftlichen Konsens gibt. Das Recht soll also steuern, regeln, ordnen, bestimmen. Was steuert, regelt, ordnet, bestimmt also der Begriff Neutralität?

Neutralität als Rechtsbegriff

Die staatliche Pflicht zur religiös-weltanschaulichen Neutralität spielt in den verschiedenen Bundesverfassungsentscheidungen zum Kopftuch an der Schule und in der Kita, der juristischen Referendariatsausbildung, dem Berliner Neutralitätsgesetz, dem Bundesbeamtengesetz, mithin einer Vielzahl von gerichtlichen Entscheidungen und Gesetzen die Hauptrolle. Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates verwehrt dem Staat, sich mit bestimmten Religionen und Weltanschauungen zu identifizieren und verlangt stattdessen die Gleichbehandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Neutralität und Gleichbehandlung werden hier also als co-konstitutiv betrachtet. Das Gleichbehandlungsgebot wird ergänzt um die positive und negative Religionsfreiheit und das Verbot einer Staatskirche. Daher liest das Bundesverfassungsgericht aus dem Zusammenspiel der Artikel 3 Abs. 3 GG (besonderes Gleichheitsgebot, Diskriminierungsverbot), Artikel 4 Abs. 1 und 2 GG (Religionsfreiheit), Artikel 33 Abs. 3 (staatsbürgerliche Gleichheit) und 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Abs. 1 WRV (Recht der Religionsgesellschaften, Glaubensfreiheit) die Begründung für eine Pflicht des Staates zur religiös-weltanschaulichen Neutralität:

»Der Staat, in dem Anhänger unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zusammenleben, kann die friedliche Koexistenz nur gewährleisten, wenn er selber in Glaubensfragen Neutralität bewahrt.«⁵

Statt einer strikten Trennung von Staat und Kirche sieht der religiös-weltanschaulich neutrale Staat eine »offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung« vor.⁶ Dieser Grund-

5 BVerfGE 93, 1 (16) – Kruzifix.

6 BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015, – 1 BvR 471/10 – Rn. 110.

satz ist ein objektives Verfassungsprinzip, das sich an den Staat und seine Institutionen richtet, nicht jedoch die für den Staat handelnden Individuen adressiert.

Im Grundgesetz selbst sind hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Religion keine Prinzipien explizit festgeschrieben, weder ist von Neutralität, Säkularität oder Laizismus die Rede. Jegliche Lösungen für den Umgang mit religiös-weltanschaulichen Handlungen in staatlichen Einrichtungen, aber auch im privaten oder im öffentlichen Raum müssen deshalb aus den religionsverfassungsrechtlichen Vorschriften und den im Einzelfall entgegenstehenden Verfassungsrechten ermittelt und ausgelegt werden.

Während also der Neutralitätsbegriff die Anforderungen an staatliches Handeln klären soll, geht es dabei gleichzeitig immer auch um die Grundrechte Einzelner, um Lehrer*innen, Erzieher*innen, Rechtsreferendar*innen, Bundesbeamte*innen, Schöff*innen, Richter*innen. Diskursiv geht es aber um viel mehr als diese Einzelnen, die die Gerichte anrufen, um die Einhaltung der Grundrechte zu gewährleisten, oder die als kollektive (Nicht-)Berufsgruppe gesetzlich ins Licht rücken. Hier werden Bilder von religiösen und derzeit nahezu ausschließlich muslimischen Menschen verhandelt, geformt, gelabelt. Hier tritt also neben die dogmatische Frage, die die Gerichte zu beantworten haben (»Wie ist nach dem geltenden Recht dieser Fall juristisch zu entscheiden?«), auch die gesellschaftliche Rolle, die das Recht spielt. Dabei verlieren mit der Eingliederung in den öffentlichen Dienst die Staatsbediensteten nicht ihre Eigenschaft als Grundrechtsträger*innen.⁷ Staatsdienst wird heute begriffen als »Dienst von Bürgern für Bürger« (Wißmann 2016: 224f). Eine Bürgerin, die staatliche Funktionen wahrnimmt, bleibt zunächst weiterhin Bürgerin im grundrechtlichen Sinne, auch wenn sie als Vertreterin im Staatsdienst handelt (»Funktionsträgerverhältnis«). Bedienstete des Staates müssen ihre politischen, religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen also nicht aufgeben.⁸

Zu dieser Grundrechtssphäre der Staatsbediensteten gehört damit auch die Religionsausübung nach Art. 4 Abs.1 und 2 GG. Was letztlich als Religionsausübung zu bewerten ist und was nicht, fällt nicht in den Beurteilungsspielraum des Staates, sondern ist nach dem Selbstverständnis der

7 St. Rspr., s. nur BVerfGE 39, 334 (366 f). Für die Beamtin: BVerfGE 108, 282 (296); für Angestellte im öffentlichen Dienst: BVerfGE 138, 296 (328).

8 BVerfG in st. Rspr., vgl. etwa BVerfG, Beschluss der 1. Kammer des Zweiten Senats vom 27. Juni 2017 – 2 BvR 1333/17, Rn. 38.

jeweiligen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft und der einzelnen Grundrechtsträgerin zu bemessen und unterliegt lediglich einer Plausibilitätskontrolle. Danach ist es für die Grundrechtsauslegung unerheblich, dass in der islamischen Glaubenslehre plurale Auffassungen zum Bekleidungsgebot der Frau vertreten werden. Entscheidend ist, dass die Begründung einer empfundenen religiösen Verpflichtung zum Tragen eines islamischen Kopftuches nach geistigem Gehalt und äußerer Erscheinung als hinreichend plausibel zu betrachten ist. Daher erachtet das BVerfG das Tragen eines muslimischen Kopftuchs als eine »nachvollziehbar auf ein als imperativ verstandenes Glaubensgebot«⁹ zurückzuführende Verhaltensweise, die von der Religionsfreiheit geschützt ist. Es genügt also, dass die kopftuchtragende Frau angibt, dass sie das Kopftuch aus für sich religiös imperativ verstandenen Gründen trägt.

Wer also dem Kopftuch einen religiösen Charakter aberkennt und es stattdessen je nach außen- oder innenpolitischer Konjunktur als Zeichen der Unterdrückung stigmatisiert, sollte sich bewusst sein, dass sich diese Ansicht fernab einer rechtsprechungsorientierten Diskussion bewegt. Auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte lehnt die bevormundende Ansicht ab, einer Frau unter Verweis auf die Pflicht des Staates zur Gleichbehandlung der Geschlechter bestimmte Kleidervorschriften zu machen.¹⁰ Schon die Aufforderung, bestimmte Tätigkeiten ohne Kopftuch wahrzunehmen, die Betroffene also »vor die Wahl, [zu stellen] entweder die angestrebte Tätigkeit auszuüben oder dem von [ihr] als verpflichtend angesehenen religiösen Bekleidungsverbot Folge zu leisten«¹¹, bedeutet einen gravierenden Eingriff in die grundrechtlich verbrieften Glaubens- und Berufsfreiheit sowie in die Möglichkeit des Zugangs zu öffentlichen Ämtern.

Für die muslimische Anwärterin auf ein öffentliches Amt mit Kopftuch stellen Verbote nicht nur eine Verletzung ihrer Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 GG, sondern zugleich eine gleichheitswidrige Behandlung aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Religion (Art. 3 Abs. 3 GG) dar. Sie wird also in mehrfacher Hinsicht diskriminiert. Zudem wird hier Art. 33 Abs. 3 GG verletzt, wonach keinem Träger eines öffentlichen Amtes aus seiner Religionszugehörigkeit ein Nachteil erwachsen darf (Mangold 2017). Insbesondere hat das BVerfG in Bezug auf die christliche Religion bereits festgestellt,

9 BVerfGE 138, 296 (336).

10 EGMR, Entsch. v. 01.07.2017, Nr. 43835/11, Rn. 118, 120.

11 BVerfGE 108, 282 (297).

dass das bloße öffentlich bekannte Bekenntnis zu einer Religion ohne hinzutretendes einseitiges Verhalten eines Richters nicht dessen richterlicher Unabhängigkeit entgegenstehen kann.¹² So gilt auch für das Kopftuch, dass sich aus dem Tragen des Tuches – so das Bundesverfassungsgericht – keine Distanzierung von wesentlichen verfassungsrechtlichen Grundsätzen ableiten lässt. Dies gelte nur, wenn weitere Umstände – Verhaltensweisen oder Äußerungen – hinzukommen.¹³

(K)ein Dilemma: Neutralität und Gleichbehandlungsgebot

Tatsächlich wird der Staat durch Beamt*innen repräsentiert und damit auch durch ihre Kleidung. Gleichzeitig ist der Staat verpflichtet, die Grundrechte seiner Amtsträger*innen zu respektieren. Dies kann in ein vermeintliches Dilemma führen, jedenfalls wird es als Dilemma diskutiert: Dürfen muslimische Richterinnen ein Kopftuch tragen, während sie Recht sprechen und damit hoheitliche Tätigkeiten mit Außenwirkung ausüben? Dafür werden die Grundrechte, insbesondere Religions- und Berufsfreiheit der betroffenen Richterinnen oder generell von Beamtinnen und öffentlich-rechtlichen Angestellten sowie Gleichheitsrechte ins Feld geführt. Neutralität dürfe nicht zur Diskriminierung herangezogen werden, in das Selbstbestimmungsrecht eingreifen und ein praktisches Berufsverbot bedeuten. Dagegen wird argumentiert, die Neutralität des Staates und die negative Religionsfreiheit der übrigen Beteiligten müsse geschützt werden. Somit werden in dieser Diskussion ein unbedingtes Neutralitätsverständnis auf der einen und der Schutz der Grundrechte der betroffenen Beamt*innen oder öffentlich-rechtlichen Angestellten auf der anderen Seite gegeneinander in Stellung gebracht.

Aber handelt es sich dabei wirklich um ein Dilemma? Oder wird hier ein Narrativ eines Dilemmas angeführt, dass sich durchaus gleichheitsrechtlich

12 BVerfG, Beschl. v. 03.07.2013 – 1 BvR 782/12. Eine Beschwerdeführerin hatte Befangenheit gegen die Richter des Bundesverfassungsgerichts Kirchhof, Eichenberger und Masing mit der Begründung erhoben, dass diese katholischer Konfession seien und daher in ihrem Verfahren gegen ein katholisches Krankenhaus nicht fähig seien, unbefangen zu urteilen. Der Erste Senat verwarf die Befangenheitsanträge und betonte richtigerweise, dass die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit für sich allein die Besorgnis der Befangenheit nicht zu rechtfertigen vermag. Ähnlich auch BayVerfGH, Entsch. v. 17. Juli 2000 – Vf. 3-VII-99, Rn. 6.

13 BVerfG Beschluss vom 27. Januar 2015 – 1 BvR 471/10, BVerfGE 138, 29, Rn. 118.

lösen könnte? Der Grundsatz der staatlichen Pflicht der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist ein objektives Verfassungsprinzip, das sich an den Staat und seine Institutionen richtet, nicht jedoch die für den Staat handelnden Individuen adressiert. Dahinter steht der bereits erwähnte Gedanke, dass die Bediensteten des Staates nicht bereits durch die Eingliederung in den hoheitlichen Aufgabenbereich ihre Individualität und Grundrechtsfähigkeit verlieren. Diesem gerade nicht laizistischen Staatsverständnis des Grundgesetzes folgend, müssen die Bediensteten des Staates ihre politischen, religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen nicht aufgeben. Es frappt, dass Individualität und Grundrechtsfähigkeit nun juristisch in Frage gestellt werden, wo es um den staatlichen, vor allem justiziellen Bereich oder auch schulischen Bereich, wie derzeit im Land Berlin, geht. Der Eindruck wird erweckt, dass sich (Landes-)Gesetzgebung und Rechtsprechung sehr wohl damit arrangieren wollen, dass Teile der Gesellschaft exkludiert werden können.

Neutralität und faktische Benachteiligung

In vielen rechtswissenschaftlichen Diskussionen wird die diskriminierende Seite der Neutralität marginalisiert und vielmehr affirmativ auf die objektive, gewachsene Bedeutung des Neutralitätsprinzips für den Rechtsstaat hingewiesen. Dabei hat das BVerfG in seiner Entscheidung zum Kopftuch 2015 deutlich herausgearbeitet, dass das Neutralitätsprinzip auf die faktische Benachteiligung hin geprüft werden muss.¹⁴ Damit lässt sich fragen, wer eigentlich durch diese Gesetze faktisch benachteiligt wird oder wer von der beruflichen Tätigkeit, von dem Einkommen ausgeschlossen wird? Wen trifft eigentlich ein faktisches Berufsverbot? Der Hinweis auf die »faktische Benachteiligung« eröffnet uns den Weg in die Realitäten, die Recht und Gesellschaft mit zu verantworten haben. Damit tritt die bundesverfassungsgerichtliche Entscheidung von 2015 hervor, weil es die erste war, in der nicht nur Religion und (weibliches) Geschlecht als gemeinsam betroffene personenbezogene Merkmale anerkannt wurden, eben als Merkmale, die die faktische Benachteiligung spezifizieren. Das verdient Anerkennung. Religion wird nun auch mit Geschlecht gemeinsam in den Blick genommen. So wird (erstmal) im

14 BVerfG-Beschluss vom 27. Januar 2015, 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, Rn. 144, 145 (Erster Senat). Rn 144: »Das Grundgesetz bietet Schutz auch vor faktischen Benachteiligungen aufgrund des Geschlechts.«

Beschluss des BVerfG von 2015 zum Thema Kopftuchverbot im Schuldienst kurz thematisiert, dass das Verbot ausschließlich muslimische Frauen trifft, also über die religiöse auch eine geschlechtsspezifische Komponente hat. Die wohl erstmalige juristische Verknüpfung von Religion und Geschlecht ist in ihrer Bedeutung für das Recht nicht zu unterschätzen und ermutigt, intersektionale Diskriminierungen auch in ganz anderen Konstellationen vor Gericht oder auch in der politischen Diskussion hervorzuheben.

Doch die Konstellation von Religion und Geschlecht kann nicht ohne Rasse gelesen werden.¹⁵ Neben einer Diskriminierung aufgrund des Geschlechts und der Religion kann bei einem Kopftuchverbot auch eine mittelbare ethnische Diskriminierung vorliegen, da ein Kopftuchverbot verhältnismäßig mehr nicht-weiße Frauen trifft. Die »Race-Religion-Constellation«¹⁶ oder »die Verzahnung von Religion und Rasse«¹⁷ hat eine historische Tradition: mit Blick auf »Araber als Muslime« und umgekehrt hat sie Edward Said als »Orientalismus« im gleichnamigen Werk von 1979 beschrieben, wenngleich er nicht mit der Kategorie Rasse gearbeitet, aber doch den orientalisierend-rassifizierenden, europäischen Blick der Hierarchisierung von Menschen illustriert hat. Die langanhaltende europäische Hierarchie zwischen christlich und nicht-christlich ist heute dem modernen Verständnis von säkular und religiös gewichen, produziert aber häufig die gleichen Exklusionen. Diese werden vor allem dann wirkmächtig, wenn das Religiöse gerade anhand von Kleidung und geübter oder juristisch eingeforderter Praxis sichtbar wird.

Religion und Rasse sind Kategorien mit ganz eigener, langer Rechtsgeschichte. Was Religion mit Rasse allerdings gemein hat, ist, dass beide als Diskurs der »Differenz« eingesetzt werden können, um als anders, bedrohlich und als »natürlich« rückständig dargestellt zu werden.¹⁸ Religion wird also auf der einen Seite rassifiziert, aber zugleich wird diese Rassifizierung unsichtbar gemacht, sodass riskiert wird, den staatlichen Schutz auch vor ras-

15 Samour (2019: 63f); Samour (im Erscheinen 2023). Zu Rasse als Rechtskonzept Desautels-Stein (2012); Barskanmaz (2019).

16 Wie Rasse in Religion fortgeschrieben wird, siehe auch Topolski 2018. Siehe hierzu auch das Forschungsprojekt The Race-Religion-Constellation Project (2017–2022). Verfügbar unter: <https://racereigionresearch.org/research-project/about-the-project> (Zugriff: 03.01.2023).

17 Für eine gemeinsame Betrachtung der Kategorien Religion und Rasse, die bisher wissenschaftlich vernachlässigt worden ist, siehe Aguilar/Ahmad (2017).

18 Attia (2009); Shooman (2014: 58–59); Andijar (2008: 6–7).

sistischer Diskriminierung zu verlieren.¹⁹ Während man sich in Europa von Rasse als biologischem Konzept verabschiedet hat, stellt man fest, dass mit dem Verweis auf Religion und/oder religiös begründete Kultur, vor allem den Islam, ein Exklusionsargument akzeptiert wird, das rassifiziert aufgeladen ist. Adorno wies 1955 darauf hin, wie in dem Kulturbegriff der Rassebegriff wieder aufleuchten kann: »Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch« (Adorno 1975: 277).²⁰ Für den kulturellen Rassismus sind essentialisierende, naturalisierende, kollektivierende Stereotype zentral, die sich weniger an Hautfarbe und dafür umso mehr an Religion ansetzen (siehe auch Baer/Markard 2018).²¹ Religion und Kultur werden hier bisweilen austauschbar (Barskanmaz 2019: 96–97; Shooman 2011: 65).²² Dabei würde auch ein historisch informiertes Wissen über Rasse und Rassismus weitere Erkenntnisse zutage treten lassen. So zeichnen auch die Forschungen zur Kolonialgeschichte nach, wie sich Rasse und Diskriminierung aus Handlungen ableiten, die als nicht-europäisch, nicht-modern und nicht-säkular abgewertet werden. (Stoler 1993; Keane 2006; Geschierre 2009; Dennerlein/Frietsch/Steffen 2012) Dass sich Rassismus also nicht nur weiterhin an Hautfarben als Phänotypen orientiert, sondern auch an religiösen Praktiken, ist kaum Bestandteil des öffentlichen, auch nicht juristischen Diskurses. Dabei führte die Kolonialgeschichte des Deutschen Reiches zu Wissensbeständen, die noch immer exkludierenden Säkularismus und Rassifizierung von religiösen Minderheiten zusammendenkt (Doughan/Tzuberi 2018: 282). Auch innerhalb Deutschlands des 19. Jahrhunderts, das von vielen als Jahrhundert der »jüdischen, bürgerlichen Verbesserung«²³ gilt und für Jüdinnen und Juden bürgerrechtliche Rechte verfassungsrechtlich sicherte, wurde von jüdischen Studenten vielfach die Konversion zum Christentum als Voraussetzung für den Referendar- und späteren Staatsdienst angesehen, so etwa in Preußen

19 Patel (2017: 2–3); Siehe auch Lentin (2008).

20 Siehe hierzu auch Barskanmaz (2019: 46).

21 Religion als Code für Kultur beziehungsweise Rasse, Rasse ist versteckt in Kultur – so argumentieren auch Doughan/Tzuberi (2018: 269).

22 Shooman bezeichnet dies als »Amalgamierung von kulturell-religiösen und ethnischen Kategorien«.

23 Christian Wilhelm Dohm (1751–1820). Seine Reformschrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« sollte zu einem zentralen Debattenbeitrag zur Emanzipation der europäischen Juden im 18. Jahrhundert werden. Sie beinhaltete die Anpassung der Jüd*innen an ihr christliches Umfeld. Dohm (2009 [1781]); Siehe auch Reinke (2012: 2).

zwischen 1815 und 1869²⁴, während sich Württemberg, Baden, Hessen-Kassel offener zeigten. Für Preußen bedeutete es offenkundig, dass sich Staatsdienst und Christentum gegenseitig bedingten und eine andere Religionszugehörigkeit, wenn auch im 19. Jahrhundert weitestgehend assimiliert, ein konkretes Hindernis für den Staatsdienst darstellte. Hier zeigte sich die Verzahnung von Religion und Rasse und seine Bedeutung für den (preußischen) Staatsdienst *par excellence*.

Für die heutige juristische Betrachtung heißt das, dass am Beispiel von Muslim*innen der Begriff der Islamophobie nicht nur als eine religiöse Diskriminierung verstanden werden kann, sondern auch als eine rassistische Diskriminierung zu verstehen ist. Dies erklärt auch, weshalb der Begriff des antimuslimischen Rassismus präziser ist. Praktisch und juristisch erweist sich, dass es kaum möglich ist, bei der Stigmatisierung von Muslim*innen religiöse, vergeschlechtlichte und rassistische Stigmata zu unterscheiden (siehe auch Shooman 2014: 67).

Auch viele staatliche Stellen, allen voran die der Legislative, nehmen solch eine Unterscheidung nicht vor, sondern verschränken und verzahnen religiöse, vergeschlechtlichte und rassistische Stigmata von Muslim*innen und schaffen eine semantische Nähe zum (abstrakten oder konkreten) Gefahrenbegriff inmitten einer Diskussion um das Neutralitätsprinzip.²⁵ So wird die muslimische Frau als gefährdetes und unterdrücktes, aber auch abstrakt oder auch konkret gefährliches Subjekt dargestellt, so wie dem muslimischen Mann in anderen Konstellationen Eigenschaften wie (jederzeitige) Gewaltbereitschaft und Unterdrückung zugeschrieben werden.²⁶

Daher machen manche Betroffene jedenfalls die Verschränkung von Religion, Rasse und Geschlecht auch schon vor Gericht geltend wie beispielsweise die Klägerin im Fall S.A.S. vs Frankreich.²⁷ Doch weder in dieser Entscheidung

24 Gesetz des Norddeutschen Bundes v. 3. Juli 1869, 1871 als Reichsgesetz fortgeführt; Siehe van Rahden/Stolleis 2021: 2.

25 Zur Diskussion um abstrakte und konkrete Gefahr anhand der BVerfGE zu Kopftuch I (2003) und Kopftuch II (2015) siehe El Idrissi (2018: 240, 316).

26 In Anlehnung an Razack (2004); Siehe aber auch die Polizeifachdefinition des sog. »Gefährders« und wie sie sich normativ, statistisch und durch Bilder im Recht festschreibt, in: Samour (2020).

27 EGMR, S.A.S./Frankreich, Urteil der Großen Kammer vom 1. Juli 2014. Nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte sei das französische Gesetz, welches die Burka aus dem öffentlichen Raum verbannen soll, menschenrechtskonform und kein Verstoß gegen die Art. 8 und Art. 9 der EMRK. Vorgebracht wurde Diskrimi-

noch anderswo in der europäischen Rechtsprechung wurde bis dato auf diese Verschränkung eingegangen.

Ebenso lässt sich feststellen, dass über den Begriff der Neutralität nicht mehr gefragt wird, ob eine Handlung den Neutralitätsgrundsatz verletzt, sondern ob das bloße (sichtbare) Sein den Anschein der Neutralität verletzt (Sandhu 2017). Das Recht verlagert sich hier auch von handlungsbezogen zu personenbezogen. Es ermöglicht Zugänge zu staatlichen Stellen danach, wer man ist, nicht, wie man handelt.

Intersektionaler Diskriminierungsschutz

Statt also ein Dilemma aufzumachen, dass man zwischen Neutralität oder Nicht-Diskriminierung zu entscheiden habe, wäre es weiterführender zu fragen, wie eine diskriminierungsfreie staatliche Einrichtung ausgestaltet sein müsste, in der das Gleichheitsrecht Anwendung findet. Anders gefragt: Wie müsste eine intersektional ausgerichtete Neutralität aussehen?²⁸ Wie könnte ein Neutralitätsverständnis ausgestaltet sein, welches nicht als politischer Hebel für strukturelle Diskriminierung benutzt wird, sondern bestehende Diskriminierungsformen erkennt und sie im Sinne eines intersektionalen Ansatzes aufzulösen sucht? Das Wort Intersektionalität ist im Rahmen der Neutralitätsdebatte bisher kaum adressiert worden. Was haben Kopftuchfälle also mit Intersektionalität zu tun und was kann eine intersektionale Perspektive zu der Debatte beitragen? Intersektionalität beschreibt das Zusammentreffen verschiedener systemischer Diskriminierungsformen in einer Person, die zu einer eigenständigen Diskriminierungserfahrung führen. Zentral ist dabei der Gedanke, dass durch die Intersektion einzelner Merkmale

nierung wegen Religion, Geschlecht und ethnischer Herkunft. Letzteres ist eine nicht-zufriedenstellende Umschreibung des Rassebegriffs, siehe auch: Baer/Markard (2018), Art. 3 Abs. 3 Rn. 471.

- 28 Zur Intersektionalität Crenshaw (1989) und (1991). Der (Rechts-)Begriff betont, dass Ungleichheit und Diskriminierung oft mehr als ein Merkmal erfassen (Geschlecht, Religion, Rasse etc.), diese also häufig zusammenwirken. Das Konzept erwuchs als Kritik an Ansätzen, die lediglich eine einzige Ungleichheitskategorie berücksichtigen. Zugleich steht »Intersektionalität« für eine kritische Intervention gegenüber einem Feminismus, der von einem universalen Subjekt »Frau« ausgeht und dabei (unausgesprochen) weiße Frauen als Normsubjekt annimmt, und damit die (Rechts-)Realität von Women of Color unsichtbar macht.

(wie etwa Geschlecht, Abstammung, Rasse, Sprache, Heimat, Herkunft, Glauben, religiöse oder politische Anschauungen, Behinderung – allesamt personenbezogene Merkmale des Art. 3 Abs. 3 GG) individuelle Mehrfachidentitäten entstehen und sich aus dem unterschiedlichen Zusammenwirken der einzelnen Merkmale verschiedene Diskriminierungsformen ergeben können (vgl. Becker-Schmidt 2007; sowie Lutz/Herrera Vivar/Supik 2013). Wenn Diskriminierung erfolgt, ist nicht immer klar zu analysieren, welches Merkmal hier zentral ist – daher ist vielmehr von einem Zusammenhang, einer Intersektion auszugehen. Kommen mehrere Merkmale zusammen, ist daher auch der Diskriminierungsschutz an mehreren Merkmalen festzumachen. Ausgangspunkt einer intersektionalen Perspektive ist zunächst der Befund einer faktischen strukturellen Diskriminierung. Das Problem der strukturellen, über den Einzelfall hinausgehenden Diskriminierung wird nämlich sehr wohl rechtlich erkannt. So stellt das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zur »Dritten Option« dar: »Zweck des Art. 3 Abs. 3 Satz 1 GG ist es, Angehörige strukturell diskriminierungsgefährdeter Gruppen vor Benachteiligung zu schützen.«²⁹ Der Rechtswissenschaftler Ibrahim Kanalan stellt daher zu Recht fest, dass nach Art 3 Abs. 3 Satz 1 GG die Begünstigung privilegierter Personengruppen unzulässig sei, also ein Privilegierungsverbot herrsche (Kalanal 2021). Dieses Privilegierungsverbot einerseits und das strukturelle Diskriminierungsverbot andererseits sind damit zwei Seiten ein und derselben Medaille. Tatsächlich sind laut einer Studie des European Network Against Racism (ENAR) von 2016, muslimische Frauen überproportional von anti-muslimischem Rassismus und der entsprechenden Diskriminierung betroffen (ENAR 2016; Siehe auch Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2016). Sie werden aufgrund ihrer Religion und ihres Geschlechts in eine prekäre Situation gedrängt und können sich weder im Bildungswesen noch auf dem Arbeitsmarkt frei entfalten. ENAR selbst greift hier die Merkmale Religion und Geschlecht auf, lässt aber die Rechtskategorie Rasse außen vor. Doch muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, werden gerade wegen der Verzahnung innerhalb der Kategorien Geschlecht, Religion und Rasse diskriminiert, da es sich überwiegend um nicht-weiße Musliminnen handelt. Intersektionalität erkennt also an, dass hier weit mehr als nur ein Merkmal verhandelt wird und erst die Verzahnung dieser Merkmale die Dimension der Diskriminierung erkennbar macht.

29 BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 10. Oktober 2017, 1 BvR 2019/16 –, Rn. 59.

Intersektionale Neutralität

Ein pluralistisches Neutralitätsverständnis könnte sich zunächst aus Art. 33 GG ergeben. Die Norm legt zum einen fest, dass die Zulassung zu öffentlichen Ämtern unabhängig von einem religiösen Bekenntnis gewährt wird (Abs. 3 Satz 1). Sie lässt keinen Rückschluss darauf zu, dass religiöse Überzeugungen öffentlichen Ämtern per se entgegenstehen. Im Gegenteil, Art. 33 Abs. 2 GG legt drei abschließende Kriterien fest, von denen der Zugang zu einem öffentlichen Amt abhängt, nämlich Eignung, Befähigung und fachliche Leistung (Abs. 2). Darüber hinaus bestimmt die Norm, dass niemandem aus einem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis ein Nachteil erwachsen darf (Abs. 3 Satz 2). Damit lässt die Norm ein weites Neutralitätsverständnis zu, wie es sich im »ethischen Standard« des Grundgesetzes niederschlägt, also der »Offenheit gegenüber dem Pluralismus weltanschaulich-religiöser Anschauungen«. Einmal mehr zeigt sich hier, dass der Charakter des Grundgesetzes Raum für eine Pluralismus-informierte Gleichheit hergibt, aber Gesetze wie das Berliner Neutralitätsgesetz, das Bundesbeamtengesetz von 2021 (Gärditz/Kamil Abdulsalam 2021a; 2021b) und die (Landes-)Justizneutralitätsgesetze³⁰ dem zuwiderlaufen.

Ein solch normativ weites Neutralitätsverständnis, das es staatlichen Amtsträger*innen gewährt, religiöse Symbole zu tragen, ist bereits in mehreren Rechtsstaaten Normalität: In Großbritannien ist es seit Jahren üblich, dass männliche Angehörige der Religionsgemeinschaft der Sikhs ihre Turbane auch während des Dienstes bei der Polizei tragen und Muslim*innen mit Kopftuch als Lehrer*innen arbeiten. Hier geht es schon seit einigen Jahren nicht mehr um die Frage, »ob« das Neutralitätsprinzip bei gleichzeitiger Gewährleistung von Gleichheitsrechten erfüllt werden kann, sondern um die Frage des »wie« bei der praktischen Umsetzung, etwa bei der Forderung nach kugelsicheren Turbanen.³¹ Auch in den USA ist dies im polizeilichen Staatsdienst möglich.³² Bei der kanadischen Royal Canadian Mounted Police

30 Sehr instruktiv für aktuelle Gesetzgebung zu »Neutralität« und ihrer Exklusionskraft, Sandhu (2022).

31 The Guardian (2009). Verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/politics/2009/may/07/police-sikhs-bulletproof-turbans> (Zugriff: 04.01.2023).

32 The New York Times (2016). Verfügbar unter: <https://www.nytimes.com/2016/12/28/nyregion/new-york-police-department-sikh-beard-turban-policy.html> (Zugriff: 04.01.2023).

dürfen nicht nur Sikhs (bereits seit den frühen 1990er Jahren) ihren Turban im Dienst tragen, sondern auch Muslim*innen ihr Kopftuch. Diese Beispiele zeigen, dass das bloße Tragen eines religiös konnotierten Kleidungsstücks keine Auswirkung auf das Vertrauen in die Integrität der Amtsträger*innen hat und das Neutralitätsprinzip nicht beschädigt. Vielmehr wird deutlich, wie religiöse Symbole trotz (oder gerade wegen) ihrer Sichtbarkeit in den Hintergrund rücken und damit zur Normalität werden. Ein »Recht auf Sichtbarkeit« (Samour 2018) im öffentlichen Amt kann damit Gleichberechtigung, Normalisierung, Anerkennung und schließlich intersektionale Neutralität bedeuten. Dass dies grundsätzlich und bundesverfassungsrechtlich möglich ist, zeigt sich in Deutschland bei kopftuchtragenden Lehrerinnen, die seit 2015 in allen Bundesländern außer Berlin unterrichten dürfen und seitdem zum normalen Bild der Schulen geworden sind, in denen sie arbeiten. Nur bedeutet dies eben auch, dass das Berliner Neutralitätsgesetz, die Justizneutralitätsgesetze und das Bundesbeamtengesetz dem liberalen Gleichheitsversprechen nicht gerecht werden.

Neutralität: Eine Frage der Sichtbarkeiten im öffentlichen Raum

Noch immer hängt der Neutralitätsbegriff davon ab, was aus der Perspektive einer nicht selten ressentimentgeladenen Mehrheit als neutral gilt. Dabei geht es in der Regel nicht gut aus, wenn man Gleichheitsfragen einer Minorität dem Mehrheitsprinzip unterstellt und sie zur Debatte der »Akzeptanz [...] in der Bevölkerung« macht.³³ Das »ewig« Fremde fällt schnell unter den Generalverdacht der fehlenden Neutralität. Auf diese Weise entsteht eine widersprüchliche Logik: Das Vertrauen in die Neutralität bemisst sich danach, was als neutral erachtet wird. Neutral wiederum gilt gemeinhin als das, was aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft als akzeptiert und normal eingestuft wird. Damit wird es einer kopftuchtragenden Bediensteten nahezu unmöglich unter Beweis zu stellen, dass sie jemals als neutral wahrgenommen werden könnte. Dadurch wird das bestehende Verständnis dessen, was als normal und damit neutral erachtet wird, perpetuiert. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass die juristische Neutralitätsdebatte in der Frage um das Kopftuchverbot für Bedienstete des Staates von einer politischen Symboldebatte überlagert und beeinflusst wird. Derzeit sieht sich die erkennbare Muslimin ausschließender und

33 BVerfG, Beschluss des Zweiten Senats vom 14. Januar 2020 – 2 BvR 1333/17, Rn 92.

benachteiligender staatlicher Strukturen gegenüber, die v.a. im Bereich Justiz den Anpassungs- und Assimilationsdruck so sehr erhöhen, dass das Religiöse, das »Andere« nicht mehr erkennbar sein darf. Schließlich legitimieren diese Strukturen auf gefährliche Art Diskriminierung, indem sie die Ursachen in der Unangepasstheit der Betroffenen selbst festmachen und ihr das Recht auf Sichtbarkeit in weiten Teilen des Berufsbeamtentums entlang personenbezogener Merkmale aus Art 3 Abs. 3 GG verweigern.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1975): Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment, in: *Soziologische Schriften II. Gesammelte Schriften Bd. 9.2.* Verfügbar unter: <https://www.agpolpsy.de/wp-content/uploads/2010/10/adorno-schuld-und-abwehr.pdf> (Zugriff: 03.01.2023).
- Aguilar, Luis Manuel/Ahmad, Zubair (2017): Persistence of eurocentric orders and divisions. Reflections on postcolonial scholarship and the disentanglement of race and religion, in: *InterDisciplines 2*, 2017, S. 123–150.
- Andijar, Gil (2008): *Semites. Race, Religion, Literature.* Stanford: Stanford University Press.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2016): Diskriminierungsrisiken von muslimischen Frauen mit Kopftuch auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Dokumentation des Fachgesprächs am 30.05.2016. Verfügbar unter: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Dokumentationen/fachgesprach_kopftuch_arbeitsmarkt.html (Zugriff: 04.01.2023).
- Attia, Iman (2009): *Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus.* Bielefeld: transcript.
- Baer, Susanne (2020): *Rechtssoziologie. Eine Einführung in die interdisziplinäre Rechtsforschung.* 4. Auflage. Nomos Verlag.
- Baer, Susanne/Markard, Nora (2018): Kommentar zum Grundgesetz. GG, 7. Auflage (2018), Art. 3 Abs. 3 Rn. 474, in: Mangoldt, Hermann von/Klein, Friedrich & Starck (Hg.). C. H. Beck.
- Barskanmaz, Cengiz (2019): *Recht und Rassismus.* Berlin: Springer VS.
- Becker-Schmidt, Regina (2007): »Class«, »gender«, »ethnicity«, »race«. Logiken der Differenzsetzung, Verschränkungen von Ungleichheitslagen und gesellschaftliche Strukturierung, in: Klinger, Cornelia/Sauer, Birgit

- & Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 56–83.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967): Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, S. 75–94.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. Themenband 86 der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Crenshaw, Kimberle (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, 1989 (1).
- Crenshaw, Kimberle (1991): Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, S. 1241–1299.
- Dennerlein, Bettina/Frietsch, Elke & Steffen, T. (Hg.) (2012): Verschleierter Orient, entschleierter Okzident? (Un-)Sichtbarkeit in Politik, Recht, Kunst und Kultur seit dem 19. Jahrhundert. München: Fink Verlag.
- Desautels-Stein, Justin (2012): Race as legal concept, in: *Columbia Journal of Race and Law*, 2 (1), S. 1–74.
- Dohm, Christian Wilhelm (2009 [1781]): Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Mit Königl. Preußischem Privilegio. Neu herausgegeben vom Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung und vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte. Netzpublikation nach der Ausgabe Berlin und Stettin. Duisburg: Salomon-Ludwig-Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen.
- Doughan, Sultan/Tzuberi, Hannah (2018): Säkularismus als Praxis und Herrschaft. Zur Kategorisierung von Juden und Muslimen im Kontext säkularer Wissensproduktion, in: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der inspizierte Muslim*. Bielefeld: transcript, S. 269–308.
- Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hg.) (2003): Gustav Radbruch. Rechtsphilosophie. Studienausgabe. Heidelberg: C.F.Müller.
- El Idrissi, Asmaa (2018): Der juristische Umgang mit religiöser Fremdheit. *Studien zu Religion*, Band 4, Philosophie und Recht. Baden-Baden: Nomos Verlag.

- ENAR (2016): *Forgotten Women. The impact of Islamophobia on Muslim women.* Verfügbar unter: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf (Zugriff: 04.01.2023).
- Gärditz, Klaus Ferdinand/Kamil Abdulsalam, Maryam (2021a): *Allgemeines »Kopftuchverbot« durch die Hintertür? Zum Regierungsentwurf eines Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten (»lex Tattoo«).* Verfügbar unter: <https://verfassungsblog.de/allgemeines-kopftuchverbot-durch-die-hintertur/> (Zugriff: 04.01.2023).
- Gärditz, Klaus Ferdinand/Kamil Abdulsalam, Maryam (2021b): *Verfassungsfragen des Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten, ZBR 2021, 9.* Verfügbar unter: https://www.zbr-online.de/click_buy/2021/gaerditz.pdf (Zugriff: 04.01.2023).
- Geschier, Peter (2009): *The Perils of Belonging. Autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Gottschalk, Sebastian (2017): *Kolonialismus und Islam. Deutsche und britische Herrschaft in Westafrika 1900–1914.* Frankfurt a. M. u. a.: Campus Verlag.
- Kanalan, Ibrahim (2021): *Weder revolutionär noch eine Besonderheit. Fördermaßnahmen zwischen verfassungsrechtlicher Zulässigkeit und völkerrechtlicher Verpflichtung.* Verfügbar unter: <https://verfassungsblog.de/weder-revolutionar-noch-eine-besonderheit> (Zugriff: 04.01.2023).
- Keane, Webb (2007): *Christian Moderns. Freedom & fetish in the mission encounter.* Berkeley: University of California.
- Lentin, Alana (2008): *Europe and the Silence about Race,* in: *European Journal of Social Theory*, 11(4), S. 487–503.
- Lutz, Helma/Herrera Vivar, María Teresa Vivar & Supik, Linda (Hg.) (2010): *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzepts.* Wiesbaden: Springer VS.
- Mangold, Anna Katharina (2017): *Justitias Dresscode. Wie das BVerfG Neutralität mit »Normalität« verwechselt.* *Verfassungsblog* 06.07.2017. Verfügbar unter: <http://verfassungsblog.de/justitias-dresscode-wie-das-bverfg-neutralitaet-mit-normalitaet-verwechselt> (Zugriff: 03.01.2023).
- Marchand, Suzanne (2009): *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Patel, Tina G. (2017): *It's not about security, it's about racism. Counter-terror strategies, civilizing processes and the post-race fiction,* in: *Palgrave Communications*, 3/2017.

- Raiser, Thomas (2013): Grundlagen der Rechtssoziologie, 6. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Razack, Sherene H. (2004): Imperiled muslim women, dangerous muslim men and civilised Europeans. Legal and social responses to forced marriages, in: *Feminist legal studies* 12/2004, S. 129–174.
- Reinke, Andreas (2007): Die Geschichte der Juden in Deutschland 1781–1933. Darmstadt: wbg Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Samour, Nahed (2018): Die erkennbare Muslimin als Richterin. Das Recht auf Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit, auch in der Justiz, in: *Zeitschrift des Deutschen Juristinnenbundes (djBZ)*, 1/2018, 21. Jahrgang, S. 12–16.
- Samour, Nahed (2019): Kimberlé Crenshaw am Bundesverfassungsgericht: Religion an der Kreuzung zwischen Race und Geschlecht, in: Gunda-Werner-Institut and Center for Intersectional Justice (Hg.): »Reach Everyone on the Planet...«. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität, S. 63–66. Verfügbar unter: https://www.gwi-boell.de/sites/default/files/endf_crenshawwe_b_gesamt_de.pdf (Zugriff: 03.01.2023).
- Samour, Nahed (2020): Politisches Freund-Feind-Denken im Zeitalter des Terrorismus, in: Kulick, Andreas/Goldhammer, Michael (Hg.): Der Terrorist als Feind? Personalisierungstendenzen im Polizei- und Völkerrecht, S. 49–66.
- Samour, Nahed (2023): Rechtliche Kämpfe gegen religiöse Diskriminierung in historischer Perspektive, in: Mangold, Anna Katharina/Sacksofsky, Ute (Hg.): *Materiale Gleichheitsforschung (im Erscheinen 2023)*.
- Sandhu, Aqilah (2017): Der »Anschein der Neutralität« als schützenswertes Verfassungsgut? Verfügbar unter: <https://verfassungsblog.de/der-anschein-der-neutralitaet-als-schuetzenswertes-verfassungsgut> (Zugriff: 03.01.2023).
- Sandhu, Aqilah (2022): Justizneutralitätsgesetze als Exklusionsmechanismus; in: Dux, Elisabeth/Groß, Johanna/Kraft, Julia/Militz Rebecca & Sina Ness (Hg.): *Tagungsband Frau. Macht. Recht. Interdisziplinäre Tagung der juristischen Fakultät am 15. Juli 2022 in Heidelberg.*, S. 135–159.
- Shooman, Yasemin (2011): Keine Frage des Glaubens. Zur Rassifizierung von Kultur und Religion im antimuslimischen Rassismus, in: Friedrich, Sebastian (Hg.): *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der Sarrazin-debatte.* Münster: edition assemblage.
- Shooman, Yasemin (2014): »...weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

- Stoler, Ann Laura (1995): *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- The Guardian (2009): Sikh police seek bulletproof turbans, vom 07.05.2009. Verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/politics/2009/may/07/police-sikhs-bulletproof-turbans> (Zugriff: 04.01.2023).
- The New York Times (2016): Religious Police Officers in New York Will Be Able to Wear Beards and Turbans, vom 28.12.2016. Verfügbar unter: <https://www.nytimes.com/2016/12/28/nyregion/new-york-police-department-sikh-beard-turban-policy.html> (Zugriff: 04.01.2023).
- The Race-Religion-Constellation Project (2017–2022). Verfügbar unter: <http://racereligionresearch.org/research-project/about-the-project> (Zugriff: 03.01.2023).
- Topolski, Anya (2018): The Race-Religion Constellation. A European Contribution to the Critical Philosophy of Race, in: *Critical Philosophy of Race*, 6(1). Penn State University Press, S. 58–81.
- Van Rahden, Till/Stolleis, Michael (Hg.) (2021): *Emanzipation und Recht, Zur Geschichte der Rechtswissenschaft und der jüdischen Gleichberechtigung*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Wißmann, Hinnerk (2016): *Justitia mit Kopftuch?* DRiZ 2016, S. 224–227.

