

# Säkulare und religiöse Vernunft begründen eine pluralistische Friedensordnung gemeinsam. Kritische Überlegungen zum späten Habermas

*Adrian Loretan*

## 1. Anstehende Weltanschauungskonflikte

Der Frage nach dem rechten Verhältnis von freiheitlicher Demokratie und Religion(en) haben sich die Theologien aller Religionen und die Theorien aller Weltanschauungen zu stellen. Der ersten Republik in Deutschland, der Weimarer Republik, war beispielsweise bekanntlich kein langes Leben beschieden, nicht zuletzt weil u. a. «die Mehrheit der Christen ihr die Loyalität verweigerte. Es bedurfte der bitteren Erfahrung der Verführung und Verfolgung durch das totalitäre Regime Hitlers, um die Protestanten und Katholiken vom Wert der demokratischen Freiheitsangebote [und ihrer Freiheitsrechte] zu überzeugen.» (Cavuldak 2015: 575) Der Lackmустest für diese Verhältnisbestimmung wird die theologische Begründung der Menschenrechte und der Demokratie durch die Kirchen und die Religionen sein. Aus Sicht der pluralistischen Gesellschaft und des Verfassungsstaates muss gefragt werden: Was ist eine gute Weltanschauung? Mit John Rawls werden Weltanschauungen als «umfassende Lehren» oder «comprehensive doctrines» bezeichnet (Rawls 1996: lecture 1 § 1,13). Teilweise oder voll umfassende Lehren können allerdings vernünftig (*reasonable*) oder unvernünftig (*unreasonable*) sein. Vernünftigkeit hat für Rawls eine moralische Konnotation, die bloss Zweckrationalität, z. B. Effizienzsteigerung der Mittel, noch nicht hat. Vernünftigkeit impliziert «eine positive gefärbte und von Sympathie getragene Disposition gegenüber anderen, eine Bereitschaft in echter Weise ihre Interessen als solche zu berücksichtigen wie meine eigenen, und dies nicht nur in einem abstrakten, sondern in einem spezifisch moralischen Sinne» (Sibley 1953: 556; zit. n. Feber 2016: 212). Eine Religionsgemeinschaft lebt aber nicht abstrakt in einer Gesellschaft, sondern ist kulturell, wirtschaftlich und weltanschaulich mit einer Kultur verflochten.

«In the years since Second Vatican Council (1962–65) the Roman Catholic community has emerged as a vigorous global advocate of human rights. [...] The late Samuel Huntington [political scientist] concluded that the post-Second

Vatican Council Catholic church has become one of the strongest worldwide forces for human dignity, human rights and democracy.» (Hollenbach 2014: 250) Das tönt ganz anders als noch fünf Jahrzehnte vorher. Warum konnte zum Beispiel die katholische Kirche die Menschenrechte nicht akzeptieren? Wir werden bei der Behandlung der Französischen Revolution ausführlicher darauf eingehen. Hier zu Beginn nur so viel: Nach der Französischen Revolution und den entsprechenden Säkularisierungen der Güter der katholischen Kirche erwarteten einige, dass die Säkularisierung der Gesellschaft und des Staates das religiöse Leben, im Speziellen die katholische Kirche, gesellschaftlich zum Verschwinden bringen würde, nicht nur in Frankreich. Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem modernen Verfassungsstaat und dieser Kirche, die erst im Laufe des 20. Jahrhunderts geklärt werden konnten. Dies geschah nicht zuletzt durch die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (1965), die ein indirektes Bekenntnis zum Verfassungsstaat enthält.

Inzwischen berichten die Medien wöchentlich vom Religionsverfassungsrecht bzw. den entsprechenden Auseinandersetzungen in den westlichen Demokratien, von der richterlichen Rechtsprechung oder den direkt-demokratischen Abstimmungen: z. B. die Kreuze in Schulräumen und Gerichten (I, D, CH [TI VS]), das Kopftuchtragen von muslimischen Lehrerinnen (GE) und Schülerinnen (F) an öffentlichen Schulen und von Kinderbetreuerinnen<sup>1</sup>, das Verweigern des Händedrucks zweier muslimischer Schüler gegenüber weiblichen Lehrpersonen in Therwil (BL), die Beschneidung jüdischer und muslimischer Säuglinge bzw. Buben, das Verbot, Tiere zu schächten (vgl. Potz u. a. 2001), Moscheebau, religiöse Stiftungen,<sup>2</sup> Minarettverbot, Gebetsruf, Religionsunterricht an öffentlichen

- 
- 1 Die Adliswiler «haben am 5. Juni ihren Stadtrat ermächtigt, seinen Mitarbeitern religiöse, weltanschauliche oder politische Aussagen und Symbole bei Einrichtungen und Kleidung zu untersagen. [...] Das Zürcher Gemeindeamt erachtet das Statut als genügende Rechtsgrundlage für einen Eingriff in die Religions- und Meinungsfreiheit der Mitarbeitenden, sofern dieser verhältnismässig und in öffentlichem Interesse sei. [...] Das Neutralitätsgebot verlange zwar ein unparteiisches Verhalten des Staates gegenüber jeder Religion, aber nicht, dass jedes religiöse Zeichen zu verschwinden habe und dass man Staatsangestellten ihre Religionszugehörigkeit nicht ansehen dürfe. Verhältnismässig, so die Freiburger Rechtsprofessorin [Eva Maria Belser], könne ein Verbot deshalb nur bei einer Totalverschleierung oder bei ganz problematischen (zum Beispiel verletzenden) politischen und religiösen Symbolen sein. [...] Die einzige vom Bundesgericht und vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Strassburg gebilligte Ausnahme sei der Bereich der öffentlichen Schule, wo Kinder, die den ganzen Tag dort weilten, beeinflusst werden könnten.» (Adliswiler 2016).
  - 2 Seit 1. Januar 2016 müssen auch kirchliche bzw. religiöse Stiftungen im Handelsregister eingetragen werden. Diese neue Vorschrift ist eine Folge der internationalen Bemühungen,

Schulen, islamische Lehrstühle und theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, Verleihung des privilegierten Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts an die neuen Religionsgemeinschaften (Zeugen Jehovas in D). Sollen schwedische Bäder Frauenstunden einführen? Oder wäre das eine Konzession an eine bestimmte Weltanschauung?<sup>3</sup> Dazu kommen die sich häufenden Terroranschläge, denen eine Ablehnung der Freiheitsrechte zugrunde liegt.<sup>4</sup>

Kurz: Viele Menschen, nicht nur solche, die zur Gewalt neigen, können ihr Religionsverständnis nicht mit dem säkularen Staatsverständnis vereinbaren. Daher wäre es wichtig, die Fragen des Religionsverfassungsrechts, die genau diesen

---

illegale Geldgeschäfte und die Finanzierung von Terrorismus zu unterbinden (vgl. Gerny 2016; Röllin 2010).

- 3 Frauenstunden sind kein neues Phänomen in Schweden. Doch durch die Diskussion über Migration und Integration hat die Frage eine politische Dimension erhalten. Gibt Schweden, ein Land, das der Gleichberechtigung der Geschlechter traditionell einen hohen Stellenwert beimisst, mit der Einführung von Frauenstunden dem Druck islamistischen Gedankenguts nach? Oder soll die Idee der Gleichberechtigung vorübergehend zurückstehen hinter dem Bemühen um die Integration von Zuwanderern mit anderem gesellschaftlichen Hintergrund? Die Menschenrechtsaktivistin Sara Mohammad spricht sich dezidiert gegen getrennte Badezeiten aus. Es gebe Frauen, die sich in einer Umgebung ohne Männer wohler fühlten, und es müsse sich dabei keineswegs nur um muslimische Frauen handeln, so eine feministische Position. Auf praktischer Ebene wird argumentiert: Laut Statistiken würden die Sport- und Freizeiteinrichtungen der Stadt zur Zeit mehr von Männern als Frauen genutzt. Das Ziel sei, dies auszugleichen. Geschlechtergetrennte Badezeiten könnten dazu beitragen, dass Frauen muslimischen Hintergrunds eine Gelegenheit zum Badevergnügen hätten, was sich wiederum positiv auf ihre Einbindung in die Gesellschaft auswirke (vgl. Hermann 2016: 3).
- 4 So richtete z. B. Omar Mateen, ein junger Amerikaner afghanischer Herkunft, ein Blutbad in einer Bar der Schwulenszene in Orlando (USA) an. Er bekannte sich «zur Terrormiliz Islamischer Staat. Der IS wiederholte diese Behauptung später in einer eigenen Mitteilung. Gleichzeitig soll der Täter auch einen tiefen Hass gegenüber Homosexuellen empfunden haben.» (Winkler 2016) Der Münchner Amoklauf weist neben Flüchtlingskrise und Islamismus «noch auf ganz andere Faktoren hin, nämlich auf subjektiv einschneidende Kränkungen durch Mobbing oder schwache Schulleistungen. [...] Die diagnostizierte psychische Labilität der Täter sollte man weniger als klinischen Befund sehen denn als Chiffre für unsichtbare subjektive Problemlagen, die über die allgemeinen Adoleszenz- und Migrationsproblem-Kontexte hinauswachsen und mittels Gewalt eine impulsive Entladung auf der Bühne der Öffentlichkeit suchen. [...] Ob ein Täter auf religiöse oder politische Motive anspricht oder einfach nur diffus aggressiv bleibt, hängt von der Biografie, aber auch vom Zufall ab. [...] Im kriegerischen Akt des Tötens, der sich durch den Einsatz für die «gerechte» Sache legitimiert, werden Omnipotenzserfahrungen möglich, wobei die tabubrechende Grausamkeit des Vorgehens zusätzlich die Verachtung für die säkularisierte, individualistische und konsumorientierte westliche Lebensweise signalisiert. Wer sich dem terroristischen Kampf des IS anschliesst, wechselt aus der persönlichen Opferrolle in die subjektiv überlegene Täterrolle.» (Kilb 2016).

Fragenkomplex von Staats- und Religionsverständnis aufgreifen, nicht nur auf der Universität, sondern auch in den Bildungscurricula auf allen Schulebenen einzubringen. So kann der Frieden zwischen sich säkular und sich religiös verstehenden Menschen wiederaufgebaut werden, indem sie eine pluralistische Friedensordnung, genannt Verfassung, gemeinsam begründen. Die Bildung für Toleranz gegenüber Andersdenkenden und für die Menschenrechte wird in den Gesellschaften ein wichtiges Bildungsziel auf allen Schulstufen werden müssen. Die Alternative ist ein Staat im Sinne Thomas Hobbes', der meint, die Religionsfreiheit und die Meinungsfreiheit müssen mit Gewaltandrohung überall geschützt werden. Die offene Gesellschaft ist aber nicht gegen ihre Bürger aufzubauen. Daher müssen die Menschenrechte von den Einwohnern eines Landes im Kontext ihrer Weltanschauungs- bzw. Religionsgemeinschaft gedeutet werden können. Wahrheitsansprüche sind im Kontext der Freiheitsrechte der Verfassung (vgl. Loretan 2017a) zu formulieren. Im Religionsverfassungsrecht, oder besser im Verfassungsrecht im Blick auf die Weltanschauungsgemeinschaften, sollten alle Religionsdiener (Pfarrerinnen, Imame, Rabbinerinnen, atheistische Prediger etc.) aus- und weitergebildet werden: Wie sind die Wahrheitsansprüche meiner Weltanschauungsgemeinschaft mit der Friedensordnung des Rechtsstaates und der Verfassung zusammenzudenken? Daher sollten in allen Rechtswissenschaftlichen Fakultäten der Bereich Religionsverfassungsrecht bzw. Weltanschauungsverfassungsrecht ausgebaut werden. Die Erhebung des Säkularismus zur Staatsreligion ist keine Lösung, da damit neu die Trennung von Staat und Weltanschauung bzw. Religion aufgehoben wird.

Zu den nichtstaatlichen Akteuren einer Gesellschaft gehören die Weltanschauungsgemeinschaften und die Religionsgemeinschaften. Jürgen Habermas spricht von «postsäkularen» Gesellschaften, die sich zuvor in einem säkularen Zustand befunden haben. Diese Voraussetzung sei nur in den europäischen Wohlstandsgesellschaften oder Ländern wie Kanada, Australien, Neuseeland gegeben, wo sich die religiösen Bindungen der Bürger vor allem seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs drastisch gelockert haben (Habermas 2008b: 33). Kirchen und Religionsgemeinschaften hätten hier im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft verloren. Dieses weltanschauliche Vakuum kann bei Menschen Ängste auslösen, die in den letzten Jahren in Europa politisch zunehmend instrumentalisiert werden.

Der säkulare Staat einerseits gewährleistet die Religionsfreiheit nur dann rechtlich, wenn er umschreibt, was als Religionsgemeinschaft gelten kann. Er überschreitet damit die Begrenzung seiner Befugnis auf weltliche Angelegenheiten. Religionsgemeinschaften werden so für den säkularen Staat die negativ-

identitätsstiftende Bezugskategorie. «Dies gilt umso mehr, wenn der Staat den Religionen «duktrative Angebote» wie den privilegierten Körperschaftsstatus, steuerliche Vergünstigungen, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, [theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten,] Mitwirkungsrechte in staatlichen Rundfunkanstalten» (Cavuldak 2015: 588) und Dispensationen vom allgemeinen Recht macht. «Daher ist die in der Gleichung von Religionsfreiheit und Säkularität enthaltende Behauptung bei Licht besehen eine vereinnahmende Vorab-Klärung dessen, was im Grunde nur durch die betroffenen Bürger eines demokratischen Gemeinwesens entschieden werden kann.» (Cavuldak 2015: 599) Die Religionen andererseits stehen vor der epochalen Herausforderung, die Menschenrechte zu begründen (vgl. Kirchschräger 2013). Dabei kommt der Gewissens- und Religionsfreiheit für alle eine Schlüsselrolle zu, weil die Würde jeder menschlichen Person und die daraus fliessenden Menschenrechte die absolute Durchsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche einer Religionsgemeinschaft in einem Verfassungsstaat begrenzen (vgl. Loretan 2017b). Beispielsweise haben Christinnen und Christen die Entwicklung zur Toleranz gegenüber Andersdenkenden und zur Befürwortung der Menschenrechte gegen Koryphäen der eigenen Tradition durchsetzen müssen, wie im Folgenden gezeigt wird.

## **2. Absolute Wahrheiten der Konfessionen führen zur Intoleranz**

Wie kann man Andersdenkende tolerieren? Diese Frage muss gelöst sein, um die Menschenrechte aller Menschen zu achten, nicht nur diejenigen der eigenen Weltanschauung.

### **2.1 Katholischer Absolutismus und Ansätze der Überwindung**

Gemäss Thomas von Aquin (*Summa theologiae* II-II, q. 10) rechtfertigt der Unglaube der Häretiker und Apostaten Gewaltanwendung «Wenn diese hartnäckig auf ihren Irrtümern beharren, haben sie die Exkommunikation von der Kirche,

ja sogar den Ausschluss aus der menschlichen Gemeinschaft durch den Tod verdient.» (Lehmann 2015: 24) Thomas von Aquin entwickelt allerdings eine Reihe von Überlegungen weiter, die sich ansatzhaft in früheren Traditionen finden. In Südspanien, in Andalusien, leben zu Thomas' Zeiten Christen, Juden und Muslime friedlich zusammen. Dieses friedliche Zusammenleben muss theologisch legitimiert werden. Deshalb werden auch pragmatische Duldungsgründe aufgeführt. So verweist Thomas darauf, «dass Gott selber in der Welt manches Übel zulasse, das er eigentlich in seiner Allmacht verhindern könnte» (Lehmann 2015: 25)<sup>5</sup>. Es wird an den Duldungsgedanken gemahnt, der sich schon bei Augustinus findet. Dabei wird öfters an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen erinnert (Mt 13,24–30 und 13,36–43), das toleranzfreundlich interpretiert wird.

Wegen des gemeinsamen Erbes werden auch die Juden geduldet. Dabei entfaltet Thomas ein neues Argument im Blick auf die Frage, ob die Zwangstaufe jüdischer Kinder erlaubt ist. Er «erinnert an die Tradition der Kirche, die die Taufe jüdischer Kinder gegen den Willen der Eltern ablehne. Er argumentiert aber hauptsächlich dahin, dass eine Zwangstaufe jüdischer Kinder die natürliche Gerechtigkeit verletze. Man würde damit einem Kind gegen den Willen seiner Eltern Gewalt antun. *Thomas wendet sich im Namen des Naturrechts gegen eine strikte Verwirklichung der kirchlichen Sendung, weil sie die Freiheit verletzt.* [Hervorhebung durch A. L.] «Naturrecht, das so verstanden und gehandhabt wird, begründet Freiräume für die Glaubensentscheidung des Einzelnen. Thomas geht jedoch nicht so weit, Religion zur Privatsache und Glaubensfreiheit zu einem allgemeinen Menschenrechte zu machen.» (Lehmann 2015: 25f.)<sup>6</sup> Ihm kommt aber das Verdienst zu, das Naturrecht in die Toleranzdiskussion eingeführt zu haben. Dessen Argumentationsmöglichkeiten werden erst im säkularen Naturrecht des 18. Jahrhunderts voll ausgeschöpft. Dazwischen haben die Spanischen Klassiker des Naturrechts (Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas) die Brücke geschlagen zwischen dem religiös-naturrechtlich argumentierenden Mittelalter und dem säkularen, neuzeitlichen Naturrecht der staatlichen Juristen. Die Brückenkonstruktion hiess: Die Naturrechtsargumente müssten gelten, auch wenn es Gott nicht gäbe: «Etsi Deus non daretur.» Dieses Argument nimmt selbst Robespierre wieder auf. Gegenüber

---

5 «Thomas zitiert hier Augustinus, der sich dafür einsetzte, sogar die «Huren» (meretrices) in der menschlichen Gemeinschaft zu dulden, um eine noch stärkere Entfesselung zerstörerischer menschlicher Triebe zu verhindern.» (Lehmann 2015: 25)

6 Vgl. dagegen den Rückschritt der heute geltenden Gesetzgebung im CIC 1983, c. 868 § 2, wo in Todesgefahr ein Kind nichtkatholischer Eltern gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft werden kann, was dem ZGB Art. 303 Abs. 1 direkt widerspricht.

den radikalen Philosophen betonte er, selbst «wenn die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur ein Wahn wäre, so wäre sie doch die schönste aller Schöpfungen des menschlichen Geistes» (Robespierre 1989: 674).

Thomas hat zusätzlich mit seiner «Lehre vom irrenden Gewissen» die Zukunft des Toleranzgedankens befruchtet. «Folgt ein Mensch seinem Gewissen in voller innerer Überzeugung, etwas Gutes zu tun, so kann er keine Sünde begehen, da er gutgläubig einem Irrtum folgt und glaubt, das Rechte zu tun und Gott zu folgen. [...] Das Gewissen muss dem «Diktat der Vernunft folgen. Es ist sich in diesem Fall jedoch eines Irrtums nicht bewusst.» (Lehmann 2015: 26) Diese thomistische Argumentation in der Lehre vom irrenden Gewissen wird weiter entwickelt von Pierre Bayle, der die Rechte des irrenden Gewissens einfordert (Kobusch 2011: 46f.). Schon bei Thomas aber wird das Gewissen als letzte Instanz der Moralität verstanden. Eberhard Schockenhoff spricht daher von einem «Vorschein der Subjektivität» (Schockenhoff 1990: 83ff.) bei Thomas.

## 2.2 Lutherischer Absolutismus und Ansätze der Überwindung

Auf die Unverletzlichkeit des Gewissens beruft sich dann Martin Luther beim Widerstand gegen den verlangten Widerruf vor Kaiser und Reichstag zu Worms (1521): «Solange mein Gewissen durch die Worte Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir! Amen.» (Dickmann 1966: 125) Dies ist ein Schlüsseltext des Protestantismus. In der Lutherforschung der vergangenen Jahrzehnte ist deutlich geworden, dass dieses Wormser Bekenntnis in der geläufigen Form «Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir» zwar weitreichende Anstöße für die moderne Toleranz gegeben hat, aber nicht verdecken kann, wie mühsam und schwierig das Durchsetzen einer allgemeinen Toleranz gewesen ist (vgl. Kirchenamt der evangelischen Kirche in Deutschland 2012). Es gibt bei Luther gewiss Anhaltspunkte, die die moderne Entwicklung förderten. Ihm ist aber Toleranz im modernen Sinn fremd.<sup>7</sup> Von Pluralismus im modernen weltanschaulichen Sinne ist auch das multipolare Europa der Konfessionen im Augsburger Religionsfrieden mit seinem Schlüsselsatz des *cuius regio, eius religio* noch weit entfernt (Heckel 2007). Der von Luther angestossene Prozess religiös

---

7 Luther vertrat die Auffassung, «dass das Evangelium die einzig wahre Religion sei und deshalb keine andere als gleichberechtigt neben sich dulden könne. Kirchlicher Pluralismus, der den neu

weltanschaulicher Pluralisierung konnte erst nach weiteren schweren Kämpfen im Zuge der Aufklärung in den modernen Pluralismus münden.

Die Trennung von Politik und Religion ist für den Reformator in dieser Form undenkbar gewesen, stellt aber dennoch eine langfristige Konsequenz der Reformation dar. Gewissensfreiheit für Andersdenkende und Fremde muss sich erst langsam durchsetzen. Luthers «Rebellion gegen den exklusiven und autoritären Wahrheitsanspruch der kirchlichen Hierarchie [hat] dazu beigetragen, der neuzeitlichen Toleranz und dem modernen Pluralismus den Weg zu ebnen» (vgl. Lehmann 2015: 33). Innovativ wirkt Luther «im Gebrauch von ‹tolerantia› sowie in der Bildung des deutschen Wortes ‹Toleranz›» (Schreiner/Besier 1990: 476f.). Der Begriff Toleranz kommt in den Friedensdokumenten der Reformation kaum oder gar nicht vor. Friedensvorstellungen bestimmen erst die Wertvorstellungen z. B. im Augsburger Religionsfrieden (1555). Das Verlangen nach konfessioneller Geschlossenheit entspricht dem sehr alten Bedürfnis nach gesellschaftlich-politischer Einheit. Die Aufklärung schliesslich prägt eine säkulare Generalisierung des Toleranzbegriffs. Dieser aufgeklärte Toleranzbegriff wird nun zusätzlich für die Bereitschaft angewandt, nicht nur im religiösen, sondern auch im moralisch-philosophischen sowie im politischen Bereich Andersdenkende gelten zu lassen. Nach dem Dreissigjährigen Krieg muss sich die politische Ordnung im Westfälischen Frieden (1648) zuerst lösen von der bis dahin bestehenden Verankerung in der wahren Religion. Darauf kann die Aufklärung aufbauen.

### **3. Die «natürliche Vernunft» des religiös neutralen Staates**

Wird die Aufklärung als eine Folge der Reformation oder der Spanischen Klassiker des Naturrechts oder des Humanismus und der Renaissance verstanden? Monokausale Erklärungen zugunsten einer Konfession helfen in jedem Fall nicht

---

sich bildenden Konfessionen Rechnung trug, widersprach seiner Auffassung vom Absolutheitsanspruch des Evangeliums. In seiner Forderung nach kirchlicher Universalität und absoluter Gültigkeit des Christentums blieb Luther den Grundstrukturen der altkirchlichen Glaubens- und Kirchenlehre verhaftet.» (Lehmann 2015: 33).

weiter. «Asian values – like Western values, African values, and most other sets of values – can be, and have been, understood as incompatible with human rights. But they also can be and have been interpreted to support human rights.» (Donnelly 2007: 290) Auch in Europa muss die konfessionalistische Sicht der Aufklärung überwunden und anerkannt werden, was die jeweils andere Seite zur Begründung der Menschenrechte beigetragen hat.

Säkulare Autoren betonen die Kluft zwischen der natürlichen Vernunft und der Religion, die sich in der Konfliktgeschichte Westeuropas aufgetan habe. Sie könne nicht überwunden werden. Aus ähnlichen Überlegungen entstand schon zur Zeit der Aufklärung der Vorwurf der «Irrationalität» an die Adresse der Religion. Heute scheint dieser Vorwurf vor allem durch die Gewalt islamistischer Terroristen bestätigt zu werden. Doch auch «die Unfähigkeit vieler Türken in der Türkei, aber auch vieler türkischstämmiger Deutschen, ein pluralistisches Meinungsspektrum zu akzeptieren, vergiftet die Debatte. [Paradigmatisch hierfür stehen die politischen Streitereien] um den Völkermord an den Armeniern.»<sup>8</sup> Der säkulare Staat kann die Frage der Armenier nicht unter Ausklammerung der Religionszugehörigkeit behandeln.<sup>9</sup>

Säkulare Autoren fragen sich deshalb: Sind alle Weltanschauungen überhaupt fähig zu einem Leben in einem säkularen Rechtsstaat, der Religionsfreiheit garantiert und damit Religions- und Meinungspluralismus?<sup>10</sup> Ohne einen entsprechenden «Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potenzial» (Habermas 2001: 14). Deshalb

---

8 Dieser Eindruck der Irrationalität der Religion, die sich im Fall der Türkei nicht so leicht vom Staat trennen lässt, wird vom türkischen Präsidenten Erdoğan verstärkt, wenn er z. B. die türkischstämmigen Parlamentarier des Deutschen Bundestages, die der Armenier-Resolution zugestimmt haben, «als Sprachrohr der Terroristen» bezeichnet. Es wurde darauf hingewiesen, «dass die Gefahr bestehe, solche Aussagen Erdogans würden von türkischen Nationalisten, von denen es auch in Deutschland genügend gebe, als Freibrief und Auftrag empfunden, gegen die Angeprangerten vorzugehen. Eine Fotogalerie der türkischstämmigen deutschen Parlamentarier zirkuliert wie ein Fahndungsauftrag im Internet, verbreitet auch von hochrangigen Politikern der Regierungspartei AKP.» Mit der Zustimmung zur Armenier-Resolution des Deutschen Bundestages sind türkischstämmige Abgeordnete zum Ziel türkischen Hasses geworden, weil der Bundestag übergreifend beschlossen hat, «die Verfolgung und Ermordung der Armenier im Osmanischen Reich vor 100 Jahren als Völkermord zu bezeichnen und die deutsche Mitschuld daran zu benennen» (Ackeret 2016).

9 Das Osmanische Reich hat hier einen Völkermord an Christen verübt.

10 «Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel [oder des Korans], beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?» (Rawls 1998: 35).

benötigt es das Gespräch zwischen religiösen und säkularen Weltanschauungen. «Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.» (Habermas 2001: 22) Habermas ist sogar der Ansicht, dass säkulare oder natürliche Vernunft sich religiöse Sinngehalte durch Übersetzung aneignen kann und umgekehrt.<sup>11</sup>

«[...] aus der Sicht des liberalen Staates verdienen nur die Religionsgemeinschaften [und Weltanschauungsgemeinschaften] das Prädikat «vernünftig, die aus *eigener Einsicht* auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder, erst recht auf eine Manipulation zu Selbstmordattentaten Verzicht leisten» (Habermas 2001: 13f.; vgl. Rawls 1998: 132–141). Die Gläubigen müssen gemäss Habermas eine dreifache Reflexion leisten: «Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitive dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen [z. B. die historische Forschung zu der Armenierfrage], schliesslich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.» (Habermas 2001: 14)

Die bisherigen Ausführungen zeigen auf, welche religionspolitischen Konflikte den weltanschaulich und religiös pluralistischen demokratischen Gesellschaften innewohnen. Die Frage nach dem Verhältnis von freiheitlicher Demokratie und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften greift ins Prinzipielle. Denn «[m]an muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29). Es besteht die Herausforderung, dass diesem – hier christlich formulierten – Grundsatz in den monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) ausgeprägt nachgelebt werden kann. Das Judentum hat früh eine flexible Lösung für die Diaspora entwickelt.<sup>12</sup> Im Islam gibt es zum einen entsprechende Auslegungen, die mit freiheitlicher Demokratie vereinbar sind. Zum anderen bietet sich dank der islamischen Lehrstühle an deutschen und schweizerischen Universitäten die Gelegenheit eines Ortes, Diaspora für sich theologisch zu entdecken.

---

11 Diese Ansicht vertrat Habermas auch in seiner Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, vgl. [http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001\\_habermas.pdf](http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf) (04.05.2017).

12 «Das talmudische Prinzip *Dina-de-Malchuta-Dina* («Das Gesetz des Landes ist Gesetz») schreibt vor, dass Juden grundsätzlich verpflichtet sind, die Gesetze des Landes, in dem sie leben, zu respektieren und zu befolgen. Das bedeutet auch, dass diese in bestimmten Fällen sogar der Halacha, dem jüdischen Gesetz, vorzuziehen sind. Formuliert wurde dieses Prinzip im 3. Jahrhundert d. Z.

In Westeuropa entwickelten sich als Folge der Reformation und der Gegenreformation die konfessionellen Bürgerkriege. Die absoluten religiösen Wahrheitsansprüche der christlichen Kirchen hatten die jeweils andere Seite zu Häretikern erklärt. Für die Erarbeitung eines dauerhaften Friedens musste neu auf eine nichtreligiöse Grundlage zurückgegriffen werden, die weder katholisch noch reformiert, noch calvinistisch war. Es entstand durch die Trennung in kirchliche und staatliche Bereiche der moderne, säkulare Verfassungsstaat. «Der Begriff Verfassungsstaat entstammt der (bürgerlichen) Verfassungsbewegung des späten 18. und des 19. Jahrhunderts. Er ist [...] polemisch gegen den Absolutismus gerichtet und hat zum Ziel, die Organisation und Ausübung der staatlichen Gewalt [...]

---

von dem Amora (Talmudgelehrten) Mar Schmu'el aus Babylon, der an vier verschiedenen Stellen im Talmud (Nedarim 28a; Gittin 10b; Baba Kama 113a; Baba Batra 54b/55a) zitiert wird. Historischer Hintergrund ist die Eroberung Babylons durch die persischen Sassaniden. Deren König Schapur I. gab den ethnischen Minderheiten in Babylon kulturelle und religiöse Autonomie, darunter auch den Juden.

*Grundlage:* Dieses Prinzip entwickelte sich später zu einem *Grundsatzmodell* für die vielen Juden, die unter nichtjüdischen Regierungen in der Diaspora lebten und leben – jederzeit und überall auf der Welt. Es wurde damit zur Grundlage bei Konflikten zwischen dem lokalen Recht und der Halacha, dem jüdischen Recht. Speziell im Mittelalter interpretierten die Poskim (jüdische Rechtsgelehrte) daher dieses Prinzip sehr unterschiedlich – je nach eigener Erfahrung und Lebensrealität.

*Justiz:* Im Mittelalter gab es verschiedene rechtliche Begründungen für Dina-de-Malchuta-Dina. In seinem Kommentar zu Gittin 9b verweist Raschi darauf, dass die Noachidischen Gebote Nichtjuden verpflichten, faire Justizsysteme zu schaffen. Daher können auch Juden in bestimmten Fällen unter ein solches Justizsystem fallen und müssen sich entsprechend daran halten. Eine andere Meinung (Raschbam zu Baba Batra 54b) ist, dass jedes Land seine eigenen Gesetze machen kann und Juden – die dort freiwillig leben – diese Gesetze automatisch annehmen.

Die Tosafisten (Tschuwot Ba'alei HaTosafot 12) hingegen meinen, dass Rabbiner grundsätzlich eine gewisse Gesetzesautonomie in monetären Angelegenheiten haben, die es ihnen erlaubt, nach dem lokalen Finanzrecht Takkanot (halachische Rechtsverordnungen) zu erlassen, selbst wenn sie der Tora widersprechen.

Rabbiner Josef Karo gestaltete die Formulierung von Dina-de-Malchuta-Dina in seinem Gesetzbuch Schulchan Aruch (Choschen Mischpat 369, 8–10) bewusst flexibel, was verschiedene Auslegungen möglich machte und damit allen Lehrmeinungen gerecht wurde. Das führte dazu, dass Mar Schmu'els Prinzip immer wieder neuen Gesetzen und Situationen angepasst werden konnte.

*Geltungsbereich:* Gleichzeitig dehnte sich sein Geltungsbereich immer weiter aus, vom Steuer- und Finanzrecht auf praktisch die ganze bürgerliche Rechtsprechung. Es gilt aber explizit nicht, wenn Zivilrecht in direktem Widerspruch zu religiösen Verpflichtungen oder Ritualen steht. In diesem Fall hat das Religiöse klaren Vorrang (zum Beispiel Schach zu Schulchan Aruch Jore Dea 165,8). Weiterhin ungelöst ist die Frage, ob Dina-de-Malchuta-Dina auch für die Regierung eines jüdischen Staates (also Israel) gilt oder nicht.» (zit. n. Ahrens 2014).

an ein fixiertes, zweiseitig verbindliches Recht» (Böckenförde 1999: 127) zu binden, das Machtbegrenzung, Verantwortlichkeit und Freiheitssicherung bewirkt. Damit entwickelte sich in Europa eine politische Legitimation des Staates, die ganz auf eine theologische Begründung verzichtete. Gleichzeitig etablierten sich in den einzelnen Staaten Westeuropas unterschiedliche Formen der Zusammenarbeit mit den christlichen Konfessionen. Die Mitglieder der Konfession werden dabei als Bürger und Christen betrachtet, die die Rechte und Pflichten der kirchlichen wie der staatlichen Sphäre betreffen.

Gewisse fundamentalistisch orientierte Mitglieder der Weltanschauungen und Religionen können mit dieser religiös neutralen Stellung des Staates nicht umgehen und werden in Zukunft viel ernster genommen werden müssen (vgl. dazu weiterführend Dunn 2016). Denn es reicht nicht, dass einzelne Vertreter von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften einen Weg mit dem Verfassungsstaat denken können.

## 4. Die Spanischen Klassiker des Naturrechts

Das säkulare Naturrecht wurde angeregt von den Spanischen Klassikern des Naturrechts, z. B. Francisco de Vitoria und Bartholomé de Las Casas, um nur zwei Dominikaner zu nennen. Las Casas erweist sich als Schüler der aristotelisch-thomasischen Tradition: «*Gratia non destruit, sed complet et perficit naturam.*» (Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 221; IIa IIae, q. 10, a. 10.) Dieses häufige Zitat steht bei Thomas nicht in einem eng theologischen, sondern in einem rechtlichen bzw. politischen Kontext.<sup>13</sup> Daraus leitet Las Casas ein Verhältnis von Staat–Kirche ab, das die unterschiedliche Zweckbestimmung beider Institutionen im Blick hat, wie bei Thomas und später bei John Locke. Die Eigenständigkeit des Staates und der Kirche wird anerkannt.

---

13 «Dabei ist zu beachten, dass Herrschaftsgewalt und Überordnung nach dem menschlichen Rechte zustande gekommen sind. Die Unterscheidung aber von Gläubigen und Ungläubigen beruht auf dem göttlichen Rechte. Das göttliche Rechte aber, das auf der Gnade beruht, hebt das menschliche Rechte, das aus der menschlichen Vernunft stammt, nicht auf.» (Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 221; IIa IIae, q. 10, a. 10).

Diese grundlegenden rechtlichen Überlegungen wendet er dann auf die westindische Frage an und fragt, ob die Konzessionsbulle des spanischstämmigen Papstes Alexander VI., welche die spanische Expansion legitimiert, rechtens sei. Die Antwort ist ebenso klar wie unmissverständlich: «Niemand kann einem anderen mehr Rechte übertragen, als er selbst hat», so der Rechtsgrundsatz aus den Digesten (Dig. 50, 17, 54.), den Las Casas gegen Ende seines Lebens zur Anwendung bringt. Der Papst ist nicht zuständig, so der katholische spanische Theologen-Jurist Las Casas. Er ist der frühneuzeitliche Denker, der im Traktat «Principia quaedam» Volkssouveränität und mit der subjektiven Freiheit verbundene Rechte (Menschenrechte) aus einer scholastisch originären Aristoteles- und Thomaslektüre entwickelt. Diese stützt Las Casas auf die Naturrechtstraditionen des römischen und kanonischen Rechts ab (vgl. Huser 2011). Diese Naturrechtstradition müsste gelten, auch wenn es Gott nicht gäbe («etsi Deus non daretur»), schreiben die Spanischen Klassiker des Naturrechts (vgl. Huser 2011: 60). Genau darauf werden sich die säkularen Juristen, die «Politiques», und Hugo Grotius, der holländische Völkerrechtler, stützen, wie im Folgenden zu zeigen ist.

## **5. Die Französische Revolution und die «natürliche Vernunft»**

### **5.1 Die Legitimationsgrundlage der politischen Macht**

Die politisch-theologische Legitimationsgrundlage der absoluten Monarchie gerät durch die Reformationsbewegung ins Wanken. Der Jurist Michel de l'Hopital, der durch die Königmutter Katharina von Medici 1560 zum Kanzler berufen wird, sieht die politischen Gefahren der Glaubensspaltung und propagiert deshalb die Loslösung der Politik von der religiösen Wahrheit. Dies ist für viele undenkbar, beliefert die katholische Religion doch den König mit der nötigen theologisch-politischen Legitimität. In der Bartholomäusnacht vom 24. August 1572 gibt Katharina den Auftrag, die Führung der Hugenotten zu ermorden. König Heinrich III. verurteilt diesen Massenmord. Radikale Katholiken wollen dagegen die Einheit von Monarchie und Religion um jeden Preis wiederherstellen. «In die-

ser verfahrenen Lage meldet sich eine dritte Partei jenseits beider Konfessionen zu Wort, die eine wichtige Rolle in der theoretischen Legitimitätsbeschaffung des modernen souveränen Staates gespielt hat; gemeint sind die staatsbezogenen Juristen, die sogenannten Politiques.» (Cavuldak 2015: 45) Der herausragendste Vertreter dieser politischen Denkströmung ist Jean Bodin, der mitten in den Religionskriegen 1576 sein Hauptwerk veröffentlicht: *Les six Livres de la République*. In seiner Staatstheorie propagiert Bodin das Staatsideal einer Monarchie, die zwar durch bestimmte Faktoren diszipliniert sein soll, dem Monarchen aber letztlich absolute Souveränität gewährt. Da die Monarchie sich in den Religionskriegen häufig auf die Seite der Katholiken schlug, verlor sie für viele Franzosen ihre Funktion und Legitimität als oberste Schlichtungsinstanz.

Die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vom 26. August 1789 bedeutete einen Bruch mit der von Gott gestifteten absoluten Monarchie und der sie legitimierenden theologischen Vernunft. Die *Déclaration* wurde verkündet in Gegenwart und unter dem Schutz eines Höchsten Wesens. Aber der neue Staat hat prinzipiell keine Religion. Alle Bürger, also auch Protestanten und Juden, sind zu allen öffentlichen Ämtern zugelassen, je nach ihren Fähigkeiten und Tugenden. Die Staatsbürgerschaft ist prinzipiell von der Religionszugehörigkeit entkoppelt. Die Ehe ist ein rein bürgerlicher Vertrag, d. h., protestantische Ehen müssen nicht mehr vor einem katholischen Geistlichen geschlossen werden.

Der niedere Klerus hat sich mehrheitlich mit dem Dritten Stand zusammengesetzt, um die Umwandlung der Generalstände in eine Nationalversammlung gutzuheissen. Nachdem die Privilegien der alten Stände gefallen sind, erklingt ein feierliches Tedeum. Messen werden auch für die Bastille-Stürmer gefeiert. Viele Geistliche sind der Überzeugung, der neue revolutionäre Aufbruch sei zutiefst christlich, ja katholisch. Der Begriff «christliche Demokratie» wird daher in diesem Zeit- und Erfahrungsraum entwickelt (vgl. Maier 2006: 109; Maier 1969). «Revolution und Kirche», so das Standardwerk von Hans Maier, arbeiten anfänglich zusammen. Nach einem Jahr endete diese Zusammenarbeit in einem blutigen Gegeneinander.

Gabriel Mirabeau versteht die Nationalversammlung als «eine verfassunggebende und nicht theologische Versammlung» (Mirabeau 1989: 250). Für die Revolution hat eine ausserhalb der Volkssouveränität stehende Korporation wie die Kirche, die aus eigenen, damals 1790-jährigen Rechtsquellen schöpft, keine Existenzberechtigung. Denn die Kirche sei im Staat und nicht der Staat in der Kirche begründet. Das neue Staatsverständnis glaubt die Kirche als eine Korporation mit eigenem Recht nicht dulden zu können, weil sie ihre Machtbefugnis nicht aus der Souveränität der ganzen Nation erhält. In dieser «demokratietotali-

tären» (vgl. Talmon 1961) Verfolgungszeit wendet sich der gallikanische Klerus an den Papst. Nach dem Scheitern des Versuchs der Einverleibung der Kirche geraten die antireligiösen Übergriffe regelrecht ausser Kontrolle. Selbst Robespierre und Danton gelingt es erst gegen Mitte des Jahres 1794, den gewaltsamen Ausschreitungen Einhalt zu gebieten. An die Adresse der radikalen Philosophen ruft Robespierre, selbst «wenn die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur ein Wahn wäre, so wäre sie doch die schönste aller Schöpfungen des menschlichen Geistes» (Robespierre 1989: 674).

Der Einfluss der französischen Aufklärungsbewegung auf die Revolution kann vereinfacht wie folgt beschrieben werden: Zum einen sind da die Liberalen, die mit Montesquieus *Esprit des lois* die Rechtsstaatlichkeit betonen; zum anderen die Radikal-Dogmatischen, die den Geist Rousseaus geatmet haben (de Tocqueville 1954: 240).<sup>14</sup> Beide Seiten haben «die tief greifende Prägung moderner Staatlichkeit durch das lateinische Christentum, genauer: durch die Kanonistik und die im hohen Mittelalter aufgrund der päpstlichen Revolution ausgeformten Strukturen der römischen Kirche» (Dreier 2013: 44) übersehen. Erst Max Weber kann später wieder in Erinnerung rufen, dass das kanonische Recht für das staatliche Recht ein «Führer auf dem Weg zur Rationalität» (Weber 1976: 481) gewesen ist, dessen Vorbildcharakter sowohl die strukturell-organisatorische wie die inhaltliche, materiell- oder prozessrechtliche Seite des Staatsrechts und des Rechtslebens betrifft. Kurz, die «überragende Rolle des Christentums als wesentlicher Faktor bei der Ausprägung der modernen Rechtsordnung steht insgesamt ausser Streit» (vgl. ausführlicher Dreier 2013: 48).

In der Französischen Revolution muss aber zuerst die Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage aus dem Staatsverständnis reflektiert werden. Der sich entwickelnde, freiheitliche Verfassungsstaat lässt die religiöse Wahrheitsfrage offen, die zu den Religionskriegen geführt hat, und überlässt ihre Lösung den Individuen (und ihren Religionsgemeinschaften). Seit der Französischen Revolution hat das Christentum fortan seine Wahrheitsansprüche vor dem Richterstuhl der natürlichen Vernunft zu rechtfertigen. Vernünftige Gründe verlangt Jean-Jacques Rousseau im Roman *Émile*. Die Aufklärungsphilosophie hat ein «magistère d'opinion» (Cavuldak 2015: 72) auf die Revolution ausgeübt. Die *Régénération*, die Wiedergeburt in Christus, ursprünglich ein religiöser Begriff also, avanciert zu einem zentralen Konzept der Revolution. «On est ici au cœur des rapports

---

14 Vgl. de Tocqueville 1954: 240, der einen Prozess vom Gedankengut Montesquieus zu dem Rousseaus beschreibt: «Zu Anfang wird Montesquieu imitiert und ausgelegt, zum Schluß spricht man nur noch von Rousseau.»

entre la Révolution et le totalitarisme puisque l'une et l'autre font la promesse quasi religieuse d'un homme neuf.» (Cavuldak 2015: 72 Anm. 15) Die säkulare Vernunft hat kein Verständnis für die Reaktion der theologischen Vernunft der Kirche.<sup>15</sup> Sie ist zu sehr mit der Verteidigung der in Frage gestellten säkularen Demokratie beschäftigt.

## 5.2 Triumphiert die «natürliche Vernunft» über die religiöse Vernunft?

Die religiöse Vernunft gilt vor dem Tribunal einiger Aufklärungsphilosophen fortan als unvernünftig. In der Konsequenz fällt durch die französische Aufklärung das bisherige Deutungsmonopol der katholischen Kirche über die anderen Wissenschaften: Naturwissenschaft, Geschichte, Recht, Staat und Kunst «entziehen sich mehr und mehr der Herrschaft und der Vormundschaft der überlieferten Metaphysik und Theologie. Sie erwarten ihre Begründung und ihre Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her.» (Cassirer 1998: 212f.) Es gilt als äusserst schwierig, Machtinteressen von Wahrheitsansprüchen zu sondern, denn beide Ebenen durchdringen und bedingen einander vielfältig (vgl. Uertz 2005).

Habermas betont dagegen, dass die nachmetaphysische, natürliche Vernunft angesichts neuerer politischer Herausforderungen (szientistischer Naturalismus, Versiegen der Motivationsressourcen für moralisches Handeln) der Religion mit mehr Respekt und höherer Dialogbereitschaft begegnen soll. Er glaubt nicht, «dass wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [...] verstehen können, ohne uns die Substanz

---

15 Die erste päpstliche Stellungnahme zur Französischen Revolution, das Breve «Quod aliquantum» vom 10. März 1791, erteilt den revolutionären Grundsätzen eine totale Absage. Die Nationalversammlung wird verurteilt, da sie sich ein Gesetzgebungsrecht in religiösen Fragen anmasst und den Primat der Kirche und des Papstes in diesen Fragen ignoriert. Die Kirche besteht hier auf einem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaft Kirche.

Es ist aber ausschlaggebend, dass der Papst den Glaubensgehorsam gegenüber der katholischen Kirche mit dem den Königen geschuldeten Gehorsam in einem Atemzug nennt. Das Gottesgnadentum der absoluten Monarchie wird in Übereinstimmung mit einer jahrhundertalten Tradition verteidigt. Die angeborene Freiheit und Gleichheit des Menschen sei weder mit der Vernunft noch mit der Offenbarung zu vereinbaren. Damit prallen zwei verschiedene Begriffe von Vernunft aufeinander, die sich erst im Zweiten Vatikanischen Konzil, in der Erklärung über die Religionsfreiheit (1965), harmonisieren lassen.

des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen» (Habermas 1988: 23). Er ist nicht mehr sicher, dass die global gewordene Moderne genügend geistige Potenziale entwickeln kann, um ihre selbstdestruktiven Tendenzen aufzuhalten, die Habermas in erster Linie in der Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes sieht. Damit kommt er auf Umwegen im Ergebnis zu einer ähnlich pessimistischen Diagnose der Moderne wie die Begründer der Frankfurter Schule Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer programmatischen Schrift «Dialektik der Aufklärung»: Das Aufklärungsdenken verfolgt das Ziel, «von den Menschen die Furcht zu nehmen. Aber die vollends aufgeklärte Erde erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.» (Horkheimer/Adorno 2000: 9) Die praktische Vernunft aber verfehlt für Habermas ihre eigene Bestimmung, wenn sie «nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten» (Habermas 2008a: 30). Deshalb waren Vertreter der Frankfurter Schule interessiert, die gesellschaftlichen Potenziale für Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in jeweils verschiedenen historischen Kontexten ausfindig zu machen. Auch wer meint, die «Grenze des methodischen Atheismus» aus wissenschaftlichen Gründen nicht überschreiten zu dürfen, kann mit Habermas über den Satz Horkheimers<sup>16</sup> stolpern: «Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.» (Habermas 1992) Denn Habermas vertritt in diesem Streit zwischen religiöser und säkularer Vernunft die These Hegels, «dass die grossen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht.» (Habermas 2005a: 12f.)

### 5.3 Risiken einer entgleisenden Säkularisierung

Jürgen Habermas geht es darum, den Risiken einer entgleisenden Säkularisierung entgegenzutreten, um die Moderne als normatives Projekt der Aufklärung retten zu können. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Frage nach der Begründung der Menschenrechte aus säkularer und religiöser Sicht (Kirchschläger 2013).

---

16 HORKHEIMER, MAX: *Theismus-Atheismus*, in: DERS.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1985, 184.

Wer einen Konflikt der Kulturen vermeiden will, muss jenseits der stummen Gewalt der Terroristen eine gemeinsame Sprache entwickeln. Wollen die modernen Gesellschaften sich nicht durch den Riss der Sprachlosigkeit (religiöse und säkulare Vernunft) entzweien, empfiehlt Habermas, die Religion als eine zeitgenössische Gestalt des Geistes ernst zu nehmen und sich unvoreingenommen auf ein Gespräch einzulassen. Er ging, um ein gutes Beispiel zu geben, in den Iran, um mit dem dortigen schiitischen Klerus zu sprechen,<sup>17</sup> und in die Katholische Akademie Bayerns, wo er mit dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, ein Gespräch über die «vopolitischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates» führte (Habermas 2005c). Denn die moderne natürliche Vernunft könne sich nur dann selbst verstehen lernen, wenn sie sich mit dem reflexiv gewordenen zeitgenössischen religiösen Bewusstsein auseinandersetze. So sieht Habermas den politischen Liberalismus in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die heilsgeschichtlichen Annahmen der religiösen Naturrechtslehren verzichtet.<sup>18</sup>

Die Geschichte der christlichen Theologie im Mittelalter und vor allem die Spanischen Klassiker des Naturrechts gehören für Habermas «zur Genealogie der Menschenrechte. Aber die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt stammen aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Erst sehr viel später bewältigen Theologie und Kirche die geistigen Herausforderungen des revolutionären Verfassungsstaates. Von katholischer Seite, die ja ein gelassenes Verhältnis zum Lumen naturale unterhält, steht jedoch, wenn ich recht verstehe, einer autonomen (von Offenbarungswahrheiten unabhängigen) Begründung von Moral und Recht grundsätzlich nichts im Wege.» (Habermas 2005c: 107) Der demokratische Verfassungsstaat geht für Habermas auf Denkmotive der jüdisch-christlichen Tradition (Habermas 2005c: 107)<sup>19</sup> zurück.

---

17 Parhisi 2010: 19 erwähnt, dass nach seinem Iranbesuch Habermas festhielt: Das westliche Bild einer «verstummen Gesellschaft» entspreche nicht der Wirklichkeit, wohl aber bestehe ein asymmetrisches Verständigungsverhältnis.

18 «Der politische Liberalismus (den ich in der speziellen Form eines Kantischen Republikanismus verteidige) versteht sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Diese Theorie steht in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet.» (Habermas 2005b: 107).

19 Doch auch christlicherseits wurde voraufklärerisch, explizit von dem Kirchenrechtler Bartolomé de Las Casas (1484–1566), postuliert, dass es keine vernünftige Herrschaftslegitimation ausser der Demokratie gebe. Es existiert für diesen spanischen Theologen-Juristen ein natürliches Recht auf

Dennoch ist im Anschluss an die Aufklärung zu fragen: Ist der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion zugunsten der Philosophie ausgegangen? Kant hat eine scharfe Grenze zwischen dem moralischen Glauben der Vernunftreligion und dem positiven Offenbarungsglauben gezogen. Die Vorrede zur ersten Auflage von «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» beginnt Kant mit dem Satz: «Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.» (Kant 1981: 649) Damit löste Kant die Symbiose zwischen Religion und Metaphysik auf, die durch die Hellenisierung des Christentums entstanden war. Hegel dagegen erachtet diese Sicht als puren «Dogmatismus der Aufklärung». Er höhnt über den Pyrrhussieg einer Vernunft, die den siegenden, aber dem Geist der unterworfenen Nation erliegenden Barbaren darin gleicht, dass sie nur «der äusseren Herrschaft nach die Oberhand» [Hegel 1970: 287] behält. An die Stelle der Grenzen ziehenden tritt eine *vereinnahmende* Vernunft.» (Habermas 2001: 26)<sup>20</sup> Diesem hegelschen Pathos einer Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden trägt auch noch die Religionskritik von Feuerbach, Marx, Bloch, Benjamin und Adorno Rechnung: «Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.» (Adorno 1969: 20)

Die historische Entwicklung aber hat gezeigt, dass die «natürliche Vernunft» mit einem solchen rein säkularen Projekt überfordert ist (Habermas 2001: 27). Im Angesicht der Verzweigung ist deshalb der philosophische Versuch zu verantworten, «alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus

---

Selbstbestimmung und Bestellung der eigenen Vorstehenden. Patrick Huser schildert Las Casas als frühneuzeitlichen Rechtsphilosophen bzw. Naturrechtler, der im Traktat «Principia quaedam» Volkssouveränität und mit der subjektiven Freiheit verbundene Rechte (Menschenrechte) u. a. aus einer scholastisch originären Aristoteles- und Thomaslektüre entwickelt, die eine rationale Normenbegründung ermöglicht. Diese stützt Las Casas auf die Naturrechtstraditionen des römischen und kanonischen Rechts ab (vgl. Huser 2011).

- 20 «Hegel macht den Kreuzestod des Gottessohnes zum Zentrum eines Denkens, das sich die positive Gestalt des Christentums einverleiben will. Die Menschwerdung Gottes symbolisiert das Leben des philosophischen Geistes. Auch das Absolute muss sich zum anderen seiner selbst entäussern, weil es sich als die absolute Macht nur erfährt, wenn es sich aus der schmerzlichen Negativität der Selbstbegrenzung wieder hervorarbeitet. So werden zwar die religiösen Inhalte in der Form des philosophischen Begriffs aufgehoben. Aber Hegel bringt die heilsgeschichtliche Dimension der Zukunft einem *in sich* kreisenden Weltprozess zum Opfer.» (Habermas 2001: 26).

sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssen hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich [...] verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.» (Adorno 2003: 283) In dieser Perspektive hat Horkheimer folgenden Satz auf die Kritische Theorie insgesamt angewandt: «Sie weiss, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn.» (Horkheimer 1988: 508)

Anders dagegen Papst Benedikt XVI., der in seiner Regensburger Rede über «Glauben und Vernunft» vor allem die Begegnung des Christentums mit der griechischen Kultur und die daraus entstandene Metaphysik verteidigte. Benedikt lehnt aus seiner Betonung des *logos* (Joh 1,1) den Voluntarismus aus theologischen Gründen ab, der u. a. dazu beitrug, das moderne individuelle Rechtssubjekt denken zu lernen. Steht damit der metaphysische Gottesglaube in einem Widerspruch zu den Menschenrechten? Benedikt XVI. möchte mit seiner Kritik der modernen Vernunft nicht hinter die Aufklärung zurückgehen. Aber eine an den Menschenrechten orientierte, «freiheitsfunktionale Konzeption des Rechtsbegriffs wurde bzw. wird in der rechtsphilosophischen Diskussion in sehr unterschiedlicher konkreter Ausformung vertreten. Sie bleibt aber gerade in den [...] neoscholastisch-naturrechtlichen bzw. in den verschiedenen rechtspositivistischen Ansätzen unberücksichtigt.» (Luf 2015) Die Tradition der abendländischen Metaphysik kann aber auch für Benedikt XVI. nicht für eine Ablehnung der modernen demokratischen Staatsverfassungen mit entsprechenden Freiheitsrechten herhalten. Kann sie aber auch die Menschenrechte in den Religionen begründen? (Vgl. Loretan 2010; Heimbach-Steins 2014)

Habermas dagegen erzählt: «In den folgenden Jahren habe ich deutlich den Affekt erkannt, der Geister wie [Martin] Heidegger, Carl Schmitt [...] einte. Bei ihnen allen verband sich die Verachtung der Masse und des Durchschnittlichen einerseits mit der Feier des herrischen Einzelnen, des Auserwählten und Auserordentlichen, andererseits mit der Ablehnung des Geredes, der Öffentlichkeit und des Uneigentlichen. [...] Auf diese Weise definierte sich das jungkonservative Denken durch den schroffen Gegensatz zu jenem demokratischen Grundimpuls, der uns seit 1945 antrieb.» (Habermas 2005d: 24) Der Grenzfluss zwischen Philosophie und Theologie ist ein «vermintes Gelände. [...] Dadurch, dass sich der Jüngste Tag der Heilsgeschichte zum unbestimmten Ereignis der Seinsgeschichte verflüchtigt [bei Heidegger], gewinnen wir keine neue Einsicht.» (Habermas 2001: 28) Wenn aber «die biblische Vision der Rettung nicht nur Erlösung von individueller Schuld, sondern auch die kollektive Befreiung aus Situationen des Elends

und der Unterdrückung einschliesst [...], berührt sich der eschatologische Aufbruch zur Rettung der ungerecht Leidenden mit Impulsen der Freiheitsgeschichte der europäischen Neuzeit» (Habermas 1997: 99), so bei Johann Baptist Metz, mit dem Habermas das philosophische Gespräch konstruktiv aufgenommen hat und gemeinsame Intentionen erkennt.

Was bedeutet die europäische Geschichte für die Völkergemeinschaft? «Zunächst einmal, so scheint mir, die faktische Nichtuniversalität der beiden grossen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität, so sehr sie beide in der ganzen Welt und in allen Kulturen auf ihre Weise mitprägend sind. Insofern scheint mir die Frage des Teheraner Kollegen, die Jürgen Habermas erwähnt hat, doch von einigem Gewicht zu sein, die Frage nämlich, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung ein Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. [...] Tatsache ist jedenfalls, dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist.» (Ratzinger 2005: 37f.; vgl. ausführlicher Cavulak 2015)

## **6. Säkulare und religiöse Gründe für die Trennung von Staat und christlichen Denominationen in den USA**

### **6.1 Von den Staatskirchen zur Trennung**

Aus historischer Perspektive hätte die menschenrechtsbasierte Revolution in den USA (1776) vor den entsprechenden historischen Ereignissen in Frankreich (1789) dargestellt werden müssen. Aus systematischer Sicht soll dies bewusst nicht geschehen. Denn in den USA wird von Anfang ein anderer Weg der Menschenrechtsbegründung beschritten. Zur Verfassungsbegründung werden religiöse und säkulare Begründungen zugelassen. Oder um es mit dem Franzosen Alexis de Tocqueville zu sagen, in den USA wurden der *esprit de religion* und der *esprit de liberté* miteinander kombiniert (de Tocqueville 1988: 104). Georg Jellinek hebt schon 1919 die chronologische Priorität der amerikanischen Menschenrechtser-

klärung und ihren Einfluss auf die französische Menschenrechtserklärung hervor. Die eigentliche dynamische Energie, die zu den Menschenrechten geführt hat, erkennt Jellinek in den Kämpfen nordamerikanischer Protestanten um religiöse Freiheit. Er inspiriert damit die Schrift «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» (1934) von Max Weber, «der sich tief beeindruckt zeigte von Jellineks «Nachweis religiöser Einschlüge in der Genesis der Menschenrechte» für die Untersuchung der Tragweite des Religiösen überhaupt auf Gebieten, wo man sie zunächst nicht sucht» (Joas 2015: 41). Das «Wechselspiel zwischen der christlichen Liebesidee und Konzeptionen des Naturrechts» (Joas 2015: 49) verdankt sich vor allem protestantisch-religiösen und säkularen Bewegungen. Hans Joas spricht diesbezüglich von einer «quasipietistischen Massenbewegung und einer rationalistisch-aufklärerischen Elite» (Joas 2015: 52).

Das Zusammenleben verschiedener Denominationen in einem Territorium hat zur Folge, dass der bisher selbstverständliche Gedanke der Staatskirche verworfen wird, um mit der Trennung von Staat und Kirche allen Protestanten die Religionsfreiheit gewähren zu können. Überraschenderweise werden die Abschaffung der Staatskirche und die Propagierung der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften von Mitgliedern einer Kirche vorangetrieben, die nicht zum Protestantismus gezählt werden können. Die Trennung von Staat und Kirche wird zum ersten Mal propagiert, als die Katholiken im Bundesstaat Maryland die Mehrheit für ganz kurze Zeit erworben hatten. In dem von Katholiken gegründeten Bundesstaat Maryland – Marienland – finden diese einen sicheren Hafen vor Verfolgung. «Among all the early colonies, it was Maryland alone that established no official church. In 1649 the colonial government passed an Act of Toleration of the religious beliefs of all Christian settlers of Maryland. The law encompassed the first recorded use of the words *free exercise with reference to religion.*» (Stüssi 2012: 86; Hervorhebung durch A. L.)<sup>21</sup>

In der amerikanischen Kolonie Pennsylvania kann eine demokratische Ordnung errichtet werden, in der die Religionsfreiheit gedeihen kann, auch nachdem die Quäker nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen. In Maryland hat dies nicht funktioniert. Die Verschiebung der Machtverhältnisse zu Gunsten der Protestanten führt «zu Konflikten mit den Katholiken, die zum Teil gewaltsam

---

21 Obwohl Mitglieder der katholischen Kirche in den USA bereits 1649 wesentlich zur Abschaffung der Staatskirche beigetragen haben, ist die Religionsfreiheit von deren offiziellen Vertretern erst 1965 anerkannt worden. Das belegt die These, dass zwischen den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft (hier dem Katholizismus) und der offiziellen Vertretung derselben (hier der katholische Kirche) zu unterscheiden ist.

ausgetragen wurden (nicht zuletzt infolge des Hinüberschwappens der Konfliktlinie aus dem Mutterland, wo die Katholiken noch bis tief in das 19. Jahrhundert einen schweren Stand haben sollten). Später schlug sich die protestantische Dominanz in der Etablierung der anglikanischen Staatskirche nieder, und selbst nach der Revolution lebten die Katholiken noch als *dissenters* [Andersdenkende] im eigenen Staat.» (Cavuldak 2015: 145) Pennsylvania und Rhode Island sind gegen Ende des 17. Jahrhunderts die einzigen Kolonien, in denen eine relativ allgemeine Religionsfreiheit in Kombination mit der Trennung von Staat und Kirche bestehen kann. In anderen Staaten lockern sich die Bande zwischen dem Staat und den protestantischen Denominationen. Selbst nach der Loslösung von England dauern noch in mehreren Kolonien staatskirchenähnliche Verhältnisse an mit öffentlicher Finanzierung und Privilegierung einer oder mehrerer Denominationen. Dabei werden drastische Auswüchse der Einseitigkeit gegenüber unbequemen Dissidenten und religiösen Minderheiten wie Katholiken und Juden seit Ende des 17. Jahrhunderts schrittweise gemildert. «Vor dem Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges existierten in neun von den dreizehn neuenglischen Kolonien staatliche Etablierungen einer Kirche oder Denomination. In Connecticut, New Hampshire und Massachusetts war die kongregationalistische Kirche etabliert, in Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina und in New York dagegen die anglikanische.» (Cavuldak 2015: 145f.) Die Verfassung von North Carolina aus dem Jahre 1776 erklärt z. B.: «That no person who should deny the being of a God, or the truth of the Protestant religion, [...] should be capable of holding any office or place of trust in the civil government of this State.» (Dreisbach/Hall 2009: 257)

Umso erhitzter erfolgt die Auseinandersetzung um die Trennung von Staat und Religion sowie um die Religionsfreiheit im Staate Virginia. Die «Virginia Declaration of Rights» stellt den revolutionären Legitimationsgrundsatz im *ersten Artikel* auf:

«That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.» (Mason 1776)

Die im *sechzehnten Artikel* der Declaration programmierte Religionsfreiheit kann als Anwendungsfall des in Artikel 1 dargelegten Legitimitätsprinzips von der natürlichen gleichen Freiheit des Menschen verstanden werden, angenommen, sie wird konsequent auch auf Atheisten und Agnostiker, ja sogar auf Katholiken ausgedehnt:

«That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity toward each other.» (Mason 1776)

Sie dient anderen Erklärungen von Einzelstaaten als auch der neuen Verfassung der Vereinigten Staaten mitsamt den im Jahre 1791 beigefügten Zusatzartikeln als Vorbild.

Eine theologische Argumentation («Creator» bzw. Schöpfer) ist in dieser «Virginia Declaration of Rights» implizit vorausgesetzt. Dies bedeutet, dass es bei der Religionsfreiheitsgarantie in dieser Erklärung massgeblich auch auf religiöse Motive ankommt. Denn im Parlament wird die Trennung von Staat und Kirche durch eine Koalition zwischen nichtanglikanischen protestantischen Sekten und Aufklärern um Thomas Jefferson und James Madison gemeinsam errungen. Dieses Trennungsmodell von Kirche und Staat basiert auf einer sprachlichen Formulierung der Religionsfreiheit, die die stark verfolgte Gruppe der Katholiken in Maryland 1649 geschaffen hat: «the first recorded use of the words *free exercise with reference to religion*» (Stüssi 2012: 86; Hervorhebung durch A. L.). Durch Madisons und Jeffersons Engagement wird diese Formulierung bald im ganzen Land verbreitet. Es sind vor allem diese staatlichen Verfassungstexte und nicht ökumenische Gespräche, die zur Toleranz beigetragen haben. Es zeigt sich, dass die englische Rechts tradition mit ihrer Verbriefung von Freiheitsrechten ebenfalls nicht als *direkter* Vorgänger der Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts verstanden werden kann. Denn diese Rechte der Untertanen des englischen Königs können keinesfalls auf alle Menschen angewendet werden. Die Universalisierung fehlt bei diesen verbrieften Rechten.

Anders als in Frankreich werden in den USA säkulare und religiöse Gründe für die Trennung von Religion und Politik herangezogen, so z. B. James Madison in seiner anonymen Petition für eine klare Trennung zwischen Staat und Kirche, Regierung und Religion. Eine gerechte Regierung brauche keine religiöse Unterstützung durch die Religion. Denn die Regierung sei beauftragt, die Freiheitsrechte eines jeden Bürgers zu schützen, nicht aber eine Religion vorzuschreiben (vgl. Madison 1999: 33). Auch bedürfe die Religion nicht des Staates. Sie entwickle sich besser, wenn sie sich auf die Kraft ihrer Wahrheit verlassen müsse. Im Staat Virginia entsteht so eine «Koalition gegen die anglikanische Staatskirche, zwischen liberalen, dem Rationalismus der Aufklärung verpflichteten Kräften um Jefferson und seinem jüngeren Mitstreiter Madison einerseits und den verschiedenen dissentierenden Sekten um die Baptisten herum andererseits» (Cavuldak

2015: 154). Gegen die anglikanische Staatskirche in Virginia stimmen damit die von der Aufklärungsphilosophie geprägten Kräfte zusammen mit den verschiedenen christlichen Denominationen. Dies ist also eine ganz andere Ausgangslage als in Frankreich, wo die Französische Revolution gegen die katholische Kirche durchgesetzt wurde.

## 6.2 Argumente der Trennung

In Virginia werden damals vor allen die ersten drei Argumente für die Trennung aufgeführt. Die Trennung von Staat und Religion wird heute hauptsächlich mit folgenden fünf Argumenten begründet, die im Folgenden kurz entfaltet werden.

1. *Das pragmatische Friedensargument* (Cavuldak 2015: 462–482) erinnert an die Angst vor der politischen Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche, die schon Jean-Jacques Rousseau, John Locke oder Thomas Hobbes betonten. Wenn der Staat die «Heimstatt aller Bürger» (Deutsches Bundesverfassungsgericht 19, 206 [216]; 108, 282 [299]) sein soll, die Bürger aber die Freiheitsrechte genießen, dann kann der Staat sich nicht Positionen einer besonderen Religion, einer besonderen Weltanschauung, einer besonderen Partei auf die Fahnen schreiben, ohne damit totalitär zu werden. Daher trifft die Formulierung der «Nicht-Identifikation» des Staates die Sache sehr genau.

2. *Das religiöse Argument* (vgl. Cavuldak 2015: 500–568) möchte die Religionen von den Notwendigkeiten und Niederungen der Politik fernhalten. Alexis de Tocqueville begründet die Trennung von Staat und Kirche mit dem Selbstinteresse der Religion, die er im Zeitalter der Demokratie von der Belastung durch die Politik befreien möchte, «da es in Zeiten der Aufklärung und Gleichheit dem menschlichen Geist ohnehin widerstrebe, dogmatische Glaubenshaltungen anzunehmen» (Cavuldak 2015: 582). Für das Christentum, das Judentum und den Islam wäre dieses Argument spezifisch zu entfalten. Madison lässt diese ersten beiden Argumente als anonyme Petition zirkulieren und trägt im Staat Virginia so entscheidend zum Scheitern einer Gesetzesvorlage von 1784 bei, die die Finanzierung der anglikanischen Kirche als Staatsaufgabe erklären will. 1785 veröffentlicht er sein berühmtes «Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments». Darin vertritt er die Meinung, die Etablierung einer Religion oder Weltanschauung in einem politischen Gemeinwesen habe letztlich die Willkürherrschaft zur Folge, die sich nur graduell von der Inquisition unterscheide. «The one is the first step, the other the last in the career of intolerance.» (Madi-

son 1999: 33) Die Relativierung des Staatskirchenrechts in den USA entspringt nicht der Religionsbekämpfung wie in Frankreich, sondern gilt dem Schutz der religiösen Selbstbestimmung aller Religionsgemeinschaften und der Freiheit der religiösen Menschen.

3. Bei Thomas Jefferson dagegen steht *die naturrechtliche Argumentation* im Mittelpunkt. Die von ihm mitverfasste amerikanische Unabhängigkeitserklärung, die der Kongress der versammelten Kolonien in Philadelphia am 4. Juli 1776 verkündet, beginnt mit den Worten: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness.» (Cavuldak 2015: 156) Anders als bei den Spanischen Klassikern des Naturrechts (*etsi Deus non daretur*) bürgt der Schöpfer bei der Unabhängigkeitserklärung noch für die Geltung des Naturrechts.<sup>22</sup>

4. *Das normative menschenrechtliche Argument* (Cavuldak 2015: 482–500) besagt, dass grundsätzlich jede Person den Anspruch auf die gleichen Freiheitsrechte hat. So erfordert die individuelle Religionsfreiheit die Trennung von Politik und Religion, wie der Gouverneur von Virginia, Thomas Jefferson, 1776 beim Kampf um die Virginia Declaration of Rights. Das normativ-menschenrechtliche Argument betont die gleiche Freiheit jedes Bürgers. Deshalb muss es eine Trennung von Kirche und Staat, Religion und Politik geben, damit diese gleiche Freiheit zwischen den Bürgern nicht gefährdet wird.

5. *Das philosophisch-erkenntnistheoretische Argument* (Cavuldak 2015: 445–462) für die Trennung von Religion und Staat findet sich vor allem bei Jürgen Habermas. Dass säkulare Argumente alle Menschen überzeugen würden, dagegen religiöse Argumente nur die Mitglieder der jeweiligen Religion, lässt sich so pauschal höchstens im Rahmen der westeuropäischen religionspolitischen Konfliktgeschichte verstehen. Hier hat die Machtergreifung der säkularen Vernunft den Frieden nach den Religionskriegen 1648 wieder ermöglicht. Zudem ist die Religion seit der französischen Aufklärung mit dem Vorwurf der Irrationalität behaftet, wie oben ausgeführt.

Weltweit ist es dringend notwendig die Begründung der Religionsfreiheit und der damit verbundenen Unterscheidung von Staat und Religionsgemein-

---

22 Jeffersons Glaube war stark deistisch geprägt. Er sah «im Christentum in erster Linie ein vernünftiges Moralsystem, von dem er allerdings meinte, es sei in der Geschichte mit viel Unrat überschüttet worden und müsse daher wieder (freigeräumt) werden. Deshalb war er seinem Selbstverständnis nach Reformator des Christentums.» (Cavuldak 2015: 157) Als Botschafter der USA in Paris war er dem deistischen Strang der französischen Lumières und John Locke verpflichtet.

schaften sowohl für religiöse als auch für säkulare Konzeptionen anschlussfähig zu entwickeln.<sup>23</sup>

Es sollte nicht übersehen werden, dass auch rechtshistorisch die theologischen Theorien der Spanischen Klassiker des Naturrechts (*etsi Deus non daretur*) von den juristischen Naturrechtstheorien übernommen werden (Loretan 2014: 132–138). So entwickelt sich das Vernunftrecht der Aufklärung, das sich nicht mehr als Hüter eines Heilsplanes verstand. Der freiheitliche Verfassungsstaat organisiert die demokratische Legitimation und die rechtsstaatliche Limitation der Ausübung der Staatsgewalt. Er garantiert die individuelle Freiheit aller Bürger und Bürgerinnen unter Ausklammerung der religiösen oder atheistischen Wahrheitsfrage. «Der säkulare Staat spricht damit der Religion nicht das Wahrheitspotenzial ab, er spricht es nur keiner bestimmten Religion [oder Weltanschauung] zu.» (Dreier 2013: 34) Religion ist nicht länger ein Legitimationsgrund politischer Herrschaft. Diese Entlastung der Religion von ihrer staatspolitischen Funktion wurde nicht nur von Madison positiv bewertet. Die Lehre vom Gottesgnadentum der Fürsten und Könige wurde verdrängt durch die Emanzipationsbewegungen der Bürger.<sup>24</sup>

Auch Habermas betont: «Die Gewährleistung gleicher ethischer Freiheiten erfordert zwar die Säkularisierung der Staatsgewalt, aber sie verbietet die politische Überverallgemeinerung der säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotenzial absprechen noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.» (Habermas 2005b: 322) Die Behauptung der Nicht-Übereinstimmung von Wissen und Glauben ist nur dann vernünftig, «wenn religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist» (Habermas 2005b: 322). Denn Theologie als Wissenschaft nähert sich ihrem Gegenstand mit denselben wissenschaftlichen

---

23 Vgl. die Konzilerklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sowohl säkular mit der Würde der menschlichen Person (Teil 1) als auch religiös im Lichte der Offenbarung (Teil 2) die Religionsfreiheit begründet (vgl. Loretan 2017a; und zu den Menschenrechten allgemein Kirchschräger 2013).

24 In den Eröffnungsworten der amerikanischen Verfassung hat sie ihren kürzesten und prägnantesten Ausdruck gefunden: «We the People». Diese Formulierung des neuen Bundesvolkes konnte christliche Bürger erinnern an die Eröffnungsworte der Beschlüsse der Versammlung in Jerusalem: «Der Heilige Geist und wir haben beschlossen» (Apg 15,28).

Methoden und ist in deutschsprachigen Universitäten denselben wissenschaftlichen Standards unterworfen (vgl. z. B. Hollerbach 2004).

Habermas distanziert sich vom Vorwurf der Irrationalität der Religion. Jener Vorwurf ertönte als Kampfansage in der Zeit der Französischen Revolution gegen das Religiöse, das die revolutionäre neue Rechtsordnung nicht sofort legitimierte. Es geht dabei vergessen, dass in den theologischen Lehren des Hochmittelalters «der nahezu komplett bestückte Baukasten eines allgemeinen Teils der Strafrechtslehre [entwickelt wurde], der um die Vorstellung der handlungs- und zurechnungsfähigen Personen kreist» (Gutmann 2008: 297). Aber diese Errungenschaften der Kanonistik wurden nicht als religiöse Konzepte übernommen, «sondern nur insoweit, als sie unter modernen Bedingungen und Voraussetzungen noch Bestand vor dem Forum der Vernunft und den Vorgaben der Verfassung haben können. Das durch die Philosophie der Aufklärung auf neue Fundamente gestellte moderne Strafrecht verzichtet auf das Konzept der Sünde und gründet die Verantwortlichkeit des einzelnen nicht auf dessen Verhältnis zu Gott, sondern zur Gesellschaft.» (Dreier 2013: 52f.) Rechtshistorisch gesehen waren die Leistungen der Kanonistik im Strafrecht unbestreitbar prägend. Sie «entbehren aber für dessen Begründung und Legitimität in einem säkularen Staat jeglicher tragenden Funktion: «die theologischen Wurzeln der westlichen Strafrechtswissenschaft bergen für diese keine Begründungsressourcen mehr» (Dreier 2013: 53). Schon die Spanischen Klassiker des Naturrechts konnten sich ihre naturrechtlichen Überlegungen vorstellen, auch wenn es Gott nicht gäbe (*etsi Deus non daretur*). Auf diesem Weg hat die theologische Naturrechtslehre die juristische Naturrechtslehre beeinflusst. Die demokratischen Rechtsstaaten des Westens sind heute religiös und weltanschaulich neutral. Aber ohne die kulturprägende Kraft des Christentums wäre der moderne Verfassungsstaat nicht entstanden. Daraus entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Rechtsgeschichte und der heutigen säkularen Rechtsbegründung. Diese Spannung könnte fruchtbarer genutzt werden, um einen übergreifenden Konsens für die Begründung der Verfassung zu entwickeln.

### **6.3 Die Verfassung – ein übergreifender Konsens der Religionen und Weltanschauungen**

Der Staat, der das Grundrecht der Weltanschauungs- und Religionsfreiheit garantiert, kann nicht mit einer religiösen Gemeinschaft oder einer Weltanschauungs-

gemeinschaft verbunden sein.<sup>25</sup> Der Pluralismus setzt aber voraus, dass der Staat sich religiös und weltanschaulich neutral verhält bzw. grundsätzliche Distanz zu den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hält. Der freiheitliche Verfassungsstaat beantwortet die Wahrheitsfrage nicht und überlässt das Antworten den Individuen und den Weltanschauungsgemeinschaften. Das daraus entstehende Problem des Nebeneinanders von absoluten Wahrheitsansprüchen wird nicht durch strikte konfessionelle Homogenität, wie in der frühen Neuzeit (*cuius regio, eius religio*) geregelt, sondern durch die Zulassung von Glaubensvielfalt (Pluralismus) bei gleichzeitiger Distanzierung des weltanschaulich neutralen Staates von den einzelnen Antworten auf die Wahrheitsfrage. Der moderne Staat versteht sich also nicht als ein Wahrheitsstaat, sondern als Begründer der Freiheits- und Friedensordnung. Das moderne Recht dient dem religiösen und politischen Frieden, den Freiheitsrechten aller und der Koexistenz der gegensätzlichen Weltanschauungen bei Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage, die der Einzelne für sich zu entscheiden hat.

Verlangt aber der Säkularismus nicht mehr? Die Interpretation der französischen *laïcité* hingegen verlangt mehr: Es muss zudem keine Einigkeit darüber erzielt werden, welche weltanschaulich-religiösen Standpunkte die demokratische Verfassung mit ihren Freiheitsrechten im Einzelnen rechtfertigen. Die Kantianerin, der Utilitarist, die Christin werden unterschiedliche Argumente zu deren Begründung aufführen. Die Ebenbildlichkeit Gottes jedes Menschen oder, säkular gesprochen, die Würde der menschlichen Person<sup>26</sup> vermögen auch die jeweiligen anderen zu überzeugen.

Charles Taylor schliesst an die von John Rawls entwickelte «Idee eines übergreifenden Konsenses» (Rawls 1998) an. Dieser «overlapping consensus» sieht Rawls darin, dass die Bürger sich jeweils von ihren weltanschaulich-religiösen Standpunkten aus auf die demokratische Ethik des Zusammenlebens öffnen und verpflichten lassen. «Im Gegensatz zu Rawls [und Habermas] ist Taylor allerdings der Auffassung, dass die Gründe für die Zustimmung der übergreifenden politischen Ethik nicht dieselben sein müssen.» (Chavuldak 2015: 460) So ist es für Taylor z.B. nicht mehr möglich, «mit Bezug auf das Herzstück des Säkularismus – die ‹Trennung von Kirche und Staat› – nur eine einzige

---

25 Eine die Regel bestätigende Ausnahme besteht in dem symbolischen Sinn, in dem dies in England der Fall ist.

26 Lat. «Dignitatis humanae [personae]»; die Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils begründet die Religionsfreiheit jedes Menschen mit der Menschenwürde (säkulare Vernunft) bzw. der Ebenbildlichkeit Gottes jedes Menschen (theologische Vernunft).

Hintergrundtheorie zur Anwendung zu bringen. Gewiss: bereits die Grundsätze der religiösen Unparteilichkeit des Staates [...] erfordern *irgendeine* Form des Abstandes zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Aber es gibt mehr als nur eine Formel, die diese Anforderung erfüllt. Die völlige Trennung aller staatlichen Behörden von jeglicher religiösen Institution ist ein denkbare Muster, aber keineswegs das einzige. Man kann sich dafür entscheiden, dass die «Trennung» bereits die Subventionierung konfessioneller Schulen aus Steuergeldern verbietet; aber die beste Lösung [für Taylor] könnte auch darin bestehen, möglichst viele solcher Schulen auf einer fairen, keine Konfession bevorzugenden Grundlage zu unterstützen. Auf einer dieser Formeln als der einzigen mit liberalen Prinzipien konsistenten Lösung zu beharren bedeutete ja gerade, eine einzige Hintergrund-Rechtfertigung als höchste und universell bindende anzusehen. Doch damit würde ja gerade das entscheidende Moment des *übergreifenden* Konsenses verfehlt. [...] Es wird einen Wandel in unserer Gesinnung erfordern, der uns wegführt von einem hoch aufgeladenen Moralismus, der sich nur mit der einzigen richtigen und aus unwiderlegbaren Letztbegründungsprinzipien gewonnen Antworten zufriedengibt.» (Taylor 1996: 244f.) Dennoch ist der Säkularismus des übergreifenden Konsenses für Taylor die einzige Form, die in den multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften zum Religionsfrieden im Zusammenleben führen kann.

Charles Taylor (kanadischer Katholik) und Ahmet Cavuldak (Alevit kurdischer Herkunft) führen religiöse Gründe gleichwertig mit säkularen Gründen auf. Damit haben sie Habermas' und Rawls' vornehmlich säkulares Begründungsmuster des säkularen Staates durchbrochen. Säkularisierung meint verfassungsrechtlich nur die prinzipielle Trennung von Staat und Kirche, die Abkoppelung der Autorität des Rechts von der Autorität eines bestimmten Glaubens (vgl. Heckel 1984). Es heisst nicht die Ersetzung eines religiösen Glaubens durch einen nicht-religiösen Glauben. Für die Integration aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in den modernen säkularen Verfassungsstaat wird diese Unterscheidung von Bedeutung sein. Im Gegenteil, der Staat wird aktiv auf jene Mitglieder von Gemeinschaften zugehen müssen, die den freiheitlichen Rechtsstaat stützen (vgl. Loretan u. a. 2014). «Die politische Mobilisierung der religiösen Friedenspotenziale könnte – langfristig betrachtet – eines der wirksamsten «Heilmittel» gegen die religiös legitimierte Gewalt von «fundamentalistischen» Gruppierungen sein. Deshalb hätte auch der demokratische Staat ein berechtigtes Interesse daran, die Friedensressourcen der Religionen auf Kosten ihres Gewaltpotentials zu entfalten; er müsste sich auf dem religiösen Feld engagieren.» (Cavuldak 2015: 587f.) Der säkulare Staat kann schon heute die Religionsfreiheit nur recht-

lich bestimmen, wenn z.B. die Gerichte positiv umschreiben, was Religion sein darf, und dadurch die Begrenzung ihrer Befugnis auf weltliche Angelegenheiten notwendig überschreiten.

In Europa beispielsweise musste das staatliche Leben in der religiösen Wahrheit dem Ziel eines friedlichen Zusammenlebens weichen. Der konfessionsneutrale Staat wurde mit einem Gewaltmonopol ausgestattet. Die Religionsparteien wurden allenfalls durch Zwang in die Schranken gewiesen. «Die Herausforderung bestand darin, die (politischen) Implikationen und Folgen der Wahrheitsansprüche Gottes unter Bedingungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus mit den Erfordernissen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Einklang zu bringen.» (Cavuldak 2015: 12)

Die Menschen wachsen in die Freiheitsmöglichkeiten altersgerecht hinein und lernen die Freiheitsrechte schätzen. «Ob die liberale Antwort auf den religiösen Pluralismus von den Bürgern selbst als die richtige Antwort akzeptiert werden kann, hängt nämlich nicht zuletzt davon ab, ob sich säkulare und religiöse Bürger, je aus ihrer Sicht, auf eine Interpretation des Verhältnisses von Glauben und Wissen einlassen, welches ihnen in der politischen Öffentlichkeit ein selbstreflexiv aufgeklärtes Verhalten zueinander erst möglich macht.» (Habermas 2005e: 151) Spaltet sich nämlich ein Gemeinwesen in fundamentalistische und säkularistische Lager, ist die politische Integration gefährdet, «sobald zu viele Bürger hinter die Standards des öffentlichen Vernunftgebrauchs zurückfallen» (Habermas 2005e: 151). Eine vernünftige Grundlage der nichtstaatlichen Akteure in der öffentlichen Diskussion zerbricht, wie inzwischen in vielen «failed states» beobachtet werden kann. Wird dann eine religiöse Diktatur das Staatsmodell werden, wie der Schriftsteller Boualem Sansal in seinem Roman «2084» fragt, in Anlehnung an George Orwells Roman «1984». In jener Einheitsdiktatur ist «jede Geste, jeder Weg, jedes Kleidungsstück festgelegt. Die Untertanen überwachen einander und werden überwacht, öffentliche Hinrichtungen sind Volksbelustigungen.» (Meier 2016: 38)<sup>27</sup> In einem Sanatorium kommt Ati der Gedanke, dass es Freiheit geben könnte jenseits seines Landes. Ati realisiert, dass der Mensch in diesen diktatorischen Verhältnissen nur durch und in der Revolte zu sich kommt, womit er sich Albert Camus verpflichtet weiss (vgl. Camus 2013). In jedem Fall gilt es, das Potenzial und die Gefahr der Religionen und Weltanschauungen zu sehen beim Aufbau einer staatlichen Friedensordnung, die Verfassung genannt wird (vgl. Holenstein 2010).

---

27 Zitiertes Buch: SANSAL, BOUALEM: *2084*. Das Ende der Welt (übersetzt von Vincent von Wroblewsky), Heidelberg 2016.

## 7. Literaturverzeichnis

- ACKERET, MARKUS: *Bundestagsabgeordnete am türkischen Pranger*. Drohungen aus der Türkei nach Armenier-Resolution, in: NZZ vom 8. Juni 2016, 5.
- Adliswiler Kopftuchverbot bleibt umstritten*. Kritik am Volksentscheid vom 5. Juni reißt nicht ab, in: NZZ vom 16. Juni 2016, 19.
- ADORNO, THEODOR W.: *Vernunft und Offenbarung*, in: DERS.: Stichworte, Frankfurt a. M. 1969.
- ADORNO, THEODOR W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, Nachdruck 2003 der vom Autor überarbeiteten Ausgabe von 1964.
- AHRENS, JEHOCHUA: *Dina de Malchuta Dina*. Religiöse Begriffe aus der Welt des Judentums, in: Jüdische Allgemeine vom 23. Januar 2014, online unter: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/18147> (08.05.2017).
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: *Begriff und Probleme des Verfassungsstaates*, in: DERS.: *Staat, Nation, Europa*. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1999, 127–140
- CAMUS, ALBERT: *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 2013.
- CASSIRER, ERNST: *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998.
- CAVULDAK, AHMET: *Gemeinwohl und Seelenheil*. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie, Bielefeld 2015.
- DICKMANN, FRITZ: *Renaissance, Glaubenskämpfe, Absolutismus* (Geschichte in Quellen 3), München 1966.
- DONNELLY, JACK: *The Relative Universality of Human Rights*, in: Human Rights Quarterly 29 (2007) 281–306.
- DREIER, HORST: *Säkularisierung und Sakralität*. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates (Fundamenta Juris Publici 2), Tübingen 2013.
- DREISBACH, DANIEL L./HALL, MARK DAVID: *The Sacred Rights of Consciences*. Selected Readings on Religious Liberty and Church-State Relations in the American Foundings, Indianapolis 2009.
- DUNN, JAMES D. G. (Hg.): *Fundamentalisms*. Threats and Ideologies in the Modern World, London/New York 2016.
- GERNY, DANIEL: *Religiöse Stiftungen unter Kontrolle*. Ein politischer Vorstoß fordert vor dem Hintergrund des radikalen Islams strengere Vorschriften, in: NZZ vom 16. Juni 2016, 15.
- GUTMANN, THOMAS: *Christliche Imprägnierung des Strafgesetzbuchs?*, in: DREIER, HORST/HILGENDORF, ERIC (Hg.): *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des*

*Rechts*, Akten der IVR-Tagung vom 28.–30. September 2006 in Würzburg (ARSP Beiheft 113), Stuttgart 2008, 295–314.

HABERMAS, JÜRGEN: *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988.

HABERMAS, JÜRGEN: *Zu Max Horkheimers Satz: «Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel»*, in: DERS.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 21992, 110–126.

HABERMAS, JÜRGEN: *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?* Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: DERS.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1997, 98–111.

HABERMAS, JÜRGEN: *Glauben und Wissen*. Dankesrede. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

HABERMAS, JÜRGEN: *Einleitung*, in: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 7–14 [Habermas 2005a].

HABERMAS, JÜRGEN: *Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des postmodernen Liberalismus*, in: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 279–323 [Habermas 2005b].

HABERMAS, JÜRGEN: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 106–118 [Habermas 2005c].

HABERMAS, JÜRGEN: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven, in: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 15–26 [Habermas 2005d].

HABERMAS, JÜRGEN: *Religionen in der Öffentlichkeit*. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154 [Habermas 2005e].

HABERMAS, JÜRGEN: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: REDER, MICHAEL/SCHMIDT, JOSEF (Hg.): *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 26–36 [Habermas 2008a].

HABERMAS, JÜRGEN: *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 4/2008, 33–46 [Habermas 2008b].

HABERMAS, JÜRGEN/RATZINGER, JOSEPH: *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005.

HAFNER, FELIX/LORETAN, ADRIAN/SPENLÉ, CHRISTOPH: *Naturrecht und Menschenrecht*. Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte, in: GRUNERT, FRANK/SEELMANN, KURT (Hg.): *Die Ordnung*

- der Praxis*. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik (Frühe Neuzeit 68), Tübingen 2001, 123–153 [Hafner u. a. 2001].
- HECKEL, MARTIN: *Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts*, in: DILCHER, GERHARD/STAFF, ILSE (Hg.): *Christentum und modernes Recht*. Beiträge zum Problem der Säkularisation, Frankfurt a. M. 1984, 35–95.
- HECKEL, MARTIN: *Der Augsburger Religionsfrieden*. Sein Sinnwandel vom provisorischen Notstands-Instrument zum sakrosankten Reichsfundamentalgesetz religiöser Freiheit und Gleichheit, in: GAERTNER, JOACHIM/GODEL, ERIKA (Hg.): *Religionsfreiheit und Frieden*. Vom Augsburger Religionsfrieden zum europäischen Verfassungsvertrag (Schriften zum Staatskirchenrecht 33), Frankfurt a. M. 2007, 13–33.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Glauben und Wissen*, in: DERS.: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Frankfurt a. M. 1970 (Werke 2).
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (Hg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55), Münster 2014.
- HERMANN, RUDOLPH: *Hobe Wellen in Schwedens Bädern*, in: NZZ vom 6. Juli 2016, 3.
- HOLENSTEIN, ANNE-MARIE u. a.: *Religionen – Potential oder Gefahr?* Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit (ReligionsRecht im Dialog 9), Zürich/Wien/Berlin 2010.
- HOLLENBACH, DAVID: *Human dignity in Catholic thought*, in: DÜWELL, MARCUS u. a. (Hg.): *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Interdisciplinary Perspectives, Cambridge 2014, 250–259.
- HOLLERBACH, ALEXANDER: *Die rechtliche Stellung der theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland*, in: LORETAN, ADRIAN (Hg.): *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven*, Münster 2004, 67–82.
- HORKHEIMER, MAX: *Gesammelte Schriften*. Bd. 14, hg. von SCHMIDT, ALFRED/SCHMID NOERR, GUNZELIN, Frankfurt a. M. 1988.
- HORKHEIMER, MAX/ADORNO, THEODOR W.: *Die Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 2000.
- HUSER, PATRICK: *Vernunft und Herrschaft*. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates Principia quaedam des Bartolomé de Las Casas (ReligionsRecht im Dialog 11), Wien 2011.
- JOAS, HANS: *Die Sakralität der Person*. Eine Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 2015.
- KANT, IMMANUEL: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: WEISCHEDL, WILHELM (Hg.): *Kant Werke VII*, Darmstadt 1981.

- KILB, REINER: *Jugendliche Selbstmordattentäter*. Der alle Probleme lösende Moment der Entladung, in: NZZ vom 29. Juli 2016, 11.
- KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): *Schatten der Reformation*. Der lange Weg zur Toleranz. Das Magazin zum Themenjahr 2013: Reformation und Toleranz, Hannover 2012.
- KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: *Wie können Menschenrechte begründet werden?* Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (ReligionsRecht im Dialog 15), Münster 2013.
- KOBUSCH, THEO: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (Geschichte der Philosophie 5), München 2011.
- LEHMANN, KARL: *Toleranz und Glaubensfreiheit*. Geschichte und Gegenwart in Europa, Freiburg i. Br. 2015.
- LORETAN, ADRIAN: *Religionen im Kontext der Menschenrechte* (Religionsrechtliche Studien. Teil 1), Zürich 2010.
- LORETAN, ADRIAN: *Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche*. Aporien und Desiderate, in: HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (Hg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55), Münster 2014, 131–154 [Loretan 2014].
- LORETAN, ADRIAN: *Wahrheitsansprüche im Kontext der Freiheitsrechte* (Religionsrechtliche Studien. Teil 3), Zürich 2017 [Loretan 2017a].
- LORETAN, ADRIAN (Hg.): *Die Würde der menschlichen Person*. Zur Konzilsklärung über die Religionsfreiheit «Dignitatis humanae» (ReligionsRecht im Dialog 21), Münster 2017 [Loretan 2017b].
- LORETAN, ADRIAN/WEBER, QUIRIN/MORAWA, ALEXANDER H. E.: *Freiheit und Religion*. Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz (ReligionsRecht im Dialog 17), Wien/Zürich/Münster 2014 [Loretan u. a. 2014].
- LUF, GERHARD: *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, in: HAERING, STEPHAN/REES, WILHELM/SCHMITZ, HERIBERT (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015, 42–56.
- MADISON, JAMES: *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, in: DERS.: *Writings*, New York 1785/1999, 29–36.
- MAIER, HANS: *Kirche – Staat – Gesellschaft*. Historisch politische Bemerkungen zu ihrem Verständnis, in: KRAUTSCHEIDT, JOSEF/MARRÉ, HEINER (Hg.): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Jg. 1, Münster 1969, 12–38; dazu die Diskussionsbeiträge 39–45.
- MAIER, HANS: *Revolution und Kirche*. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (Gesammelte Schriften 1), München 2006.

- MASON, GEORGE: *The Virginia Declaration of Rights*, 1776, online unter: [http://www.americanbar.org/content/dam/aba/migrated/2011\\_build/human\\_rights/virginia\\_declaration.authcheckdam.pdf](http://www.americanbar.org/content/dam/aba/migrated/2011_build/human_rights/virginia_declaration.authcheckdam.pdf) (9.5.2017).
- MEIER, FRANZISKA: *Ist Diktatur das Staatsmodell der Zukunft?* Der algerische Schriftsteller Boualem Sansal über seinen literarischen Überraschungscoup «2084», in: NZZ vom 17. Juni 2016.
- MIRABEAU, GABRIEL: *Der Redner der Revolution*. Reden. Schriften. Briefe. Aus dem Französischen von Horst Günter, Frankfurt a. M. 1989.
- PARHISI, PARINAS: *Frauen in der iranischen Verfassungsordnung*, Hamburg 2010.
- POTZ, RICHARD/SCHINKELE, BRIGITTE/WIESHAIDER, WOLFGANG (Hg.): *Schwächen*. Religionsfreiheit und Tierschutz (Religionsrechtliche Studien 2), Freistadt/Egling 2001.
- RATZINGER, JOSEPH: *Was die Welt zusammenhält*. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: DERS.: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 28–40.
- RAWLS, JOHN: *Political Liberalism*, New York 1993, zit. nach folgender Ausgabe: *Political Liberalism*. With a New Introduction and the «Reply to Habermas», New York 1996.
- RAWLS, JOHN: 4. *Vorlesung*. Die Idee eines übergreifenden Konsenses, in: DERS., *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1998, 219–265.
- ROBESPIERRE, MAXIMILIAN: *Ausgewählte Texte*, Hamburg 1989.
- RÖLLIN, ANDREA G.: *Kirchliche Stiftungen*. Im Besonderen die privatrechtlichen im Sinne von Art. 87 i. V. m. Art. 80 ff. ZGB. Rechtslage und Rechtswirklichkeit unter Berücksichtigung des historischen Hintergrundes sowie historischer kirchlicher Stiftungen, Zürich 2010.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: *Das umstrittene Gewissen*. Eine theologische Grundlegung, Mainz 1990.
- SCHREINER, KLAUS/BESIER, GERHARD: *Art. Toleranz*, in: BRUNNER, OTTO/CONZE, WERNER/KOSELLECK, REINHART (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. VI, Stuttgart 1990, 445–605.
- SIBLEY, WILLIAM M.: *The Rational Versus the Reasonable*, in: *The Philosophical Review* 62 (1953) 554–560, deutsch zitiert nach FEBER, RAFAEL: *Was ist eine gute Weltanschauung?*, in: *studies philosophica* 75 (2016) 205–217.
- STÜSSI, MARCEL: *Models of Religious Freedom. Switzerland, the United States, and Syria by Analytical, Methodological, and Eclectic Representation* (ReligionsRecht im Dialog 12), Münster 2012.
- TALMON, JACOB: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961.

- TAYLOR, CHARLES: *Drei Formen des Säkularismus*, in: KALLSCHEUER, OTTO (Hg.): *Das Europa der Religionen*. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 217–246.
- DE TOCQUEVILLE, ALEXIS: *Das Zeitalter der Gleichheit*. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, hg. v. LANDSHUT, SIEGFRIED, Stuttgart 1954.
- DE TOCQUEVILLE, ALEXIS: *De la démocratie en Amérique*. Bd. 1, Paris 1988.
- UERTZ, RUDOLF: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1789–1965) (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 25), Paderborn 2005.
- WEBER, MAX: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1976.
- WINKLER, PETER: *Die blutige Fratze des Terrors*. Täter in Orlando bekennt sich zum IS, hegt aber auch Hass auf Schwule, in: NZZ vom 13. Juni 2016, 1.