

Religiöse Symbole in multireligiöser Gesellschaft

Kopftuch und Minarett

ADRIAN LORETAN

1. Zwei Beispiele

1.1 Ist das Genfer Kopftuch ein starkes religiöses Symbol?¹

Eine Genfer Primarschullehrerin konvertierte 1991 vom Katholizismus zum Islam und noch im gleichen Jahr heiratete sie einen algerischen Staatsangehörigen. Da sie die Kleidervorschriften des Korans befolgen wollte, begann sie, weite Kleidung und einen Schleier oder ein Kopftuch zu tragen. Mit Brief vom 11. Juli 1996 bestätigte die Generaldirektorin des Primarschulunterrichts ein Gespräch, das sie mit der Lehrerin geführt hatte. Das Schreiben hatte im Wesentlichen folgenden Inhalt:

1. Das Tragen des islamischen Kopftuches ist unvereinbar mit Art. 6 des Genfer Gesetzes über das staatliche Unterrichtswesen, wonach beim öffentlichen Unterricht die Achtung der politischen und konfessionellen Überzeugungen der Schüler und Eltern garantiert bleiben muss.
2. Das Tragen des Kopftuches ist mit Beginn des nächsten Schuljahres bei Ausübung der beruflichen Tätigkeit zu unterlassen.
3. Es dürfen keine Kleiderattribute verwendet werden, die mit einer konfessionellen, mit den Bedürfnissen des Genfer Schulwesens unvereinbaren Bedeutung versehen sind.
4. Auf entsprechendes Gesuch hin stellte die Generaldirektorin daraufhin der Lehrerin eine förmliche Verfügung gleichen Inhalts zu. Alle dagegen erhobenen Beschwerden wurden abgewiesen. Das Bundesgericht *bezeichnete das Kopftuch als starkes religiöses Symbol*, als «*symbole religieux* (fort)»², weil sofort erkennbar sei, dass die Trägerin einer bestimmten Religion angehöre. Religiös

¹ Der Text stützt sich hier auf eine frühere Studie: ADRIAN LORETAN/KONRAD W. SAHLFELD, *Der Islam stellt die Schweiz vor neue Herausforderungen*. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in zwei Beschwerden gegen die Schweiz, in: DIETER A. BINDER/KLAUS LÜDICKE/HANS PAARHAMMER (Hg.), *Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft*, Innsbruck 2006, 45–63.

² BGE 123 I 296, 300 (Kopftuch).

aufgeladene Kleidungsstücke seien lediglich äussere Manifestationen, die nicht in den Kernbereich der Glaubens- und Gewissensfreiheit fielen.

Dem ist zu entgegnen, dass äussere Manifestationen des Glaubens in den Kernbereich der Glaubens- und Gewissensfreiheit fallen können,³ etwa ein Kreuz oder eine Kippa. Hangartner nannte 1998 ein zweites Beispiel: Würde die Baubewilligung für eine Moschee verweigert oder das Baubewilligungsverfahren in die Länge gezogen, weil die politische Gemeinde kein islamisches Gebetshaus haben will, wäre nach Hangartner die Kerngehaltsgarantie verletzt.⁴ Das Bundesgericht hat es versäumt, der Kerngehaltsgarantie für die Glaubens- und Gewissensfreiheit schärfere Konturen zu verleihen.

In einem in diesem Zusammenhang interessanten Urteil der Unabhängigen Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen (UBI) wurde festgehalten, dass praktisch jede Kleidung gewisse Hinweise zur Weltanschauung der entsprechenden Person vermittelt.⁵ Insofern erscheint es auch unklug vom Bundesgericht, von einem «symbole religieux (fort)»⁶ in Bezug auf das Kopftuch zu sprechen. Was hat das Bundesgericht sich noch für eine Steigerungsmöglichkeit offen gelassen, beispielsweise für eine Totalverhüllung oder ein Bhagwan-Gewand?

Nehmen wir zum Vergleich doch einmal den für muslimische Männer vorgesehenen *Bart* – hier lässt sich überhaupt nicht mehr trennen, ob er aus reli-

3 Jörg Paul Müller nennt als Beispiele die Taufe der Christen und die Beschneidung der Juden. Vgl. Jörg Paul MÜLLER, *Grundrechte in der Schweiz*, Bern 1999, 88.

4 Yvo HANGARTNER, *Besprechung des Entscheides*, in: AJP 1998, 599 und 601. Hangartner weist auf die sich aus der Grundrechtsgewährleistung ergebende Dimension der Kerngehaltsgarantie hin. Siehe dazu auch René WIEDERKEHR, *Die Kerngehaltsgarantie am Beispiel kantonaler Grundrechte*, Bern 2000, 67: «Die Kerngehaltsgarantie gewährleistet neben diesen unantastbaren Gehalten indessen auch Massnahmen zugunsten der Religionsfreiheit, die wesentlich für ihre Verwirklichung sind.»

5 Entscheid der UBI vom 10. März 2000. Hierbei ging es um eine Sendung im Schweizer Fernsehen, bei der die Ansagerin in einem katholischen Ordenskleid auftrat. Eine Werbebotschaft oder ein «PR-Auftritt» für die römisch-katholische Kirche lasse sich aus der Ordenstracht einer Dominikanerin nicht ableiten. Wichtig sei, dass die Ordenstracht einen Teil ihrer Identität darstelle (Punkt 8.2), und zudem sei der Gesamteindruck entscheidend, den die beanstandeten Sendungen vermittelten (Punkt 7.2). Übertragen auf unseren Kopftuchfall heisst das: Entscheidend ist der Gesamteindruck des Unterrichts durch die Lehrerin.

6 Hangartner weist auf eine zusätzliche Unschärfe der bundesgerichtlichen Argumentation hin: Das Bundesgericht verwendet neben dem Begriff «symbole» unterschiedslos das Wort «signe», vgl. HANGARTNER, a. a. O. (Anm. 4), 602. Nach Hangartner stellt dies eine unzulässige Begriffsverflachung dar. Bei einem Kreuz, z. B. als Anhänger getragen, liege klar ein christliches Symbol vor. Bei einem Kopftuch handle es sich primär um ein banales Kleidungsstück, wobei (möglicherweise) erkennbar sei, dass es sich dabei um die Erfüllung einer religiösen Pflicht handle.

giös oder politisch oder anders motivierter Überzeugung getragen wird, und wenn aus religiöser Überzeugung, was dann? Was machen wir mit einem muslimischen Lehrer, der einen Bart trägt?⁷ Ist das überhaupt ein religiöses Symbol in der Öffentlichkeit?

Im *Genfer Kopftuchfall*⁸ standen sich konfessionelle Neutralität der Schule (damals Art. 27 Abs. 3 BV⁹) und Glaubens- und Gewissensfreiheit einer Lehrerin gegenüber, wie in vergleichbaren Fällen in Deutschland oder Frankreich. Es ging um die Frage, ob eine Lehrerin im Unterricht ein Kopftuch tragen darf oder nicht.¹⁰ Auch für Lehrerinnen gilt Art. 9 der EMRK uneingeschränkt: «Public servants do not fall outside the scope of the Convention any more than do other citizens.»¹¹

Gemäss dem Schweizer Bundesgericht stützte sich das Genfer Kopftuchverbot für die Lehrerin auf eine genügende gesetzliche Grundlage (1). Dieses Verbot entspreche einem überwiegenden öffentlichen Interesse (2), insbesondere der konfessionellen Neutralität und dem Religionsfrieden in der Schule. Überdies wurde es als verhältnismässig (3) angenommen, die Freiheit der Lehrerin einzuschränken.¹² Die gesetzliche Grundlage war das Genfer Gesetz über das Unterrichtswesen, in dem die Achtung der politischen und konfessionellen Überzeugungen der Schüler und Eltern garantiert wird. Es wird von den Beam-

7 Vgl. dazu EKMR 1753/63 *X./J. Österreich* 15. Februar 1965: Hier wurde einem Strafgefangenen nicht erlaubt, sich aus religiösen Gründen einen Bart wachsen zu lassen – mit der Begründung, er sei sonst nicht zu identifizieren. Kritik an dieser Entscheidung u. a. bei Francis G. JACOBS/Claire OVEY/Robin M. WHITE, *The European Convention on Human Rights*, Oxford 21996, 216.

8 In einem ersten, nicht publizierten Fall betreffend Kopftuch (oder *foulard islamique*) ging es um die Abwägung von Bürgerpflicht (Schadensminderung durch Annahme zumutbarer Arbeit) und Glaubens- und Gewissensfreiheit (Religion gebietet das Tragen eines Kopftuches). Im konkreten Fall wurde das Interesse an einer den Glaubensvorstellungen entsprechenden Arbeit höher bewertet; BGE C 366/96 Vr, unveröffentlichter Entscheid des Bundesgerichts vom 2. Juni 1997. Vgl. auch JAR 1991, 254: Rechtsmissbräuchliche Kündigung einer Arbeitnehmerin, weil sie aus religiösen Gründen ein Kopftuch trägt.

9 Mehrere Bestimmungen der Verfassung von 1874, welche die Säkularität des Staates zum Inhalt hatten, wurden in derjenigen von 1999 nicht mehr erwähnt. Entsprechend dem sog. Nachführungscharakter der neuen Bundesverfassung und aufgrund der Tatsache, dass die Säkularität ein wesentliches Merkmal des religiös und weltanschaulich neutralen Staates ausmacht, gelten diese Säkularisationsbestimmungen weiterhin, auch wenn sie im Verfassungstext nicht mehr ausdrücklich angeführt werden; vgl. Felix HAFNER, § 44. *Glaubens- und Gewissensfreiheit*, in: Daniel THÜRER/Jean-François AUBERT/Jörg Paul MÜLLER (Hg.), *Verfassungsrecht der Schweiz*, Zürich 2001, N 33.

10 BGE 123 I 296 (Kopftuch).

11 EKMR 24949/94 *Konttinen ./J. Finnland*, D&R 87-A (1996) 68, 75.

12 Vgl. Art. 36 BV.

ten konfessionelle Neutralität verlangt – was der Lehrerin in unserem Fall ausdrücklich von den vorgesetzten Behörden bescheinigt wurde!

Einschränkend sah das Bundesgericht allerdings die folgenden Punkte: dass nämlich ein in jeder Hinsicht *neutraler Unterricht* konkret schwer vorstellbar ist. Das Neutralitätserfordernis an der Schule erlaube es nicht, Lehrer mit religiösen Überzeugungen zu disqualifizieren. Richtigerweise sagte das Bundesgericht, dass *jeder Einzelfall* speziell unter die Lupe genommen werden muss.

Das Kopftuch als starkes religiöses Symbol mache den jungen, beeinflussbaren Kindern eine Nicht-Identifikation mit der muslimischen Lehrerin praktisch unmöglich, so das Bundesgericht.¹³ Da die Lehrerin die Schule verkörpere und Kinder in der Primarschule sehr beeinflussbar seien, sahen die Richter in Lausanne keinen anderen Weg, als ihr das Tragen des Foulards zu verbieten. Danach liess sich das oberste Schweizer Gericht noch zu einigen Argumentationen hinreissen, die aufhorchen lassen.¹⁴

1. Man könne nicht ein Kruzifix an der Wand eines Schulzimmers verbieten, um dann bei Lehrpersonen starke religiöse Symbole zuzulassen.
2. Das Zulassen des Kopftuches würde dazu führen, dass bald auch Soutane und Kippa Einzug in die Schule hielten.
3. Das Tragen des Kopftuches sei mit dem Prinzip der Gleichstellung der Geschlechter kaum vereinbar.
4. Der konfessionelle Frieden sei weiterhin fragil.

Es bleibt schlicht unverständlich, *wie ein rein äusserliches Symbol der eigenen religiösen Überzeugung zu einer Form von Indoktrination uminterpretiert werden kann.*¹⁵ Auch ist die Gefährdung des religiösen Friedens durch Kopftücher nicht einmal überzeugend dargelegt worden.

Deutsche und Schweizer Gerichte verwenden unterschiedliche Argumentationsstränge in Kopftuchfällen von Lehrerinnen. In Deutschland stand nicht so sehr die Religionsfreiheit der Lehrerin, sondern deren Berufsausübungsfreiheit im Vordergrund. In der Schweizer Literatur wurde allerdings durchaus darauf hingewiesen, dass das Genfer Urteil im Ergebnis zu einem *faktischen*

13 Zustimmend, allerdings pauschal und ohne Begründung, Peter KARLEN, *Jüngste Entwicklung der Rechtsprechung zum Staatskirchenrecht*, in: SJKR 4 (1999) 85. Kritisch dagegen HANGARTNER, a. a. O. (Anm. 4), sowie René RHINOW, *Religionsfreiheit heute*, in: *recht* 2 (2002) 50, der auf die vertane Chance zum Erlernen von Toleranz und wechselseitigem interreligiösen Verständnis in der Schule hinweist.

14 BGE 123 I 296, 312 (Kopftuch).

15 Vgl. Konrad W. SAHLFELD, *Aspekte der Religionsfreiheit – im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte*, Zürich 2004, 142.

Berufsverbot für Lehrkräfte wird, die religiöse Symbole tragen. Pointiert ausgedrückt kommt man damit zu einer Aussonderung der religiösen Lehrkräfte, die ein religiöses Symbol tragen, statt zu einer Selektion nach Leistungs- und Verhaltenskriterien.¹⁶

Die «Eignung» darf aber gerade nicht an der Religion festgemacht werden. Dem steht u. a. die Bundesverfassung entgegen, in der es in Art. 8 Abs. 2 heisst: «Niemand darf diskriminiert werden, namentlich nicht wegen [...] *der religiösen, weltanschaulichen oder politischen Überzeugung.*»

Ein ähnlicher Fall liegt vor bei dem in der basel-städtischen Verfassung verankerten Verbot, Ordenspersonal an den Schulen und Erziehungsanstalten einzusetzen.¹⁷ Dieses aus der Kulturkampfzeit stammende Relikt ist eine Entscheidung des Souveräns, die vor der EMRK und der BV wohl kaum standhält. Dieser Grundrechtseingriff ist kaum zu rechtfertigen. Immerhin wäre auch hier jeder Einzelfall genau zu untersuchen.

Welche Gründe auch immer Frauen dazu bewegen, ein Kopftuch oder ein Ordensgewand zu tragen, in unserer Gesellschaft fallen sie dadurch auf. Es ist die Frage, ob unsere Gesellschaft standfest genug ist, mit solchen religiösen Symbolen bewusster Fremdheit in der Öffentlichkeit tolerant umzugehen.

1.2. *Muss das Parlament die Minarettverbotsinitiative für ungültig erklären?*¹⁸

Minarette und Kirchtürme in Damaskus sind religiöse Symbole in der Öffentlichkeit, die unter Beweis stellen, dass in diesem Land verschiedene Religionsgemeinschaften seit Jahrhunderten zusammenleben. Soll eine derartige Toleranz gegenüber religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit in der Schweiz keinen Platz haben?

Am 8. Juli 2008 reichte eine Vertretung des Egerkinger Initiativkomitees¹⁹ bei der Bundeskanzlei eine Volksinitiative ein, die den Bau von Minaretten in der Schweiz verbieten soll. Bevor diese Initiative dem Souverän zur Abstimmung vor-

16 Vgl. Paul RICHLI, *Berufsverbot für Primarlehrerin wegen eines islamischen Kopftuches?*, in: ZBJV 134 (1998) 232.

17 § 13 Abs. 2: «Personen, welche religiösen Orden oder Kongregationen angehören, ist die Leitung von Schulen und Erziehungsanstalten sowie die Lehrtätigkeit an solchen untersagt.»

18 Ich stütze mich hier auf die Arbeiten von Herrn Marcel Stüssi, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Staats- und Verwaltungsrecht der Universität Luzern. Seine Arbeiten dazu auf englisch, arabisch und deutsch sind auf der Homepage meiner Professur für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht publiziert: www.unilu.ch/tf/kr.

19 Das Initiativkomitee besteht aus Politikern der Schweizerischen Volkspartei (SVP) und der Eidgenössisch-Demokratischen Union (EDU).

gelegt werden kann, muss geklärt sein, ob damit nicht zwingende Bestimmungen des Völkerrechts verletzt werden.²⁰

1.2.1. Selbstbestimmung versus Menschenrecht

Jedes Staatsvolk geniesst interne Selbstbestimmung, wie die Befürworter der Initiative in die Waagschale werfen können: «Alle Völker entscheiden über ihren politischen Status und gestalten ihre soziale und kulturelle Entwicklung frei», so Artikel 1 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte.²¹ Die internationale Staatengemeinschaft respektiert die inneren Angelegenheiten eines Staates, z. B. wie politische, religiöse und sprachliche Elemente geregelt werden.

Ist dem Recht des Stärkeren keine Grenze gesetzt? «Gerecht sei doch nichts anderes, als was dem Starken nütze. Jeder Staat erkläre das für gerecht, was ihn erhält und fördert, und das sei in der Tyrannis, in der Demokratie und in der Aristokratie jeweils etwas ganz anderes. Gerechtigkeit sei nichts als eine schöne Maske für das wahre Gesicht, aus dem der Egoismus spreche.»²² Mit diesem Argument hätte schon der griechische Sophist Thrasymachos den Initiativbefürwortern für die Minarettverbotsinitiative Recht gegeben.

Ist Gerechtigkeit und damit die Stärke des Rechts wirklich das Recht des Stärkeren? Hier das Recht des demokratisch Stärkeren? Oder könnten die Dialogpartner des Thrasymachos doch eher Recht haben, wenn sie Gerechtigkeit mit «jedem das Seine» umschrieben haben? Platon versteht unter Gerechtigkeit eine politische Tugend, die er in erster Linie mit «*das Sei-nige tun und nicht vielerlei treiben*»²³ umschrieb. Diese Tugend sollte das Zusammenleben der Menschen im griechischen Stadtstaat ermöglichen. Dieser Gedanke ist von Platon über Aristoteles²⁴, Cicero²⁵ und Augusti-

20 Dazu gehören gemäss dem Internationalen Gerichtshof das Gewaltverbot, das Völkermordverbot, das Verbot der Rassendiskriminierung, das Verbot von Verbrechen gegen die Menschlichkeit, das Sklaverei- und Piraterieverbot sowie der Grundsatz der Gleichheit der Staaten und der Selbstbestimmung.

21 Art. 1 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Inkrafttreten: 18. September 1992, SR 0.103.2 AS 1993 750 (Anhang).

22 Alexander DEMANDT, *Die Idee der Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles*, in: Herfried MÜNKLER/Marcus LANQUE (Hg.) *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte*, Baden-Baden 1999, 62.

23 PLATON, *Politeia*, 433 (dt. Übersetzung: 321); vgl. aber auch *Gorgias* 508 (dt. Übersetzung: 451); *Nomoi*, 757 (dt. Übersetzung: 357).

24 Vgl. ARISTOTELES, *Rhetorik*, 1366 b 9ff.

25 Vgl. CICERO, *De finibus*, V 23, 67; DERS., *De natura deorum*, III 15, 38; DERS., *De re publica*, II 42–44.

nus²⁶ in das römische Recht eingegangen und zum Grundbestand europäischen Rechts- und Staatsdenkens geworden.

Dem Menschenrechtsausschuss der UNO kommt diese platonisch-aristotelische Position jedenfalls näher. Der Menschenrechtsausschuss ist eine gerichtsähnliche Institution der UNO. Er hält fest: Ein Staat kann sich nicht das Recht vorbehalten, Personen die Religionsfreiheit abzuspochen, religiösen Hass zu erlauben oder Minderheiten das Recht zu verweigern, ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen oder ihre eigene Religion zu bekennen.²⁷

Die Tatsache, dass eine Religion öffentlich-rechtliche Anerkennung geniesst oder ihre Mitglieder die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, darf in keiner Weise den Gebrauch der Religionsfreiheit beeinträchtigen oder zu irgendeiner Diskriminierung der Anhänger anderer Religionen führen.²⁸ Massnahmen, die Letztere diskriminieren, sind mit dem Verbot der Diskriminierung aufgrund der Religionszugehörigkeit oder der Weltanschauung unvereinbar.²⁹ Die Ausübung einer Religionsgemeinschaft umfasst gemäss dem Menschenrechtsausschuss der UNO rituelle und zeremonielle Handlungen, die eine religiöse Überzeugung unmittelbar ausdrücken, sowie verschiedene Praktiken, die diesen Handlungen angehören – einschliesslich der Errichtung von Kultusörtlichkeiten und der Darstellung von Symbolen.³⁰

1.2.2. Konsequenzen einer Annahme der Minarettverbotsinitiative

Als Zwischenstand des Rechtsstreits kann zusammengefasst werden: Es gibt sowohl Gründe für das Recht auf Selbstbestimmung (*die Minarettverbotsinitiative ist damit gültig*) als auch Gründe für die Einhaltung fundamentaler Menschenrechte (*die Initiative ist damit ungültig*). Aus der dargestellten Rechtsanalyse resultiert eine gewisse Pattsituation. Die Minarettverbotsinitiative kann aufgrund des Völkerrechts sowohl für gültig als auch für ungültig erklärt werden. Diese rechtliche Analyse erachtet Marcel Stüssi aber als kurzsichtig. Er spielt deshalb den Gedanken einmal durch, was passieren würde, wenn die Minarettverbots-

26 Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX 17: Dem Römischen Reich, wie der politischen Ordnung überhaupt, bleibt die Suche nach dem bloss irdischen Gütern als dem Seinigen. Nach diesen Gütern strebt eine Ordnung, die nicht aus dem Glauben lebt: Sie sucht «ausgehend von den Dingen und Vorteilen dieses zeitlichen Lebens den irdischen Frieden zu erheischen».

27 Vgl. Menschenrechtsausschuss, Allgemeine Bemerkung Nr. 24 vom 4. November 1994, CCPR/C/21/Rev.1/Add.6, Para. 8.

28 Vgl. Menschenrechtsausschuss, Allgemeine Bemerkung Nr. 22 vom 30 Juli 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, Para. 9.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. a. a. O., Para.4.

initiative von Volk und Ständen angenommen würde. Dies hätte folgende vier Konsequenzen:³¹

1. Die Möglichkeit, fundamentale Rechte wie z. B. die Religionsfreiheit, das Diskriminierungsverbot oder die Minderheitsrechte auszuschliessen, ist ein Dammbrech für einen Rechtsstaat. Die Zulässigkeit eines Vorbehalts von einer völkerrechtlichen Verpflichtung würde in Zukunft diese Möglichkeit bieten. Dagegen hält der Menschenrechtsausschuss der UNO einschränkend fest, dass ein solcher Vorbehalt mit dem Zweck des Paktes unvereinbar ist.³² Danach ist beim Minarettverbot ein Vorbehalt unzulässig und folglich völkerrechtswidrig.
2. Die Schweiz kann von ihren Völkerrechtsverpflichtungen nicht zurücktreten und z. B. den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte aufkünden. Denn Letzterer erwähnt keine Bestimmungen zur Suspendierung oder Beendigung. Der Menschenrechtsausschuss ist daher der festen Überzeugung, dass Staaten, die den Pakt ratifiziert haben, an ihn gebunden sind.³³
3. Dem internationalen Rechtssystem kommt im Konfliktfall der Vorrang vor dem nationalstaatlichen Recht zu. Die Schweiz kann sich als Vertragspartei nicht auf innerstaatliches Recht berufen gemäss Artikel 27 des Wiener Übereinkommens über das Recht der Verträge.³⁴ Die vom Bundesgericht entwickelte Praxis (Schubert-Praxis)³⁵ widerspricht dem Internationalen Gerichtshof und der Bundesverfassung: Artikel 5 Absatz 4 besagt: «Bund und Kantone beachten das Völkerrecht.»
4. Die internationale Staatengemeinschaft könnte Schritte unternehmen, um die Schweiz zur Einhaltung der fundamentalsten Menschenrechte anzuhalten. Die Schweiz hat schon 1948 die Gerichtsbarkeit des Internationalen Gerichtshofs in Streitfragen bezüglich Auslegung eines Staatsvertrages als obligatorisch anerkannt. Gegen einen Artikel in der Bundesverfassung, der den Bau von Minaretten verbietet (aufgrund der angenommenen Minarettverbotsinitiative), könnten zwei Klagen erhoben werden: *Erstens* verletzt ein solches Verbot fundamentale Menschenrechte wie das Recht auf Glaubens- und Gewissens-

31 Vgl. Marcel Stüssi, *Muss das Parlament die Minarettverbotsinitiative für ungültig erklären?*, in: http://www.unilu.ch/files/minarett_verbot_marcel_stuessi.doc (04.08.2008), 4f.

32 Vgl. Menschenrechtsausschuss, a. a. O. (Anm. 109).

33 Vgl. Menschenrechtsausschuss, Allgemeine Bemerkung Nr. 26 vom 8. Dezember 1997, CCPR/C/21/Rev.1/add.8, Para. 2.

34 Vgl. Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge, Inkrafttreten 6. Juni 1990, SR 0.111.

35 Vgl. BGE 99 Ib 39, E. 3, S. 43f. In der Schweiz hielt das Bundesgericht im Schubert-Entscheid fest: Ein Staat kann sich auf das innerstaatliche Recht berufen, um die Nichterfüllung eines Vertrages zu rechtfertigen.

freiheit³⁶, das Diskriminierungsverbot³⁷ und die Rechte von Minderheiten³⁸. Dies trifft zu ungeachtet der Frage, ob die genannten Rechte zwingendes Völkerrecht darstellen oder nicht. *Zweitens* besteht keine Möglichkeit, den Internationalen Pakt II von Schweizer Seite her zu beenden. Würde die Schweiz anschliessend ihren Verpflichtungen gegenüber dem Urteil des Internationalen Gerichtshofs nicht nachkommen, könnte die benachteiligte Partei sich an den Sicherheitsrat wenden. Dieser könnte Massnahmen beschliessen, um dem Urteil Wirksamkeit zu verschaffen.

1.2.3. Politische Entscheidung

Wie könnte die Schweiz sich weiterhin als «Anwältin der Menschenrechte» bezeichnen, wenn der Internationale Gerichtshof und der Sicherheitsrat die Menschenrechtsverletzungen desselben Landes öffentlich verhandeln? Die Symbolwirkung dieser Verhandlungen für eine weltweite Öffentlichkeit ist nicht zu unterschätzen. Seit Thomas Jeffersons «Bill of Rights» hat die Welt einen beachtlichen Fortschritt gemacht. «Ein Rechtssystem, das die ihm innewohnenden Tendenzen [auch einer demokratischen Mehrheit] nicht überwindet und den Einzelnen nicht vor der Vergewaltigung durch mächtige körperschaftliche Organe schützt, wird von den modernen Menschen als moralisch minderwertig beurteilt.»³⁹

Es ist deshalb keine weitsichtige politische Optik, sich auf die rechtliche Frage des zwingenden Völkerrechts und des Rechts auf Selbstbestimmung zu beschränken. Beide Optionen sind aus völkerrechtlicher Sicht rechtskonform, wie oben aufgezeigt wurde.

1. Die Minarettverbotsinitiative kann als Verbot religiöser Symbole in der Öffentlichkeit gedeutet werden, was ein Verstoß gegen die Religionsfreiheit wäre.
2. Die Minarettverbotsinitiative kann auch als Verbot religiöser Symbole gewisser Religionsgemeinschaften verstanden werden. Diese Deutung der Initiative baut auf einer klaren Diskriminierung einer religiösen Überzeugung auf, die in Art. 8 Abs. 2 BV verboten wird. Will die Bundesversammlung damit einen unwiderruflichen Bruch mit der schweizerischen humanitären Tradition eingehen?

1992 stimmten die Bürgerinnen und Bürger der Eidgenossenschaft dem Schutz der Menschenrechte und der Garantie der gleichen Würde einer jeden Person zu (im Pakt II). Dieselben Bürgerinnen und Bürger nahmen 1999 demokratisch eine

36 Art. 18 Pakt II (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte).

37 Art. 4, Art. 24, Art. 26 Pakt II.

38 Art. 27 Pakt II.

39 Andrew GREELEY, *Kanonisches Recht und Gesellschaft*, in: *Concilium* 5/10 (1969) 633.

neue Bundesverfassung an, die einen Grundrechtskatalog enthält. Dieser verbietet die Diskriminierung aufgrund der religiösen Überzeugung. Daher ist ein klarer Appell von Regierung und Parlament rechtlich abgestützt. Der Wille, Menschenrechte auch in Zukunft zu respektieren, entspricht schweizerischer Tradition.

Kurz zusammengefasst: Die Bundesversammlung muss nicht zwingend die Minarettverbotsinitiative für ungültig erklären aufgrund des zwingenden Völkerrechts. Diese in höchstem Masse diskriminierende Gesetzesvorlage gilt es aber zu verunmöglichen. Sonst würden die Säulen des Schweizer Verfassungsstaates beschädigt werden.

Wohin die Reise gehen kann, wenn der Grundrechtsschutz in einem Rechtsstaat beschädigt werden darf, können wir in der Geschichte der Weimarer Republik nachverfolgen.⁴⁰ Die Hitlersche Verfolgung der Juden fing u. a. mit der Zerstörung der jüdischen religiösen Symbole in der Öffentlichkeit an. Quo vadis Helvetia?

2. Einige Grundsatzfragen

Welche Religionsgemeinschaft eines Landes ist die wahre? Gewährt ein Staat keine Religionsfreiheit, weil er an der für ihn wahren Religion festhält, wird er für die «Falschgläubigen» zum totalitären Unrechtsstaat. Der Rechtsstaat dagegen nimmt mit der Religionsfreiheit die religiöse Wahrheitsfrage von der politischen Tagesordnung. «Wenn bestimmte Angelegenheiten von der politischen Tagesordnung genommen werden, werden sie nicht länger als angemessene Gegenstände für politische Entscheidungen nach der Mehrheitsregel [...] betrachtet.»⁴¹

2.1. *Pluralismus als Folge der Religionsfreiheit?*

Ein staatliches System, das keine für jede Bürgerin und jeden Bürger verbindliche Gesellschafts- und Staatsideologie kennt, heisst Pluralismus. Es findet ein permanenter «Kampf um das Recht»⁴² statt. *Dieser Machtkampf* polarisiert die Gegner und politisiert alle gesellschaftlich bedeutenden Vorgänge.

«Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeu-

40 Vgl. Detlev J. K. PEUKERT, *Die Weimarer Republik*. Krisenjahre der klassischen Moderne, Frankfurt a. M. 1987, bes. die Kapitel 11–14.

41 John RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 2003, 240.

42 Rudolf v. JHERING, *Der Kampf um das Recht*, Wien 1929.

gung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare gemeinsame Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen.»⁴³

Die Frage in einer liberalen Demokratie bleibt aber, «wie wir eine öffentliche Grundlage der politischen Übereinstimmung finden können». Entscheidend ist, dass es gelingt, «die der öffentlichen politischen Kultur eines Verfassungsstaates zugrunde liegende tiefere Übereinstimmung zu einer kohärenten Auffassung zu formen, die mit besonders festen, wohlervogenen Überzeugungen dieser Kultur zusammenstimmt»⁴⁴. John Rawls hat die Bedeutung der «Tatsache des Pluralismus» erkannt. «Ihm kommt das grosse Verdienst zu, über die politische Rolle der Religion frühzeitig nachgedacht zu haben.»⁴⁵

2.2. Grundrechtsbedarf der Religionen aus rechtsphilosophischer Sicht

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Machtmissbrauch im Namen der religiösen Wahrheit in Religion und Staat häufig gemeinsam einherging. Es war das zentrale philosophische Anliegen Immanuel Kants, Situationen des Zwangs und der Gewalt zugunsten von Vernunft und Recht zu überwinden. Seine aufgeklärte Kritik verstand sich zum einen als *Kritik des Politischen*, zum andern als *Kritik der Religion*.⁴⁶

Kant schreibt: «Ähnlich wie jeder Mensch mit der Verkehrung der Grundsätze sittlichen Handelns den Fall Adams existentiell wiederholt, so lastet auch auf jeder religiösen Institution «eine Art von Erbschuld», nämlich der Hang zur eigenen Verabsolutierung.»⁴⁷ Immanuel Kant warnt vor den sich im Besitz der Wahrheit Wissenden. Dies heisst, dass auch den Religionsgemeinschaften eine «Magna Charta» der Grundrechte abzutrotzen wäre. Freiheitsrechte dürfen auch in den Religionsgemeinschaften kein Fremdwort bleiben. Grundrechte haben Symbolcharakter in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Das Fehlen von Grundrechten in den Religionsgemeinschaften hat ebenfalls Symbolwert für die Öffentlichkeit.

43 John RAWLS, *Gerechtigkeit als Fairness, politisch und nicht metaphysisch*, in: DERS., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1994, 264.

44 A. a. O., 263; vgl. Jürgen Habermas, der genau in dieser Richtung nachfragt.

45 Jürgen HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit*. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Mainz 2005, 154.

46 Vgl. Odilo NOTI, *Religion und Gewalt*. Eine theologisch interessierte Erinnerung an Immanuel Kant, in: Dietmar MIETH/René PAHUD DE MORTANGES (Hg.), *Recht – Ethik – Religion*. Der Spannungsbogen für aktuelle Fragen, historische Vorgaben und bleibende Probleme (Festgabe für Bundesrichter Giuseppe Nay zum 60. Geburtstag), Luzern 2002, 134.

47 A. a. O., 143.

2.3. Religiöse Symbole und ihr Symbolwert für die Öffentlichkeit

2.3.1. Die Bedeutung des Kollektivs für das Subjekt

Der freie Zugang zum eigenen kulturellen Hintergrund macht die Einführung von kollektiven Rechten im Staat verständlich. Solche kulturellen Rechte stärken aber auch die religiösen Organisationen. Damit entstehen neue Konfliktfelder, die man in individualistisch strukturierten Ordnungen der Gleichheit nicht kennt.⁴⁸

Als Beispiel werden Frauen in jenen Religionen genannt, die aufgrund des Geschlechts nicht zu allen Ämtern zugelassen werden. Die Nichtzulassung aufgrund des Geschlechts ist gemäss Art. 8 Abs. 2 BV diskriminierend. Dies wird dennoch toleriert, da bei der Güterabwägung zwischen Religionsfreiheit und Gleichstellung bisher die Religionsfreiheit stärker gewichtet wurde.⁴⁹ Diese Gewichtung wird aber in der neuesten Literatur auch bestritten.⁵⁰

2.3.2. Der Konflikt zwischen Kollektiv und Subjekt

Welche Rolle spielt der Staat? Nimmt er durch die Gewährung der kollektiven Religionsfreiheit Partei für die Religionsgemeinschaften? Oder erlaubt er den Mitgliedern der Religionsgemeinschaften selbst zu definieren, was ihre kulturelle und religiöse Identität ausmacht? Rechtlich ausgedrückt heisst das: individuelle contra kollektive Religionsfreiheit.

«Die katholische Kirche [geniesst] das Recht, Frauen vom Priesteramt auszuschliessen, obwohl die Gleichberechtigung von Mann und Frau Verfassungsrang hat und in anderen Sektoren der Gesellschaft durchgesetzt wird [...] Aus der Sicht des liberalen Staates ist das Gleichheitsprinzip nicht verletzt, solange es keinem Mitglied verwehrt ist, seinen Dissens durch Austritt zu bekunden oder durch eine Mobilisierung von Gegenkräften in der Organisation selbst zur Geltung zu bringen.»⁵¹ Wie kann sich ein Religionsmitglied einer grundrechtlich

48 Jürgen HABERMAS, *Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 51/3 (2003) 385, nennt folgende Konfliktfelder:

- a) Verschiedene Identitätsgruppen machen sich gegenseitig ihre Rechte streitig.
- b) Eine Gruppe fordert im Hinblick auf den Status anderer Gruppen Gleichbehandlung.
- c) Nichtmitglieder sehen sich benachteiligt gegenüber Mitgliedern privilegierter Gruppen.
- d) Gruppeninterne Unterdrückung.

49 Vgl. Felix HAFNER/Denise BUSER, *Frauenordination via Gleichstellungsgesetz? Die Anwendbarkeit des Gleichstellungsgesetzes auf die Dienstverhältnisse in der römisch-katholischen Kirche*, in: AJP 1996, 1207ff.

50 Vgl. Stella AHLERS, *Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis*, Münster 2006.

51 Vgl. HABERMAS, a. a. O. (Anm. 48), 383–384.

geschützten Gesellschaft in einem grundrechtlich nicht geschützten Bereich, den Religionsgemeinschaften, einbringen?

Jürgen Habermas verweist auf die religiös begründete Rassendiskriminierung der Bob Jones University,⁵² einer amerikanischen Einrichtung fundamentalistischer Christen. Der amerikanische Staat war nicht mehr bereit, die religiös motivierte Rassendiskriminierung dieser Universität mit Steuerprivilegien mitzutragen. Als die zuständige Behörde mit Entzug der Steuerprivilegien drohte, änderte man dort die Zulassungspraxis und nahm auch schwarze Studierende auf. Wenn der Staat religiös motivierte Symbole der Rassendiskriminierung nicht mittragen kann, warum soll der Staat religiös motivierte Symbole der Geschlechterdiskriminierung mittragen?

2.3.3. Was heisst Diskriminierung?

Diskriminierung lässt sich mit Walter Kälin umschreiben als «eine qualifizierte Art von Ungleichbehandlung von Personen in vergleichbaren Situationen, welche eine Benachteiligung eines Menschen zum Ziel oder zur Folge hat, die als Herabwürdigung einzustufen ist, weil sie an einem Unterscheidungsmerkmal anknüpft, das einen wesentlichen Bestandteil der Identität der betreffenden Person ausmacht. Das Diskriminierungsverbot ist verletzt, wenn die Schlechterstellung wegen eines verpönten Merkmals erfolgt und in der konkreten Situation nicht gerechtfertigt werden kann.»⁵³ Aufgeführt werden u. a. das Geschlecht, die Rasse, die Religionsgemeinschaft (z. B. Minarettverbotsinitiative).

Die Wechselbeziehung zwischen Religion und Politik wird in der Gesetzgebung greifbar.⁵⁴ Hier wird entschieden, welche Symbole der Ungleichstellung toleriert werden.

2.3.4. Welche Geschlechtersymbolik vertreten Religionsgemeinschaften in der pluralen Gesellschaft?

Können die oben genannten Kriterien des Diskriminierungsverbots auch auf die Religionsgemeinschaften und andere vormoderne Kulturen angewandt werden? Werden Religionsgemeinschaften in einer Rechtskultur der Gleichstellung der Geschlechter zum Symbol der Ungleichstellung der Geschlechter?

Werden einige Religionsgemeinschaften die Menschenrechte nach aussen einfordern können und gleichzeitig *Symbole der Ungleichstellung der Geschlechter in*

52 A. a. O., 384.

53 Walter KÄLIN, *Grundrechte im Kulturkonflikt*. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich 2000, 107.

54 Vgl. z. B. die Arbeit von AHLERS, a. a. O. (Anm. 50).

ihrer Liturgie und ihrem Innern vorleben? Kann das Recht einer solchen Kirche «Vorbildfunktion» für Gesellschaft und Staat übernehmen?⁵⁵

Papst Johannes Paul II. z.B. forderte, dass es «daher dringend einiger konkreter Schritte [bedürfe ...], dass den Frauen Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen [sic] eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung, vor allem dort, wo es sie selbst angeht.»⁵⁶ Er führte weiter aus: «Sicher muss man viele Forderungen, die die Stellung der Frau in verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bereichen betreffen, als berechtigt anerkennen.»⁵⁷ Darauf, wie diese Forderungen umgesetzt werden, darf man gespannt sein.

Margot Käßmann, lutherische Landesbischöfin von Hannover, bezeichnete die Frauenordination als eines der Schlüsselprobleme in der Ökumene.⁵⁸

Die Stellung der Frau in den Religionsgemeinschaften ist ein Paradebeispiel, wie die Religionsgemeinschaften bis heute die Frage der Menschenrechte der Mitglieder in den Religionen mit Traditionsargumenten abspesen wollen.

Noch grösser ist die Symbolwirkung der Geschlechtergerechtigkeit der Religionsgemeinschaften ausserhalb Europas z. B. in den Ländern des Südens. Hier haben verschiedene Religionen durch ihre Frauenbilder die ökonomische Aufbauarbeit behindert. Die Gleichstellung der Frauen in den Religionen habe Vorbildfunktion und Symbolfunktion auch für das soziale und wirtschaftliche Leben, so die indische Entwicklungsökonomin, Frau Devaki Jain.⁵⁹

55 Vgl. Diethmar MIETH, *Die Spannung zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche*, in: *Concilium* 32 (1996) 410–415, bes. 411–413. Der Autor verneint die Frage im Unterschied zu Klaus DEMMER, *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts*. Ethische Bausteine der Rechts-theologie, Freiburg Schweiz 1995, 137.

56 JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Vita consecrata*. Über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt, Nr. 58 (deutsch hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 125).

57 A. a. O., Nr. 57.

58 Vgl. Schlüsselproblem (Kipa-Agentur-Meldung), in: SKZ 171 (2003) 579.

59 Devaki Jain hatte 1976 das Institute of Social Studies Trust gegründet, das sich auf die Themen Armut und Geschlechter konzentriert. Sie wurde für ihr Entwicklungsprojekt «Development Alternatives for a new Era» weltweit von sehr angesehenen Universitäten ausgezeichnet mit Ehrendoktoraten und anderen Titeln. Sie war eine der beiden Frauen, die 1995 in Peking geehrt wurden.

2.4. *Kann das religiöse Abseitsstehen in der Öffentlichkeit rechtsstaatliche Werte untergraben?*

Die Gleichstellungssymbolik einiger Religionsgemeinschaften steht der grundrechtlich geprägten Öffentlichkeit entgegen. Die Religionsgemeinschaften können hier noch Lernprozesse durchlaufen. Können sich die Religionsgemeinschaften selbst als Teil einer pluralistischen Demokratie verstehen? Welches ist ihr Beitrag für eine stabile Demokratie?

Der junge Karl Barth etwa war eine zentrale Figur des intellektuellen Lebens in Deutschland. Er stand aber abseits der Diskussionen über die Legitimität der Weimarer Republik.⁶⁰ Seine apokalyptische theologische Sprache konnte von der Hitler-Propaganda sehr gut für ihre Zwecke missbraucht werden.⁶¹ («The language of the new theological dispensation could just as easily be used to defend a decision for the Nazis and the German Christians.»⁶²)

Die Kirchen müssen sich fragen lassen, warum sie mehrheitlich abseits standen in den intellektuellen Auseinandersetzungen um die Legitimität der Weimarer Republik. Sind die Religionsgemeinschaften ihrer Verantwortung für den demokratischen Rechtsstaat damals nachgekommen? «Ein Grund für den Zusammenbruch der Weimarer Republik war, dass keine der traditionellen Eliten in Deutschland die Weimarer Verfassung unterstützte und bereit war, zu ihrer Erhaltung beizutragen.»⁶³ Konservative glaubten sogar, Hitler als Kanzler kontrollieren zu können.⁶⁴

Dieses Beispiel zeigt, welche zentrale Rolle den *Religionsgemeinschaften in einer pluralistisch demokratischen Gesellschaft* zukommt. Die politischen Theologien der Religionsgemeinschaften sind herausgefordert, die Frage zu beantworten: «Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschliessende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?»⁶⁵

60 «Christians should keep their eyes on eternity rather than the 'game' of contemporary politics.» Mark LILLA, *The Stillborn God. Religion, Politics, and The Modern West*, New York/Toronto 2007, 279.

61 Vgl. a. a. O., 280.

62 A. a. O., 281.

63 John RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 2003, 65.

64 Vgl. Carl SCHMITT, *Die Krise der parlamentarischen Demokratie*, Berlin 1929. Vgl. das Vorwort zur zweiten Auflage von 1926 und Kapitel 2.

65 RAWLS, a. a. O. (Anm. 63), 14.

Die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Religionen und Weltanschauungen darf nicht zu einer Segmentierung führen. «Sie erfordert die Integration der Staatsbürger – und die gegenseitige Anerkennung ihrer subkulturellen Mitgliedschaften – im Rahmen einer geteilten politischen Kultur.»⁶⁶

Die Erfahrung des religiösen Pluralismus verlangt nach einer staatlichen Rechtsgrundlage, die alle Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen anerkennen können.⁶⁷ Das staatliche Recht darf nicht als Machtinstrument weniger verstanden werden, «sondern [soll] Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein [...], dieses Problem scheint, fürs erste jedenfalls, durch die Instrumente demokratischer Willensbildung gelöst, weil darin alle am Entstehen des Rechtes mitwirken»⁶⁸.

In diesem Sinne wünsche ich den Vertretern der Religionsgemeinschaften und der Staaten die Courage, Probleme in den Religionsgemeinschaften beim Namen zu nennen und himmelschreiende Ungerechtigkeiten auch in den Religionsgemeinschaften nicht einfach als gottgegeben hinzunehmen. Vor allem aber sollte ihre Symbolwirkung auf die «postsäkulare»⁶⁹ Öffentlichkeit nicht unterschätzt werden.

66 Jürgen HABERMAS, *Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Mainz 2005, 278.

67 Vgl. John RAWLS, *Die Idee eines übergreifenden Konsenses*, in: DERS., a. a. O. (Anm. 63), 219–265.

68 Joseph RATZINGER, *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, 30.

69 Der Begriff wurde in die öffentliche deutschsprachige Diskussion eingeführt durch Jürgen Habermas' Friedenspreistrede im Oktober 2001. Vgl. Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001. Kritisch dazu: Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004, 122–128. Der Begriff ist ein Problemindikator und ein Indiz, dass der religiös neutrale Staat nicht einer religiös neutralen Gesellschaft gegenübersteht, wie dies amerikanische Autoren schon länger betonen, so z. B. John Rawls oder José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994. Kritisch dazu: Klaus EDER, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002) 331–343.