

I.
Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft und Theologie

Montagen von Recht und Religion

Ein religionswissenschaftlicher Blick

David Atwood

1 Einleitung

Recht als diejenige kulturelle Form, die sich den Regeln menschlichen Zusammenlebens widmet, ist Teil aller religiöser Traditionen, welche die Menschheitsgeschichte kennt. Recht ist somit immer auch Teil von Religion(en).

Gleichzeitig ist Recht auch – und das ist eine besondere Charakteristik des konfessions- und (später auch) religionspluralen Europas – ein Regelsystem, welches seinerseits verschiedene religiöse Traditionen reguliert, ihnen bestimmte Rechte und Pflichten zugesteht und ihnen Freiheiten garantiert. Religion ist somit Teil von Recht, insofern letzteres im Rechtsstaat die Regulierung von ersterem übernimmt.

Der Beitrag wird erstens zeigen, dass noch mehr Konstellationen als die beiden genannten existieren und in der Forschung bearbeitet werden (2.1). Zweitens wird gefragt, wie die religionswissenschaftliche Forschung auf diese Konstellationen reagiert (2.2 – 2.5) und wie vor diesem Forschungshintergrund mögliche Perspektiven aus der Religionswissenschaft auf den Tatbestand der Religion (2.3) aussehen könnten. Drittens und als eigenständiger Beitrag zum Sammelband wird gefragt, wie mögliche Kongruenzen zwischen Recht und Religion zu denken sind (2.6).

Letzteres führe ich in einen eigenständigen Beitrag aus einer religionswissenschaftlich-historisch-psychoanalytischen Perspektive über (3), der sich an die Überlegungen von Pierre Legendre anschließt und die dogmatisch-mythologische Dimension des Rechts hervorhebt. Recht und Religion stehen hier in einer weder trennscharf unterscheidbaren noch deckungsgleichen Montage, in denen erst – dies ist die These – die diskursive, taxonomische Getrenntheit der beiden Register Religion regierbar und das Recht legitimierbar machen. Denn darin steckt die (sozialkonstruktivistisch grundierte) Hauptthese des Beitrags: in der Behauptung, dass wir mit unserer Sprache eine Welt kreieren, in der wir *Recht* und *Religion* überhaupt erst als getrennt und verbunden gleichzeitig wahrzunehmen vermögen.

Bevor jedoch diese These näher ausgeführt werden kann, muss ein Blick auf die bisherige religionswissenschaftliche Forschung zur Thematik vorausgeschickt werden. Aus dieser ergibt sich die Frage nach dem Tatbestand der Religion aus Sicht der Religionswissenschaft und ihrer angrenzenden Felder. Damit ist nichts anderes als der Umgang mit der neuen Gretchenfrage *Wie hältst Du (Gericht) es mit der Religion?* – und vorgelagert: *Was ist Religion?*, verbunden. Diese Fragen müssen immer auch vom Recht und (je nach Rechtsauslegung und Einzelfall) von Gerichten beantwortet werden.

Deren Beantwortung wird aber in jüngerer Geschichte aufgrund der pluralen Religionslandschaft Europas vor neue Herausforderung gestellt, etwa wenn es um neue religiöse Gemeinschaften oder um Fragen nach religiösen Symbolen in öffentlichen Räumen geht. Eine Möglichkeit ist die Delegation dieser Antwort an die Selbstbeschreibung der jeweiligen Gemeinschaft. Dann wäre selbstverständlich, dass auch *neuere religiöse Gemeinschaften* – so die Kategorie der Religionswissenschaft für diejenigen Gemeinschaften, die im öffentlichen Diskurs nach wie vor teilweise als *Sekten* bezeichnet werden – als Religionen zu behandeln sind, sofern sie sich selbst als solche beschreiben. Eine andere Möglichkeit wäre es, spezifische Kriterien für Religion in Anschlag zu bringen (was weiter unten näher ausgeführt wird). In all diesen Fällen ist eine Religionsbestimmung für die (hier deutschsprachige) Rechtspraxis zwingend notwendig, denn davon hängt nicht zuletzt das zentrale Grundrecht der (individuellen, besonders aber der korporativen) Religionsfreiheit ab, sondern auch die zentralen Fragen nach dem Umgang mit Religion in der Schule, in der Seelsorge, im Strafvollzug sowie in der Verwaltung.

2 Ein (nicht ganz) heterogener Forschungsstand

Was zeigen religionswissenschaftliche Blicke auf das Recht? Trotz der innerdisziplinären Pluralität lassen sich mögliche Blickrichtungen anzeigen, die aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive auf das Recht resultieren. Diese hat die Religionswissenschaftlerin Anne Beutter in vier Konstellationen systematisiert. Sie entwickelte ein heuristisches Modell, in dem erstens „Recht und Religion als getrennte, sich gegenüber- ja entgegenstehende Funktionssysteme, Felder oder anderweitige gedachte Teilbereiche

von Gesellschaft oder Kultur“¹ (1) beobachtet werden. Daneben stehen aber noch die Möglichkeiten – eben Konstellationen –, „(2) Religion innerhalb von Recht und umgekehrt, (3) Recht innerhalb von Religion“² und schließlich Kongruenzen zwischen den Bereichen Recht und Religion (4) zu beschreiben.

Diese Konstellationen stellen eine plausible und gleichermaßen offene wie umfassende Möglichkeit dar, die möglichen Zusammenhänge und Verhältnisse von Recht und Religion zu denken.

2.1 Konstellationen von Recht und Religion

Die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit Recht hat sich in den vergangenen Jahren hauptsächlich auf das Gegenüber von Recht und Religion (Konstellation 1) einerseits und auf die Regulierung von Religion durch das Recht (Konstellation 2) andererseits fokussiert. Demgegenüber schlägt dieser Beitrag auch Möglichkeiten vor, wie Konstellation 4 – Kongruenzen zwischen Religion und Recht – zu behandeln ist.

Bevor auf den Forschungsstand näher eingegangen werden kann, muss eine klärende Bemerkung vorgeschoben werden, die auch von Beutter in engem Zusammenhang mit ihrer Systematik der Konstellationen genannt wird. Sie weist darauf hin, dass die vier Konstellationen jeweils dadurch gekennzeichnet sind, welche Aspekte von Recht und Religion priorisiert werden. Beutter unterscheidet dabei je zwei Charakteristika, die im Falle von Religion entweder stärker die Glaubensformen und rituellen Praktiken oder aber eher die Sozialformen und damit die Körperschaften von Religion in den Blick bringen. Beides sind wichtige Aspekte religionswissenschaftlicher Forschung und bestimmen zentral, was unter der jeweiligen Kategorie Religion verstanden wird. Analog dazu können auch zwei Typisierungen von Recht formuliert werden, nämlich die Tendenz, zum *law in books* (also zur Rechtssetzung und schriftlichen Gesetzestexten) oder zu *law in action* (und somit zur Praxis der Rechtsprechung).³ Diese beiden Unterscheidungen zeigen jeweils andere Seiten von Recht und Religion und sollen sich nicht ausschließen, sondern in der Forschung ergänzen – je nachdem wie eine Forschungsfrage lautet, wird die eine oder andere Seite

1 Beutter 2023, 49ff.

2 Ebd.

3 Ebd., 50.

der beiden Kategorien in den Vordergrund gestellt und damit die eine oder andere Seite von Recht oder Religion stärker beleuchtet.

2.2 Die Religionswissenschaft blickt auf das Recht – eine erste Annäherung

Wie bereits angedeutet, setzt die religionswissenschaftliche Forschung zum Recht besonders an der Thematisierung von Religionen im Recht (2) sowie hinsichtlich der Gegenüberstellung von Religion und Recht (1) an.

Gerade letztere Konstellation – die Gegenüberstellung – zehrt von dem für die moderne Gesellschaftsordnung und die entsprechenden -theorien konstitutive Trennungsnarrativ von Religion und Recht, in dem ein säkulares Recht einer eingehegten und dadurch mehr oder weniger befriedeten Religion gegenübersteht.⁴

Hier ist auf die große Kluft zwischen der Rede von Säkularisierung und eines säkularen Rechts(-staats) hinzuweisen. Während *säkular*, *säkularisiert*, *Säkularisierung* und *Säkularismus* in der öffentlichen Rede zu selbstverständlich genutzten Selbstbeschreibungskategorien gerieten, hat sich die insbesondere historisch-philosophische Forschung je länger je mehr von diesem Begriffskonvulat entfernt und dieses sogar verabschiedet. Die Kritik an der „Säkularisierung“ als „historische Unrechtskategorie“, wie sie Hans Blumenberg formulierte und damit ihr Ende als „Erklärungsform geschichtlicher Vorgänge“⁵ in die Wege leitete, steht längst nicht allein, sondern wurde gerade auch aus einer religionshistorischen sowie -soziologischen Perspektive ergänzt.⁶ Christopher Clark etwa formuliert pointiert, dass die Gleichsetzung von Säkularismus und Moderne in der Modernisierungstheorie „das konfessionalistische Paradigma ‚objektiviert‘ und in eine wissenschaftliche Prämisse verwandelt“ habe. Darin verschmolzen die „Idee des Staates, der Wissenschaft, der Rationalität [...] zur allgemeinen Idee des selbstbewussten europäischen Bürgertums, das sich als Antipode zum katholischen Obskurantismus und Verkörperung der Modernität sah.“⁷ Clark bezieht sich hier auch auf Manuel Borutta, der 2010 die kulturkämpferische Dimension der Säkularisierungsthese herausstellte:

4 Beutter macht auf den in dieser Perspektive mehrheitlich vertretenen engen Rechtsbegriff aufmerksam, der als *modernes Recht* eine spezifische Rechtsgeschichte vertritt.

5 Blumenberg 1996, 74.

6 Vgl. dazu auch Sandberg 2017, 121–217.

7 Clark 2010, 40f.

„Von einer Selbstbeschreibung progressiver, bürgerlich-männlicher Eliten wurde [die Erzählung der Säkularisierung, D.A.] nach 1900 zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne, zum Definitionsmerkmal moderner westlicher Gesellschaften. Als wissenschaftliche Theorie wurde die große Erzählung von der Säkularisierung durch die Religionssoziologie institutionalisiert, wo sie noch immer viele Anhänger hat. [...] Indem die Säkularisierungstheorie mit den Sozialwissenschaften letztlich auch die historische Kulturkampf-Forschung prägte, verwischte sie ihre Spuren.“⁸

Borutta zeigt dabei, wie die Säkularisierungsthese bis in die Kulturkämpfe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreicht und dort also ein Instrument der Trennung und nicht eines der Unterscheidung (wie es im sozialwissenschaftlichen Gebrauch noch heute verwendet wird⁹) ist. An anderer Stelle habe ich gezeigt, wie der Säkularisierungsdiskurs als Paradigma der modernen gesellschaftlichen Selbstbeschreibung Religion seither als konstitutives Außen verwendet, und zwar zweifach im Hinblick auf den Bereich des Politisch-Juridischen wie denjenigen der Wissenschaft.¹⁰ Dieser Aspekt in der Verhältnisbestimmung von Religion und Recht wird auch von Beutter betont, wenn sie schreibt, dass im Blick einer eindeutigen Trennungsparadigmatik „jede analytische Nähe von Recht und Religion getilgt werden“ und dass Religion „als das ganz ‚Andere‘ weit wegzuschieben [ist] von Recht“¹¹.

Damit wird deutlich, dass die Unterscheidungsgeschichte von Religion und Recht keine neutrale Frage beinhaltet, sondern dass es hier um die gesellschaftliche Ordnung geht und wir uns somit immer innerhalb einer normativen Fragestellung bewegen. Je nachdem, wie Religion und Recht unterschieden werden, ergibt sich daraus eine andere Ordnungspolitik – Begriffsbestimmung ist nie neutral, sondern Ausgangslage jeder Politik.

Hieraus ergibt sich eine Paradoxie, die etwa die Religionswissenschaft als Disziplin konstitutiv betrifft: auch in dieser Disziplin blickt die Wissenschaft auf Religion und behauptet folglich die Getrenntheit beider Gesellschaftsfelder. Diese Paradoxie kann – wie jede Paradoxie – nicht aufgelöst, sondern nur verschoben werden, etwa auf eine Beobachtungsebene zweiter Ordnung, die begriffshistorisch oder diskursgeschichtlich die Unterscheidung von Religion und Recht in den Blick bringt und die damit konstruier-

8 Borutta 2010, 375.

9 Vgl. dazu etwa Casanova 1994.

10 Vgl. Atwood 2019 und 2018.

11 Beutter 2023, 57.

ten Dispositive näher beschreibt. Jede Diskussion der Konvergenzen von Religion und Recht muss sich also dem Vorwurf stellen, eher normative denn analytische Rede zu sein. Rückübertragen wäre fragend vorauszuschicken, ob wir hinsichtlich der Unterscheidung von Religion und Recht nicht alle unter Theologieverdacht stehen?

Hinsichtlich der (zweiten) Konstellation der Religionen im Recht stehen einerseits die je nach Land und Geschichte spezifische Religionsrechtstradition, andererseits die Religionsfreiheit als Menschenrecht im Sinne eines teilweise universalen Grundrechts in der Umsetzung durch die jeweilige länderspezifische Rechtskultur im Fokus. Deutlich wird dies etwa an Handbüchern wie dem *Routledge Handbook of Law and Religion* (Ferrari 2015) oder der *Encyclopedia of law and religion online* (ELRO) (Leiden 2015–). Beide fokussieren – neben interdisziplinären Perspektiven auf den Zusammenhang von Recht und Religion im Handbook (Ferrari 2015) – insbesondere auf Menschenrechte und Religionsfreiheit in einzelnen Ländern einerseits sowie auf das Verhältnis von Staat und Religion in verschiedenen Ländern und Rechtstraditionen andererseits. Diese Aspekte werden in der Erforschung des Rechts durch die Religionswissenschaft und angrenzende Disziplinen bevorzugt behandelt und sollen im Folgenden näher ausgeführt werden.

2.3 Religion innerhalb von Recht

Die Religionswissenschaft ist sich in den letzten Dekaden zunehmend ihres Einflusses auf das religiöse Feld selbst bewusst geworden. Dies zeigt sich etwa daran, dass mit der Ausdehnung des Religionsbegriffs auch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sowie ihre jeweiligen Praktiken erfasst werden, die in früheren Zeiten etwa eher als *Sekten* beschrieben wurden. Damit hat sich die Disziplin allerdings teilweise den Vorwurf der Verteidigung eingehandelt, nicht zuletzt auch deswegen, weil besagte Disziplinen die religionswissenschaftliche Beschreibung zu ihren Gunsten genutzt haben.¹²

Was für eine Disziplin wie die Religionswissenschaft gilt, gilt verständlicherweise erst recht für das Recht und seine Institutionen, insbesondere für die Gerichte. Astrid Reuter macht darauf aufmerksam, dass hier ein

12 Vgl. zur Sektendebatte Seiwert 1998 sowie zur Rückwirkung der Wissenschaft in ihr Gegenstandsfeld Tenbruck 1993, 35.

Beziehungsgeflecht zwischen Recht und dem religiösen Leben besteht, dass demjenigen zwischen Wissenschaft und Religion ähnlich ist und, wie ich sagen würde, dieses noch verschärft. Reuter schreibt dem Recht eine „Produktivität [...] auf dem Gebiet der Religionskultur“¹³ zu, bei der Richter:innen immer wieder entscheiden müssen, was „Religion denn überhaupt >ist<“¹⁴. Klassische Beispiele hierfür können in der Frage, ob etwa die Scientology Church, wie sie sich selbst bezeichnet, als Religion zu behandeln ist oder ob etwa die Kirche der Pastafarians das Grundrecht der Religionsfreiheit für sich in Anspruch nehmen kann – beide Beispiele werden weiter unten nochmals aufgenommen, da sie gut illustrieren, wie der *Tatbestand Religion* produziert wird. Hier ist erstmals auf die Tatsache hinzuweisen, dass das Recht diese Frage beantwortet. Wie auch immer die religions- oder sozialwissenschaftliche (oder auch die theologische) Einschätzung der Frage, ob eine Gemeinschaft oder Praxis nun Religion ist oder nicht – letztlich entscheidend ist, wie ein Gericht diese Frage entscheidet. Diese Forschungsfrage wurde in jüngerer Vergangenheit insbesondere von Astrid Reuter im Hinblick auf das religiöse Feld aufgearbeitet, welche sich in ihrer Analyse u.a. auf drei größere Fälle bezog: erstens auf die gerichtlichen Streitigkeiten in den 1990er Jahren um Kruzifixe im Schulgebäude, zweitens auf die Frage nach dem muslimischen Kopftuch, die seit Ende der 1990er Jahre die religionsrechtlichen Debatten prägt, drittens auf die Frage nach einem schulischen Religionsunterricht, der teilweise nicht mehr von den Kirchen verantwortet wird. Bemerkenswerterweise spielen sich alle drei Konfliktfälle – Kruzifix, Kopftuch und kirchlicher Religionsunterricht – im Kontext der Schule ab. Reuter erklärt dies damit, dass

„in der Schule die Grundrechtsansprüche mehrere Akteure, der Schülerinnen und Schüler ebenso wie der Lehrkräfte, zusammen und zudem auf den Anspruch und das Versprechen des Staates treffen, in religiösen und allgemein weltanschaulichen Angelegenheiten nicht Partei für die eine oder andere Seite zu ergreifen und sich jedweder Identifikation mit religiösen oder anderen (säkularen) weltanschaulichen Optionen zu enthalten, um so die Freiheit der Religion und der Weltanschauung gewährleisten zu können: das allen gleichermaßen garantierte Recht auf

13 Reuter 2014, 26.

14 Ebd., 28.

Freiheit sowohl von der Religion als auch zur Religion und in der Religion (bzw., wie jeweils hinzuzufügen wäre, der Weltanschauung).¹⁵

Das zentrale Thema der Religion in der Schule als Teilaspekt des Verhältnisses von Religion und Staat wird hier durch das ebenso zentrale und in der Forschung prominent behandelte Thema der Religionsfreiheit ergänzt. Dabei hat sich aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive etwa Hans G. Kippenberg intensiv mit der Regulierung der Religionsfreiheit beschäftigt und die Veränderungen im europäischen und internationalen Religionsrecht beschrieben, nicht zuletzt auch im Hinblick auf den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg.¹⁶ Eher systematisch-kritische Perspektiven auf die Religionsfreiheit finden sich in den Arbeiten von Winnifred F. Sullivan, die sich verschiedentlich mit den epistemischen Grundlagen der Religionsfreiheit in Nordamerika und der durch das Grundrecht der Religionsfreiheit ermöglichten Politik beschäftigt.¹⁷ Sullivan spricht letztlich von der Unmöglichkeit der Religionsfreiheit.¹⁸ Ein weiteres Forschungsfeld religionswissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Recht fokussiert auf den Strafvollzug.¹⁹ Schließlich muss zwingend auch das große Thema der Anerkennung von (religiösen oder weltanschaulichen) Körperschaften berücksichtigt werden.²⁰

Eine genuin religionswissenschaftliche Übersicht über die Zusammenhänge von Recht und Religion, die viele der genannten Aspekte berücksichtigt, findet sich in den Sammelbänden von Gritt Klinkhammer und Tobias Frick²¹ sowie von Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg²².

2.4 Exkurs: Der Tatbestand der Religion – die rechtliche Konstruktion der religiösen Wirklichkeit

Wie oben eingeführt, wird die Frage, welche Gemeinschaften und Praktiken das Grundrecht der Religionsfreiheit (genauer: die Freiheit des Glau-

15 Ebd., 272.

16 Vgl. Kippenberg 2019.

17 Vgl. Sullivan 2005; Vgl. kritisch auch Birnbaum 2020 oder Brown 2015 sowie 2006.

18 Sullivan 2005.

19 Vgl. Jahn 2017; eine rechtswissenschaftliche Grundlagenarbeit dazu bietet auch Fröh-mcke 2005.

20 Vgl. Klinkhammer/Frick 2002; Kippenberg/Schuppert 2005.

21 Vgl. Klinkhammer/Frick 2002.

22 Vgl. Reuter/Kippenberg 2010.

bens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses²³) in Anspruch nehmen dürfen, letztlich immer durch ein Gericht entschieden – insofern nicht davorliegende Institutionen einen entsprechenden Konflikt für alle Parteien zufriedenstellend entscheiden. Dabei hat die Veränderung der europäischen Religionslandschaft diese Frage deutlich verkompliziert, denn nun stellt sich die damit einhergehende Anerkennung von Religion nicht mehr nur hinsichtlich der durch Migration neu in Europa präsenten Religionen wie Islam, Hinduismus, Buddhismus, Bahai'tum und vielen weiteren, sondern gerade auch im Hinblick auf viele neue religiöse Gemeinschaften²⁴. Für Aufmerksamkeit sorgen folglich gerade Fälle, in denen es um Gemeinschaften wie etwa die Scientology-Organisation oder die Zeugen Jehovas geht. In all diesen Fällen kann ein Gericht nicht umhin, mit einem Religionsbegriff zu operieren: „Richterinnen und Richter haben im Einzelfall zu verfügen, was Religion ist – und ebenso, was nicht Religion ist.“²⁵

So hat das deutsche Bundesarbeitsgericht entschieden, dass im Fall der Scientology-Organisation keine Religionsgemeinschaft und folglich keine Religionsfreiheit besteht, was ihren formulierten Anspruch anging, „ihre internen Arbeitsanstellungen [...] selbständig, d.h. unter Absehung allgemeiner arbeitsrechtlicher Vorgaben, ordnen und verwalten zu dürfen“²⁶. Hier hat das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft nicht gereicht, um das Gericht von einer Anerkennung des Tatbestands Religion zu überzeugen. Interessant ist hier der Vergleich zum Fall *Hodkin v. Registrar*, der 2013 vom Obersten Gerichtshof des Vereinigten Königreichs entschieden wurde. Dieses entschied, dass eine Trauung eines Scientology-Ministers als religiöse Trauung zu werten ist.²⁷

Um aber bei deutschen Gerichten zu bleiben: anders sah die Zuschreibung von Religion auch beim Konfliktfall um die Aktion Rumpelkammer aus, die 1968 die deutschen Gerichte beschäftigte und diese erstmals das Selbstverständnis einer Gemeinschaft als Kriterium der Rechtsprechung mitberücksichtigten. Es ging darum, dass eine katholische Jugendbewegung eine Altkleidersammlung für die (damals so genannte) *Dritte Welt* durchge-

23 Gemäss Art. 4 des deutschen Grundgesetzes, Art. 15 der Schweizer Bundesverfassung oder Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention.

24 Vgl. zur damit zusammenhängenden Sekten-Debatte die Fussnote 12.

25 Reuter 2014, 29.

26 Reuter 2007, 187. Vgl. dazu BAG 5 AZB 21/94.

27 Zum angewendeten Religionsverständnis des Obersten Gerichtshof vgl. Schonthal 2016, 367.

führt hatte und dafür von einem gewerblichen Altkleidersammler verklagt wurde, der in der Bewerbung der Aktion durch die katholische Kirche eine Wettbewerbsverzerrung sah. Nachdem das Landgericht Düsseldorf zugunsten des Klägers entschieden hatte, kippte das Bundesverfassungsgericht diesen Entscheid, indem es sich auf den religiösen Charakter der Sammlung berief. Die Richter:innen erläuterten, dass bei der Beurteilung, was Religion ist,

„das Selbstverständnis der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nicht außer Betracht bleiben [dürfe. ...] Wo [...] in einer pluralistischen Gesellschaft die Rechtsordnung gerade das religiöse oder weltanschauliche Selbstverständnis wie bei der Kultusfreiheit voraussetzt, würde der Staat die den Kirchen, den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach dem Grundgesetz gewährte Eigenständigkeit und ihre Selbstständigkeit in ihrem eigenen Bereich verletzen, wenn er bei der Auslegung der sich aus einem bestimmten Bekenntnis oder einer Weltanschauung ergebenden Religionsausübung deren Selbstverständnis nicht berücksichtigen würde.“²⁸

Diese Auslegung und die verfassungsrechtliche Entscheidung, das religiöse Selbstverständnis hochzugewichten, hat auch Kritik hervorgerufen. Insbesondere wird befürchtet, hiermit einer Beliebigkeit den Raum zu öffnen. Die Richter in Karlsruhe haben deshalb auch von Anfang an festgehalten, dass das Selbstverständnis einer *Plausibilitätsprüfung* unterzogen werden solle.

Ein drittes Beispiel bietet die *Kirche des fliegenden Spaghettimonsters* (FSM), die sich in den letzten zwei Dekaden zuerst in den USA als satirische Reaktion auf die stärker werdenden Kreationisten gebildet hat, seither aber auch in Europa und Übersee kleine Gemeinden gebildet hat. Was als satirisch-religionskritische Bewegung begonnen hat, wurde zu einer international zwar immer noch kleinen, aber durchaus organisierten Bewegung, die sich in den Kontext von Religionskritik und Humanismus einordnen lässt und gleichzeitig eigene Rituale und Feiern entwickelt hat. In verschiedenen Ländern hat die Gruppierung Gerichtsprozesse angestrebt, etwa um das Nudelsieb als religiöses Symbol auf dem Identitätsnachweis als Kopfbedeckung tragen zu dürfen (wie es etwa für die jüdische Kippa oder das islamische Kopftuch erlaubt ist).

28 Reuter 2014, 30. Vgl. dazu BVerfG 1 BvR 241/66, Beschluss vom 16.10.1968, 28.

In Deutschland ist die Gemeinschaft mit einem Vorstoß zur Anerkennung als Weltanschauungsgemeinschaft vor Bundesverfassungsgericht gescheitert.²⁹ In Österreich ist ein diesbezügliches Verfahren, das 2014 eingereicht wurde, nach mehrfacher Ablehnung nun in der letzten Revision. In den meisten anderen Ländern, in denen ähnliche Verfahren angestrebt wurden, entschieden die Gerichte zuungunsten der FSM, außer in Neuseeland: dort darf die Kirche seit 2015 offiziell kirchliche Trauungen durchführen. Die satirische Gemeinschaft stellt das Religionsrecht somit vor neue Herausforderungen, welche die pluraler gewordene Situation noch komplexer machen.

Aus dem dargestellten wird deutlich, dass die Veränderungen der religiösen Landschaft einen starken Einfluss auf das Religionsrecht haben, wobei die Frage, was denn nun Religion oder ein religiöses Symbol ist, immer wieder von Gerichten beantwortet werden muss. Das Recht hat einen mehrfachen Einfluss auf die Art und Weise, wie sich Religionen formieren und sich organisieren.³⁰ Es begrenzt und bestimmt einerseits Religion und die durch die Glaubens- und Gewissensfreiheit geschützten Güter (wie etwa Kleidungsstücke) und wirkt damit produktiv auf den Religionsbereich. Konkret richten sich Gemeinschaften oder politische Akteure auch nach der Rechtsprechung in ihrer Argumentation, ob eine Praxis nun geschützt werden soll oder nicht. Dies gilt nicht nur für diejenigen, die die Religionsfreiheit in Anspruch nehmen wollen, sondern auch für diejenigen, welche religiöse Symbole verbieten wollen und dies damit begründen, dass das entsprechende Symbol eben nicht religiös sei. Beispielhaft dafür war etwa die Minarettverbotsinitiative in der Schweiz, in der vonseiten der verbietenden Partei behauptet wurde, dass das Minarett ein politisches und kein religiöses Symbol sei. Wir sehen: Klassifikationen sind ein Instrument politischer Gestaltung und nicht einfach reine Sprachspiele.

2.5 Recht innerhalb von Religion

Dass Recht auch innerhalb von Religion eine wichtige Thematik ist, zeigte neustens die erwähnte Studie von Anne Beutter, die sich mit dem

29 Az.: 1 BVR 1984/17.

30 Vgl. dazu Baumann 2002 (mit einem Fokus auf Buddhisten in Deutschland) sowie Rink 2010 (mit einer religionswissenschaftlichen Perspektive auf die Körperschaftsrechte der Zeugen Jehovas in Deutschland).

internen Recht einer ghanaischen Kirche beschäftigte. Eine Übersicht zum Thema des internen Rechts von Religionen findet sich beim Theologen und Rechtswissenschaftler Burkard Berkmann, der 2018 eine „Einführung in eine vergleichende Disziplin“³¹ (so der Untertitel) veröffentlichte. In diesem Kontext steht auch das Heidelberger „Forum für den Vergleich der Rechtsdiskurse der Religionen RdR“³², welches mit verschiedenen Aktivitäten diesen eher neuen Themenbereich untersucht.

Der Vergleich des internen Rechts der Religionen ist eine junge und übergreifende Disziplin, welche über verschiedene religiöse Traditionen hinweg die Rechtsnormen dieser Religionen, also *religiöses Recht* vergleicht und dabei die methodischen Regeln der Komparatistik beachtet.³³ In diesen Arbeiten ist immer ein Rechtsverständnis operativ, welches über das legalistische, positive (gesetzte) Recht genauso wie über das rein staatliche Recht hinausgeht. Wie Berkmann bemerkt, gilt die entsprechende Einführung „heute ohnehin als überholt.“³⁴

Gleichzeitig zeigt die Forschung von Beutter auch, dass – neben der disziplinenübergreifenden Zusammenarbeit – hier auch die Religionswissenschaft einen genuinen Beitrag leisten kann, indem nicht nur legalistische Praktiken, sondern die gesamte Bandbreite normativer Ordnungen inklusive religiöser Verhaltensvorgaben in den Blick gebracht werden.³⁵ Dabei präzisiert Beutter Recht als normative Ordnung in dreifacher Hinsicht, indem sie es „(1) als legalistische Praktiken, als Formen der Verhaltensvorgabe und -sanktion sowie über ein diskursives Cluster [von Fällen, Praktiken und Deutungen, D.A.] definiert.“³⁶ In ihrer praxeologisch informierten Lesart von innerkirchlichen Konfliktdokumentationen zeigt sie, dass jenseits des staatlichen Rechts ein Fokus auf die „praktischen Formen religiöser Lebensgestaltung“³⁷ eine wichtige Ergänzung in der Analyse des Feldes von Recht und Religion darstellt. Der Blick auf den Zusammenhang von Recht und Religion reicht somit auch über die Ränder des staatlichen und legalistischen Rechts hinaus und zeigt, wie normative Ordnungen im Zusammenspiel von staatlichen und nichtstaatlich-religiösen Registern entsteht. Nicht zuletzt wurde in diesem Kontext von religionswissenschaftlicher Seite auch

31 Berkmann 2018.

32 Ebd., 20.

33 Vgl. Ebd., 193–198.

34 Ebd., 194.

35 Beutter 2023, 283–307.

36 Ebd., 284.

37 Ebd., 303.

auf die verschiedenen Bezeichnungen hingewiesen, die das Recht in religiösen Traditionen bezeichnen (etwa *Halacha*, *din*, *dharma*, *manavadharma-sastra*), welche jeweils eigene Nuancierungen und historische Genesen aufweisen.³⁸

2.6 Ambivalenzen zwischen Recht und Religion in der bisherigen Forschung

Die Arbeit an der Ambivalenz zwischen Recht und Religion, beziehungsweise ihre Ununterscheidbarkeit ist ein Teil der modernen Rechtsgeschichte, der aber insbesondere durch poststrukturalistische Autor:innen eine zunehmende Aufmerksamkeit erhalten hat.³⁹ Dabei dreht sich die Debatte häufig um die Frage nach der Souveränität und ihrer rechtlichen oder eben außerrechtlichen Genese, wie sie bekannterweise im Zentrum von Carl Schmitts Werk steht. Die Theorie der *Politischen Theologie* Schmitts ist für die Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts charakteristisch und seit ihrer ersten Publikation (1922) sowohl umstritten wie vieldiskutiert.⁴⁰ Das Thema berührt Fragen nach der Eschatologie der Moderne, nach der (Un-)Unterscheidbarkeit von Theologie, Recht und Politik sowie nach Legitimität und Legalität.

Dabei hat hier auch die an Religion interessierte Forschung wichtige Erkenntnisse beigetragen und etwa die Frage nach der Mythologie einer deisionistischen Souveränitätstheorie wie derjenigen von Carl Schmitt, aber auch in der von ihm fortgeschriebenen Ideengeschichte des Leviathans in den Vordergrund gerückt. Ruth Groh zeigt etwa auf, wie der politische Mythos (bei dessen Theoretisierung sich Schmitt auf Georges Sorel bezieht) zu einem Instrument rechtlicher Praxis geworden ist.⁴¹ Bei Christoph Schmidt erhält diese Diskussion um die theopolitischen Aspekte der Moderne eine explizit jüdische Färbung, insofern als die Transzendenz der Souveränität in den Schriften jüdischer Denker:innen nachgezeichnet werden, die direkt und indirekt auf den expliziten Antisemiten Carl Schmitt reagieren.⁴²

38 Vgl. Schonthal 2016, 368.

39 Bezüglich einer rechts- und religionswissenschaftlichen Perspektive vgl. Kühler/Hafner/Mohn 2014. Hinsichtlich einer religionswissenschaftlichen Einordnung der Debatte vgl. Schonthal 2016.

40 Vgl. Schonthal 2016, 371.

41 Vgl. Groh 1998, 104–110.

42 Vgl. Schmidt 2009.

Intensive Diskussionen haben sich in den letzten Jahren an Schmitts Theorie des Ausnahmezustands entzündet – häufig mit dem Verweis auf die religiöse Grundierung bei Giorgio Agambens verschiedenen Arbeiten zum *homo sacer*.⁴³

Seit den 1980er Jahren haben sich verstärkt Autoren wie Jacques Derrida⁴⁴, Roberto Esposito⁴⁵ oder Giorgio Agamben oder Jean-Luc Nancy mit einer Religionskritik des Rechts hervorgerufen, also mit einer Kritik die immer auch die sakrale – theologische – Dimension des Rechts hervorhob.

Diese poststrukturalistische Kritik des Rechts – wie es Karl-Heinz Ladeur bezeichnet – fokussiert als gemeinsamen Nenner auf den religiösen oder „mystischen Grund“ des Rechts.⁴⁶ Diese Ideen und Thesen wurden vielfach diskutiert, haben aber auch deutliche Kritik erfahren. Gerade bei Agamben wurde darauf hingewiesen, dass der Bann des *homo sacer* in der römischen Rechtsgeschichte kein strategisch-grundlegender, sondern ein gegen das Amtsrecht der Souveränität durchgesetztes *Recht der Moral* ist und somit seine Theorie den Sonderfall zum Normalfall des Rechts macht. Die These der religiösen Grundierung des Rechts, wie sie Agamben behauptet, ruht folglich auf einer Ausnahme in der Rechtsgeschichte und macht diese zum Normalfall.⁴⁷

Nichtsdestotrotz hat die Souveränitätsdebatte auch in die religionswissenschaftliche Forschung Eingang gefunden, etwa bei Robert A. Yelle, der sich in jüngerer Vergangenheit intensiv mit der Thematik beschäftigt.⁴⁸ Jenseits der Souveränitätsfrage haben sich verschiedene Religionswissenschaftler:innen mit der Ambivalenz zwischen Recht und Religion beschäftigt. Eine der prominentesten Stimmen ist diejenige von Winnifred F. Sullivan, die alleine und mit verschiedenen Mitautor:innen auf unterschiedliche Weise Kritik an der Setzung des säkularen, nicht-religiösen Rechts publiziert hat. In verschiedenen Studien hat Sullivan in den letzten zwanzig Jahren auf die weltanschaulich-normativen (oder: religiösen) Aspekte des Rechts hingewiesen.⁴⁹

43 Vgl. Agamben 2002, siehe auch 2004 (II.1) und 2010 (II.2).

44 Vgl. Derrida 2014.

45 Vgl. Esposito 2018.

46 Ladeur 2016, 75.

47 Vgl. Ebd., 73.

48 Vgl. Yelle 2019.

49 Vgl. Sullivan 2004; dies. 2010; Yelle /Sullivan/Tausig-Rubbo 2011.

3 Kongruenzen zwischen Recht und Religion – wer spricht im Recht?

Hinsichtlich der Kongruenzen von Recht und Religion richten sich die Blicke mehrheitlich auf die performative, ästhetische Dimension des Rechts. Herausragend und gleichermaßen umstritten⁵⁰ für diese Perspektive ist der französische Rechtshistoriker und psychoanalytisch geschulte Religionswissenschaftler Pierre Legendre. Cornelia Vismann weist darauf hin, dass Legendre „die Jurisprudenz aus einer historisch-psychoanalytischen Sicht erschließt und damit [...] vormacht, was es heißen könnte, eine Kulturwissenschaft des Rechts zu betreiben.“⁵¹ Konkret bedeutet dies, dass es für Legendre zentral auf den „Einsatz von Bildern im Recht und die Wirkmechanismen rechtlicher Fiktionen ankommt.“⁵² Im Gerichtsprozess wird das Unsagbare sagbar gemacht und inszeniert: „Das Unsagbare wird theatralisch gehandhabt.“⁵³ Neben diesem Fokus auf die performative Dimension des Rechts, die auch bei einigen anderen (teilweise als poststrukturalistisch kategorisierten) Denker:innen wichtig ist, steht bei Legendre eine rechts-historische Diskussion dessen im Vordergrund, was er als die dogmatische Ordnung des Abendlandes und seiner Institutionen bezeichnet. Gemeint ist damit die Übernahme römischer Rechtsprinzipien in der mittelalterlichen Kirchenordnung (konkret insbesondere in Gratians *Concordia discordantium canonum* um 1140) als Ausgangspunkt der europäischen Rechtssysteme.⁵⁴ Legendres Arbeit bezieht sich auch auf andere Aspekte im Übergang vom römischen zum Kirchenrecht⁵⁵, es lohnt sich jedoch, kurz den Blick auf seine Interpretation des gratianischen Dekrets zu lenken.

Legendre setzt bei der bekannten These von Harold J. Berman zur „päpstlichen Revolution“⁵⁶ in der Gregorianischen Reform ein, der er zustimmt und sie gleichzeitig nuanciert. Er sieht die Neuerung weniger im

50 Bezüglich der Kritik an Legendres Rechtsinterpretation vgl. Hackbarth 2014, 259–264.

51 Vismann 2001, 43.

52 Ebd.

53 Legendre 2011, 28. Vgl. dazu auch Vismann 2011, 51.

54 Vgl. Legendre 2012, insbes. 146–254. Vgl. auch Hackbarth 2014, 109–130.

55 So spielt etwa der Codex Iustinianus von 528 n.u.Z. eine ebenso wichtige Rolle zu Beginn dieser Übergangsphase wie die sich zwischen ca 1140 und dem 14. Jhd entwickelnde Kanonistik oder die in diesem Zusammenhang seltener referierten 900 Thesen von Pico della Mirandola (1486 n.u.Z.). Vgl. zu ersteren Legendre 1983, zu letzterem Legendre 1998. Vgl. zur Entwicklung der Kanonistik Dreier 2001.

56 Berman 1991, 144.

pontificalen Machtanspruch als in einer „Revolution des Interpretieren“⁵⁷, der Arbeit der aufkommenden Rechtswissenschaftler als *vernünftige* Interpreten, deren Ausgangspunkt er eben in Gratians Dekret sieht. Was hier in der Forschung teilweise als Beginn der Trennung von Theologie und Recht gesehen wird, beurteilt Legendre als Deckmantel einer Säkularisierung, die so gar nie stattgefunden hat. Statt einer Ent-theologisierung des Rechts sieht er eine Einübung in die Institution des Rechts als Verbindung von *auctoritas* (der Schrift) und *ratio* (der vernünftigen Interpretation der Schrift). In dieser Verbindung liegt die „historische Montage eines Reichs der Wahrheit“⁵⁸.

Neben der Revolution des Interpretieren hebt Legendre auch die Stellung des Kaisers in der Ordnung als letzte Referenz hervor. Gemeint ist damit die mythologische Letztbegründung eines Fetischs⁵⁹ in der Verfassung – eben dem Kaiser⁶⁰ „in seiner Position als Repräsentant des absoluten Anderen, der einzig durch die Rhetorik der Gesetze als mystischer Körper erzeugt wird“⁶¹. Diese Referenz in Gestalt eines absoluten Anderen (des Kaisers oder in der Gegenwart demokratischer Rechtsstaaten: der Verfassung und des Volkes als ihr Garant) ist für Legendre „eine Illusion, ganz so, wie die Demokratie oder der Klassenkampf. [...] Er [der absolute Andere] ist der heilige Name, durch den in der dogmatischen Logik (die auch die Logik des Unbewussten ist) auf die ultimative Frage geantwortet wird: Woher kommt das?“⁶² Hier wird auch deutlich, wie Legendre Rechtsgeschichte und -theorie mit einer an Lacan geschulten psychoanalytischen Theorie verbindet, die auf die Einrichtung des Menschen in der symbolischen – mythologischen – Ordnung fokussiert. In diesem Sinn lässt sich das bekannte Böckenförde-Diktum (abermals) reformulieren: Wir leben von Voraussetzungen, die wir verdrängt haben, nämlich etwa der Referenz des Präambelgottes oder des Volkskörpers⁶³ als Referenzen der Souveränität, die zwar in der Rechtsauslegung keine Bedeutung haben, sehr wohl aber in der politischen Rechtssetzung.

57 Legendre 1992, 286–344.

58 Legendre 2012, 147.

59 Vgl. zur Frage nach „politischer Idolatrie“ auch Böhme 2012, 255–258.

60 Hier bezieht sich Legendre immer wieder auf Kantorowicz' bahnbrechende Studie zu den zwei Körpern des Königs. Vgl. Kantorowicz 1994.

61 Hackbarth 2014, 104. Zur Metaphorik des Staatskörpers vgl. auch Koschorke u.a. 2007 sowie aus rechtlicher Sicht Dreier 2013, 56–61.

62 Zitiert nach ebd.

63 Zur Transmutation des kaiserlichen Körpers auf denjenigen des Volkes vgl. Santner 2015.

4 Montagen von Recht und Religion – wir sind nie säkular gewesen

In einer genealogisch-psychoanalytischen Perspektive gibt es eine grundlegende Ununterscheidbarkeit zwischen Recht und Religion, die ich nun abschließend zusammenfassen und als Montage begreifbar machen möchte. Legendre spricht in Bezug auf den Staat von „Montage, weil seine Bildung sich mit Komponenten aus unterschiedlichen Registern vollzieht.“⁶⁴ Diese unterschiedlichen Register, mit denen wir es im Kontext von Religion und Recht zu tun haben, sind somit staatliche Institutionen (bezugnehmend auf das Recht also Parlamente, Exekutiven und Gerichte) sowie religiöse Institutionen und Praktiken (Körperschaften sowie individuelle und kollektive Praktiken, die ggf. das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit in Anspruch nehmen). Ihre jeweilige Unterscheidbarkeit ergibt sich aus der gesellschaftlichen und historisch etablierten Klassifikation, welche die beiden Register *Religion* und *Recht* geschaffen haben und in dem, was als *säkulare Ordnung* diskutiert wird, zu differenzieren versucht werden. Wenn wir aber die historische Genese dieser Montage genauer betrachten, zeigt sich eine Kontinuität hinsichtlich der Institution symbolischer Ordnung, etwa hinsichtlich der Art und Weise wie Gesetze auf Referenzen Bezug nehmen (kaiserliche oder volkssouveräne) und damit ihre mythologische Letztbegründung erhalten. An dieser Stelle bricht die Differenziertheit von Religion und Recht zusammen und es zeigt sich ein Amalgam symbolischer Legitimationsstrategien, die ich hier als RECHT/RELIGION⁶⁵ kennzeichnen möchte. Das gemeinsame Konzept RECHT/RELIGION ist allerdings verdrängt und zeigt sich nur noch flüchtig an den Stellen, an der die Referenz hervorbricht, etwa im genannten Präambelgott oder in der Referenz auf das Volk als Souverän. In diesem Sinne lässt sich schließen, dass wir in unseren dogmatischen Grundlagen *nie säkular gewesen* sind, sondern dass die Arbeit an Recht, Religion und Säkularität eine klassifikatorische, ordnende und symbolische Praxis ist, mit der die mythologischen Letztbegründungen eingerichtet und gleichzeitig die Spuren dieser Praxis verwischt werden.

64 Legendre 2010, 52.

65 Ich nehme hier beim klassifikatorischen Neologismus RECHT/RELIGION auf Bruno Latours Kategorie NATUR/KULTUR, welche genau denselben Zweck erfüllt, nämlich die Ununterscheidbarkeit zu kennzeichnen. Vgl. Latour 2020, 38.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.
- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmestand*, Frankfurt a.M.
- Agamben, Giorgio (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin.
- Atwood, David (2018): Die Theatralität der Religion. Religionspolitische Symboldebatten als zivilreligiöse Schauspiele, in: Kühler, Anne/Olah, Mirjam (Hg.): *Quae Caesaris Caesari, quae Dei Deo? Bezüge von Recht und Religion im Wandel*. Symposium anlässlich des 60. Geburtstages von Felix Hafner, Zürich/St. Gallen, 107–140.
- Atwood, David (2019): *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*, Baden-Baden.
- Baumann, Martin (2002): Recht als Grenzziehung und Mittel gesellschaftlicher Etablierung. Buddhisten in Deutschland und Nachbarländern, in: Klinkhammer, Gritt M./Frick, Tobias (Hg.): *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratischen Gesellschaften*, Marburg, 139–150.
- Beutter, Anne (2023): Religion, Recht und Zugehörigkeit. Rechtspraktiken einer westafrikanischen Kirche und die Dynamik normativer Ordnungen, Göttingen.
- Berman, Harold J. (1991): *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechts-tradition*, Frankfurt a.M.
- Berkmann, Burkard J. (2018): *Internes Recht der Religionen. Einführung in eine vergleichende Disziplin*, Stuttgart.
- Birnbaum, Maria (2020): Recognizing diversity: Establishing religious difference in Pakistan and Israel, in: Philipps, Andrews/Reus-Smit, Christian (Hg.): *Culture and Order in World Politics*, Cambridge, 250-270.
- Blumenberg, Hans (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.
- Böhme, Hartmut (2012): *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Hamburg.
- Borutta, Manuel (2010): Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 347–376.
- Brown, Wendy (2006): *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton.
- Brown, Wendy (2015): Religious Freedom's Oxymoronic Edge, in: Sullivan, Winnifred F./Hurd, Elizabeth S./Mahmood, Saba/Danchin, Peter G.(Hg.): *Politics of religious freedom*. Chicago, 324–334.
- Casanova, José (1994): *Public religions in the modern world*, Chicago.
- Clark, Christopher (2010): „Kulturkampf und europäische Moderne“, in: Astrid Reuter/Hans G. Kippenberg (Hg.): *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen, 23-65.
- Derrida, Jacques (2014): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a.M.
- Dreier, Horst (2013): *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen.

- Dreier, Horst (2001): Kanonistik und Konfessionalisierung. Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: Siebeck, Georg (Hg.): *Artibus ingenuis*. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik, Tübingen, 133–169.
- Esposito, Roberto (2018): *Zwei*. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens, Zürich.
- Fröhmcke, Vigor (2005): *Muslimen im Strafvollzug*. Die Rechtsstellung von Strafgefangenen muslimischer Religionszugehörigkeit in Deutschland, Berlin.
- Groh, Ruth (1998): *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Frankfurt a.M.
- Hackbart, Sabine (2014): *Pierre Legendres «dogmatische Anthropologie»*. Subjektkonstitution im Medium des Bildes, Wien/Berlin.
- Jahn, Sarah J. (2017): *Götter hinter Gittern*. Die Religionsfreiheit im Strafvollzug der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a.M.
- Kantorowicz, Ernst H. (1994): *Die zwei Körper des Königs*. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München.
- Kippenberg, Hans G. (2019): *Regulierung der Religionsfreiheit*. Von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, Baden-Baden.
- Kippenberg, Hans G./Schuppert, Gunnar F. (Hg.) (2005): *Die verrechtlichte Religion*. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen.
- Klinkhammer, Gritt M./Frick, Tobias (Hg.) (2002): *Religionen und Recht*. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratischen Gesellschaften, Marburg.
- Koschorke, Albrecht/Lüdemann, Susanne/Frank, Thomas/Matala de Mazza, Ethel (2007): *Der fiktive Staat*. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a.M.
- Kühler, Anne/Hafner, Felix/Mohn, Jürgen (2014): *Interdependenzen von Recht und Religion*, Würzburg.
- Ladeur, Karl-Heinz (2016): *Die Textualität des Rechts*. Zur poststrukturalistischen Kritik des Rechts, Weilerswist.
- Latour, Bruno (2020): *Kampf um Gaia*. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin.
- Legendre, Pierre (1983): *L'empire de la vérité*. Introduction aux espaces dogmatiques industriels, Paris.
- Legendre, Pierre (1998): *La 90^e conclusion*. Étude sur le théâtre de la raison, Paris.
- Legendre, Pierre (2010): *Vom Imperativ der Interpretation*, Wien/Berlin.
- Legendre, Pierre (2011): *Die Kinder des Textes*. Über die Elternfunktion des Staates, Wien/Berlin.
- Legendre, Pierre (2012): *Das politische Begehren Gottes*. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts, Wien/Berlin.
- Reuter, Astrid (2007): *Säkularität und Religionsfreiheit*, in: *Leviathan* 35/2, 178–192.

- Reuter, Astrid (2014): Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzkämpfe um das religiöse Feld, Göttingen.
- Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans G. (2010): Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen.
- Rink, Steffen (2010): 'Die Verfassungsbeschwerde ist begründet'. Das Verfahren um die Körperschaftsrechte der Zeugen Jehovas aus religionswissenschaftlicher Perspektive, in: Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans G. (Hg.): Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen. 337–359.
- Sandberg, Russell (Hg.) (2017): Law and religion. Critical concepts in law, New York.
- Santner, Eric L. (2015): Was vom König übrigblieb. Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität, Wien/Berlin.
- Schonthal, Benjamin (2016): Law, in: Stausberg, Michael/Engler, Steven (Hg.): The Oxford Handbook of the Study of Religion, Oxford, 365–381.
- Schmidt, Christoph (2009): Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf die Eschatologie der Moderne, München.
- Seiwert, Hubert (1998): Einleitung. Das Sektenproblem. Öffentliche Meinung, Wissenschaftler und der Staat, in: ders. (Hg.): Schluss mit den Sekten! Die Kontroverse über „Sekten“ und neue religiöse Bewegungen in Europa, Marburg, 9–38.
- Sullivan, Winnifred F. (2004): Beyond 'church and state'. Advances in the study of religion and law, in: Antes, Peter/Geertz, Armin W./Warne, Randi R. (Hg.): New approaches to the study of religion. Textual, comparative, sociological and cognitive approaches, Berlin, 321–344.
- Sullivan, Winnifred F. (2005): The Impossibility of Religious Freedom, Princeton.
- Sullivan, Winnifred F. (2010): Varieties of legal secularism, in: Hurd, Elizabeth S./Cady, Linell E. (Hg.): Comparative secularisms in a global age, New York, 107–120.
- Tenbruck, Friedrich (1993): Die Religion Maelstrom der Reflexion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33, 31–67.
- Vismann, Cornelia (2001): Legendre: Historiker, Psychoanalytiker, Jurist, in: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 26, 41–45.
- Vismann, Cornelia (2011): Medien der Rechtsprechung. Hrsg. von Alexandra Kemmerer und Markus Krajewski, Frankfurt a.M.
- Yelle, Robert A. (2019): Sovereignty and the sacred. Secularism and the political economy of religion, Chicago.
- Yelle, Robert A./Sullivan, Winnifred F./Tausig-Rubbo, Mateo (Hg.) (2011): After secular law, Stanford.