


Markus Brodthage | Dieter Krimphove [Hrsg.]

Zugänge zu Recht und Religionen

Interdisziplinäre Sondierung
eines weiten Forschungsfeldes



Nomos

<https://doi.org/10.5771/9783748918851>, am 06.09.2024, 21:49:46
Open Access –  <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Recht und Religionen

herausgegeben von

Markus Brodthage

Prof. Dr. Dieter Krimphove

Wissenschaftlicher Beirat

Dr. Matthias Belafi, Politikwissenschaft,
Katholisches Büro Bayern

Prof. Dr. Krystian Kałuża, Fundamentaltheologie,
Universität Oppeln/Polen

Dr. Markus Solo Kewuta, Islamwissenschaft,
Vatikanisches Dikasterium für den
Interreligiösen Dialog in Rom/Italien

Prof. Dr. Dr. Oliver Reis, Religionspädagogik,
Universität Paderborn

Prof. Dr. Birgitt Riegraf, Allgemeine Soziologie,
Universität Paderborn

PD Dr. Anne-Laure Zwilling, Religionsanthropologie,
Universität Straßburg/Frankreich

Band 2

Markus Brodthage | Dieter Krimphove [Hrsg.]

Zugänge zu Recht und Religionen

Interdisziplinäre Sondierung
eines weiten Forschungsfeldes



Nomos

I acknowledge support for the publication cost by the Open Access Publication Fund of Paderborn University.

Gefördert durch den Publikationsfonds der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-1357-9

ISBN (ePDF): 978-3-7489-1885-1

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748918851>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

I. Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft und Theologie

David Atwood

Montagen von Recht und Religion
Ein religionswissenschaftlicher Blick 15

Dieter Krimphove und Markus Brodthage

Auslegungssache
Juristische und theologische Zugänge zum Thema *Recht und Religionen* im Vergleich 35

Jan-Luca Helbig und Jonas Maria Hoff

Losverfahren zwischen Recht und Religion
Juristische und theologische Perspektiven auf eine fragile
Verbindungsstelle 59

II Soziologie, Ethnologie und Kulturwissenschaft

Stefan May

Menschenrechte und die Sakralität der Person
Anmerkungen zur Max-Weber-Lektüre von Hans Joas 87

Thorsten Benkel

Transzendentalmanagement
Zur Normativität unverbindlicher Glaubenserfahrungen 113

Anna-Lena Wolf

Sozial- und kulturalanthropologische Zugänge zu Religionen und
Recht am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven
auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht 129

Jan Christoph Suntrup

Der Streit um den Eid
Eine kulturwissenschaftliche Analyse 153

III Wirtschaftswissenschaft und Politikwissenschaft

Dieter Krimphove

Die Ökonomik des Glaubens und der Religion 177

Andreas Püttmann

Christlicher ziviler Ungehorsam im demokratischen Rechtsstaat des
Grundgesetzes?
Ein Plädoyer für Bürgerloyalität auch im Gewissenskonflikt 207

IV Architektur

Ansgar Schulz und Benedikt Schulz

Raum und Liturgie
Handlungsspielräume zur Gestaltung des Sakralen 245

V Literaturwissenschaft und Journalismus

Wolfgang Braungart

Wo das verhandelt wird, was das Recht nicht verhandeln kann
Oder: Von der Freiheit im Ritual – Schillers *Maria Stuart* 267

Magdalena Thiele

An welchem Tag schuf Gott die Medien?

Eine journalistische Perspektive zu einem komplexen Beziehungsgefüge	297
Autorinnen und Autoren des Bandes	315

Vorwort

Zu den Zielen des vorliegenden Bandes

Die akademische Beschäftigung mit dem Forschungsfeld *Recht und Religion(en)* steht wissenschaftshistorisch betrachtet noch an ihrem Beginn. Eine wissenschaftliche Voraussetzung für das Verständnis dieses weiten Feldes bildet die Frage nach adäquaten methodischen und inhaltlichen Zugängen zu beiden Phänomenbereichen. Die jeweiligen unterschiedlichen Religionen und ihre Ausprägungen haben bereits sehr früh für jedes der beiden Gebiete – einzeln betrachtet – spezifische und divergente Zugänge entwickelt. Obschon zu Disziplinen mit Religions- und Rechtsbezug bereits wissenschaftliche Arbeiten vorliegen und sich hierzu Forschungsgruppen gebildet haben, fehlt es an einer breiteren und interdisziplinär-vergleichenden wissenschaftlichen Durchdringung des Themenfeldes. Dabei haben Recht und Religion(en) zahlreiche geschichtliche und gesellschaftliche Gemeinsamkeiten, die eine multiperspektivierte Betrachtung möglich und nötig erscheinen lassen.

Will man sich der Verquickung von Recht und Religionen wissenschaftlich nähern, genügt eine eindimensionale Betrachtungsweise aus theologischer, religionswissenschaftlicher oder juristischer Perspektive nicht. Aus diesem Grund ist es erforderlich dieses Forschungsfeld multidisziplinär in den Blick zu nehmen und dabei aus verschiedenen Sichtweisen die Art und Weise des spezifischen Verhältnisses von Recht und Religionen, eventuelle Abhängigkeiten und ihr Zusammenwirken, zu fassen. Aus Sicht der Herausgeber macht ein vertieftes Verständnis des Verhältnisses von *Recht und Religionen* deshalb eine interdisziplinäre, ja transdisziplinäre Vorgehensweise erforderlich. Diese bedarf insbesondere jener Fachdisziplinen, die – vielleicht auf den ersten Blick – wenig bis kaum Bezüge zu diesem Themenfeld aufweisen: dies sind u.a. Philosophie, Soziologie und Ethik, ebenso wie Geschichts-, Kultur- und Medienwissenschaften, Politik, Musik und Kunst und auch Mathematik, Psychologie, Physik, Sport, Medizin, usw.

Der hier vorliegende zweite Band der Schriftenreihe *Recht und Religionen* nimmt sich dieser Herausforderung an und stellt ein breites Spektrum innovativer Forschungsbeiträge unterschiedlicher Fachdisziplinen zusam-

men. Damit dokumentiert er vielfältige fachspezifische Anknüpfungspunkte an das Themenfeld, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Die unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zu der Thematik Recht und Religion(en) aufzulisten, ist dabei nur ein Ziel des vorliegenden Bandes. Vielmehr noch erläutert in den Beiträgen jede Fachdisziplin die Gründe ihres eigenen (methodischen) Vorgehens und begründet gleichzeitig die spezifischen Wirkungen ihres eigenen Verständnisses des Themenfeldes. Auf diese Weise kommt es in den einzelnen Beiträgen jeweils zu einer *Reflexion* des eigenen *Blickwinkels*. In der Reflexion der fachspezifischen, inter- und transdisziplinären Zugänge können Perspektivierungen und Positionierungen verschiedener Disziplinen offengelegt und perspektivisch weiterentwickelt werden.

Dieses wissenschaftliche Neuland soll dazu anregen, neue Betrachtungs- und Denkansätze zu entwickeln, die im Themen- und Spannungsfeld Recht und Religionen eine innovative, produktive Anwendung finden. Gleichzeitig macht der Band auch deutlich, dass es – bei allem Interesse an einer multidisziplinären Durchdringung des Forschungsfelds – noch an Forschungs- und Vernetzungsarbeiten zwischen den Disziplinen mangelt. Hierfür bietet der vorliegende Band ein Forum.

Zum Aufbau des Bandes

Neben diesen Zielen waren die Herausgeber bereits in der Entwicklung des vorliegenden Bandkonzeptes bemüht, sowohl eine umfänglich freie Wahl der Beitragsthemen als auch der methodischen Zugänge sowie der fachspezifischen Sprachkonventionen zuzulassen. Dadurch erhoffen wir, dass Fachspezifika deutlicher hervortreten, statt ihnen das Korsett formaler und inhaltlicher Vorgaben, die sich zudem nur aus zwei Fachperspektiven, der Theologie und der Rechtswissenschaften speisen, zu eng zu schnüren. Dies betrifft etwa auch die Standards geschlechtersensibler bzw. -gerechter Sprache, für die noch unterschiedliche Konventionen gelten. Deren Verwendung haben die Herausgeber die jeweiligen Verfasser:innen frei wählen lassen.

Je nach Zugehörigkeit unterschiedlicher Disziplinen stellt der Band in jedem Kapitel inhaltlich wie methodisch zusammenpassende Beiträge zusammen. Einige der Beiträge sind, auf Anregung der jeweiligen Autor:innen, in einem double-blind-Verfahren begutachtet worden (*peer-reviewed*).

Wir haben dies jeweils besonders vermerkt und bedanken uns noch einmal herzlich bei den Gutachter:innen für die Unterstützung!

Den ersten Teil eröffnet der Beitrag von *David Atwood* (*peer-reviewed*) mit einer grundlegenden religionswissenschaftlichen Perspektive auf die Ununterscheidbarkeit von Recht und Religion. *Dieter Krimphove* und *Markus Brodthage* setzen sich mit den historisch gewachsenen gemeinsamen Zugangsmöglichkeiten von Recht und Religionen auseinander, wobei sie die, sich in der Neuzeit speziell im Bereich der Textauslegung ergebenden, Differenzierungen zwischen der Theologie und der Rechtswissenschaft nicht nur aufzeigen, sondern auch erklären. Zu der einleitenden, daher generellen Aufsicht auf die Thematik gesellt sich der Beitrag von *Jan-Luca Helbig* und *Jonas Maria Hoff* (*peer-reviewed*). Sie beschreiben die Einsatzmöglichkeiten des Losverfahrens, dessen Entstehen religiöse Hintergründe hat, aber auch dessen juristische Auswirkungen, etwa zu Fragen der Gerechtigkeit durch Losverfahren.

Der zweite Block richtet den Blick auf die anthropologischen Zugänge zu Recht und Religionen aus Soziologie, Ethnologie und Kulturwissenschaft. Im ersten Beitrag betritt *Stefan May* das höchst sensible Thema der Menschenrechte unter Berücksichtigung der Sakralität der Person durch ein Weiterdenken der Max-Weber-Rezeption Hans Joas'. Der nachfolgende Beitrag von *Thorsten Benkel* beschreibt, unter Betrachtung performativer Transzendenzerfahrungen, normative Strukturen unverbindlicher Glaubenserfahrung, die anhand von Beobachtungen aus einer Heilpraktikerschule auch empirisch belegt werden. Der sozial- und kulturwissenschaftliche Beitrag von *Anna-Lena Wolf* (*peer-reviewed*) thematisiert die Zugänge zu Recht und Religionen ausgehend vom göttlichen Recht im katholischen Kirchenrecht. Ihr stark die Forschungspraxis beleuchtender Beitrag berücksichtigt insbesondere die Bedeutung von wissenschaftlichen Standpunkten und Blickwinkel und deren Auswirkung auf einen Zugang zu Recht und Religion(en). Diesen Block abschließend beschreibt *Jan Christoph Suntrup* (*peer-reviewed*) kulturwissenschaftlich das juristische Phänomen des Eides und begibt sich auf die Suche nach dessen religiöser Signatur. Nach einer Zusammenfassung der kulturgeschichtlichen Entwicklung des Eides, seiner Formel und seiner Anlässe, dekonstruiert er ihre kulturelle und religiöse Prägung.

Im nachfolgenden Block zu wirtschafts- und politikwissenschaftlichen Zugängen betritt zunächst *Dieter Krimphove* das wissenschaftlich stark umstrittene Feld der Religionsökonomik. Hierbei erläutert er deren Zugangsmöglichkeiten sowohl zu rechtlichen als auch zu religiösen Fragen.

In unmittelbarer inhaltlicher Folge übernimmt der Beitrag von *Andreas Püttmann* eine kritische und praxisbezogene Auseinandersetzung mit politisch-religiösen Fragen des zivilen Ungehorsams. Aufschlussreich definiert er in seinem Beitrag den zivilen Ungehorsam und seine Einsatzmöglichkeiten. Hieraus leitet er die Forderung sowohl einer allgemeinen Loyalität, als auch der Wahrung individueller Gewissensentscheidungen ab.

Eine methodisch und inhaltlich völlig anders geartete Zugangsmöglichkeit zu Religionen und Recht bietet der Block vier, der einen Beitrag umfasst. In ihm stellen die Leiter des *Architekturbüros Schulz und Schulz*, *Ansgar Schulz* und *Benedikt Schulz*, die Zugänge zu Religionen über die Gestaltung liturgisch-sakraler Räume dar und berücksichtigen dabei auch konkrete rechtliche Herausforderung architektonischer Sakralraumgestaltung.

Den Band rundet der Block fünf mit einem literaturwissenschaftlichen und einem journalistischen Zugang ab. Sehr eingehend und auch unter Bezugnahme auf die Fragestellung des Beitrags von Schulz und Schulz widmet sich *Wolfgang Braungart* dem Zugang zu Recht und Religionen aus literaturwissenschaftlicher Sicht. Anhand Schillers Drama *Maria Stuart* beschreibt er hier den Widerspruch und die Kohärenz von Freiheit und Ritual. Diesen Block beschließt der Beitrag von *Magdalena Thiele*. Sie beschreibt den journalistischen Zugang zum komplexen Sachverhalt und Beziehungsgefüge von insbesondere Religion, wie es sich vor allem in der journalistischen Praxis darstellt.

Mit dieser fächerübergreifenden, multidisziplinären Auswahl erreicht der Band ein umfassendes, wenngleich auch nicht abschließendes Spektrum wissenschaftlicher Zugänge zum Thema *Recht und Religionen*. Für dessen Entstehen danken wir in erster Linie den Autor:innen herzlich für Ihre Beiträge. Den Entstehungsprozess des Bandes haben zudem Prof. Dr. Dr. Oliver Reis und Dr. Markus Solo Kewuta mit ihrem wissenschaftlichen Engagement begleitet. Auch Ihnen gilt unser herzlicher Dank! Ermöglicht wurde die Veröffentlichung des Bandes als Open-Access-Publikation durch Förderinitiativen der Universitäten Paderborn und Halle-Wittenberg.

Holzminden und Münster, im Februar 2024,

Die Herausgeber

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 vorzuschicken, 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 Fröhmcke 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, Baha'ismus 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 Engführung „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 de-zisionistischen 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 hervorgetan, 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 rechtshistorische 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 Übergangphase 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* Interpretieren, 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 Registern, 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): *Ausnahmestandard*, 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 Caesaris, 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 Rechtstradition*, 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.
- Espósito, 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 901e 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.

Auslegungssache

Juristische und theologische Zugänge zum Thema *Recht und Religionen*
im Vergleich

Dieter Krimphove und Markus Brodthage

1 Einführung

Juristische und theologische Zugänge zum Themenkomplex Recht und Religion(en) unterscheiden sich aufgrund ihrer je spezifischen Fachthemen, -gegenstände und vor allem aufgrund ihrer Arbeitsweise notwendigerweise. Dies drückt sich auch in den vielfältigen Methodiken dieser beiden Fächer aus. Eine gemeinsame Untersuchung dieser Zugänge: eine Sackgasse? Mit Blick auf die historischen Ursprünge der Fachdisziplinen Theologie und Rechtswissenschaft: nicht zwangsläufig! Denn in ihrer historischen, universitären Verortung sind beide Disziplinen inhaltlich und methodisch eng miteinander verbunden.

Das führt zu der doppelten Frage, aus welchen Gründen die heutigen Fachdisziplinen Rechtswissenschaft und Theologie sich voneinander getrennt haben und welche Bedeutung ein Vergleich ihrer hermeneutischen Arbeitsweise, konkret mit Blick auf die Textauslegung, heute für ein interdisziplinäres zusammenwirken haben könnte? Damit geht es in diesem Beitrag nicht nur um die quantitative Auflistung feinsten und größter Unterschiede, sondern gerade auch um die qualitative Bewertung der unterschiedlichen Zugänge zur gemeinsamen Arbeit im Themenfeld Recht und Religionen. Dieser komparative Beitrag nimmt dann schon wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte voraus und eignet sich als allgemeine Vorüberlegung zu denen ihm folgenden darzustellenden unterschiedlichen methodischen Zugängen zu der oben genannten Thematik.

2 Die Logik als gemeinsamer Erkenntniszugang von Rechtswissenschaft und Theologie

Logik stellt ein verbindendes Glied zwischen Glauben und Recht dar. Dies gilt insbesondere für den Gebrauch der Logik im Mittelalter. Denn diese Epoche¹ setzt die Logik nicht nur ein, um Dinge oder deren Relationen zueinander zu erkennen (Ebene des *Objekt-Denkens*), sie nutzt Logik auch, um ihren Vorgang und ihre Erkenntnismöglichkeiten selbst zu reflektieren (Ebene des *Denkens und Erkennens*). Um zu einer weiteren, dritten Ebene, nämlich einem wünschenswerten Erfassen des Grundes der Logik selbst, ihres Ursprungs und Sinnes (Ebene des *Meta-Denkens*), zu gelangen, genügt dieses Denken jedoch nicht. Diese letztgenannte, dritte Ebene ist dem Denken des Menschen und seinem Erkennen unzugänglich.

Die Existenz dieser dritten Ebene kann durch ein Fortschreiben des logischen Erkennens und Denkens aber zumindest gemutmaßt werden: Von dem

- *Objekt-Denken*, in dem der Mensch die ihn umgebenden Objekte erkennt und zuordnet, über die Ebene des
- *Denkens und Erkennens* dem Denken, also dem Nachdenken über das Denken selbst und damit zum Erkennen von *logischen Denkregeln*,

muss es einen Weg zur Erfassung der Existenz und des Grundes der Logik geben.

1 Hier sind unterschiedliche geistesgeschichtliche Epochen auszumachen. Auch die hier vorgenommene Einteilung erscheint sehr grob, genügt aber den Zwecken der Darstellung der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Rechtslogik. Die Einteilung erfolgt nach den philosophischen Entwicklungsschritten, nicht nach historischer Epochenbeurteilung:

Frühmittelalter: *Alkuin* († 804); *Theodulf von Orléans* († 821); *Schüler Alkuins* († 8./9. Jh.); *Johannes Scottus Eriugena* († 9. Jh.); *Silvester II.* († 1003), *Abbo von Fleury* († 1004); *Notker III.* († 1022); *Anselm von Canterbury* († 1109);

Hochmittelalter: *Gerlandus von Besançon* († 12. Jh.); *Petrus Abaelardus* († 1142);

Spätmittelalter: *Robert Kilwardby* († 1279); *Albertus Magnus* († 1280); *Lambert von Auxerre* († 13. Jh.); *Johannes Duns Scotus* († 1308);

Ausgehendes Mittelalter: *Raimundus Lullus* († 1316); *William of Sherwood* († 1266–1272); *Petrus Hispanus* († 13. Jh.); *Wilhelm von Ockham* († 1347); *Johannes Buridan* († nach 1358); *Walter Burley* († nach 1344); *Radulphus Strobus* († 14. Jh.); *Albert von Sachsen* († 14. Jh.); *Paulus Venetus* († 1429); *Petrus Tartaretus* († um 1522); *Stephan de Monte* († 15. Jh.);

Beginn Frühe Neuzeit: *Vinzenz Ferrer* († 1419); *Petrus Ramus* († 1572).

Auf letzterer Ebene sind etwa Fragen von Relevanz, wie: ist eine Logik außerhalb unserer zweiwertigen Logik, die nur mit den Begriffen richtig und falsch operiert, vorstellbar? Wie sieht etwa eine Welt aus, in der Aussagen weder richtig noch falsch sind?

Ein Zugang zu dieser Meta-Ebene wird allenfalls höchst spekulativ. Die Möglichkeit, auf dem Weg der gedanklichen Operationen und der Logik voranzuschreiten, um sich dieser dritten Ebene zu nähern, öffnet sich auch für die mittelalterlichen Denker nicht. Ein Zugang zu ihr besteht in der Möglichkeit der *Schau*.² Diese kommt eigens in religiösen Erfahrungen vor, weswegen erst auf der dritten, der Meta-Ebene der Logik, eine Trennung zwischen rechtswissenschaftlichen und theologischen Erkenntniszugängen erfolgt. Während der Glaube in der mystischen Schau meint eine singuläre Zugangsquelle zu eben dieser Ebene gefunden zu haben, ist diese Ebene der Rechtswissenschaft völlig unzugänglich. Die neueren Rechtswissenschaften arbeiten hier mit einem Rechtspositivismus.³

2 Zur mystischen Erfahrung/Schau in einzelnen Religionen, siehe: Banerjee 2020; Dawidowicz 2009; Marxer 2003; Schäfer 2009.

3 Eine Abkehr von jeder inhaltlichen, u.a. philosophischen, theologischen, utilitaristischen und soziologischen, Bindung des Rechts nimmt der Rechtspositivismus seit John Austin vor. (vgl. Austin 1832; siehe auch: Hart 1961) Recht ist damit lediglich das, was der Gesetzgeber – in einem formell gültigen Verfahren – als solches schafft bzw. setzt. (siehe dazu: Krimphove 2001, 497ff.; 515f. (m.w.H.)) Kelsen begründet mit diesem Verzicht auf weitere, das Recht legitimierende Wissenschaften seine „Reine Rechtslehre“ (Kelsen 1960, Iff.; ders. 1928, 198; eine ähnlich neopositivistische Position verteten Evers 1956, 141; auch schon Bergbohm 1892, 198; 144f.; zur Kritik an Kelsens reiner Rechtslehre aus Sicht der interdisziplinären ökonomischen Theorie des Rechts, siehe: Krimphove 2001, 497 ff.; 517ff. (m.w.H.))

Ähnliche argumentiert Habermas, wenn er das Recht als Ergebnis eines fairen und freien Diskurses begreift. (vgl. Habermas 1973, 148; ders. 1992, 281ff.) Alexy (vgl. Alexy 1983, 263ff.) erweitert die Anforderungen insofern, als dass Recht bzw. juristische Entscheidungen jedenfalls sachlich begründbar sein müssen. (vgl. Krimphove 2021, 20f. (m.w.H.))

Der Rechtspositivismus fragt damit nicht nach dem Inhalt des Rechts, wie z.B. Fragen nach Gerechtigkeit.

Der Positivismus hat den Vorteil das Recht in der Praxis sicher anwenden und durchsetzen zu können. Seine Legitimierung gewinnt der Inhalt des Rechts nun nicht aus einem allgemeinen Gerechtigkeitsprinzip, sondern aus der rechtmäßigen Form seiner Entstehung (rechtmäßiges Gesetzgebungsverfahren). Daher kann ein positives Recht (z.B. ein Gesetz) auch jederzeit (in einem solchen Verfahren) geändert, abgeschafft und durch eine neues Gesetz ersetzt werden.

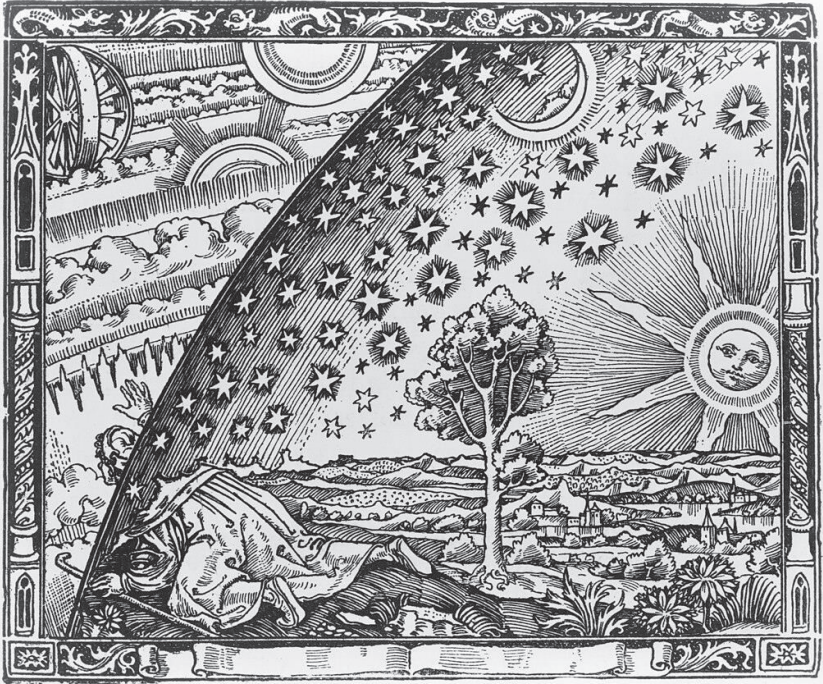


Abbildung 1 – Verbildlichter, spekulativer Eintritt in die Metaebene des logischen Denkens. Holzstich aus dem Buch *Die Atmosphäre* (1888) des französischen Astronomen Camille Flammarion.

3 Die Emanzipation der rechtswissenschaftlichen Logik von der theologischen

Sowohl die Theologie als auch die Rechtswissenschaft zählen zu den klassischen und den ältesten Fachdisziplinen universitärer Ausbildung. Alle ältesten Universitäten Europas – Bologna, Ravenna, Prag, Paris oder Köln – führen beide Fachdisziplinen seit ihrem Bestehen auf.

Zwar bestanden in den frühen Anfängen der Universitätsgeschichte die Päpste auf einer inhaltlichen Aufsicht der sonst in Klöstern durchgeführten theologischen Studien,⁴ weswegen anfänglich lediglich die Universitäten

4 Vgl. Gürüz 2007, 5.

Paris, Oxford, Cambridge und Rom auch den Studiengang Theologie anboten. Die Universität Prag (1347) beendete aber als erstes die kirchliche Lehrhoheit.⁵ Aus dem Gesamtstudium der Theologie differenzierte bereits das ausgehende 13. Jahrhundert das Studiensystem in das bis zu 6 Jahre dauernde *Bakkalaureat* und in das bis zu 12 Jahre beinhaltene Spezialisierungsstudium. In diesem traten nun Medizin, Theologie oder Rechtswissenschaften eigenständig nebeneinander.⁶ Diese Ausdifferenzierung macht die Auseinandersetzung mit der hier aufgegriffenen Problematik, den unterschiedlichen Erkenntniszugängen von Rechtswissenschaften und Theologie, erst erforderlich.

3.1 Eine gemeinsame theologisch/juristische Logik?

Den inhaltlichen Schwerpunkt legte das Bakkalaureat auf das Lehrfach der *Logik*. Diese erfasste jede Form des wissenschaftlichen Arbeitens und betont damit die scholastische Methodik. Es nimmt daher nicht wunder, dass sowohl Theologie als auch Rechtswissenschaften in der Logik bzw. dem Zugang der Logik ihren historischen gemeinsamen Punkt hatten.

3.1.1 Doch eine eigene Logik für Juristen? Die megarisch/stoische Logik

Die oben behauptete Parallelität von theologischem wie juristischem methodisch gleichen Denken in der Scholastik könnte die Existenz der megarisch/stoischen Logik entgegengehalten werden, denn die megarisch/stoische Logik könnte bereits eine eigene, speziell für Juristen ausgelegte Logik begründet haben.

Diese auf *Apollonios, Diogenes Laertes, Stilpon, Zenon, Theoprast, Diodoros, Kleantes, Chrysipp von Soli* zurückgehende eigene Form der Logik lässt sich mit dem Terminus *Rechtslogik* übersetzen und stellt dann inhaltlich eine von der allgemeinen bzw. der theologischen Logik abweichende

5 Vgl. Rüegg/Briggs 1993, 68.

6 Das Bakkalaureat diente als Wissenschaftspropädeutikum. Es vermittelte die allgemeinen wissenschaftlichen Fähigkeiten, die sog. *Artes liberales*, die sieben freien Wissenschaften (*Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musiktheorie, Grammatik, Logik und Rhetorik*). Diese musste der Kandidat beherrschen, um in den Spezialstudien (Medizin, Theologie oder Rechtswissenschaften) einen Master oder einen Dokortitel erwerben zu können.

Erscheinungsform intellektueller Zugänge oder Erkenntnismöglichkeiten dar. Die megarisch/stoische Logik entwarf – im Unterscheid zur damals gebräuchlichen, aristotelischen Logik⁷ – zahlreiche formale Argumentationsstrukturen und -techniken.⁸ Im Vordergrund der Betrachtung megarisch/stoischer Logik stand die Entwicklung von Überzeugungstechniken. Sie kennzeichnet die argumentative Bearbeitung zahlreicher Sophismen und Paradoxien, wie etwa dem *Lügner-Paradoxon*, das bereits Anfang des sechsten Jahrhunderts existierte⁹ und über Jahrhunderte Philosophen, wie *Platon, Aristoteles, Eubulides, Diogenes Laertes, Theoprast, Philitas von Kos* und bis *Chrysipp*, beschäftigte und über das selbst der Apostel *Paulus* in seinem Titusbrief (Tit 1,12) berichtet. Im Gegensatz zur aristotelischen Logik beschäftigte sich die megarisch/stoische Logik schon früh mit Beweistechniken und kann somit als eine Spezialform der Logik, nämlich als die der Rechtslogik, angesehen werden.

Die megarisch/stoische Logik unterscheidet den Aussagewert von Aussageformen allein an ihrer sprachlichen Ausfertigung.¹⁰ Sie verwirft zahlreiche Argumente – nicht wegen deren etwaiger logischer Unschlüssigkeit, sondern vor allem wegen des Fehlens deren rhetorischer Überzeugung, als *unmethodisch schließend* (ἀμεθόδως περαίνουτες) und als *logisch unqualifiziert*.¹¹ Die megarisch/stoische Logik differenziert in einer unüberschaubaren Kasuistik zwischen sprachlichen Fassungen von Schlussfolgerungen.¹²

Sie blieb allerdings in der Scholastik wirkungslos. Die Scholastik greift nämlich ausschließlich auf die *aristotelische Logik* zurück.¹³ Ideen der megarisch/stoischen Logik, die für die Klärung rechtslogischer Fragestellungen eine unmittelbarere Bedeutung als die aristotelische Logik haben, und die so zu einer Trennung des methodischen Zugangs zu Fragestellungen der Theologie einerseits und zum Recht andererseits hätten haben

7 Vgl. Krimphove 2017, 14ff.

8 Vgl. ebd., 17; 20ff. (m.w.H.).

9 Das Paradoxon des Epimenides (6./7. Jh. v. Chr.), der selbst Kreter war, lautet: *Alle Kreter sind Lügner*. Dies Paradoxon besteht im Wesentlichen in einer selbstreferentiellen Aussage, die ihre eigene Unwahrheit behauptet. Vgl. auch Diels/Kranz 2005; Russell 1908, 222; Rüstow 1910, 40.

10 Vgl. Alexander von Aphrodisias 1883, 22, 29–35, 374.

11 So etwa bei Argumenten, die nur eine Prämisse aufweisen. Sie ähnelt in ihrem sprachlichen Ansatz damit den erst im 20. Jh. auftretenden Gedanken *Turings, Tarskys* und *Wittgensteins*, vgl. Krimphove 2017, 21 (m.w.H.).

12 Vgl. Diogenes Laertius 1888; Sextus Empiricus 1912; *Adversus Dogmaticos* 1914, 223–228; auch: Cicero 1993, 57.

13 Vgl. Krimphove 2017, 16ff.

können, wurde fast vollständig durch die aristotelisch-scholastische Logik verdrängt.¹⁴ Die megarisch/stoische Logik ging daher im Mittelalter verloren. Erst die Bemühungen *Lukasiewicz*s verhalfen im Jahr 1934 der megarisch/stoischen Logik zu ihrer Wiederentdeckung.¹⁵ Aber auch die Arbeiten *Lukasiewicz*s belegen den praktischen Nutzen der megarisch/stoischen Logik seit dem Mittelalter nicht.¹⁶ Die megarisch/stoische Logik ist vielmehr eine singuläre Erscheinung des antiken Denkens.

3.1.2 Die gemeinsame Logik des Mittelalters

Das Mittelalter verarbeitet die ihr zugänglichen Quellen antiker Logik und kondensiert aus ihnen eigene Aspekte und Formen.¹⁷ Charakteristisch für das Mittelalter ist, dass die in dieser Epoche tätigen Autoren die Logik von den Gegenständen und deren Erscheinungen abstrahieren: Der Gegenstand der Logik ist nicht mehr die Beschreibung einer Verknüpfung von Naturerscheinungen. Logik operiert nunmehr mit den Vorstellungen, die sich der *Verstand* von den Gegebenheiten macht.¹⁸ Damit isoliert die mittelalterliche Logik den Gegenstand von der Methodik der Betrachtung und transzendiert die Logik auf rein formale Gesichtspunkte.¹⁹ Es entsteht somit eine stark formalisierte Logik, der es als sog. *secundam intentionem*²⁰ ausschließlich um die Analyse der Denkgesetzmäßigkeiten, nicht aber um die Ermittlung von naturwissenschaftlichen Wahrheitsfragen geht. Ist danach die Form logischer Operationen gültig d.h. *schlüssig*, kommt es auf die materielle Richtigkeit des Inhalts der formell logisch ermittelten Aussage nicht an. Im folgenden Beispiel sind alle Aussagen inhaltlich/naturwissenschaftlich falsch, logisch aber schlüssig:

14 Vgl. ebd., 25ff. (m.w.H.).

15 Vgl. Mates 1949, 290f. und Frede 1974. Beide verfassten Monographien zur megarisch-stoischen Logik. Die Quellenlage ist bis heute schlecht, man ist u.a. auf *Sextus Empiricus*, *Diogenes Laertius* und *Galen* angewiesen.

16 Vgl. Krimphove 2017, 25ff. (m.w.H.).

17 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen werden, dass es nicht Gegenstand dieser Abhandlung sein kann, einen kompletten Abriss der Logikgeschichte zu liefern. Hierzu liegen zahlreiche ausgiebige Werke vor, u.a.: Feys 1949; de Cesate 1941, Iff.; Enriques 1926; Ueberweg 1951–1953.

18 Zur sog. *Theorie der Zweiten Intention* siehe Thomas von Aquin: 2009, 9,4; Wilhelm von Ockham 1974, I, 4,3–22.

19 So insbesondere bei Buridan 1982, 28; auch: Wilhelm von Ockham 1974, I, 4,3–22.

20 Vgl. Hervaeus Natalis 2012.

- Alle Bäume sind rot.
- Alle roten Phänomene haben sechs Beine.
- Also haben Bäume sechs Beine.

Diese Abstraktheit besitzt ihrerseits große Bedeutung für die Logik. Denn sie beseitigt die noch in der stoischen Logik vorhandene Kasuistik unterschiedlicher Schlussfolgerungen und schafft so allgemein verbindliche Logikregeln zur Verknüpfung der Aussage, mit dem Ziel ein formell gültig abgeleitetes Ergebnis zu erlangen.²¹ Im Fokus der scholastischen Logik stehen somit unterschiedliche Schlusstechniken.

Die Schlusstechniken der (Hoch-)Scholastik entwickelten zahlreiche logische Schlussfiguren. Diese lassen sich untereinander abwandeln und ermöglichen so – aufgrund reiner formaler Regeln – die Garantie und Weitergabe des Wahrheitsgehaltes einer Aussage.

Als Hauptanwendungsbeispiel der logischen Schlussfolgerung dient bis heute insbesondere der **Modus Ponens**²² (hier in Gestalt $\underline{a}, \underline{a} = \textit{Barbara}$);

1. Wenn A dann folgt B (*Wenn der Strom ausgeschaltet ist, brennt kein Licht.*).
2. Da A vorliegt (*Der Strom ist ausgeschaltet.*)
3. folgt B. (*Also brennt kein Licht.*)

Der Modus Ponens ist eine Schlussfigur, die – neben den anderen Logik-Schlüssen – sowohl dem juristischen wie dem theologischen Denken gemein war und bis heute ist. Die Art und Funktionsweise der Logik ist sowohl für die Theologie wie für die Rechtswissenschaft unverzichtbare Maxime. Selbst das Lehrschreiben Papst Johannes Paul II., *Fides et Ratio*²³, unterstreicht den Gültigkeitsanspruch der Logik. Nach ihm bildet u.a. der Logik-Satz vom *ausgeschlossenen Widerspruch* das geistige Erbe der Menschheit, welches von allen Menschen, wenngleich in unterschiedlich reflektierter Form, geteilt wird.²⁴ Nicht zufallslos und besonders aufschlussreich für das Wesen der Rechtslogik erwähnt die Enzyklika *Fides et Ratio* in ein und demselben Atemzug auch einzelne moralische Grundauffassungen,

21 Ansätze bereits bei: Abbo von Fleury 1997.

22 Nicht zu verwechseln mit dem sog. *Modem Ponens*: Hier vertauscht der Schließende die Reihenfolge der Schlussfolgerung des Schrittes 2 und 3. Damit deduziert er ein Ergebnis nicht, vielmehr arbeitet er eher mit subtil unterschobenen Vermutungen: immer dann, wenn kein Licht brennt, ist der Strom ausgeschaltet. Das nicht brennende Licht kann aber andere Ursachen haben.

23 Vgl. Johannes Paul II. 1998.

24 Vgl. ebd., Rn. 4 und Rn. 34.

denen sie denselben unverzichtbaren, fundamentalen Stellenwert, wie dem Satz vom *ausgeschlossenen Widerspruch*, zuschreibt.

Ähnlich, wenngleich weniger prosaisch, betrachtet die Rechtswissenschaft die Logik als unverzichtbar für die Normbildung, -auslegung und -anwendung. Nationale wie internationale Gerichte weisen der Logik sogar einen solchen juristischen Stellenwert zu, dass ihre Verletzung eine Revision der auf einem Logikfehler beruhenden Entscheidung, ähnlich einem Rechtsfehler, nach sich zieht.^{25/26}

3.2 Das Instrumentarium der juristischen Auslegung

Neben der Anwendung logischer Gesetze besteht eine weitere Arbeitstechnik, sowohl der Theologie als auch der Rechtswissenschaft, in der Auslegung von Begriffen, wobei sich die Auslegung sowohl auf Gesetze bzw. Normen, als auf juristische Texte wie etwa Testamente, Kündigungserklärungen oder Verträge, aber auch auf theologische Texte, wie die Heilige Schrift, lehramtliche Äußerungen und allgemeiner die Tradition, beziehen kann.

Die Notwendigkeit zu einer Auslegung tritt immer dann auf, wenn die Begriffe ungenau, mehrdeutig, d.h. unbestimmt (wie etwa: *wichtiger Grund, unverzüglich, Treu und Glauben, gute Sitten etc.*) sind, oder gänzlich fehlen. Im ersten Fall sprechen Jurist:innen von der *interpretierenden Auslegung*, im zweiten von der *ergänzenden Auslegung*.

In beiden Fällen stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln die eine oder andere Wissenschaft Zugang zu einem bestimmten Begriff, oder zu seiner inhaltlich/gedanklichen Konzeption herstellen kann.

25 Dazu: Krimphove 2015, 428–433 (m.w.H.); BVerwG, Beschl. v. 29.6. 2005 (Az. 1 B 185.04) Rn. 3, und v. 18. 4.2008 (Az. 8 B 105.07) Rn. 10.; OVG NRW, Beschl. v. 28. 3. 2013 (Az. 13 A 412/12.A); Internationale Gerichte: IStGH: Art. 81 ff. IStGH-Statut; EGMR: Art. 80 EGMR-Statut; EuGH: Art. 56 EuGH-Statut; Art. 25 ICTY-Statut; ICTR Art. 24 ff. ICTR-Statut; Keine Möglichkeit zur Revision ihrer Entscheidungen enthalten die Prozessordnungen folgender internationaler Gerichte: IGH-Statut: Art. 60; ISGH: Art. 296 UN-See, IACHR; ACHPR Art. 28 Abs. 2 ACHPR-Protocol; Klug 1965, 363f. (m.w.H.); Hamm 2010, 391ff. (m.w.H.). Für das *Strafrecht* § 337 StPO; bereits RG 6, 70 ff, 72; BGH NStZ 1999, 205 (m.w.H.); BGH NStZ 2002, 48 ff. (m.w.H.). Für das *Zivilrecht*: § 542 ZPO: st. Rspr., BGH v. 7. März 2005 – II ZR 194/03, ZIP 2005, 1068, 1069; BGH, Beschluss v. 14. Juni 2010 – II ZR 135/09, DB 2010, 1583 Rn. 7. Hartmann 2010, § 542, Rn. 1; Die Grundsätze des § 550 ZPO gelten gem. § 173 VwGO im *Verwaltungsprozess* entsprechend.

26 Siehe auch Peters 1970–1974, Bd. 2, 2346 (m.w.H.); Für das deutsche Arbeitsrecht BAG 29.04.2015 – 9 AZR 108/14 Rn. 13 (Besprechung: Krimphove).

Diese Frage beantwortet – trotz ihres historisch gleichen Ausgangspunktes – Theologie und Rechtswissenschaft höchst unterschiedlich. Historisch entwickelte sich die Notwendigkeit dieser Fragestellung bereits mit der so genannte *Subsumptionstechnik* ebenfalls seit dem 13. Jahrhundert²⁷ und somit ebenfalls zu einer Zeit, in der Logik-Probleme sowohl die Theologie als auch die Rechtswissenschaft besonders beschäftigen. Die Subsumptionstechnik besteht in einem klassischen Syllogismus.

Als Beispiel sei hier der Modus Ponens genannt:

1. Wer ein Mörder ist, ist nach §211 StGB strafbar.
2. A hat einen Menschen grausam umgebracht.
3. Folglich ist A, als Mörder, nach §211 StGB strafbar.

Das Problem, das sich selbst bei logisch einwandfreier Schlussfolgerung stellt, ist die Frage, was im vorgenannten Beispiel unter dem Begriff *Mörder* zu verstehen ist. Hier entwickeln beide Fachdisziplinen unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten zur Bestimmung eines Begriffes bzw. zur Erfassung seiner Konzeption, d.h. seines Inhaltes.

3.2.1 Juristische Methodenlehre

Bei der Ermittlung bzw. Auslegung eines Begriffes besitzt die Rechtswissenschaft seit dem 13. Jahrhundert ein weitgehend gleich gebliebenes, streng formalistisches Konzept. Dieses Auslegungskonzept schreiben sogar Rechtstexte, wie etwa Art. 31 der Wiener Vertragsrechtskonvention²⁸, fest.

Die juristische Auslegungsmethode kennt vier eigenständige *Auslegungsarten* (*Canones*).²⁹

1. Eine absolute, oberste Grenze der Auslegung bildet der *Wortlaut*: Ist die juristische Norm oder die Textstelle eindeutig, fehlt es an der Notwendigkeit der interpretierenden Auslegung. Die Auslegung darf in diesem Fall nicht erfolgen; anderenfalls verstieße der Auslegende gegen den erkennbar erklärten und unmissverständlichen bzw. eindeutigen Willen des Gesetzgebers oder des Verfassers des juristischen Textes.³⁰

27 Vgl. Nauke 1996, 47, Rn. 90; Fikentscher 1975, 377–383 (m.w.H.); Coing 1993, 250.

28 Zum Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge siehe Herdegen 2019, 129ff. (m.w.H.).

29 Bereits von Savigny 1840, § 33.

30 Siehe BVerfGE 119, 247 ff., 274 (m.w.H.). und BVerfGE 138, 64, Rn. 86.

Den Wortlaut (im vorangestellten Beispiel: Mörder) kann das Gesetz auch selber mit einer anderen Textstelle festlegen (sog. Legaldefinition). Im obigen Beispiel statuiert § 211 Abs.1 StGB die Strafbarkeit eines Mörders. Der Wortlaut des § 211 Abs. 2 StGB beschreibt dann das unbestimmte und auslegungsbedürftige Merkmal Mörder, sodass der Begriff Mörder einer Auslegung zur Verfügung steht.

2. Eine in der Rechtswissenschaft prominente Auslegungsmethode besteht in der *Teleologischen Auslegung*. Diese Auslegungsmethode fragt nach dem Ziel oder Zweck (τέλος) einer Norm oder einer Textpassage. Der Zweck ist dabei so auszulegen, dass er in vollem Umfang zur Geltung kommt. Das Europäische Recht spricht in diesem Zusammenhang von dem *effet utile*.^{31/32}

Einen Unterfall der teleologischen Auslegung ist die sog. *normkonforme Auslegung*, etwa die *unionsrechtskonforme* und *richtlinienkonforme*, bzw. die *verfassungskonforme* Auslegung. Sie ist bestrebt, die auslegungsbedürftige Norm in der Weise auszulegen, dass das Auslegungsergebnis den Zielen und Vorgaben des Europarechtes, seiner Richtlinien oder der einer Verfassung entspricht.

3. Eine weitere Auslegungsmethode, die ebenfalls maßgebliche Text-Erklärungen bietet, ist die *Systematische Auslegung*: Diese Form der Auslegung ermittelt den Norminhalt, entsprechend der Stellung der Norm in unterschiedlichen Gesetzen oder Regelungswerken (äußere Systematik),³³ oder hinsichtlich der Bedeutung der Norm oder Textpassage innerhalb eines Gesetzes (sog. innere Systematik).^{34/35}

Inhaltliche Voraussetzung der systematischen Auslegung ist immer die Annahme, dass die auszulegende Norm bzw. der Text in einem Gesamtzusammenhang stehen; d.h., dass sie eine, inhaltlich geschlossene Einheit bilden. Dies ist bei einem einzelnen Gesetz oder dessen Abschnitt i.d.R. der Fall. Schwierigkeiten kann die Beantwortung dieser Frage al-

31 Optimale Wirkungskraft.

32 Siehe etwa EuGH v. 17.9.2002 (Rs. C-253/00) Munoz, Slg. I 2002, S. 7289 ff., 7321; auch Art. 4 Abs. 3 Satz 2 EUV, Vertrag über die Europäische Union v. 1.12.2009, ABl. EG Nr. C 115 vom 9.5.2008, 13ff.

33 Vgl. Wank 2020, § 9, Rn. 8ff.

34 Vgl. ebd., § 9, Rn. 22ff.

35 In welchem inhaltlichen Verhältnis beide Alternativen zueinanderstehen, bzw. wie jener Fall zu entscheiden ist, in dem beide zu unterschiedlichen Auslegungsergebnissen gelangen, ist bis heute eine offene, hier aber nicht zu entscheidende Frage.

lerdings bei unterschiedlichen Schriftstücken oder Quellen, aus denen der Text entnommen ist, haben.

Im 16. Abschnitt des StGB, Straftaten gegen das Leben, findet sich die Strafbarkeit des Mörders (§ 211 StGB). Eine Systematische Auslegung (innere Systematik) ergibt, dass der Rufmord – also die Vernichtung der gesellschaftlichen Anerkennung und Stellung eines Menschen – daher nicht unter § 211 StGB fällt.

4. Die *historische Auslegung* unterscheidet zwischen der *objektiv historischen Auslegung* und der *subjektiv historischen Auslegung*:
 - a. Die *objektive historische Auslegung* stellt auf einen (zeitlosen) objektiven Willen des Gesetzgebers „so wie er sich aus dem Wortlaut der Gesetzesbestimmungen, dem Sinnzusammenhang sowie dem erkennbaren Zweck der Vorschrift ergibt“³⁶ ab.
 - b. Die sog. *subjektive historischen Auslegung* fragt nach dem Willen des damaligen Gesetzgebers. Was hat der damalige Gesetzgeber mit dieser Regelung – zu der Zeit ihres Erlasses – bezweckt?³⁷

3.2.2 Das Verhältnis der juristischen Auslegungsmethoden

Grundsätzlich schließen sich die obigen Auslegungsmethoden – abgesehen von der Grenze der Auslegung anhand des Wortlautes – inhaltlich nicht aus. Sie gelten gleichberechtigt. Die Praxis nutzt sie in der eben angegebenen Reihenfolge, wobei die historische Auslegung unabhängig ihrer objektiven oder subjektiven Fassung mit zunehmendem zeitlichen Abstand an Bedeutung verliert.

Nach der Teleologischen und der Systematischen Auslegung kann ein und derselbe Begriff seine andere Auslegung erfahren; je nach unterschiedlicher Zwecksetzung in den verschiedenen Gesetzen bzw. nach seinem unterschiedlichen systematischen Bezug.

36 BVerfGE: 1, 299.

37 Unter Hinweis auf die jeweilige Rechtsprechung: Müller 1962, 471ff. (m.w.H.); Leisner 2007, 689ff.

3.2.3 Die rechtsvergleichende Auslegung

Nicht als Auslegungsmethode hat sich die sog. *Rechtsvergleichende Auslegung* etabliert.³⁸ Sie interpretiert den Norminhalt anhand der Rechtslage in einem anderen Rechts- und Hoheitsgebiet. An einer solchen rechtskreisübergreifenden Komparistik erscheint es schon zweifelhaft, ob die unterschiedlichen Rechtskreise vergleichbar sind und so zu aussagekräftigen Interpretationen führen können.

3.2.4 Auslegungsgrenzen

Neben dem Wortlaut der Norm oder des juristischen Textes stehen im Rahmen der juristischen Auslegung enge Grenzen:

- So darf keine Auslegung des niederrangigen Rechts bei eindeutig höherrangigem Recht erfolgen. Denn das höherrangige Recht geht dem niederrangigen schon rechtsmethodisch vor (*lex superior derogat legi inferiori*).³⁹
- Aus demselben Grunde ist eine Interpretation des höherrangigen Rechts (etwa: Europäischen Rechts) durch Inhalte des niederrangigen (mitgliedstaatlichen Rechts) nicht zulässig.

3.2.5 Rechtsgebietsbezogene Grenzen der Auslegung

Unterschiedliche Auslegungsgrenzen bestehen auch in den einzelnen Rechtsgebieten (Strafrecht, Zivilrecht, Verwaltungsrecht). Während das Zivilrecht und auch das Verwaltungsrecht weitgehend freien Gebrauch der Auslegung macht, gebietet die Rechtstaatlichkeit und hier insbesondere der Grundsatz *nulla poena sine lege scripta*⁴⁰ (keine Strafe ohne geschriebenes Gesetz) einen vollständigen Verzicht der Auslegung, sofern die Auslegungsergebnisse den Delinquenten belasten würde.

Diese Differenzierung hat im Wesentlichen rechtshistorische Gründe: so lehnte die nationalsozialistische Konzeption von Recht⁴¹ das Rechtsver-

38 Vgl. Häberle 1989, 913–916; Tschentscher 2007, 807–812; Zippelius 2021, § 10 IV. (m.w.H.).

39 Vgl. Schmalz 1998, Rn. 85; Schwacke 2011, 118; Wank 2015, 57–63; 98.

40 Vgl. § 1 StGB; Art. II Allgemeine Erklärung der Menschenrechte; Art. 7 Abs. 2 EMRK; Art. 15 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte.

41 Vgl. Müller 1989, 76–80; Krimphove 2009, 99–101.

ständnisses der Aufklärung⁴² ab und übernahm Ideen eines romantischen Rechtsverständnisses.⁴³ Damit ging es dem nationalsozialistischen Recht und speziell dem Strafrecht⁴⁴ darum, dieses „*nicht mehr mit dem Verstand zu errechnen, vielmehr vom Volksgenossen aus der Volks Verbundenheit heraus zu erfüllen und zu erleben*“^{45,46} Damit verlor das Recht an seiner inhaltlichen Schärfe und Vorhersehbarkeit. Es wurde zur Manifestation eines sog. „*gesunden Volksempfindens*“⁴⁷.

Das nach 1945 aufkeimende Rechtsstaatsbewusstsein führte in Deutschland⁴⁸ sowie im internationalen Recht⁴⁹ zur Verankerung der strafrechtliche Bestimmungsgebot *nulla poena sine lege scripta*⁵⁰ bzw. *lege stricta* und damit zu dem Verbot einer den Straftäter belastenden Analogie und Auslegung.⁵¹

4 Theologische Auslegung von Texten

Von *einer* theologischen Auslegung oder Hermeneutik zu sprechen und diese auch auf bestimmte Auslegungsmethoden festzulegen, stellt aufgrund der Ausdifferenzierung der Fächer innerhalb der Theologie ein durchaus schwieriges Unterfangen dar. Andererseits wäre es verfrüht dieses auch als Unmöglichkeit abzutun, soll nicht der Begriff *Theologisch* inhaltlich ausgehöhlt werden. Dass theologische Auslegung auch in einer höheren Abstraktionsebene als *eine* Auslegungsform verstanden werden kann – im Vergleich zu anderen Fachdisziplinen und ihren methodischen Konven-

42 Vgl. Ebd., 99–104 (m.w.H.).

43 Auch das der historischen Rechtsschule Savignies: Rückert 2018, 92.

44 Vgl. Müller 1989, 76–80; Krimphove 2009, 99–101.

45 Lange 1933, 2859ff.; siehe auch Lenk 1974, Fn. 2.

46 Vgl. Schaffstein 1935, 120ff. (m. w. H.); Dahm 1938, 248ff. (m. w. H.); Niethammer 1937, 135ff.

47 § 2 Gesetz zur Änderung des Strafgesetzbuches vom 28. Juni 1935, RGBl. 1935 I, S. 839: „*Bestraft wird, wer eine Tat begeht, die das Gesetz für strafbar erklärt oder die nach dem Grundgedanken eines Strafgesetzes und nach gesundem Volksempfinden Bestrafung verdient.*“

48 Vgl. Art. 103 Abs. 2 GG, § 1 StGB.

49 Z.B.: Art. 11 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 7 Abs. 2 EMRK, Art. 15 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte.

50 Bereits die Notwendigkeit geschriebenen Rechts zu einer Bestrafung löst das Analogieverbot aus.

51 Auch Werle 2012, Rn. 110.

tionen – hat nicht zuletzt Jürgen Werbick herausgestellt.⁵² Damit ist die theologische Auslegung zumindest als höher aggregierte Auslegungsform unterschiedlicher theologischer Methoden und Fachdisziplinen greifbar. Für die vorliegende Untersuchung wird deshalb theologische Auslegung als eine Auslegungsform verstanden, die viele unterschiedliche Methoden und Subformen beinhaltet. Diese Subformen wiederum korrespondieren mit den vier Hauptdisziplinen der Theologie, der Biblischen, Historischen, Systematischen und Praktischen Theologie.

Grundsätzlich lässt sich im Vergleich zur juristischen Textauslegung beobachten, dass die Theologie über kein verpflichtendes Auslegungssystem verfügt. Konventionen und Methodentraditionen der einzelnen Fachdisziplinen können dabei zwar den Charakter einer Art Verpflichtung haben. Gleichzeitig zeigen gegenwärtige Methodenexploration in theologischen Disziplinen eine andere Richtung auf:

- das Arbeiten in der *Biblischen Theologie* hält den Blick auf die Umwelt biblischer Bücher aufrecht und nutzt für die Auslegung außerbiblische Texte;⁵³
- die *Historische Theologie* sieht sich immer wieder mit der Frage konfrontiert, was das Theologische ihrer weitgehend geschichtswissenschaftlichen Arbeitsweise ausmacht;⁵⁴
- die *Systematische Theologie* entwickelt komparative Methoden zu einer eigenen Theologie weiter. Mitunter wird grundsätzlich gefragt, in welcher Weise die Theologie überhaupt über genuin eigene Methoden verfügen kann;⁵⁵
- in der *Praktischen Theologie* haben sozialwissenschaftliche (empirische) Methoden der Textauslegung bzw. Dokumenteninterpretation einen hohen Stellenwert eingenommen.⁵⁶

In dieser grundlegenden Hinsicht, nämlich in der Adaption, Exploration und Weiterentwicklung von Auslegungsmethoden, scheint die Theologie in ihren Möglichkeiten freier zu sein, als juristische Auslegungsregeln es

52 Vgl. Werbick 2015, 599–614; ähnlich Körtner 2006; siehe zum Kontext von Rechtswissenschaft und Theologie Stoellger 2009.

53 Vgl. exemplarisch Becker 2021, 214–231.

54 Vgl. exemplarisch Möller/Ammerich 2014, 10–14.

55 Vgl. Seewald 2018, 68–70.

56 Vgl. exemplarisch Stadelmann/Schweyer 2020, 25–53.

ermöglichen.⁵⁷ Diese Freiheit nimmt insbesondere Bezug darauf, dass die theologische Auslegung gerade auf natürlichen Texten beruht, die in sich nicht systematisch abgeschlossen sein müssen. Biblische Texte, Heiligenlegenden, aber auch wissenschaftlich-theologische Texte und Alltagsdokumente sind i.d.R. keine systematisch abgeschlossenen Dokumente, wie sie juristische Gesetzestexte auszeichnet.⁵⁸

Der folgende Vergleich übernimmt die o.g. Systematik juristischer Auslegung und fügt dieser Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur theologischen Auslegung hinzu.

4.1 Spezifika der theologischen Auslegung

Während für die juristische Auslegung nur juristische Texte (Gesetze, Testamente, Gerichtsentscheide, etc.) von Bedeutung sind, sind Textquellen theologischer Auslegung deutlich weitergedacht bzw. nicht reglementiert. Die einzelnen Fachdisziplinen entwickeln dafür eigene Auslegungsregeln und Interpretationsverfahren, die in sich weder abgeschlossen sind, noch ihre Nichtbefolgung sanktioniert wird. Lediglich für kirchenrechtliche Texte sind deutliche Parallelen zwischen der theologischen und juristischen Auslegung zu vermerken,⁵⁹ wobei die *Kirchenrechtswissenschaft* sich nicht allein letzter Auslegungsweise bedienen muss.⁶⁰

4.1.1 Wortlautgrenze

Entsprechend den obigen Erklärungen besitzt die theologische Auslegung (mit Ausnahme im Hinblick auf das Kirchenrecht) keine Wortlautgrenze im juristischen Sinne. Dies liegt insbesondere daran, dass es im Unterschied zum juristischen Gesetzestext grade für theologische Texte keine hierarchische Rangfolge der theologischen Texte geben kann. Zwar wird biblischen Texten in der christlichen Theologie eine gewisse Vorrangstellung beigegeben. Für die konkrete Auslegung in exegetischer, historischer, systemati-

57 Dies schlägt sich auch im derzeit zunehmenden Paradigma der Explorativität theologischen Denkens nieder, etwa in der Heidelberger Open-Access-Zeitschrift *Cursor*, vgl. dazu Renkert u.a. 2019.

58 Eine interessante Ausnahme dürften hier systematisierende Werke, etwa die *Summa theologiae* Thomas von Aquins, darstellen.

59 Vgl. Meckel 2019.

60 Vgl. Anuth 2020, 411–416.

scher oder praktischer Weise liegt jedoch keine vergleichbare Verpflichtung vor. So gibt es historische oder praktische Auslegungsweisen, die mit wenigen biblische Bezüge auskommen. Auch sind exegetische Arbeiten nicht selten, die sich vor allem auf außerbiblische Gegenstände oder Dokumente stützen.

Für die jeweiligen theologischen Auslegungen ist vorrangig ein argumentatives Paradigma leitend. Damit existiert für die Theologie auch keine Wortlautverbindlichkeit, wie sie Artikel 31 der Wiener Vertragsrechtskonvention für juristische Auslegung statuiert. Der Wortlaut bildet in der theologischen Arbeitsweise vielmehr erst den Startpunkt und Anlass der Auslegung. Folglich kann auch die theologische Auslegung bei ihrer Wortlaut-Auslegungsfreiheit eine deutlich grundsätzlichere Interpretation, als nur eine solche nach dem Wortlaut, ermöglichen. Ihre Grenze erreicht die theologische Auslegung bei der Überprüfung ihrer argumentativen Plausibilität.

Formale Kriterien, wie etwa eine Wortlautgrenze, sind zwar auch im Sinne einer rechtstheologischen Auslegung biblischer Stellen denkbar; sie hätten dann aber vor allem religionsjuristischen Folgen für die Theologie, etwa durch kirchliche Sanktionen. Hier liegt ein Konfliktpotential zwischen Kirchenmitgliedern und kirchlichen Rechtsinstituten vor. Innerhalb der Theologie als Wissenschaft, sind solche Sanktionsmaßnahmen allenfalls in Form von allgemeinen und selbsterlegten Ethik-Standards, wie jene der guten wissenschaftlichen Praxis, bedeutsam.

4.1.2 Teleologische Auslegung

Die teleologische Auslegung nimmt in der theologischen Auslegung einen, im Vergleich zur juristischen Auslegung, geringeren Stellenwert ein. Sie eignet sich insbesondere zur Auslegung kirchenrechtlicher wie prophetischer Texte, in letzterem Fall allerdings eher in der Alltagsexegese: die Frage nach dem Ziel und Zweck etwa einer biblischen Textstelle. Was Absicht von Verfasser:innen ist, bleibt verborgen und ist eher im Sinne einer methodischen Erörterung Teil der Auslegung.⁶¹ Hier beginnt überhaupt die theologische Auslegung, indem sie solche Zwecke und Ziele in ihrer Interpretation mitbefragt, ohne sie selbst abschließend fassen zu können oder zu müssen. Darüber hinaus ist es auch ein Merkmal der Methodenplurali-

61 Vgl. zu der Bedeutung von Intentionen biblischer Autoren etwa Hieke/Schöning 2017, 14.

tät theologischer Auslegung, dass solche teleologischen Fragen nur einen Aspekt wissenschaftlicher Untersuchungen darstellen.

4.1.3 Systematische Auslegung

Den o.g. juristischen Ausführungen folgend steht der theologischen Auslegung ebenfalls grundsätzlich eine systematische – gemeint ist hier nicht die systematisch-theologische – Auslegung zur Verfügung. Allerdings ist hier eine Einschränkung vorzunehmen: viele Texte liegen nicht in systematischer Weise vor. Etwa können biblische Bücher nicht mit einzelnen rechtlichen Gesetzesbüchern verglichen werden. Eine innere oder äußere Systematik ist in diesen Fällen zur Konturierung von biblischen Büchern sicherlich hilfreich. Allerdings ist ihre angewachsene Form in der heutigen Überlieferung von unterschiedlichen Traditions- und Textschichten durchzogen, sodass ein Vergleich selbst innerhalb eines Textes nicht immer oder nur bedingt weiterführt. So verändern sich schließlich auch theologische Begriffe und ihre inhaltliche Füllung, sodass diese immer wieder neu interpretiert werden müssen.

Auch hier zeigt sich noch einmal eine klare Trennung zur juristischen Wortlautgrenze: während diese dort eine eindeutige Definition erhält, die konkurrierende Auslegungsversuche nicht zulässt, ist die Suche nach einem Verständnis theologischer oder religiöser Begriffe ein Grundanliegen theologischen Arbeitens und Auslegens.

4.1.4 Historische Auslegung

Wie die juristisch-historische Auslegung arbeitet auch die theologisch-historische mit subjektiv und objektiv historischen Auslegungsformen.⁶² Der subjektiv-historische Auslegung widmet die Theologie einen besonderen Schwerpunkt mit der Frage, wie ein bestimmtes Ereignis innerhalb seines Zeitraumes verstanden werden kann. So können, wie auch bei der historisch-kritischen Exegese, die Suche nach dem *Sitz-im-Leben* als hilfreiches Instrument der historischen Auslegung dienen.⁶³ Eine objektiv-historische theologische Auslegung wiederum widmet sich historischen Tatbeständen und der Geschichtsschreibung insgesamt und bedient sich dabei den Mit-

62 Vgl. exemplarisch Jammerthal u.a. 2022, 77–104.

63 Vgl. Neumann 2017.

teln moderner Geschichtswissenschaft. Die Auslegung eines bestimmten Willens eines historischen Protagonisten ist der historischen Auslegung im theologischen Sinne, etwa mit Rückgriff auf konstruktivistische Theorien, wiederum nur methodisch-experimentell zugänglich. Auch hier zeigt sich, dass ein strenger juristischer Rechtspositivismus Eindeutigkeiten, Unverwechselbarkeiten und damit Sicherheiten hervorbringt, wohingegen ein solcher Positivismus der Theologie methodologisch eher fernsteht.⁶⁴

4.1.5 Komparatistische Auslegung

Die theologische Auslegung nutzt, im krassen Gegensatz zur juristischen Auslegung, in vielfältiger Weise die Komparistik.⁶⁵ Hier vergleicht sie unterschiedliche Textstellen, u.a. auch aus anderen Religionen. Dabei bietet eine solche Auslegung der Theologie a) die Möglichkeit einer (selbst-)kritischen Auseinandersetzung mit Texten auch anderer religiöser Systeme und b) die Chance zu einer Verdeutlichung und Schärfung religiöser Perspektiven. Damit ist auch eine vermeintlich fehlgeschlagene Komparistik – etwa der Vergleich zweier biblischer Texte aus unterschiedlichen Büchern – ein produktives Ergebnis komparatistischen Arbeitens. Hierin liegt ein methodisches Proprium theologischer Auslegung, die den Methodenpluralismus weitestgehend als Chance begreift und sich auch von anderen Disziplinen inspirieren lässt.

4.2 Fazit zur theologischen und juristischen Auslegung

Im Vergleich zu den juristischen Auslegungsmethoden existiert in der theologischen Auslegung keine Hierarchie oder keine Rangfolge einzelner theologischer Auslegungsmethoden. Gleichwohl lassen sich Kriterien theologischer Auslegung, etwa in der biblischen Exegese, festmachen.

Die Verwendung der Methoden ist in der Theologie stark abhängig von den einzelnen Fachdisziplinen (Biblische, Historische, Systematische, Praktische Theologie). Dabei ist auf die größere Interdisziplinarität theologischer Forschung hinzuweisen. Insbesondere importiert die Theologie

64 Auch daran zu erkennen, dass selbst die Kirchenrechtswissenschaft sich ebenfalls von einer Fokussierung auf einen, wie auch ausgestalteten, Rechtspositivismus distanziert, vgl. Römel 2005.

65 Vgl. von Stosch 2021.

methodisches Wissen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen, etwa den Geistes-, Sozial- oder Sprachwissenschaften, aber auch aus naturwissenschaftlichen Disziplinen. Die juristische Auslegung verzichtet, auch gerade wegen ihres streng vorgegebenen Ansatzes und Rechtspositivismus', auf einen derartigen interdisziplinären Methodenpluralismus. Sie verlässt sich weitgehend auf ihre eigene rechtswissenschaftliche Methodik. Das erzeugt im Hinblick auf Recht und Gesetz Verlässigkeit und Sicherheit. Letztlich wird die Form – die korrekte Auslegung juristischer Texte – zur obersten Maxime erklärt, während der Inhalt – der konkrete Gesetzestext, seine Bedeutung und seine Folgen – durch den Gesetzgeber bestimmt ist. Demgegenüber steht eine hermeneutische Theologie mit unbestimmten Glaubensbegriffen vor dem immer gleichen Urtext, der immer neu ausgelegt werden muss.

5 Fazit

Der vorliegende Beitrag verweist darauf, dass zwischen dem juristischen und theologischen Zugang zu Recht und Religionen hinsichtlich der Logik und ihres methodischen Einsatzes historisch gewachsene große Parallelen bestehen.

Anders stellt sich der Zugang zu Recht und Religionen bezüglich der von beiden Disziplinen eingesetzten Auslegungsmechanismen dar. Dieser wesentliche inhaltliche Unterschied basiert darauf, dass die theologische Auslegung, anders als die juristische, nicht an ein autoritativ/gesetzgeberisch vorgegebenes Auslegungsverfahren gebunden ist. Eine Ausnahme könnte hierbei allenfalls kirchenrechtliche und lehramtliche Weisungsinstrumente sein. Abgesehen von diesem Fall ist die theologische Auslegung wissenschaftlich betrachtet weder an die Auslegungsgrenze des Wortlautes, noch an einer festen Zielsetzung gebunden. Auch existieren nicht die speziell vom Gesetzgeber bei der juristischen Auslegung etablierten Grenzen der Auslegung, gerade der strafrechtlichen Analogie und Auslegung.

Während die juristische Auslegungslehre somit sehr sachgebunden und entsprechend ihren Zielen in sich selbst abgeschlossen ist, erscheint die theologische Auslegung wesentlich offener und auch in den notwendig zu beachtenden menschenrechtlichen Grenzen das Thema Recht und Religionen umfänglich bereichernd. Den Autoren erscheint eine vertiefende Beschäftigung mit diesem Ergebnis aussichtsreich.

Literatur

- Abbo von Fleury (1997): *De syllogismis hypotheticis*. Textkritisch hrsg., übers., eingeleitet und kommentiert von Franz Schupp, Leiden.
- Adversus Dogmaticos (1914): *Libros quinque (Adversus Mathematicos libros VII – XI)*. Leipzig.
- Alexander von Aphrodisias (1883): in: Wallies, Max (Hrsg.): *Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*. Berlin.
- Alexy, Robert (1983): *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt a.M.
- Anuth, Bernhard S. (2020): *Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft. Ein Beitrag zur (inter-)disziplinären Diskussionskultur*, in: *Theologische Quartalschrift* 200, 406–419.
- Austin, John (1832): *The Province of Jurisprudence Determined*. London.
- Banerjee, Arun (Hg.) (2020): *Mystik und mystische Spiritualität. Ein Dialog in den Weltreligionen*, Hamburg.
- Becker, Uwe (2021): *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch*, Tübingen, 5. Auflage.
- Bergbohm, Karl (1892): *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Bd. I, Berlin.
- Bobzien, Susanne (2002): *A Greek Parallel to Boethius' De Hypotheticis Syllogismis*, in: *Mnemosyne* 55, 3, 285–300.
- Buridan, John (1982): in: Huges, George E. (Hg.): *John Buridan on self-reference. Chapter eight of Buridan's Sophismata, with a translation, an introduction, and a philosophical commentary*, Cambridge.
- Cicero, Marcus Tullius (1993): *Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Karl Bayer, Darmstadt.
- Coing, Helmut (1993): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Berlin, 5. Auflage.
- Dahm, Georg (1938): *Der Methodenstreit in der Rechtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 57, 225–294.
- Davidowicz, Klaus S. (2009): *Die Kabbala. Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie*, Wien.
- de Cesare, Elías A. (1941): *Evolución de la lógica*, in: *Revista de ciencias económicas*, December 1941, 1–8.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther (2005): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, 6. Auflage.
- Diogenes Laertius (1888): *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. Herausgegeben von Carel G. Cobet, Paris.
- Enriques, Federigo (1926): *L'Évolution de la Logique*. Paris.
- Evers, Hans-Ulrich (1956): *Der Richter und das unsittliche Gesetz. Eine Untersuchung*, München.
- Feys, Robert (1949): *De ontwikkeling van het logisch denken*. Antwerpen.

- Fikentscher, Wolfgang (1975): Methoden des Rechts. In vergleichender Darstellung, Tübingen.
- Frede, Michael (1974): Die stoische Logik (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. Folge 3, 88). Göttingen.
- Gürüz, Kemal (2007): Quality Assurance in a Globalized Higher Education Environment. An Historical Perspective, Istanbul, [<https://web.archive.org/web/20080216111819/http://www.ionio.gr/microsites/css/2006/docs/2007/QAIntro.K.Guruz.2007.doc>] <10.10.2023>.
- Habermas, Jürgen (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M.
- Häberle, Peter (1989): Grundrechtsgeltung und Grundrechtsinterpretation im Verfassungsstaat – Zugleich zur Rechtsvergleichung als "fünfter" Auslegungsmethode, in: Juristenzeitung 44, 20, 913–919.
- Hamm, Rainer (2010): Die Revision in Strafsachen. Berlin, 7. Auflage.
- Hart, Herbert L.A. (2012): The Concept of Law. Oxford, 3. Auflage.
- Hartmann, Peter (2010): Zivilprozessordnung. München, 68. Auflage.
- Herdegen, Matthias (2019): Völkerrecht. München, 18. Auflage.
- Hervaeus Natalis (1966): Quodlibeta et tractatus. Edidit Marcantonio Zamara, Venedig.
- Hervaeus Natalis (2012): De secundis intentionibus. Distinctiones I et II., hg. von Judith Dijs, Leiden.
- Hieke, Thomas/Schöning, Benedict (2017): Methoden alttestamentlicher Exegese. Darmstadt.
- Jammerthal, Tobias/Janssen, David B./Reinert, Jonathan/Schuster, Susanne (2022): Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch, Tübingen.
- Johannes Paul II. (1998): Enzyklika Fides et Ratio. Vatikan.
- Kann, Christoph (1994): Die Eigenschaften der Termini. Eine Untersuchung zur Perutilis logica Alberts von Sachsen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 37), Leiden.
- Kelsen, Hans (1928): Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus. Leipzig.
- Kelsen, Hans (1960): Die Reine Rechtslehre. Wien, 2. Auflage.
- Klug, Ulrich (1965): Die Verletzung von Denkgesetzen als Revisionsgrund, in: Hefermehl, Wolfgang/Nipperdey, Hans C. (Hg.): FS für Philipp Möhring. München, 363–384.
- Körtner, Ulrich H. (2006): Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt.
- Krimphove, Dieter (2001): Rechtstheoretische Aspekte der „Neuen Ökonomischen Theorie des Rechts“, in: Rechtstheorie 32, 497–532.
- Krimphove, Dieter (2009): Gefühlsrecht – Über die hirnorganische Evolution von Recht, in: Rechtstheorie 40, 1, 99–154.
- Krimphove, Dieter (2015): Logik in Völkerrechtlichen Entscheidungen, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 101, 3, 428–441.

- Krimphove, Dieter (2017): A Historical Overview of the Development of Legal Logic, in: Krimphove, Dieter/Lentner, Gabriel M. (Hg.): *Law and Logic. Contemporary Issues*, Berlin, 11–52.
- Krimphove, Dieter (2021): *Rechtsethologie. Die Ableitung des Rechts aus der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Berlin.
- Lange, Heinrich (1933): Generalklauseln und neues Recht, in: *Juristische Wochenschrift* 1933, 62, Sp. 2858–2859.
- Leisner, Walter G. (2007): Die subjektiv-historische Auslegung des Gemeinschaftsrechts – Der „Wille des Gesetzgebers“ in der Judikatur des EuGH, in: *Europarecht* 42, 6, 689–706.
- Lenk, Hans (Hg.) (1974): *Normenlogik. Grundprobleme der deontischen Logik*, Pöhlch bei München.
- Marxer, Fridolin (2003): *Die mystische Erfahrung*. Würzburg.
- Mates, Benson (1949): *Stoic Logic and the Text of Sextus Empiricus*, in: *American Journal of Philology* 70, 3, 290–298.
- Meckel, Thomas (2019): Art. Hermeneutik des Kirchenrechts, in: *Lexikon für Kirchen und Religionsrecht online*, [https://dx.doi.org/10.30965/9783506786388_0398] <13.03.2024>.
- Möller, Lenelotte/Ammerich, Hans (2014): *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*. Darmstadt, 10–14.
- Müller, Horst J. (1962): Subjektive und objektive Auslegungstheorie in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: *Juristenzeitung* 17, 15/16, 471–475.
- Müller, Ingo (1989): *Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz*, München.
- Naucke, Wolfgang (1996): *Rechtsphilosophische Grundbegriffe*. Neuwied, 3. Auflage.
- Neumann, Nils (2017): Gattungskritik und Sitz im Leben, in: Lau, Markus/ders. (Hg.): *Das biblische Methodenseminar. Kreative Impulse für Lehrende*, Göttingen, 203–219.
- Niethammer, Emil (1937): Das Reichsgericht als Schrittmacher der Entwicklung des Strafverfahrens nach geltendem Recht und in Zukunft, in: *Deutsches Strafrecht* 4, 125–138.
- Peters, Karl (1970–1974): *Fehlerquellen im Strafprozess. Eine Untersuchung der Wiederaufnahmeverfahren in der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. 1–3, Karlsruhe.
- Renkert, Thomas/Reichel, Hanna/Nagel, Rasmus/Bachmann, Arne-Florian (2019): „Cursor_“ – Editorial Manifesto als Erkundung einer Metapher, in: *Zeitschrift für explorative Theologie* 1, 7–13 [<https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.24034>] <12.03.2024>.
- Römel, Josef (2005): Rechtsbegründung jenseits von Naturrecht und Positivismus: von der traditionellen Rechtsphilosophie zur modernen Rechtsethik, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52, 3, 597–612.
- Rückert, Joachim (2018): *Unrecht durch Recht. Zur Rechtsgeschichte der NS-Zeit (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts 96)*, Tübingen.
- Rüegg, Walter (Hg.) (1993): *Geschichte der Universität in Europa*. München.

- Rüstow, Alexander (1910): *Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung*, Leipzig.
- Russell, Bertrand (1908): *Mathematical logic as based on the theory of types*, in: *American Journal of Mathematics* 30, 3, 222–262.
- Schäfer, Peter (Hg.) (2009): *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam*, München 2009.
- Schaffstein, Friedrich (1935): *Das Verbrechen als Pflichtverletzung*, in: Dahm, Georg (Hg.): *Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft*. Berlin, 108–142.
- Schmalz, Dieter (1998): *Methodenlehre für das juristische Studium*. Baden-Baden.
- Schwacke, Peter (2011): *Juristische Methodik. Mit Technik der Fallbearbeitung*, Stuttgart, 5. Auflage.
- Seewald, Michael (2018): *Einführung in die Systematische Theologie*. Darmstadt.
- Sextus Empiricus (1954): *Adversus mathematicos. Libros 1–6 continens. Indices ad vol. 1–3*, herausgegeben von Hermann Mutschmann, Leipzig.
- Stadelmann, Helge/Schweyer, Stefan (2020): *Praktische Theologie. Ein Grundriss für Studium und Gemeinde*, Gießen, 2. Auflage.
- Soellger, Philipp (2009): *Hermeneutik in theologischer Perspektive. Thesen zur Orientierung im hermeneutischen Denken – in theologischer Perspektive*, in: Senn, Marcel/Fritschi, Barbara (Hg.): *Rechtswissenschaft und Hermeneutik (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 117)*, Stuttgart, 57–73.
- Thomas von Aquin (2009): *Über Gottes Vermögen*. Herausgegeben von Rolf Schönberger (*Quaestiones disputatae* 8), Hamburg.
- Tschentscher, Axel (2007): *Dialektische Rechtsvergleichung – Zur Methode der Komparatistik im öffentlichen Recht*, in: *Juristenzeitung* 17, 807–816.
- Ueberweg, Friedrich (1951–1953): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 Bd. Graz.
- von Savigny, Friedrich K. (1840): *System des heutigen Römischen Rechts*. Band 1, Berlin.
- von Stosch, Klaus (2021): *Einführung in die komparative Theologie*. Paderborn.
- Wank, Rolf (2015): *Die Auslegung von Gesetzen*. München, 6. Auflage.
- Wank, Rolf (2020): *Juristische Methodenlehre. Eine Anleitung für Wissenschaft und Praxis*, München.
- Werbick, Jürgen (2015): *Theologische Methodenlehre*. Freiburg i.Br.
- Werle, Gerhard (Hg.) (2012): *Völkerstrafrecht*. Tübingen, 3. Auflage.
- Wilhelm von Ockham (1974): *Summa Logicae*. St. Bonaventure.
- Zippelius, Reinhold (2021): *Juristische Methodenlehre*. München, 12. Auflage.

Losverfahren zwischen Recht und Religion

Juristische und theologische Perspektiven auf eine fragile Verbindungsstelle

Jan-Luca Helbig und Jonas Maria Hoff

1 Einleitung

Das Los werfen, um eine Entscheidung zu treffen – dass sich Menschen dieser Praxis seit Jahrtausenden bedienen, ist historisch gesichert.¹ Dabei wirkten Losverfahren zuweilen tief in die politische und rechtliche Ordnung von Staaten hinein. Das gilt bis in die Neuzeit. Heute wird sogar eine stärkere demokratische Inanspruchnahme des Loses diskutiert. Die Klimaprotestbewegung *Letzte Generation*² fordert es ebenso ein wie der ehemalige Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble.³ Dabei trifft man schon heute in Rechtsordnungen auf das Los – teilweise mit verblüffender Ähnlichkeit zu historischen Vorbildern. So erinnern Regelungen aus dem Bundeswahlgesetz an griechische Orakel, während sich das Bürgerliche Gesetzbuch durchaus fragen muss, was es dem mosaischen Recht als Vorlage schuldet.

Dieser Beitrag geht nur einigen dieser Spuren exemplarisch nach. Was im Ergebnis interessiert, sind die Motive hinter dem Votum für oder gegen das Los. Denn das Los ist als Instrument der Entscheidungsfindung niemals alternativlos. Es basiert auf einer Entscheidung, für die verschiedene Gründe angeführt werden können. Im Laufe der Geschichte haben sich diese Gründe immer wieder verändert. Während das Los lange Zeit als Weg zur Ermittlung des göttlichen Willens begegnete, ist dieser Ansatz dem modernen Verständnis vom Losen fremd. Zwei strikt voneinander getrennte Lager darf man jedoch nicht vermuten. Denn zuweilen stand das Los zwar vom Standpunkt der Aufklärung im Verdacht, unvernünftig zu sein. Doch auch im religiösen Bereich findet sich Kritik am Los. Die Kirche hat den Losentscheid zur Bischofswahl bspw. bereits im 13. Jahrhundert offiziell

1 Für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Text danken wir Gregor Albers und Judith Hahn.

2 [Letztegeneration.org](https://www.letztegeneration.org) o.J.

3 Vgl. u.a. Fliedner 2022.

verboten. Nicht nur die Einstellung der Religionen zum Los ist ambig. Gerade bei wichtigen Angelegenheiten fällt es schwer, die Entscheidung in die Hände des Zufalls zu legen – oder sich der göttlichen Vorsehung zu ergeben. Aus der Perspektive dieses Beitrags kommt es weniger darauf an, welcher Instanz man sich übergibt. Denn die Parallele zwischen religiösen und säkularen Losverfahren liegt gerade im Aus-den-Händen-Geben der Entscheidung und der damit verbundenen Anerkennung menschlicher Handlungs- und Begründungsgrenzen.

Dieser Beitrag versucht sich an einer interdisziplinären Bearbeitung des Losverfahrens, bei der juristische und theologische Perspektiven miteinander verknüpft werden. In einem ersten Schritt erfolgt dazu eine Bestandsaufnahme zu zivilrechtlichen und öffentlich-rechtlichen Erscheinungsformen des Loses. Dabei werden geltende Regelungen rechtshistorisch eingeordnet. Ein zweiter Schritt fokussiert auf unterschiedliche Begründungen von Losverfahren. Religiöse Traditionen und säkulare Deutungsansätze werden vorgestellt. Dieser vermeintliche Gegensatz der Begründungen wird in einem letzten Schritt relativiert, indem Gemeinsamkeiten im Umgang mit Unverfügbarkeit herausgestellt werden. Auf diese Weise wird das Losverfahren als Verbindungsstelle von Recht und Religion sichtbar.

2 Rechtshistorischer Überblick

2.1 Das Losverfahren im Zivilrecht – Zwischen göttlicher Vorsehung und Pragmatismus

Das Losverfahren als Entscheidungsmechanismus ist dem modernen Zivilrecht nicht fremd. Das Bürgerliche Gesetzbuch sieht den Losentscheid sowohl bei den Vorschriften über die Auslobung als auch bei der Teilung der Gemeinschaft vor. Der erste Fall betrifft die Situation, in der jemand durch öffentliche Bekanntmachung eine Belohnung für die Vornahme einer Handlung versprochen hat und diese Handlung sodann gleich von mehreren vorgenommen wird. Hat einer von ihnen die Handlung zuerst vorgenommen, so gebührt ihm die Belohnung. Wird die Handlung hingegen von mehreren gleichzeitig vorgenommen und lässt sich die Belohnung nicht teilen oder soll sie nach der Bestimmung des Auslobenden nur eine Person erhalten, so entscheidet das Los (§ 659 Abs. 2 BGB).

Wissenschaftlich und vor allem rechtshistorisch prominenter ist jedoch der zweite Fall, nämlich die Teilung der Gemeinschaft, deren Regelungen auch auf die Auseinandersetzung der Erbengemeinschaft angewendet werden (§§ 2042 Abs. 2, 752 ff. BGB). Die Teilung soll grundsätzlich in Natur erfolgen (§ 752 Satz 1 BGB). So kann etwa ein zum Nachlass gehörender Weinvorrat in gleichartige Teile zerteilt werden.⁴ Lediglich, wenn die Teilung in Natur ausgeschlossen ist, soll der gemeinschaftliche Gegenstand verkauft und der Erlös unter den Teilhabern verteilt werden (§ 753 BGB). Letzteres ist etwa bei einem Gemälde oder anderen Kunstgegenständen der Fall. Ist ein Gegenstand hingegen teilbar,⁵ so geschieht die Zuweisung der gleichen Teile durch das Los (§ 752 Satz 2 BGB).

Freilich ist die Teilung per Losverfahren nicht das einzig mögliche Modell. Dennoch kann sich dieses Verfahren auf eine Vielzahl historischer Vorbilder berufen.⁶ Der älteste überlieferte Beleg für eine Nachlassteilung durch Losentscheid dürfte sich auf mittelassyrischen Gesetzestafeln aus der Zeit *Tiglat-Pileasers I.* (1114-1076 v.Chr.) finden.⁷ Aber auch das Alte Testament kennt verschiedene Beispiele für dieses Vorgehen. So wurde laut biblischer Überlieferung Mose aufgetragen, das Land Kanaan auf die zwölf Stämme Israels durch das Los zu verteilen (Num 26,55; 33,54).⁸ Derartige Vorschriften zur Nachlassteilung kennt auch das jüdische Recht.⁹ So enthält die Mischna Vorgaben über die Teilbarkeit von Nachlassgegenständen.¹⁰ Der als Kommentar zur Mischna angelegte babylonische Talmud sieht vor, dass bei teilbaren Gegenständen kein Verkauf, sondern eine Teilung in Natur mit anschließender Verlosung stattfinden soll.¹¹

Die Ähnlichkeit des Losverfahrens nach § 752 Satz 2 BGB mit den jüdischen Bestimmungen wirft die Frage nach seinem Ursprung auf. Zumal sowohl das germanische Recht des Mittelalters als auch das römische Recht für die Teilung des Nachlasses grundsätzlich andere Mechanismen vorsahen. Der zwischen 1220 und 1235 von *Eike von Repgow* verfasste *Sachsenspiegel*, das wohl bedeutendste Rechtsbuch des deutschen Mittelalters, kannte für die Teilung des Nachlasses eine Regelung, die man als Kürrecht

4 Vgl. Aderhold 2020, § 752 Rn. 3.

5 Zum Begriff der Teilbarkeit siehe Schmidt 2020, § 752 Rn. 8.

6 Siehe zur Historie der Nachlassteilung ausführlich Krenz 1994.

7 Vgl. ebd. 11-33.; ders. 1995, 361, 370.

8 Weitere Beispiele sogleich unter 3.1.1.

9 Vgl. Krenz 1994, 43-54.

10 mBabaBat 1,6.

11 bBabaBat 106b.

(von mhd. kür(e), ahd. kuri = Wahl) bezeichnet. Demnach soll in einer Situation mit zwei Erben der Ältere den Nachlass teilen und der Jüngere seinen Teil wählen.¹² Hingegen findet sich das Los als Teilungsmechanismus erst in späteren germanischen Rechtsaufzeichnungen.¹³

Einen dritten Weg ging das römische Recht, das zur Nachlassteilung weder Losverfahren noch Kürrecht kannte.¹⁴ Kam eine Einigung zwischen den Erben nicht zustande, so konnten sie mittels der *actio familiae eriscundae* ein Gestaltungsurteil des Richters herbeiführen.¹⁵ Als *ius commune* beanspruchte diese Regelung bis ins 19. Jahrhundert Geltung.¹⁶

Gleichwohl entschieden sich die Verfasser des Bürgerlichen Gesetzbuchs mit § 752 BGB für die Teilung in Natur mit anschließendem Losverfahren. Einen dogmatischen Atavismus als Entscheidung *gegen* gemeinrechtliche Traditionen und *für* alttestamentliche Vorbilder darf man dahinter jedoch nicht vermuten. Denn die Teilung in Natur scheitert in der Rechtspraxis häufig an den strengen Anforderungen, die an den Begriff der Teilbarkeit und das Erfordernis der Zerschlagung in gleichartige Teile gestellt werden. Letzteres Kriterium wird etwa bei Grundstücken je nach Lage und Beschaffenheit häufig nicht erfüllt sein.¹⁷ In diesen Fällen wird die als Ausnahme konzipierte Teilung durch Verkauf und Erlösverteilung nach § 753 BGB zum Regelfall, sodass meistens nicht gelöst wird. Den Gesetzgebungsmaterialien ist zu entnehmen, dass dies durchaus beabsichtigt war, weil man etwa glaubte, nur so der Zersplitterung von Grundstücken vorbeugen zu können.¹⁸

Das Los sollte in der Konzeption des BGB nach alldem bloß ausnahmsweise zur Anwendung kommen. Das ergibt auch ein Blick in die Materiali-

12 Vgl. Ldr III 29 § 2: „Swar twene man en erve nehmen scolen, de eldere scal delen unde de jungere scal kesen.“ Zitiert nach Eckhardt 1955, 212. Krenz zufolge geht auch dieses Verfahren auf ein biblisches Vorbild zurück (Gen 13, 5–13). Siehe im Einzelnen Krenz 1994, 78–86.

13 Siehe dazu Krenz 1995, 361; 371. Ein (fakultatives) Losverfahren war ferner vorgesehen in § 88 PrALR I-17, § 339 SächsBGB und Art. 418 HessE 4-2. In anderen Bereichen war das Los hingegen auch im germanischen Recht präsent. Vgl. dazu Deutsch 2016, 1042–1046.

14 Das Los entschied nur über die Verteilung von zur Erbschaft gehörenden Schuldurkunden. Vgl. D. 10,2,5 (Gai. 7 ad ed. provinc.). Ferner kommt es vor bei D. 5,1,14 (Ulp. 2 disp.); D. 40,5,24,17 (Ulp. 5 fideicomm.) und C. 6,43,3,1 (Iust. a.531).

15 Siehe dazu Castresana 2023, Rn. 8–12; Kaser 1971, § 179 I 2.

16 Für das Gemeine Recht siehe Schubert 1980, 244–252.

17 Vgl. Eickelberg 2021, § 752 Rn. 15.

18 Vgl. Prot II 758 = Mugdan II 1212.

en zu dem zweiten vom Losverfahren betroffenen Regelungsbereich, nämlich dem der Auslobung. Auch hier wählte man das Los nur „in Ermangelung eines anderen Auswegs.“¹⁹ Es galt „die Losentscheidung, als letztes Auskunftsmittel, [...] möglichst zu vermeiden.“²⁰ Dass man sich trotz der genannten Alternativen dennoch für das Los entschied, mag bei der Auslobung in Ermangelung anderer Entscheidungskriterien als Akt praktischer Vernunft interpretiert werden. Bei der Teilung der Gemeinschaft dürfte es hingegen auch mit Aspekten der Effektivität und Kostenersparnis im Vergleich zu einem gerichtlichen Verfahren zusammenhängen.²¹ Es handelt sich jeweils um Argumente, die – wie wir sehen werden – auch heute noch begegnen. In beiden Anwendungsfällen zeigen die zitierten Gesetzgebungsmaterialien jedoch ein gewisses Unbehagen, das Los zur Entscheidungsfindung einzuführen.

2.2 Politische Losverfahren – Gelebte Demarchie?

Zum Befund, dass das Losverfahren zivilrechtlich nur in wenigen Fällen zum Einsatz kommt, passt, dass es auch in der öffentlich-rechtlichen Ordnung der meisten modernen Staaten keine zentrale Rolle spielt.²² In Deutschland dient es eher als peripheres Entscheidungsinstrument, etwa wenn bei der Vergabe von politischen Ämtern zwischen mehreren Personen Stimmgleichheit besteht (§ 5 Satz 3 und § 6 Abs. 2 Satz 5 BWahlG, § 2 Abs. 2 Satz 6 GOBT). Das Los wird teilweise auch zur Bestimmung des gesetzlichen Richters herangezogen (§ 15 Abs. 2 Satz 2 BVerfGG). Das gilt vor allem für die Verteilung der Schöffen (§ 45 Abs. 2 GVG). Ferner kommt das Losverfahren auch im Verwaltungsrecht vor, etwa in diversen Vergabeverfahren²³ oder bei der Hochschulzulassung.²⁴ In historischer Hinsicht ist diese eher periphere Stellung allerdings keineswegs selbstverständlich, finden sich doch Beispiele für politische Ordnungen, in denen das Los geradezu zentral war.

19 Mot II 523 = Mugdan II 293.

20 Ebd.

21 Vgl. Mot II 883 = Mugdan II 493.

22 Ein Überblick findet sich bei Depenheuer 1993, 171-174.

23 Vgl. dazu Jarass 2017, 273.

24 Vgl. bspw. § 28 Abs. 5 der Verordnung über die Vergabe von Studienplätzen in Nordrhein-Westfalen vom 13. November 2020 sowie § 34 Abs. 2 der Verordnung über die Hochschulzulassung an den staatlichen Hochschulen in Bayern vom 10. Februar 2020.

Das gilt bereits für das antike Athen, in dessen Gesellschaftsordnung das Los eine fundamentale Bedeutung hatte.²⁵ Für die Mitte des 4. Jahrhunderts vor Christus geht Hubertus Buchstein davon aus, dass aus einem Pool von insgesamt 20.000 Bürgern jährlich ungefähr 7.000 Ämter in Judikative und Legislative verlost wurden.²⁶ Das Los diente fast ausschließlich der Bestellung von Personal, inhaltlich-politische Entscheidungen wurden von den jeweils zuständigen Gremien getroffen. Grenzen fand das Los auch bei Ämtern, die besondere Kompetenzen erforderten. Solche Positionen wurden per Wahl besetzt. Trotz dieser Einschränkungen wurde im antiken Athen über Jahrhunderte hinweg viel gelost. Die Lotterie diente den Athenern dabei unter anderem „als Bestechungsprävention“²⁷ und zur Herstellung einer möglichst weitreichenden Gleichheit unter den Bürgern. „Der Sinn der Losung liegt in Athen immer darin, persönliche Autorität aufzuheben bzw. ihr Entstehen im Vorhinein zu verhindern.“²⁸ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Aristoteles festhält: „es gilt als demokratisch, die Ämter durch Los zu besetzen, dagegen als oligarchisch, die Inhaber zu wählen [...]“²⁹ Allerdings folgt daraus nicht, dass Losverfahren in der wechselvollen Geschichte Athens (und anderer griechischer Poleis) nicht auch in Oligarchien vorgekommen wären: „Schon aus diesem Grund ist es verkürzt, dem Los in Athen eine ausschließlich demokratische Deutung zu geben.“³⁰

Auch in Rom war das Los von großer gesellschaftlicher Bedeutung.³¹ Der Geschichtsschreiber Titus Livius berichtet bspw. von Losverfahren im politischen Bereich³², aber auch im Militär³³ und nicht zuletzt bei feierlichen

25 Siehe dazu etwa Bleicken 1995, 312–321; Tridimas 2012. Demnächst erscheint: Gebler 2024.

26 Vgl. Buchstein 2009, 30.

27 Ebd. 57.

28 Bleicken 1995, 319.

29 Aristoteles 2012, 4,7, 1294b.

30 Buchstein 2009, 54.

31 Für zahlreiche Einzelnachweise siehe Mommsen 1887a, 41–43, 52 f.; ders. 1887b, 208 f., 249–253.

32 Bspw. bei der Frage, wer über die Bestellung des *princeps senatus* zu entscheiden habe, vgl. Liv. 27,11: „Sempronius, cui di sortem legendi dedissent, ei ius liberum eosdem dedisse deos“. Aber auch bei der Kompetenzverteilung unter den Consuln, vgl. Liv. 35,20: „consulibus ambobus Italia provincia decreta est, ita ut inter se compararent sortirenturque, uter comitiis eius anni praeesset“.

33 Bspw. über die Stellung in der Schlacht, vgl. Liv. 41,18: „tum sortiti, quia non ab eadem utrumque parte adgredi hostem placebat, regiones, quas peterent.“

religiösen Handlungen³⁴ In Rom hatte das Losverfahren bei der Vergabe politischer Ämter jedoch eine geringere Rolle als in Athen. Vor allem wurden dabei nicht stets alle freien Bürger berücksichtigt. Buchstein sieht sich sogar zu der These veranlasst, dass das Los in Rom nicht dazu gedient habe, Gleichheit unter den Bürgern herzustellen, sondern vielmehr dazu, die „politische Einflusslosigkeit der Volksversammlungen“³⁵ abzusichern. Insgesamt zeige sich im antiken Rom eine „politische Funktionsvielfalt“, die „die Lotterie erst über tausend Jahre später wieder ausüben“³⁶ sollte.

Im 12. Jahrhundert bilden sich in italienischen Städten wie Florenz oder Venedig nämlich Republiken, die zunehmend auf Losverfahren zurückgreifen. Dort lässt sich nach und nach eine regelrechte Fixierung auf das Los beobachten. In Brescia scheint es bspw. „zeitweilig das einzig zugelassene Besetzungsverfahren“³⁷ gewesen zu sein. Zumeist wird das Losverfahren aber nicht in dieser Ausschließlichkeit eingesetzt, sondern mit Wahl- und Kooptationsverfahren kombiniert.³⁸ Dabei dürfte es in einer „Art ‚dienenden‘ Funktion gegenüber dem Modus der Wahl“³⁹ gestanden haben, insofern es vor allem die Möglichkeiten der Einflussnahme wahlberechtigter Eliten im Vorfeld eindämmen und daraus resultierende Machtkämpfe verhindern sollte.⁴⁰ Eine solche Anwendung fand das Los etwa in Venedig bei der Wahl des Dogen.⁴¹

34 Bspw. anlässlich der Tempelweihung, vgl. Liv. 2,8: „nondum dedicata erat in Capitolio Iovis aedes. Valerius Horatiusque consules sortiti, uter dedicaret. Horatio sorte evenit.“ Auch die Vestalinnen wurden durch das Los bestimmt, vgl. Gell. 1,12,11: „Sed Papiam legem invenimus, qua cavetur, ut pontificis maximi arbitratu virgines e populo viginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et, cuius virginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat.“ Siehe zu diesem Verfahren und seinen Ausnahmen Ravizza 2020, 82 f.; Guizzi 1968, 67-73.; Catalano 1960, 215-220.

35 Buchstein 2009, 119. Vgl. auch Manin 2007, 75.

36 Buchstein 2009, 133.

37 Ebd. 153.

38 Vgl. ebd.

39 Ebd. 163.

40 Vgl. u.a. Sintomer 2016, 79.

41 Das Wahlverfahren des Dogen beschreibt Maranini 1927, 187-190. Daneben wurden aber auch andere Ämter verlost, etwa in Gilden. Vgl. bspw. Judde da Larivière 2018, 116.

Von der immensen politischen Bedeutung des Losens bleibt nach dem Ende der Republiken nicht viel übrig.⁴² In den westlichen Monarchien der Neuzeit verlieren die Losverfahren zumeist ihren Nutzen, weil die Ämtervergabe durch Kooptation und Erbfolge geregelt wird.⁴³ Das Los hat hier keinen Platz mehr, auch wenn es freilich Ausnahmen gibt.⁴⁴ Diese Entwicklung innerhalb der Monarchien wird mit dem Aufkommen der Aufklärung ideell gestützt:

„Denn der Zufall steht in Spannung zum Denken in Kausalitäten und dem daraus entspringenden Optimismus der Aufklärer. Sie hatten Pläne für eine von Grund auf bessere, weil vernünftig organisierte Gesellschaft, in der die Ursachen für das derzeitige Elend beseitigt sind. Ihre Hoffnung auf die Zukunft basierte auf das [sic!] Erkennen von kausalen Zusammenhängen. Der Rekurs auf nicht zurechenbare Zufallsentscheidungen kommt einem solchen Denken der Kapitulation vor der alten Macht des Irrationalen gleich. Nicht der ‚blinde Zufall‘ soll Gesellschaft und Politik regieren, sondern kausale Gesetzmäßigkeiten unter der Kuratel vernünftig durchdachter Willensentscheidungen.“⁴⁵

Das Losverfahren kommt in der Neuzeit also gleich in doppelte Bedrängnis. Es passt weder zu den politischen Anforderungen monarchischer Systeme noch zum Selbstverständnis der Aufklärung.⁴⁶ Dieser zweite Aspekt macht dann ideengeschichtlich auch verständlich, warum das Losverfahren in der Moderne weitgehend nicht als genuiner Bestandteil der Demokratie gelesen wird – auch wenn dies letztlich in eine Diskontinuität zur vielbeschworenen athenischen *Wiege der Demokratie* führt.⁴⁷

42 Für Beispiele, in denen das Los in der Frühen Neuzeit dennoch auftritt, vgl. Stollberg-Rilinger 2014a, 71-78 sowie weiterführend die Beiträge aus: Chollet/Fontaine 2018.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. dazu u.a. ebd. 76-78; Sintomer 2016, 94-103.

45 Buchstein 2009, 225. Vgl. ferner Duxbury 1999, 22.

46 Stollberg-Rilinger spricht von einem „demonstrativen Rationalitätsverzicht“. Vgl. Stollberg-Rilinger 2014b, 209a.

47 Diese Überlegungen beziehen sich auf Europa. Für China ließe sich bspw. eine in Teilen gegenläufige Entwicklung verzeichnen. Vgl. dazu Will 2020.

3. Zwischen religiöser Tradition und säkularer Neubegründung

3.1 Los als Offenbarung? Religiöse Dimension des Losens

Das Los verfügt aber nicht nur über eine juristische und politische, sondern gerade auch über eine religiöse Dimension. Das lässt sich nicht nur an den zivilrechtlichen Regelungen des jüdischen Rechts erkennen, sondern gilt ebenso für die griechisch-römische Antike. So sind auch die Anfänge des Losens in der antiken Demokratie religiösen Ursprungs,⁴⁸ gehört das Los neben Orakeln und Traumdeutungen doch zu den „historischen Grundformen bei der Ermittlung des göttlichen Willens“⁴⁹. Ein prominenter Beleg dafür findet sich etwa bei Platon, der die Auswahl der Priester den Göttern direkt überlassen will und in diesen Fällen deshalb für das Los votiert.⁵⁰

Auch in der griechischen Mythenwelt spielt das Los eine wichtige Rolle – etwa bei Homer.⁵¹ Hier lösen nicht nur Menschen, sondern auch die Götter selbst. Das Los fungiert dabei gleichermaßen als Offenbarungsinstanz und funktionale Entscheidungshilfe.⁵² Beide Dimensionen sind verbunden. Dies ist bspw. an dem Umstand ablesbar, dass die Auslosung von Ämtern in Athen im Tempel des Hephaistos (Ἡφαίστειον) durchgeführt wurde.⁵³ Trotz dieser Verbindung sollte jedenfalls für den politischen Bereich das funktionale Moment des Loses keinesfalls unterschätzt werden. Inwiefern explizit religiöse Motive dabei eine Rolle spielten, ist umstritten.⁵⁴

Auch im antiken Rom soll der politische Einsatz von Losverfahren vor einem religiösen Hintergrund gestanden haben.⁵⁵ Losentscheide wurden

48 Zur ursprünglich religiösen Dimension des Losentscheids zur Bestimmung der Magistraten siehe etwa Fustel de Coulanges 1885, 212f.

49 Buchstein 2009, 20.

50 Vgl. Plat. nom. VI 759b.

51 Vgl. bspw. Hom. Il. 15,191; 7,175–179; 23,351–357; sowie Hom. Od. 10,206–209. Ferner etwa auch die Aufteilung der Peloponnes durch Los unter den Herakleiden, vgl. Apollod. bibl. II 8, 4.

52 Vgl. Buchstein 2009, 23.

53 Aischin. Ctes. 13. Wie stark politische Auslosungen konkret religiös interpretiert wurden, ist freilich unklar. Bleicken 1995, 318 hält bspw. das politische Kalkül für das entscheidende Motiv.

54 Bspw. sieht Tridimas 2012, 5 für Athen keine Anhaltspunkte für eine Interpretation politischer Losverfahren als göttliche Willensbekundung.

55 Vgl. Liv. 27,11: „Sempronius, cui di sortem legendi dedissent, ei ius liberum eosdem dedisse deos“. Cicero beklagt die Praxis des Losens als Aberglauben, vgl. Cic. div. 2,85: „quid enim sors est? idem prope modum quod micare quod talos iacere quod

teils explizit als *omen*, d.h. als göttliche Mitteilung, interpretiert.⁵⁶ Sie waren ein Instrument neben anderen, um den göttlichen Willen herauszufinden.⁵⁷ Dies wiederum war ein permanentes, den römischen Alltag durchaus bestimmendes Interesse. Buchstein zufolge wurden „das Gottesurteil per Los und der Gottesratschlag per Orakel exzessiv zur Handlungsorientierung herangezogen.“⁵⁸ In Rom war man sich dabei durchaus bewusst, dass Losentscheide Deutungsprobleme mit sich bringen.⁵⁹ Abseits der politischen Funktion blieb das Los aber auch als eigenständige kultisch-religiöse Praxis lange erhalten.⁶⁰ Das lenkt den Blick auf die Rolle des Losens innerhalb der religiösen Traditionen selbst. Im Folgenden möchten wir deshalb kurzfristig den Umgang mit Losverfahren in den drei großen monotheistischen Weltreligionen beleuchten.⁶¹

3.1.1 Judentum

Der Tanach kennt eine Vielzahl von Losverfahren unterschiedlichster Art. So wird es zur Verteilung von Land (Num 26,52f.; 33,54; 34,13; 36,2; Jos 13,6; 14-17; 18,6-11; 19,51; Ez 45,1; 47,22; 48,29) zur Festlegung von Opfertieren (Lev 16,7-10), zur Erwählung eines neuen Königs (1 Sam 10,20f.), zur Auswahl von Sklaven (Jos 13,4), Kriegern (Ri 20,8-10), Männern für den Wiederaufbau nach dem Exil (Neh 11,1), aber auch zur Identifikation von Schuldigen (1 Sam 14,41f.; Jon 1,7), zur Regelung des Tempelkults (1Chr 24-26) oder zur Beilegung von Konflikten (Spr 18,18) eingesetzt.⁶²

tesseras, quibus in rebus temeritas et casus non ratio nec consilium valet. tota res est inventa fallaciis aut ad quaestum aut ad superstitionem aut ad errorem.“

56 Vgl. Manin 2007, 71f.; Nicolet 1980, 257; Taylor 1966, 270; 273. Vgl. weiterhin: Sintomer 2016, 61-64.

57 Wobei es göttliche Erscheinungs- und Eingriffsformen gab, die das Los überboten. Vgl. Loriol 2020, 190.

58 Buchstein 2009, 113.

59 Vgl. Loriol 2020, 184f.

60 Vgl. Buchstein 2009, 25.

61 Auch mit Blick auf andere, besonders aus dem asiatischen Raum stammende Religionen wären freilich viele weitere Anmerkungen zu ergänzen, dies würde allerdings den Rahmen dieses Beitrags deutlich übersteigen. Erste Ansätze finden sich bei Sintomer 2020, 207, der etwa darauf hinweist, dass auch die Wahl des Dalai Lama Los-Elemente beinhalte, und den Blick auch ansonsten auf den asiatischen Raum richtet (vgl. ebd. 113f.).

62 Vgl. Hoffmann 2010, 493-497.

Für Krenz,⁶³ mehr aber noch für Buchstein ist mit Blick auf die verschiedenen Textstellen klar, „dass das Los in der jüdischen Tradition durchgehend sakral interpretiert wurde und keinen Spielraum für andere Deutungen und politische Überlegungen ließ.“⁶⁴ Beide deuten die Belegstellen im Sinne einer abstrakteren Zuspitzung aus dem Buch der Sprüche: „Im Bausch des Gewandes schüttelt man das Los, / doch jede Entscheidung kommt vom HERRN.“ (Spr 16,33) Dass das Los dabei aber grundsätzlich keinerlei politische Funktion haben soll, wie Buchstein behauptet, erscheint etwa mit Blick auf die Erwählung Sauls zum neuen König in 1 Sam 10 fragwürdig. Auch im Tanach wird das Los aber nicht einfach unkritisch als Offenbarungsinstanz verstanden. Das zeigt sich im Buch Esther, das von einer Auslosung erzählt, die sich gegen Israel richtet und erfolglos bleibt (Est 3,7). Der Perser Haman führt sie durch, um einen geeigneten Tag für die Tötung aller Juden im Reich zu ermitteln.⁶⁵ Narrativ wird das Los so kritisiert, schließlich wird es von einem Feind instrumentalisiert und scheitert. Bis heute wird dieses Ereignis mit einem eigenen Fest, dem *Purimfest*, gewürdigt.⁶⁶ Einen kritischen Ton führt daneben aber auch das Hiobbuch ein, wirft Hiob seinen Freunden dort doch vor, sie würden sogar um ein Waisenkind würfeln (Hi 6,27). Wie in anderen antiken nahöstlichen Völkern (u.a. Mesopotamien) wird das Los also auch in der hebräischen Bibel nicht eindimensional eingesetzt und bewertet.⁶⁷ Buchsteins These einer durchgängig und ausschließlich sakralen Interpretation des Losens wäre vor diesem Hintergrund exegetisch noch einmal genauer zu prüfen.⁶⁸

63 Vgl. Krenz 1994, 50.

64 Buchstein 2009, 136. Ausführlicher: „Sämtliche in den alttestamentarischen Schriften überlieferten Auslosungen haben eine sakrale Bedeutung. Gedanklichen Raum für das Konzept ‚Zufall‘ gibt es in diesem Interpretationsmuster nicht. Für den Menschen ist der Ausgang des Loswurfes nicht berechenbar. Gott der Herr aber ist allmächtig und alles was in der Lotterie geschieht, ist auf sein Wirken zurückzuführen.“ Ebd. 139.

65 Das weist übrigens darauf hin, dass das Los auch in anderen antiken nahöstlichen Kulturen eingesetzt wurde. Vgl. dazu Milano 2020.

66 Ein Losverfahren im Rahmen eines religiösen Festes wird übrigens auch in Lev 16,7–10 beschrieben, dort geht es um die Auslosung eines Opfertiers an Jom Kippur. Seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird dieser Ritus nicht mehr vollzogen.

67 Vgl. Milano 2020, 47. Für weitere, nicht-biblische Belegstellen vgl. Hoffmann 2010, 493.

68 Die mit ihr verbundene Vereinheitlichung ist schon aufgrund der inner-alttestamentlichen theologischen Pluralität in Zweifel zu ziehen. Eine nähere Prüfung erweist sich als Forschungsdesiderat.

3.1.2 Christentum

Im Neuen Testament finden sich deutlich weniger Belegstellen für Losverfahren als im Alten Testament. Zwei Stellen sind von besonderer Bedeutung. Erstens berichten alle vier Evangelien davon, die römischen Soldaten hätten nach der Kreuzigung Jesu Kleider per Los unter sich aufgeteilt (Mk 15,24; Mt 27,35; Lk 23,34; Joh 19,23). Zweitens erzählt die Apostelgeschichte, der durch Judas' Verrat freigewordene Platz im Kreis der Jünger sei per Los an Matthias vergeben worden (Apg 1,21-26).⁶⁹ Die Ämtervergabe durch das Los verliert in der Folge aber zunehmend an Bedeutung: „Zwar verschwand mit der Etablierung der Papstkirche im 5. Jahrhundert die Auslosung des Klerus nicht völlig, die Ämter unterhalb der päpstlichen Ebene wurden aber fast durchgehend nach dem hierarchischen Kooptationsprinzip oder durch mehrstufige Wahlsysteme besetzt.“⁷⁰ Damit zeichnet sich hier eine Tendenz ab, die Parallelen mit der oben genannten Situation innerhalb monarchischer Systeme aufweist. Im Jahr 1225 nutzt dann mit Honorius III. auch ein Papst seine Autorität, um Losverfahren bei der Vergabe kirchlicher Ämter offiziell zu untersagen. Das Verbot wurde in den *Liber Extra* aufgenommen und somit Teil des *Corpus Iuris Canonici*.⁷¹ Schon zuvor hatte das *Decretum Gratiani* das Los in den Kontext heidnisch-magischer Praxen gestellt, die unter Umständen sogar mit Kirchenbann zu ahnden waren.⁷² Thomas von Aquin sichert diese Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche systematisch ab.⁷³ Das deutet darauf hin, dass auch die religiöse Sicht auf das Los keineswegs auf eine Deutung als Offenbarung festgelegt ist. Gleichwohl trägt auch die katholische Kirche bis heute eine semantische Erinnerung an die frühere Bedeutung des Losens mit sich, geht der Ausdruck *Klerus* doch auf das griechische κληρος zurück, das u.a. mit Los / Verlosung übersetzt werden kann. Andere christliche Gemeinschaften greifen bis heute aktiv auf das Los zurück. So lost sowohl die

69 Vgl. dazu Blumenthal/Hoff 2024.

70 Buchstein 2009, 142.

71 X 5,21,3.

72 C. 26 q. 5 c. 7.

73 Vgl. STh II-II q. 95 a. 8. Besonders warnt er davor, das Los als magisch-dämonische Praxis einzusetzen. Vgl. Thomas von Aquin, *Liber de sortibus*, cap. V. Siehe zu den verschiedenen, teilweise zulässigen Formen des Losens bei Thomas auch Stollberg-Rilinger 2014a, 66f. Dennoch gibt es auch im katholischen Bereich Ausnahmen, bspw. werden die Priesteramtskandidaten des *Neokatechumenalen Wegs*, einer sog. neuen geistlichen Gemeinschaft, per Los auf die über die Welt verstreuten Priesterseminare der Gemeinschaft verteilt. Vgl. [Neokatechumenalerweg.de](https://www.neokatechumenalerweg.de) o.J.

koptisch-orthodoxe als auch die serbisch-orthodoxe Kirche ihr Oberhaupt aus einer Auswahl von drei Kandidaten.⁷⁴ Daneben findet das Los auch bei Mennoniten, Herrnhutern und Amish bis heute Anwendung.⁷⁵ Systematisch erfasst und untersucht wurden diese Praxen bislang jedoch nicht. Ohnehin legt der bisherige Forschungsstand weitergehende grundständige Untersuchungen zum Thema Losverfahren nahe.

3.1.3 Islam

Der Islam bleibt in der Literatur zu politischen und juristischen Losverfahren unberücksichtigt.⁷⁶ Auch wurde die Stellung des Losens innerhalb des Islam bislang kaum wissenschaftlich aufgearbeitet. Die diesbezügliche Forschungslage ist daher insgesamt dünn. Dabei kommt das Los in der islamischen Tradition in verschiedenen Kontexten vor.⁷⁷ Im Koran erzählt bspw. die Sure 3:44 davon, wie per Los darüber entschieden wird, wer Maria in seine Obhut nehmen soll. Auch teilt der Islam mit Judentum und Christentum die Los-Tradition um den Propheten Jona (Sure 37:139-148). Daneben gibt es auch in den historiographischen Schriften über Mohammed und in den Hadithen immer wieder Hinweise auf Losverfahren. Die Quellen berichten vorwiegend von Losverfahren zur Auswahl oder Aufteilung gewisser Personen, konkret also etwa von Frauen, die den Propheten auf eine Reise begleiten sollen⁷⁸, von Auswanderern, die untergebracht werden müssen⁷⁹, oder von Reisenden, die auf einem Schiff mitgenommen werden.⁸⁰ Daneben finden sich Passagen zu Losverfahren im Kontext des Gebets, in denen es u.a. um die Zuteilung besonderer Plätze geht.⁸¹ Auch in

74 Zur serbischen Tradition: Renovabis 2021; damit setzen beide eine ostkirchliche Tradition fort. Vgl. Hoffmann 2010, 502.

75 Vgl. Buchstein 2009, 145, Anm. 104.

76 Vgl. bspw. Buchstein 2009 sowie Sintomer 2016.

77 Für Hinweise danken wir Idris Nassery und verweisen auf einen in Vorbereitung befindlichen Aufsatz von ihm zu dieser Thematik unter dem Titel: *Priorisierung von Patienten in der Islamischen Rechtswissenschaft: Eine Analyse der Triage und ihrer ethischen Implikationen* (Arbeitstitel).

78 Vgl. Sahih al-Buchārī, Hadith-Nr. 5211; Sahih Muslim, Hadith-Nr. 4477, 4974. Vgl. dazu auch Wellhausen 1882, 184.

79 Vgl. Sahih al-Buchārī, Hadith-Nr. 1243.

80 Vgl. ebd. Hadith-Nr. 2493.

81 Vgl. ebd. Hadith-Nr. 653; Sahih Muslim, Hadith-Nr. 661, 663; Riyad as-Salihin, Hadith-Nr. 1032, 1071. Eine weitere Belegstelle berichtet von einem Losverfahren im Kontext einer Wette: Sahih Muslim, Hadith-Nr. 4520.

den Berichten über die Eroberungen des Propheten kommt das Los mehrfach vor. So wird ausgelost, wer einen jüdischen Gegenspieler Mohammeds namens Abū Rāfi' töten soll.⁸² Wie es um die weitere Wirkungsgeschichte des Losverfahrens im Islam steht, lässt sich an dieser Stelle nicht beantworten. Heute wird in der Islamischen Theologie etwa der Einsatz von Losverfahren bei Triage diskutiert.⁸³

3.2 Säkulare Deutungsansätze

3.2.1 Vom Orakel zur praktischen Vernunft

Der Blick auf frühere Gesellschaften und religiöse Traditionen mit ihrem revelatorischen Losverständnis hat gezeigt, dass antike Kulturen dem Los ungleich weniger den Charakter des bloß Zufälligen oder Willkürlichen beigemessen haben, als dies heute überwiegend der Fall ist. Das Losverfahren hat einen Deutungswandel durchlaufen. In der Moderne ist die Deutung des Loses als geoffenbarter göttlicher Wille weitgehend der Auffassung gewichen, es handele sich dabei um einen besonders praktikablen oder gar gerechten Mechanismus. Dieses Phänomen lässt sich auch bei manchen jüdischen Rechtsgelehrten nachvollziehen. Während der babylonische Talmud das Los ausdrücklich auf die Teilung Israels bezieht,⁸⁴ findet sich diese Verbindung bereits im Schulchan Aruch nicht mehr. Diese im 16. Jahrhundert vom Rabbiner Josef Karo (1488-1575) redigierte Zusammenfassung jüdischer Vorschriften bezieht sich nicht mehr ausdrücklich auf das biblische Vorbild.⁸⁵ Im 18. Jahrhundert sprach zwar Johann David Michaelis (1717-1791) noch von dem „heiligen Loos“, das man „in Ermangelung eines anderen Entscheidungsgrundes“ heranzog und sich „als Gottes Ausspruch gefallen lassen“ sollte.⁸⁶ Als christlicher Theologe stand Michaelis jedoch nicht in talmudischer Tradition. Im 19. Jahrhundert fertigte der Rabbiner Hirsch Baer Fassel (1802-1883) eine offenbar nach pandektistischem Vorbild ange-

82 Vgl. Wellhausen 1882, 171f.

83 Vgl. den angekündigten Beitrag von Idris Nassery (s.o.).

84 Vgl. bBabaBat 106b: „R. Eleazar erwiderte: Wie beim Beginne [der Aufteilung] des Jisraellandes: wie es da durch das Los erfolgt ist, ebenso auch hierbei durch das Los.“ Zitiert nach: Goldschmidt 1933, 287.

85 Vgl. Ch.M. 171, 8; 173, 2. Zugrunde liegt die deutsche Übersetzung nach Löwe 1838, 3; 6.

86 Michaelis 1775, § 304, 162.

legte Systematisierung des mosaisch-rabbinischen Zivilrechts an, das den Anspruch verfolgte, das Recht im Einklang mit moderner Literatur nach Instituten zu ordnen.⁸⁷ Der Autor meinte, dass das Los zwar vom Zufall abhängen, ihm aber rechtliche Wirkung zukomme, wenn das Gericht darauf erkennt oder die Parteien sich vertraglich auf dieses Verfahren einigen.⁸⁸ Das Los habe gesetzliche Kraft, da es „zur Schlichtung von Streitigkeiten bei einer Theilung sehr nöthig“ sei.⁸⁹ In dieser Formulierung schallt das Bedürfnis nach einem praxistauglichen Entscheidungsmechanismus deutlich lauter als der durch das Los geoffenbarte Wille Gottes.⁹⁰

Die Materialien zum Bürgerlichen Gesetzbuch behandeln das Los selbstverständlich nicht mehr als Orakel, sondern betonen, dass es nur „in Ermangelung eines anderen Auswegs“ entscheiden soll.⁹¹ Laut Depenheuer kommt der Losentscheid nach moderner Interpretation aus praktischer Vernunft zur Rechtsfindung in Betracht.⁹² So könne das Los bei absolut gleichwertigen Entscheidungsalternativen eine Pattsituation auflösen, aus der weitere inhaltliche Erwägungen nicht herausführen. Man denke an das Gleichnis von Buridans Esel, der zwischen zwei gleich großen Heuhaufen steht und verhungert, weil er sich nicht für einen von ihnen entscheiden kann. Praktisch vernünftig sei es dann, das Los zu werfen, denn dadurch führe man eine Entscheidung herbei. Dabei wird die Gleichheit der Entscheidungsalternativen und damit auch die Pattsituation freilich oft nur rechtlich fingiert.⁹³ Gewisse der Gleichheit entgegenstehende Unterschiede klammert das Recht aus, um Sachverhalte überhaupt normativ erfassen zu können. Als Beispiel mag hier noch einmal die Auslobung dienen: Wenn zwei Personen für die Belohnung in Frage kommen, spielen bspw. besondere Bedürftigkeit oder eine altruistische Verwendungsabsicht keine Rolle. Hier wird also eine Gleichheit gesetzt, die es tatsächlich niemals geben kann. Es entscheidet das Los.

87 Vgl. das Vorwort in Fassel 1854. Für ähnliche Systematisierungen im 19. Jahrhundert siehe Auerbach 1870; Bloch 1890; Saalschütz 1853.

88 Vgl. Fassel 1854, § 1258.

89 Ebd. Der Autor verweist hier auf die Vorschriften zur Teilung. Vgl. dazu Fassel 1852, §§ 818f., 827.

90 Inwiefern die religiöse Dimension eine Rolle spielte, als man sich am 11. April 1909 nördlich der Hafenstadt Jaffa versammelte, um die Grundstücke der neu zu gründenden Siedlung Tel Aviv zu verteilen, bedarf noch der näheren Untersuchung.

91 Mot II 523 = Mugdan II 293.

92 Depenheuer 1993, 171, 176.

93 Vgl. ebd. 171, 177.

Dem entspricht an anderer Stelle die verfassungsmäßig gebotene Gleichheit, etwa zwischen Frauen und Männern (Art. 3 Abs. 2 GG). So hat das Bundesverfassungsgericht in einem Beschluss aus dem Jahre 1991 das Losverfahren für die Bestimmung des Kindesnamens vorgeschlagen.⁹⁴ Das Gericht erklärte in dieser Entscheidung die Regelung aus § 1355 Abs. 2 Satz 2 BGB aF für verfassungswidrig, die den Namen des Mannes als gemeinsamen Ehenamen vorsah, wenn die Eheleute nicht einvernehmlich einen Namen bestimmten. Das Gericht gab dem Gesetzgeber eine Neuregelung auf und bestimmte für die Übergangszeit, dass die Eheleute vorläufig ihre Namen behalten dürfen. Kinder könnten je nach Bestimmung der Eltern den Namen der Mutter, den Namen des Vaters oder einen aus beiden Namen zusammengesetzten Doppelnamen erhalten. Im letzteren Fall sollte in Ermangelung einer anderen Bestimmung über die Reihenfolge der Namen das Los entscheiden.

Im anschließenden Gesetzgebungsverfahren hatte der Regierungsentwurf das vom Bundesverfassungsgericht vorgeschlagene Losverfahren noch übernommen.⁹⁵ In der parlamentarischen Debatte entbrannte über den vorgesehenen Losentscheid jedoch eine lebhafte Diskussion. Während einige Abgeordnete der Ansicht waren, dass „derartige Lotteriespiele“⁹⁶ die Kindeswürde verletzen und deshalb im Zweifel die Gerichte über den Kindesnamen zu entscheiden hätten,⁹⁷ warf man diesen Stimmen von anderer Seite vor, den vom Bundesverfassungsgericht erlaubten Losentscheid als „Verachtung des Menschen“ zu brandmarken.⁹⁸ Wieder andere meinten, dass „in jenen Fällen, in denen es sachliche Anknüpfungspunkte für eine Entscheidung nicht gibt, der Losentscheid vom unterlegenen Elternteil eher zu tragen wäre als eine richterliche Entscheidung, zwar nach Anhörung, aber ohne Begründung und unanfechtbar.“⁹⁹ Bereits der Ton dieser Debatte deutet auf die umstrittene Stellung des Loses in der Moderne hin.

Der zuletzt zitierte Wortbeitrag stellt zudem auf ein Problem ab, das mit der Interpretation des Losentscheids vom Standpunkt praktischer Vernunft zusammenhängt. Denn da Art. 3 Abs. 2 GG die Gleichberechtigung

94 BVerfG, Beschl. v. 5.3.1991 – 1 BvL 83/86 = BVerfGE 84, 9 = NJW 1991, 1602.

95 Vgl. BT-Drs. 12/3163, 4.

96 So der Abgeordnete Joachim Gres, BT-Plenarprotokoll 12/185, 15995.

97 Vgl. ferner BT-Plenarprotokoll 12/185, 15999, 16002.

98 So die Abgeordnete Marliese Dobberthien, BT-Plenarprotokoll 12/185, 16002.

99 BT-Plenarprotokoll 12/185, 16001. Das Zitat stammt von dem aus der DDR stammenden Juristen Uwe-Jens Heuer, der von 1948 bis 1989 der SED angehörte und nach der Wiedervereinigung für die PDS Mitglied des ersten gesamtdeutschen Bundestags war.

von Männern und Frauen vorschreibt, dürfen die Gerichte bei der Entscheidung keine geschlechterspezifischen Kriterien berücksichtigen. Auch Aspekte des Kindeswohls werden nur in Ausnahmefällen weiterhelfen, etwa bei Namen mit negativer historischer Konnotation. Im Regelfall werden solche Erwägungen nicht weiterführen, sodass den Gerichten objektive Entscheidungskriterien gänzlich fehlen.

Der Gesetzgeber hat mit dem neugefassten § 1617 Abs. 2 BGB dennoch diesen Weg gewählt. Nach heutiger Rechtslage überträgt der Richter nach Ablauf einer Einigungsfrist einem Elternteil das Recht zur Bestimmung des Kindesnamens. Trifft es nach Ablauf einer weiteren Frist keine Entscheidung, enthält das Kind den Namen dieses Elternteils. Durch die richterliche Bestimmung eines Elternteils wird die Entscheidung über den Namen also letztlich vorweggenommen. Darin liegt eine Absage an das vom Bundesverfassungsgericht vorgesehene Losverfahren, „obgleich dieses die Gleichwertigkeit der Elternnamen und den Willkürcharakter der Entscheidung sinnfälliger zum Ausdruck brachte.“¹⁰⁰ In Ermangelung objektiver Entscheidungskriterien wird das Gericht hinter verschlossener Tür dann wohl selbst das Los werfen, um sich nicht zum Esel zu machen, der zwischen den Heuhaufen verhungert.¹⁰¹

3.2.2 Das Los als Mittel der Gerechtigkeit?

Die Kontroverse um das Namensrecht zeigt das Unbehagen, das dem Losverfahren mitunter entgegengebracht wird. Nicht nur auf Gefühlsebene scheint man dem Los nicht in jeder Situation zu trauen. Auch von juristischer Seite ist es zuweilen als „Bankrotterklärung des Rechts“¹⁰² oder als Scheitern des Rechtsstaats¹⁰³ bezeichnet worden. Diesen Vorwurf erreichte das Los zumeist aus dem Bereich des öffentlichen Rechts. Gerade hier gibt es aber auch Stimmen, die das Los als Allokationsmechanismus aus ökonomischen und psychologischen Gründen durchaus befürworten und es einem langwierigen und kostspieligen Verwaltungsverfahren vorziehen.¹⁰⁴

100 Lugani 2020, § 1617 Rn. 74.

101 Denn in dieser Situation dürfte das von Depenheuer beschriebene rechtliche Differenzierungsverbot liegen, das zu juristischer Aleatorik führe. Vgl. Depenheuer 1993, 171; 180.

102 Dürig 1973, Rn. 231.

103 Kirchhof 2007, § 99 Rn. 62.

104 Vgl. Spitzlei 2020, 439, 441; siehe auch Krainbring 2016, 200; Schwarz 2015, 289; 292.

Spitzlei hat das Losverfahren etwa zur Verteilung des Corona-Impfstoffs in Betracht gezogen.¹⁰⁵ In seiner Untersuchung misst er die verfassungsrechtliche Zulässigkeit des Losverfahrens am allgemeinen Gleichheitssatz nach Art. 3 Abs. 1 GG.¹⁰⁶ Daraus ergibt sich nicht nur das Verbot der Ungleichbehandlung von wesentlich Gleichem, sondern auch das Verbot der Gleichbehandlung von wesentlich Ungleichem.¹⁰⁷ Der öffentlichen Hand wird also aufgegeben, bestehende Unterschiede zu würdigen. Daraus kann sich etwa ergeben, dass das Losverfahren für die Verteilung von Corona-Impfstoff zwischen einer lungenkranken und einer gesunden Person unzulässig ist. Allgemein soll nach Spitzlei ein Losverfahren umso eher in Frage kommen, je geringer die materiell-rechtlichen Unterschiede zwischen den betroffenen Personen sind.¹⁰⁸ Zur Beschreibung dieses Verhältnisses strengt er den Begriff der (Un-)Gerechtigkeit an:

„Von entscheidender Bedeutung für das qualitative Ausmaß der mit Losverfahren verbundenen Ungerechtigkeit ist die Homogenität der Bewerber. Eine große Homogenität indiziert geringe sachliche Unterschiede und daher ein geringes Maß an Ungerechtigkeit bei einer nivellierenden Betrachtungsweise.“¹⁰⁹

Mit der nivellierenden Betrachtungsweise beschreibt er den Eingriff in das Gleichheitsrecht aus Art. 3 Abs. 1 GG, den das Losverfahren mit sich bringt, indem es zwei ungleiche Bewerber der gleichen mathematischen Wahrscheinlichkeit auf den Zuspruch unterwirft. Indes darf man dabei nicht übersehen, dass auch die durch das Losverfahren nivellierten Unterschiede bereits nur solche sind, die zuvor verfassungsrechtlich anerkannt wurden. Auf diese Weise kann – und muss – der Begriff der Gerechtigkeit immer ein bloß innerrechtlicher bleiben. Er geht letztlich im Begriff der Rechtmäßigkeit auf und hat oft nur wenig mit dem gemein, was Menschen landläufig für gerecht halten.¹¹⁰

105 Vgl. Spitzlei 2022.

106 Ähnlich auch Jarass 2017, 273; 278-280.

107 BVerfG, Urt. v. 26.5.2020 – 1 BvL 5/18 = BVerfGE 153, 358, Rn. 94.

108 Vgl. Spitzlei 2020, 439; 470.

109 Ebd. 439; 467.

110 Dies beschreibt Kelsen 1960, 390: „Die Behauptung, daß alle Menschen gleich seien, steht zu den Tatsachen in offenkundigem Widerspruch. Wenn sie dennoch zur Begründung der Forderung, alle Menschen gleich zu behandeln, vorgebracht wird, kann sie nur bedeuten, daß die tatsächlich vorhandenen [...] Ungleichheiten für die Behandlung der Menschen irrelevant seien. Menschen (sowie auch äußere

Dies mag Ursache für die stark divergierenden Ansichten über die Gerechtigkeit des Losverfahrens sein. Denn das Los kann überhaupt nur dann als gerecht empfunden werden, wenn man sich zuvor darauf geeinigt hat, dass die Entscheidungsalternativen (im Wesentlichen) gleich sind. Aber selbst in Fällen rechtlich gebotener Gleichheit hält der Gesetzgeber das Los offenkundig nicht immer für angemessen. Dies zeigt zum einen die Debatte um das Namensrecht und das Ausbleiben des Losverfahrens in § 1617 Abs. 2 BGB. Zum anderen entscheidet aber auch bei Stimmgleichheit in einem gerichtlichen Spruchkörper nicht das Los, sondern die Stimme des Vorsitzenden oder des ältesten Richters (§ 196 GVG, § 320 Abs. 3 Satz 3 ZPO). Bei der Verteilung von Impfstoff wird das Los in Betracht gezogen, hingegen muss im Zivilprozess der älteste Richter entscheiden. Was man bei der Besetzung staatlicher Ämter im Los als gerecht empfindet, gilt bei der Bestimmung eines Namens als unwürdig. Aspekte des Rechts, der Verfahrensökonomie und der praktischen Vernunft halten Deutungsansätze für die Entscheidung zum Losverfahren parat – systematisch erklären können sie sie aber nicht.

Die vorgestellten säkularen Deutungsansätze lassen religiöse Implikationen völlig außen vor. Gemessen am Prinzip staatlicher Neutralität erscheint dieses Vorgehen konsequent. Dennoch geht dieser Umgang nicht nur mit dem Ausblenden relevanter historischer Zusammenhänge, sondern vor allem auch mit dem Verlust systematischer Deutungspotentiale einher – freilich jenseits eindimensionaler Versuche, Losentscheide als direkten Zugang zum göttlichen Willen auszugeben.

Umstände) können als gleich nur betrachtet werden, [...] als die Ungleichheiten, die tatsächlich zwischen ihnen bestehen, nicht berücksichtigt werden.“ Ebd. 391: „Gewisse Ungleichheiten müssen in Rechnung gezogen werden. Worauf es ankommt, ist nur, welche Ungleichheiten unberücksichtigt bleiben sollen und welche Individuen daher als gleich betrachtet werden können“, ebd. 393: „Sieht man näher zu, ist der Grundsatz, daß Gleiche gleich, Ungleiche ungleich zu behandeln sind, überhaupt keine Forderung der Gerechtigkeit, sondern der Logik. Denn er ist nur die logische Konsequenz des generellen Charakters jeder Norm, die vorschreibt, daß bestimmte Individuen unter bestimmten Umständen in bestimmter Weise behandelt werden sollen [...]“.

4 Losverfahren als Verbindungspunkt von Recht und Religion

Das Deutungspotential wird erkennbar, wenn Religion nicht als bloße Sammlung spezifischer Propositionen bzw. religiöser Überzeugungen, sondern im soziologischen Sinn als Operation verstanden wird. Religion erscheint so zunächst als menschliche Tätigkeit, die bestimmten Mustern und Regeln folgt, aus denen ihre Eigenständigkeit und Erkennbarkeit hervorgeht. Je nach Theoriesetting werden diese Muster und Regeln unterschiedlich beschrieben, schließlich gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Definitionen von Religion. Für den Religionssoziologen Detlef Pollack ist Religion bspw. durch die Kombination zweier Momente gekennzeichnet: „zum einen durch den Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen (a), zum anderen durch die gleichzeitige Bezugnahme auf eben diese Lebenswelt (b).“¹¹¹ Religion transzendiert demnach die Wirklichkeit, nimmt zugleich aber immer auch auf sie Bezug. Das zeigt sich nach Pollack etwa in der christlichen Praxis des Abendmahls, das völlig materiell in der Welt verhaftet bleibt, dessen Sinnbehauptung zugleich aber über das bloß Sichtbare hinausreicht (Brot und Wein als Leib und Blut Christi). Vor dem Hintergrund eines solchen Verständnisses lässt sich eine entscheidende Parallele zwischen religiöser Operation und dem Vorgang des Losens herausheben. Die Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger spricht für das Los von einem „paradoxe[n] Spezialfall“, schließlich mache es „das Unverfügbare für Zwecke der menschlichen Praxis gezielt verfügbar.“¹¹² Der Clou beim Losen besteht demnach darin, dass die Unverfügbarkeit die Handlungsmöglichkeiten nicht aufhebt, sondern neu hervorbringt – ansonsten würde man in (juristischen) Pattsituationen zu Buridans verhungermendem Esel. Stollberg-Rilinger führt weiter aus:

„Indem man die Entscheidung auf diese externe Ebene verlagert, transzendiert sie den sozialen Handlungszusammenhang der Beteiligten und wird für sie unverfügbar. Welcher Art die transzendente Ebene ist, an die die Entscheidung delegiert wird – göttlich, dämonisch oder keines von beiden –, darüber ist zunächst einmal noch nichts gesagt.“¹¹³

111 Pollack 1995, 185.

112 Stollberg-Rilinger 2014a, 65. Ähnlich ließe sich hier von einer *funktionalen Transzendenz* sprechen, insofern im Losverfahren „eine entzogene Größe (Transzendenz) ein[geführt wird], die dennoch eingesetzt werden kann, um Entscheidungen herbeizuführen (Funktion).“ Hoff 2022, 304.

113 Stollberg-Rilinger 2014a, 65.

Die Parallele zwischen religiöser Operation und Losverfahren wird hier nicht nur wegen der direkten Bezugnahme auf religiöse Motive deutlich, sondern vielmehr in der grundlegenden, für Los und Religion gleichermaßen kennzeichnenden Doppeloperation von Überschreitung und Verfügbarmachung. Wird Pollacks Definition vorausgesetzt, könnte das Los deshalb sogar als religiöser Akt umschrieben werden – wenngleich die „Transzendenzspannweite“¹¹⁴ beim Losen natürlich weniger weit reicht als dies in religiösen Operationen üblicherweise der Fall ist.¹¹⁵ Schließlich müssen beim Los zuvor Optionen festgelegt werden, zwischen denen entschieden werden soll. Dadurch wird die Unverfügbarkeit hier schon im Vorhinein erheblich begrenzt. Wenn das Los also etwa entscheidet, welche Person in einem Verwaltungsverfahren den Zuschlag erhält, muss zuvor bestimmt werden, welche Personen überhaupt zur Auswahl stehen. Die *Verfügbarmachung* der Unverfügbarkeit reicht beim Los damit recht weit. Wie weit, verdeutlicht eine Norm des Gerichtsverfassungsgesetzes, die zwischen 1922 und 1950 für die bis heute praktizierte Verteilung der Schöffen durch Los anordnete: „Ist für eine Sitzung eine Frau ausgelost worden, so sind weitere auf eine Frau lautende Auslosungen für diese Sitzung unwirksam.“ (§ 45 Abs. 3 GVG a.F.) Der Losentscheid war also zulässig, wenn keine oder nur eine einzelne Frau als Schöffin gelost wurde. Sollte das Los aber auf mehrere Frauen fallen, wurde der Losentscheid nivelliert. Exemplarisch wird daran deutlich, wie die Unverfügbarkeit des Loses eingeeht und begrenzt wird.

Für die Zwecke dieses Beitrags liegt der entscheidende Punkt nun aber darin, dass sich Menschen im Einsatz des Loses zur Entscheidungsfindung unabhängig von der Transzendenzspannweite die Grenzen ihrer Begründungsfähigkeit eingestehen. Solche Grenzen setzen sich die Menschen im Recht selbst, wenn etwa zivilrechtlich die tatsächlichen Unterschiede zwischen verschiedenen Akteuren ausgeblendet werden oder Art. 3 GG die Gleichbehandlung bestimmter Sachverhalte anordnet. Die Menschen überdecken die in der Situation aufbrechende Kontingenz dann aber nicht einfach, sondern stellen sie im Los sogar heraus. In bestimmten Situationen erzeugt dies mehr Unbehagen als in anderen,¹¹⁶ weil dadurch neuzeitliche Rationalitätsansprüche unterlaufen werden. Los und Religion stehen so

114 Pollack 1995, 187.

115 Die Ausbildung hoher Transzendenzspannweiten kann mit Pollack als Grunddynamik in der Genese großer religiöser Traditionen verstanden werden. Vgl. ebd.

116 Vgl. die Diskussion zum Namensrecht (s.o. bei 3.2.1).

gleichermaßen im Verdacht, die öffentliche Rechtfertigung mit opaken Mitteln zu verunreinigen. Das Unbehagen betrifft aber eben nicht nur das Resultat, sondern auch die Entscheidung für das Los. Letztere basiert schließlich auf der Einsicht in eine praktische oder theoretische Unentscheidbarkeit. In diesen Situationen droht die Blockade, die sich bildhaft im Verhungern des Esels zeigt.

Die Sorge davor mag auch hinter den Beispielen für aktuelle politische Forderungen nach mehr Losverfahren stehen, die in der Einführung dieses Aufsatzes angeführt wurden. Beide Beispiele weisen eine klare Krisensignatur auf: Der ehemalige Bundestagspräsident Schäuble schlägt ausgeloste Bürgerräte vor, weil er die Demokratie unter Druck sieht¹¹⁷; die *Letzte Generation* fordert, „eine geloste Notfallsitzung einzuberufen, um die Wende einzuleiten“¹¹⁸. Solche Tendenzen sind natürlich primär pragmatisch motiviert. Gesucht wird ein Verfahren, das festgefahrene politische Strukturen aufbrechen kann. Dennoch lassen sich diese Bestrebungen formal auch so deuten: Das akute Empfinden von Kontingenz und Endlichkeit führt zu Forderungen nach einem Mechanismus, der Unverfügbarkeit verfügbar macht. Das passt wiederum zu Pollacks Religionsdefinition, insofern er sich Niklas Luhmanns Einsicht anschließt, das religiöse „Bezugsproblem“ bestünde vor allem im Problem der Kontingenz. Kontingenz meint in diesem Zusammenhang, dass etwas Bestehendes weder notwendig noch unmöglich ist. Das Losverfahren zeigt, dass sich dieses Bezugsproblem nicht einfach auf den religiösen Bereich begrenzen lässt, sondern es auch in anderen Bereichen, wie dem Recht, auftritt und auch dort in Formaten bearbeitet wird, die auf dem Umgang mit Unverfügbarkeit basieren.

Das Losverfahren ist demnach also nicht nur historisch mit religiösen Traditionen verbunden, sondern weist auch strukturelle Parallelen zur Religion auf – zumindest wenn man von Pollacks Definition ausgeht.¹¹⁹ Diese Einsicht ist nicht nur für die Losforschung relevant, sondern ließe sich von dort aus auch in grundlegende Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Religion überführen. Ein solcher Zugang verspricht schließlich eine allgemeine Reflexion auf den menschlichen Umgang mit Kontingenz und Begrenzung unter Inanspruchnahme von Unverfügbarkeit, ohne Religion dabei vorschnell als opake Sonderwelt ausklammern zu müssen. Eine sol-

117 Vgl. <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2021/kw02-buergerrat-816534>.

118 Letztegeneration.org o.J.

119 Vorausgesetzt wird hierbei die zitierte Religionsdefinition von Pollack.

che Option scheint in eine Zeit zu passen, die mit ihrem permanenten Streben nach Verfügbarmachung zunehmend an Grenzen stößt.¹²⁰

Literaturverzeichnis

- Aderhold, Lutz (2020): in: Grunewald, Barbara/Maier-Reimer, Georg/Westermann, Harm Peter (Hg.): Erman Bürgerliches Gesetzbuch. Handkommentar mit AGG, EGBGB (Auszug), ErbbauRG, LPArG, ProdHaftG, VVBVG, VersAusglG und WEG, Bd. 1, 16. Auflage, Köln.
- Aristoteles (2012): Politik. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen herausgegeben von Eckart Schütrumpf (Philosophische Bibliothek, Bd. 616), Hamburg.
- Auerbach, Leopold (1870): Das jüdische Obligationenrecht nach den Quellen und mit besonderer Berücksichtigung des römischen und deutschen Rechts, Bd. 1. Umriss der Entwicklungsgeschichte des jüdischen Rechts. Die Natur der Obligation, Berlin.
- Bleicken, Jochen (1995): Die athenische Demokratie, 4. Auflage, Stuttgart.
- Bloch, Moses (1890): Das mosaisch-talmudische Erbrecht, Budapest.
- Blumenthal, Christian/Hoff, Jonas Maria (2024): Verfügbare Unverfügbarkeit? Der Losentscheid in Apg 1,15–26, in: Theologische Zeitschrift 80, 1–28.
- Buchstein, Hubertus (2009): Demokratie und Lotterie. Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU (Theorie und Gesellschaft, Bd. 70), Frankfurt am Main.
- Castresana, Amelia (2023): § 67 Teilungsklagen (actio familiae erciscundae, actio communi dividundo, actio finium regundorum), in: Babusiaux, Ulrike/Baldus, Christian/Ernst, Wolfgang/Meissel, Franz-Stefan/Platschek, Johannes/Rüfner, Thomas (Hg.), Handbuch des Römischen Privatrechts, Bd. 2, Tübingen.
- Catalano, Pierangelo (1960): Contributi allo studio del diritto augurale (Memorie dell' Instituto Giuridico, Serie 2, Bd. 107), Turin.
- Chollet, Antoine/Fontaine, Alexandre (Hg.) (2018): Expériences du triage au sort en Suisse et en Europe (XVIe-XXIe siècles) / Erfahrungen des Losverfahrens in der Schweiz und in Europa (16.-21. Jahrhundert), Bern.
- Depenheuer, Otto (1993): Zufall als Rechtsprinzip? Der Losentscheid im Rechtsstaat, in: Juristenzeitung 1993, 171-180.
- Deutsch, Andreas (2016): Art. Los, lösen, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 3, 2. Auflage, Berlin, 1042-1046.
- Duxbury, Neil (1999): Random Justice. On Lotteries and Legal Decision-Making, Oxford.
- Dürig, Günther (1973): in: Maunz, Theodor/Dürig (Hg.): Grundgesetz, Art. 3 I, München.
- Eckhardt, Karl August (Hg.) (1955): Sachsenspiegel. Landrecht (Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris Germanici antiqui, Nova Series, Bd. 1, 1), 2. Auflage, München.

120 Vgl. dazu u.a. Rosa 2018 sowie explizit zur Stellung der Religion: Rosa 2022.

- Eickelberg, Jan (2021): in: J. von Staudingers Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch mit Einführungsgesetz und Nebengesetzen, Buch 2: Recht der Schuldverhältnisse, §§ 741-764 (Gemeinschaft, Leibrente, Spiel), Neubearbeitung, Berlin/München.
- Fassel, Hirsch Baer (1852): Das mosaisch-rabbinische Civilrecht, Bd. 1. Personenrecht, Wien.
- Fassel, Hirsch Baer (1854): Das mosaisch-rabbinische Civilrecht, Bd. 2. Dingliches Sachenrecht, Groß Kanischa.
- Fliedner, Ortlieb (2022): Bürgerräte fördern kein demokratisches Engagement, in: FAZ vom 23.8.2022 [<https://www.faz.net/einspruch/sind-buergerraete-sinnvoll-18264060.html>] <06.09.2023>.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis (1885): La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, 11. Auflage, Paris.
- Gebler, Aaron Immanuel (2024): Die Verwendung und Bedeutung von Losverfahren in Athen und im griechischen Raum vom 7. bis 5. Jh. v. Chr., Stuttgart.
- Goldschmidt, Lazarus (1933): Der Babylonische Talmud, Bd. 8, Berlin.
- Guizzi, Francesco (1968): Aspetti giuridici del sacerdozio romano il sacerdozio di vesta (Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Napoli, Bd. 62), Neapel.
- Hoff, Jonas Maria (2022): Konstruktion von Verbindlichkeit. Radikaler Konstruktivismus und Fundamentaltheologie im Theoriekontakt (Religionswissenschaft, Bd. 31), Bielefeld.
- Hoffmann, Andreas (2010): Art. Los, in: Reallexikon für Antike und Christentum 23, 471-510.
- Jarass, Hans D. (2017): Losverfahren und Grundrechte, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 2017, 273-280.
- Judde da LaRivière, Claire (2018): The Revolt of Snowballs. Murano confronts Venice, 1511, Übersetzt von Thomas V. Cohen, London.
- Kaser, Max (1971): Das Römische Privatrecht, Bd. 1. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht, 2. Auflage, München.
- Kelsen, Hans (1960): Reine Rechtslehre, 2. Auflage, Wien.
- Kirchhof, Paul (2007): Mittel staatlichen Handelns, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 5. Rechtsquellen, Organisation, Finanzen, 3. Auflage, Heidelberg, 3-133.
- Krainbring, Jonas (2016): Die Zulässigkeit eines Losverfahrens bei der Vergabe von glücksspielrechtlichen Erlaubnissen für Spielhallen, in: Zeitschrift für Wett- und Glücksspielrecht 2016, 200-204.
- Krenz, Uwe (1994): Modelle der Nachlaßteilung. Eine rechtshistorische und rechtsvergleichende Untersuchung (Mannheimer rechtswissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 16), Heidelberg.
- Krenz, Uwe (1995): Die Auseinandersetzung der Erbgemeinschaft – Dogmatische, rechtsvergleichende und rechtspolitische Aspekte, in: Archiv für die civilistische Praxis 195, 361-391.

- Letztegeneration.org (o.J.): Gesellschaftsrat + Fragen und Antworten [<https://letztegeneration.org/gesellschaftsrat/>] <31.08.2023>.
- Loriol, Romain (2020): Sortition and divination in Ancient Rome. Were the Gods involved in casting lots?, in: Lopez-Rabatel, Liliane/Sintomer, Yves (Hg.), *Sortition and Democracy. History, Tools, Theories*, Exeter, 182-197.
- Löwe, Heinrich Georg F. (1838): *Der Schulchan Aruch oder die vier jüdischen Gesetzbücher, in's Deutsche übertragen*, Bd. 2, 1, Hamburg.
- Lugani, Katharina (2020): in: J. von Staudingers Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch mit Einführungsgesetz und Nebengesetzen, Buch 4: Familienrecht, §§ 1616-1625 (Kindesname, Eltern-Kind-Verhältnis), Neubearbeitung, Berlin/München.
- Manin, Bernard (2007): *Kritik der repräsentativen Demokratie. Aus dem Englischen von Tatjana Petzer*, Berlin.
- Maranini, Giuseppe (1927): *La costituzione di Venezia dalle origini alla serrata del maggior consiglio*, Venedig.
- Michaelis, Johann David (1775): *Mosaisches Recht*, Bd. 6, Frankfurt am Main.
- Milano, Lucio (2020): *Destiny, the Drawing of Lots, and Divine Will in Ancient Near Eastern Societies*, in: Lopez-Rabatel, Liliane/Sintomer, Yves (Hg.), *Sortition and Democracy. History, Tools, Theories*, Exeter, 29-52.
- Mommsen, Theodor (1887a): *Römisches Staatsrecht*, Bd. 1, 3. Auflage, Leipzig.
- Mommsen, Theodor (1887b): *Römisches Staatsrecht*, Bd. 2, Teil 1, 3. Auflage, Leipzig.
- Motive zu dem Entwurfe eines Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich (1888): Bd. 2, Berlin/Leipzig.
- Mugdan, Benno (Hg.) (1899): *Die gesammelten Materialien zum Bürgerlichen Gesetzbuch für das Deutsche Reich Bd. 2. Recht der Schuldverhältnisse*, Berlin.
- Neokatechumenalerweg.de (o.J.): *Der Neokatechumenale Weg* [<https://neokatechumenalerweg.de/der-neokatechumenale-weg/>] <31.08.2023>.
- Nicolet, Claude (1980): *The world of the citizen in Republican Rome*, London.
- Pollack, Detlef (1995): *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaften* 3, 2, 163-190.
- Ravizza, Mariangela (2020): *Pontefici e vestali nella Roma repubblicana*, Mailand.
- Renovabis (2021): *Porfirije Peric ist neuer Patriarch der serbisch-orthodoxen Kirche* [<https://www.renovabis.de/news/porfirije-peric-neuer-serbisch-orthodoxer-patriarch>] <24.08.2023>.
- Rosa, Hartmut (2018): *Unverfügbarkeit*, Salzburg/Wien.
- Rosa, Hartmut (2022): *Demokratie braucht Religion. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi*, München.
- Saalschütz, Joseph Levin (1853): *Das mosaische Recht, nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbinischen Bestimmungen. Für Bibelforscher, Juristen und Staatsmänner*, 2. Auflage, Berlin.
- Schmidt, Karsten (2020): in: *Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch, BGB, Bd. 7. Schuldrecht, Besonderer Teil IV*, 8. Auflage, München.

- Schubert, Werner (Hg.) (1980): Die Vorlagen der Redaktoren für die erste Kommission zur Ausarbeitung des Entwurfs eines Bürgerlichen Gesetzbuches, Recht der Schuldverhältnisse, Teil 3, Besonderer Teil II, Berlin.
- Schwarz, Michael (2015): Neues vom Wochenmarkt, in: Gewerbearchiv 2015, 289-294.
- Sintomer, Yves (2016): Das demokratische Experiment. Geschichte des Losverfahrens in der Politik von Athen bis heute, Wiesbaden.
- Spitzlei, Thomas (2020): Der Zufall als Entscheidungskriterium – Verwaltungsrechtliche Anwendungsfälle und verfassungsrechtliche Zulässigkeit von Losverfahren, in: Verwaltungsarchiv. Zeitschrift für Verwaltungslehre, Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik 2020, 439-472.
- Spitzlei, Thomas (2022): Die Verteilung des Corona-Impfstoffs nach dem Zufallsprinzip – gerechtes Entscheidungskriterium oder staatliche Willkür?, in: Papathanasiou, Konstantina (Hg.), Zufall – rechtliche, philosophische und theologische Aspekte (Philosophische Schriften, Bd. 109), Berlin.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2014a): Entscheidung durch das Los. Vom praktischen Umgang mit Unverfügbarkeit in der Frühen Neuzeit, in: Brodocz, André/Herrmann, Dietrich/Schmidt, Rainer/Schulz, Daniel/Schulze Wessel, Julia (Hg.), Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer, Wiesbaden, 63-83.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2014b): Um das Leben würfeln. Losentscheidung, Kriegrecht und inszenierte Willkür in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag 22, 1, 182-209a.
- Taylor, Lily Ross (1966): Roman voting assemblies. From the Hannibalic War to the dictatorship of Caesar, Ann Arbor.
- Tridimas, George (2012): Constitutional choice in ancient Athens: the rationality of selection to office by lot, in: Constitutional Political Economy 23, 1-21.
- Wellhausen, Julius (Hg.) (1882): Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin.
- Will, Pierre-Etienne (2020): Appointing officials by drawing lots in late Imperial China (1594-1911), in: Lopez-Rabatel, Liliane/Sintomer, Yves (Hg.), Sortition and Democracy. History, Tools, Theories, Exeter, 305-340.

II

Soziologie, Ethnologie und Kulturwissenschaft

Menschenrechte und die Sakralität der Person

Anmerkungen zur Max-Weber-Lektüre von Hans Joas

Stefan May

1 Einleitung

Menschenrechte sind den „Westeuropäern“ so „trivial geworden [...], wie Schwarzbrot es für den ist, der satt zu essen hat.“¹ Max Weber hatte mit dieser Aussage insofern Recht, als dass für liberale Gesellschaften der Gegenwart die Menschenrechte heute zu ihrem erklärten Selbstverständnis gehören. Seit ihrer Positivierung in den Revolutionen des 18. Jahrhunderts haben sich sowohl die Inhalte als auch der Wirkungsbereich dieser Rechtsnormen gewandelt. Das Verständnis der Menschenrechte als universale Rechte, die jedem Menschen an jedem Ort dieser Erde zukommen, ist ein Verständnis, das sich erst nach der Erfahrung vor allem des Zweiten Weltkrieges manifestieren konnte.² So scheinbar selbstverständlich diese Rechte auch in unserer Selbstbeschreibung auftauchen, ist es doch eine Sache, diese Rechte zu haben, eine ganz andere jedoch, sie zugesprochen zu bekommen. Insofern sind sie nur trivial, wie Max Weber ganz richtig betont, für den, der auch Schwarzbrot zu essen hat.

Die nachfolgenden Überlegungen rekonstruieren zunächst die Überlegungen Max Webers zu einer möglichen Genealogie der Menschenrechte, um vor diesem Hintergrund einige Aspekte der Sakralitätskonzeption des Soziologen und Sozialphilosophen Hans Joas ins Gespräch zu bringen, die sich kritisch mit Max Webers These auseinandersetzen, „dass es sich bei den Menschenrechten um eine ‚Charismatisierung‘ (oder eben Sakralisierung) der Vernunft handle.“³

1 Weber 1996, 98.

2 Vgl. Hoffmann 2010; Hoffmann 2011.

3 Joas 2011, 19.

2 Charismatische Verklärung der Vernunft – Max Weber und die Menschenrechte

Trotz Max Webers juristischer Ausbildung ist seine Auseinandersetzung mit den Menschenrechten erstaunlicherweise nur bruchstückhaft und geprägt von einer ambivalenten Haltung. Ebenso fällt auf, dass für Weber das 1895 erschienene Buch *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* von seinem Freund und Weggefährten Georg Jellinek⁴ zumindest für seine Protestantismusstudie eine Inspiration darstellte, ihn aber nicht zu einer weiteren Beschäftigung mit den Menschenrechten bewegte.⁵ Jellinek führt in seiner Schrift aus, dass die französische Erklärung der Menschenrechte von 1789 maßgeblich von den amerikanischen Erklärungen 1776 beeinflusst worden wäre und somit ihren Status der ersten unter den Menschenrechtserklärungen verlöre. Wider der Auffassung seiner Zeit stellt er unter anderem auch die religiösen Ursprünge der Entstehung der Menschenrechte dar. Zu deren Institutionalisierung hätte der Kampf nordamerikanischer Protestanten um Religionsfreiheit maßgeblich beigetragen.⁶ Webers zwiespältiges Verhältnis zu den Menschenrechten⁷ resultierte nicht zuletzt aus deren Einordnung und Integration in den universalen Prozess des okzidentalen Rationalismus. Nur im Zusammenhang mit Max Webers übergeordneter Fragestellung nach der Entstehung der besonderen Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen Rationalismus lässt sich sein Menschenrechtsbegriff einordnen. Daher ist es unerlässlich, sich zunächst der zentralen Aussagen Max Webers zur Hervorbringung dieses Rationalitätstypus zu vergewissern, um darin dann Webers Überlegungen zur spezifischen Rationalität des modernen Rechts und der Menschenrechte zu verorten.

Es ist eine gottverlassene Welt, in der Max Weber die moderne Gesellschaft verortet. Die fortschreitenden Intellektualisierungs- und Rationalisierungsprozesse lassen die Welt als beherrschbar erscheinen, doch erinnert Weber sogleich daran, als er seinen bekannten Vortrag „Wissenschaft als Beruf“⁸ vor Studenten hält, dass auch diese Beherrschbarkeit auf einem Glauben gründet:

4 Vgl. Jellinek 1895.

5 Joas 2011, 41.

6 Vgl. Jellinek 1895, 41f.

7 Vgl. König 2002, 78.

8 Weber 1994.

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne“⁹.

Dieses Zitat zeigt einerseits eine Gleichzeitigkeit berechnender Naturbeherrschung, die sich dem Religiösen und Mythischen entsagt, sowie einem Fortbestand eines wie auch immer gearteten Glaubens andererseits an. Max Webers Bestimmung der Rationalisierung als Entzauberungsprozess der Welt, als eine Auflösung der religiösen Imaginationen und Motive erweist sich eventuell als konfliktreicher, als gemeinhin angenommen. Im Folgenden soll rekonstruiert werden, inwiefern Weber den protestantischen Erlösungsglauben für die Erklärung des modernen Rationalisierungsprozess in Anspruch nimmt, um dann diesen Rationalitätsbegriff eben auch für seine genealogische Analyse des Rechts heranzuziehen.

3 Protestantische Heilslehre und Prädestination

Religion wird für Max Weber zum Untersuchungsobjekt, da diese in diversen Ausformungen sinnhaft eine Deutung der Welt herstellt, modifiziert und bearbeitet. In der Bearbeitung des Theodizee-Problems durch religiöse Systematiken zeigt sich für Weber, mit Blick auf die monotheistischen Religionen, ein radikaler Verlust von innerweltlichen Sinnbeziehungen, auf den reagiert werden muss. Diese Herausforderung wird in den verschiedenen Religionen unterschiedlich bearbeitet. Als Problem beschreibt die Theodizee die „Unvereinbarkeit einer göttlichen Vorsehung mit der Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit der sozialen Ordnung“¹⁰. Im Begriff der Theodizee versammelt sich ein inkongruentes Verhältnis zwischen der gesteigerten Macht und der Vorsehungsgabe eines absoluten Gottes und einer dabei gleichzeitig bestehenden, innerweltlichen Heillosigkeit, die durch die Gläubigen und seine Gemeinschaft erfahren wird. Die Theodizee-Problematik verlangt also nach einer nachvollziehbaren Erklärung

9 Ebd., 9.

10 Weber 2005, 82.

des Inkongruenzverhältnisses zwischen Welt und göttlichem Reich. Sinnsetzung erfolgt nicht mehr durch einen göttlichen Referenzpunkt, da dieser als Zurechnungsfigur für innerweltlichen Sinn verloren gegangen ist, dem menschlichen Verständnis entzogen. „Je mehr [...] [die] Richtung der Konzeption eines universellen überweltlichen Einheitsgottes verläuft, desto mehr entsteht das Problem: wie die ungeheure Machtsteigerung eines solchen Gottes mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden könne, die er geschaffen hat und regiert“¹¹. So stellt sich das Problem der richtigen Lebensführung und die Möglichkeit religiösen Heils bei gleichzeitiger Unvollkommenheit der menschlichen Welt, die die monotheistischen Religionen zufriedenstellend als Sinnproblem bearbeiten müssen. Die Idee eines absolut allmächtigen und transzendenten, unerreichbaren Gottes impliziert eine radikale und nicht aufhebbar Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenswelt und Hinterwelt. Zwischen der Welt der menschlichen Lebensführung und der nicht fassbaren Welt der göttlichen Vorsehung, die „jedem menschlichen Begreifen verborgen“¹² ist, herrscht eine Inkommensurabilität zwischen der kreatürlichen Welt des Menschen und dem transzendenten Reich Gottes. Bei zwei Religionen erkennt Weber diesen absoluten Gegensatz: der islamitische Allah verkörpert einen dem menschlichen Begreifen und Wirken entzogenem Gott, ebenso der christliche *deus absconditus* (vgl. ebd.). Konsequenz des Gegensatzes ist dann die eigentliche Aufhebung des Problems der Theodizee. Im puritanischen Protestantismus wird das Theodizeeproblem beantwortet mittels der ihm eigenen Heilslehre, die sich im Dogma der Prädestination, der Lehre von der Gnadenwahl Gottes manifestiert:

„Die Erlösung kann endlich ganz freies grundloses Gnadengeschenk eines in seinen Ratschlüssen unerforschlichen, kraft seiner Allwissenheit notwendig unwandelbaren, durch menschliches Verhalten überhaupt nicht zu beeinflussenden Gottes sein: Prädestinationsgnade. Sie setzt den überweltlichen Schöpfergott am unbedingtesten voraus [...]. Die Prädestination gewährt dem Begnadeten das Höchstmaß an Heilsgewißheit, wenn er einmal sicher ist, zu der Heilsaristokratie der wenigen zu gehören, die auserwählt worden sind. Ob aber der Einzelne dies unver-

11 Ebd., 81.

12 Ebd., 84.

gleichlich wichtige Charisma besitzt, dafür muß es – da die absolute Ungewissheit dauernd nicht ertragen wird – Symptome geben¹³.

Die Prädestinationslehre des puritanischen Protestantismus radikalisiert die unaufhebbare Spannung zwischen menschlich-kreatürlicher Welt und Gott, die sich in der unbeeinflussbaren und ebenso uneinsehbaren Entscheidung über das jenseitige Heil kristallisiert. Im Sinne der calvinistischen Prädestinationslehre ist über das Heil des Einzelnen schon je entschieden und dieses zugleich uneinsehbar für den Menschen. Dennoch bleibt das Bedürfnis der Gläubigen, sich über ihre Lage Klarheit verschaffen zu wollen. Die „absolute Souveränität dieses Gottes zwingt das praktische religiöse Interesse, ihm wenigstens im Einzelfall dennoch in die Karten sehen zu wollen“ sowie überall „sein ganz persönliches Eingreifen in den Lauf der Welt zu sehen und zu deuten“¹⁴.

In eben dieser spannungsreichen Konstellation der puritanischen Prädestinationslehre entdeckt Weber einen Rationalisierungsschub, einen Schritt in der Entzauberung der Heilssuche. Die Heilssuche entfernt sich durch den omnipotenten Gott des puritanischen Protestantismus von der Korrelation von Divination, Magie und Zauber, wie sie noch vor der Entzauberung unter enger Bezugnahme dieser drei aufeinander beschreibbar war. Das Heilsversprechen ist durch Momente magisch-ritueller Praktiken nicht mehr zu bearbeiten, das Schicksal der Erlösung für den einzelnen nicht mehr zu ändern. Nicht mehr die magische Macht einzelner Geistlicher ist die Adresse von Heilshoffnungen, dies bedeutet nun Vergötterung einer weltlichen Macht, Kreaturvergötterung, der radikal entsagt wird. Vielmehr stellt das Prädestinationsdogma eine Entzauberung der magischen Divination dar, die die Potenz von Magie und Zauber völlig negiert.¹⁵ Anstatt auf magisch-religiöses Handeln zu vertrauen wächst die Tendenz, das aktive Wirken und den Willen der Allmacht Gottes als Zeichen der eigenen Befindlichkeit zu identifizieren:

„Es kann keinerlei Auffassung der religiösen Beziehung geben, die 1. so radikal aller Magie entgegengesetzt wäre, theoretisch wie praktisch, [...], die 2. das Wesen des Göttlichen so stark in ein aktives ‚Tun‘ in die persönliche providentielle Regierung der Welt verlegte und dann keine, für welche 3. Die göttliche, frei geschenkte Gnade und die Gnadene-

13 Ebd., 117.

14 Ebd., 84.

15 Vgl. Tyrell 1993, 315.

dürftigkeit der Kreaturen, der ungeheure Abstand alles Kreatürlichen gegen Gott und daher 4. die Verwerflichkeit der ‚Kreaturvergötterung‘ als eines Majestätsfrevels an Gott so feststünde“¹⁶.

Für Weber hat die puritanische Heilslehre eine entscheidende Konsequenz für die Menschen der Reformationszeit, deren wichtigste Angelegenheit die Kenntnis über den Stand ihrer Erwähltheit und Seligkeit war: „In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit mußte diese Lehre [...] vor allem eine Folge haben: ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“¹⁷.

4 Rationalisierung als Intellektualisierung und Systematisierung des Innerweltlichen

Unumgänglicher Bestandteil der „Entzauberung der Welt“ war für Weber die „Ausschaltung der Magie als Heilmittel“¹⁸. Magische Handlungen und ritualisierte Prozeduren bieten dem vereinzelt und nur noch auf seine Innerlichkeit angewiesenen Protestanten keine Heilserwartungen. Dies ist ein zentraler Punkt des Weberschen Arguments, den ich durch die obige kurze Skizze der calvinistischen Prädestinationslehre zu verdeutlichen versucht habe. Die Zuspitzung auf einen omnipotenten Schöpfergott im Calvinismus, der als alleinige Adresse von Verehrung dient und der von jeher schon über den Gnadenstand des Einzelnen entschieden hat, entziehen jedem Ritual, jedem Sakrament und der kirchlichen Organisation ihre Bedeutung in Bezug auf die Gnadenhoffnung. Die Gnade Gottes bleibt dem puritanischen Protestanten gänzlich transzendent und er selbst bleibt dieser Spannung ausgesetzt. Aufgrund ihres zentralen Stellenwertes in der innerweltlichen Askese und Selbstdisziplinierung sucht der Protestant dennoch nach innerweltlichen, und nur nach innerweltlichen Symptomen oder Zeichen, die ihm Auskunft über seine unzulängliche, angespannte Lage liefern könnten. Bezeichnenderweise erkennt Max Weber im Katholizismus die Sakramentsgnade der Kirche als „Ausgleichsmittel der eigenen Unzulänglichkeit“¹⁹ als eine Art Hilfsmittel für den einzelnen, mit seiner Unwissenheit über seine Heilserwartung umzugehen. Der Priester der ka-

16 Weber 2005, 84.

17 Weber 1988, 93.

18 Ebd., 114.

19 Ebd.

tholischen Kirche ist eine Art Magier, der aufgrund seiner hierarchischen Stellung in der Kirche und durch magisch-rituelle Handlungen Entlastung von der ungeheuren Spannung der Heilsgewissheit, wie sie der puritanische Protestant empfinden muss, geben kann, indem er Gnadenhoffnung und Gewissheit der Vergebung spenden kann. In Webers Rekonstruktion bleibt diese Alternative dem Protestanten versagt, der nur die Beziehung zu Gott allein heiligt und jedweden heiligen Status von Personen, magisch-rituellen Praktiken und Organisationen profanisiert, ja sogar als Götzendienst radikal ablehnt.

Nach Weber wird also im katholischen Glauben in Bezug auf die Heilserwartung auch der Organisation der Kirche sowie magisch-ritualisierten Handlungsvollzügen eine gewisse Form von Handlungsmacht zumindest unterstellt. Ganz im Gegenteil der Protestantismus, welcher durch seinen Antiritualismus entzaubernd verfährt und jede Form von Verehrung, die nicht an den Schöpfergott allein gerichtet ist, radikal verwirft. Dies spricht für die „fundamentale Wichtigkeit [...] [der] unbedingte[n] Verwerfung aller ‚Kreaturvergötterung‘ als einer Entwertung der Gott allein geschuldeten Ehrfurcht“²⁰. Was so in den Fokus der protestantischen Gnadenerwartung gelangt, ist die innerliche Motivation des Handelns in der Welt: „Alle ritualistische Religiösität, die den ‚äußeren‘ Vollzug des gebotenen Handelns, die rituelle Korrektheit [also jenseits rein innerlicher Motivation und Reflexion; S.M.] honoriert, ist damit als wertlos dementiert; heilsrelevant ist nur die subjektive, die Innenseite des Handelns“²¹. Mit der Innenseite des Handelns, beziehungsweise dem ausgeprägten Stellenwert der Innerlichkeit der Person als Quelle des Glaubens und Handelns im Protestantismus, verändert sich für Weber die innerweltliche Sinnsuche in der entzauberten Welt. Die „innere Not“²² des puritanischen Protestanten, die sich gerade durch die Abkehr vom magischen und mystischen Glauben einstellt, ist dann vor allem eine intellektuelle Not. Der protestantisch Fromme „ist in einem prinzipiellen Sinne, in die Situation einer allein durch Christus bzw. Gottes Wort vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott gestellt. Für alle Protestantismen war deshalb [...] charakteristisch: An die Stelle äußerlich stabiler, institutioneller Autorität traten innere, gläubige Selbstgewißheit,

20 Ebd., 154.

21 Tyrell 1993, 320.

22 Weber 2005, 73.

das Vertrauen auf die Selbstbekundung des Geistes, die exklusive Bindung an das unverfügbare, auch kirchlich nicht domestizierbare Wort Gottes²³.

Die prinzipielle Abwesenheit der Gnade, die ja immer schon prädestiniert ist, und das Wort Gottes, lassen den Heilsuchenden vor Sinn-Problem in der Welt stehen. Daraus erklärt Weber die Intellektualisierung der protestantischen Lehre, die zum sinnhaften Aufbau der sozialen Welt innerhalb des durch die Religion entzauberten innerweltlichen Zusammenhanges drängt. Der Wandel zum Intellektualismus ist ein innerreligiöser Entzauberungsprozess: Profanisierung des Magischen, sowie innerliche Vereinzelung des Gläubigen evozieren das Verlangen nach einer innerweltlichen, sinnvollen Ordnung. Intellektualismus versteht Weber dann als die „metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können“²⁴. Intellektualisierung stellt damit den positiven Gegenbegriff zum Verlust des magischen Weltbezugs dar. Für die religiöse Rationalisierungsbewegung bringt Weber nicht nur das Abstreifen der Magie, sondern ebenso den Grad der Systematisierung des Verhältnisses von Gott und Welt und der eigenen ethischen Lebensführung²⁵ in Anschlag. Durch den Intellektualismus schwindet der Glaube an magisch-rituelle Heilspraktiken, die Vorgänge in der Welt werden profaniert, somit prinzipiell berechenbar und beherrschbar gemacht, wenn sie ihren „magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘“²⁶. Weber sieht daher dringlich den Bedarf eines neuen, einheitlichen Sinnzusammenhangs in der entzauberten Lebenswelt, jenseits magisch-ritueller Religiösität, wie sie der protestantische Erlösungsglaube abschafft. Die „Forderung an die Welt und ‚Lebensführung, je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien“²⁷, verlangt im Anschluss an die Entzauberung sinnhaften Ganzen eine umfassende Systematisierung der Lebensführung, um dem Verlangen nach einem einheitlichen Sinnkosmos gerecht zu werden.

Entzauberung und intellektuelle Systematisierung des innerweltlichen Zusammenhangs hängen dadurch zusammen, dass die fortschreitende

23 Vgl. Graf 2010, 72f.

24 Weber 2005, 69.

25 Vgl. Weber 1988, 512–514.

26 Weber 2005, 73.

27 Ebd.

Entzauberung der Welt aufwendigere, auf einem höheren intellektuellen Niveau sich befindende Konstruktionen sinnhafter Homogenität hervorbringt, die die Distanz zwischen innerweltlichem Handeln und jenseitiger Heilserwartung überbrückt²⁸. Und eben diese neue Einheitlichkeit des Sinns, als Konsequenz der puritanisch-protestantischen Askese findet ihren Ort in der anthropozentrischen Lebenswelt und ihre Agenten im modernen Individuum, das maßgeblich durch seine Vereinzelung und Innenleitung bestimmt ist. Dieses Individuum ist damit Produkt der protestantischen Heilslehre und der daraus resultierenden asketischen Lebensform. Jener Konnex, so scheint es, ist für Weber gar nicht hoch genug einzuschätzen und die Wirkmächtigkeit des Protestantischen für die Geburt der modernen Welt enorm. Der Protestantismus inauguriert jene Ordnung des von seiner innerlichen Ratio geleiteten Individuums: durch die „methodische[...] Erfassung des ganzen Menschen“, wird dieser erzogen „seine ‚konstanten Motive‘ [...] gegenüber den ‚Affekten‘ zu behaupten und zur Geltung zu bringen: – daran also, ihn zu einer ‚Persönlichkeit‘ in diesem, formal-psychologischen Sinne des Worts zu erziehen“²⁹. Die Ablehnung jeder äußerlichen Form von Frömmigkeit wertet die individuelle Innerlichkeit und die Innenleitung auf. In diesem Sinne wird der Einzelne Sinnsucher und auch Quelle für die homogene Sinnhaftigkeit in der Lebenswelt. Diese Aktivität setzt eine innerweltliche Homogenität voraus, die sich qualifizieren lässt als eine „Negation aller Anhaltspunkte für eine innerweltlich vorzunehmende Scheidung von sakral und profan – also für die Auszeichnung bestimmter Orte, Zeiten, Zahlen, Objekte usw. als heilig und mit sakraler Dignität“³⁰. Die Rolle der Rituale und kollektiver Ideale, die nicht einer intellektuellen Rationalität zugänglich sind, wird zurückgedrängt durch den Typus rational-intellektueller Weltbeherrschung.

5 Einige Aspekte der Entzauberung der Rechtswege bei Max Weber

Welche Effekte hat der Prozess der Säkularisierung auf dem politisch-rechtlichen Feld? Max Webers Rechtssoziologie führt hierzu die verschiedenen, theoretisch konstruierten Stadien der Rationalisierung des europäischen Rechts an, welche durchaus lesbar sind als eine Säkularisierung der Rechts-

28 Vgl. Raiser 1984, 22.

29 Weber 1988, 117f.

30 Tyrell 1993, 323.

systematik. Sie beginnt mit der charismatischen Offenbarung spezifischer Verbote und religiös-rechtlicher Regelungen der Rechtspropheten und Gesetzgeber, die durch die Wirksamkeit ihres Charismas, als außeralltägliche Kraft, bis hin zur rationalen Systematisierung der Rechtsregeln durch den Berufsstand des Juristen. Diese Säkularisierung und Rationalisierung des Rechts mündet in einer rationalen und formalen Anlage des Rechts. Prinzipiell setzt dieser Intellektualisierungsprozess auf die Ausschaltung der charismatischen Figuren als Rechtsträger. Die Säkularisierung des Rechts ist gekennzeichnet durch eine wachsende Professionalisierung und Entsakralisierung. Dieses Idealmodell rechnet mit der Rechtsbegründung durch das Charisma und seiner Herrschaftsform logisch und chronologisch als Ausgangspunkt der Rationalisierung.

Gegenüber dem urwüchsigen Recht erfährt das moderne Recht in seiner Entzauberung nach Weber eine *Systematisierung*, die bedeutet: „die Inbeziehungsetzung aller durch Analyse gewonnenen Rechtssätze derart, daß sie untereinander ein logisch klares, in sich logisch widerspruchsfreies und, vor allem, prinzipiell lückenloses System von Regeln bilden.“³¹ Die Bedingung für diese Systematisierung ist die Herausbildung eines immer stärkeren „formalen Charakter“³² des Rechts. Diese formale Rationalität des Rechts steht gegenüber einer materialen, die dadurch gekennzeichnet ist, „daß Normen anderer qualitativer Dignität als logische Generalisierungen von abstrakten Sinndeutungen auf die Entscheidung von Rechtsproblemen Einfluß haben sollen: ethische Imperative oder utilitarische oder andere Zweckmäßigsregeln oder politische Maximen, welche sowohl den Formalismus des äußeren Merkmals wie denjenigen der logischen Abstraktion durchbrechen.“³³

Je weiter nun also die Entwicklung hin zu einem formalen Charakter des Rechts geht, desto mehr werde die materiale Rationalität des Rechts abgeschwächt. Dennoch kann ein Rechtssystem von formalem Charakter nicht ohne Einflüsse dieses anderen Rechts bestehen. Vielmehr kommt es zu einem Konflikt zwischen Recht und Ethik, wie Weber am Beispiel des *code civil* veranschaulicht³⁴: Dort werden nämlich „bestimmte Axiome über den Inhalt von Rechtssätzen [...] nicht in die Form nüchterner Rechtsregeln, sondern in postulatartige Spruchformen gebracht, mit dem Anspruch, daß

31 Weber 2014a, 32f.

32 Ebd., 33.

33 Ebd.

34 Vgl. Schluchter 1979, 136.

ein Recht nur dann wirklich legitim sei, wenn es jenen Postulaten nicht zuwiderlaufe.“³⁵ Auch in Webers Auseinandersetzung mit dem Naturrecht der Neuzeit wird nun die Unterscheidung zwischen formalen und materialen Charakter des Rechts nochmals klarer. Als Naturrecht bezeichnet er den „Inbegriff der unabhängig von allem positivem Recht und ihm gegenüber präeminent geltenden Normen, welche ihre Dignität nicht von willkürlicher Satzung zu Lehen tragen, sondern umgekehrt deren Verpflichtungsgewalt erst legitimieren. Normen also, welche nicht kraft ihres Ursprungs von einem legitimen Gesetzgeber, sondern kraft rein immanenter Qualitäten legitim sind.“³⁶ An dieser Stelle nimmt Weber nun eine weitere Unterscheidung zwischen formalem und materialem Naturrecht vor, zu ersterem zählt er die im 17. und 18. Jahrhundert entstandene Vertragstheorie, nach der nur das Recht legitim ist, „dessen Inhalt dem Begriff, einer vernunftgemäßen, durch freie Vereinbarung gesatzten Ordnung nicht widerstreitet.“³⁷ Materiale Richtschnur naturrechtlicher Legitimität sind nun aber „Natur und Vernunft“, die vernunftbasierenden Erkenntnisse des Menschen fallen zusammen mit der „Natur der Sache“³⁸. Diese beiden Typen des Naturrechts weisen eine „starke Klassenbeziehung“ auf, das formale Naturrecht ist dabei das der „Marktinteressenten“, deren Interesse in der Anhäufung der Produktionsmittel liegt³⁹. Dem gegenüber steht die sozialistische Vorstellung des Rechts. Nach Weber habe gerade die „sozialistische“ Vorstellung die „Naturrechtslehre“ zerstört – durch ihre Kritik am formalen Naturrecht. Auch wenn der Einfluss „naturrechtlicher, uneingestandener, Axiome auf die Rechtspraxis“ gänzlich nicht „ausgerottet“ werden kann, ist dieser doch in „tiefen Mißkredit geraten“ und das, „teils durch den juristischen Rationalismus selbst, teils durch die Skepsis des modernen Intellektualismus im allgemeinen“. Das Recht verliert seine „überempirische Würde“, ist nur noch „Produkt und technisches Mittel eines Interessenkompromisses“, und der Rechtspositivismus ist im Begriff, „unaufhaltsam vorzudringen“⁴⁰.

Und dennoch, wie Wolfgang Schluchter darlegt, ist dieser Rechtspositivismus nicht das Ende der Entwicklung⁴¹, denn gerade in dessen Angesicht

35 Weber 1972, 496.

36 Ebd., 497.

37 Ebd., 498.

38 Ebd., 498f.

39 Ebd., 500.

40 Ebd., 502.

41 Vgl. Schluchter 1979, 85.

taucht „der sehnsüchtige Gedanke an ein überpositives Recht auf.“⁴² Während Weber also einerseits eine zunehmende Rationalisierung des Rechts feststellt, bemerkt er an anderer Stelle auch, es wäre „eine gröbliche Selbsttäuschung, zu glauben, ohne diese Errungenschaften aus der Zeit der ‚Menschenrechte‘ vermöchten wir heute (auch der konservativste unter uns) überhaupt zu leben.“ Zwar geben die Menschenrechte keine „eindeutigen Weisungen für ein soziales und ökonomisches Programm“⁴³, doch das Leben ohne sie wäre eben nicht möglich. Ethik und Recht bedingen sich wechselseitig. Wäre das nicht so, würden Äußerungen solcher Art wenig Sinn ergeben.⁴⁴

In wiederum einem anderen Zusammenhang, in seiner Analyse der *Kirchen und Sekten* stellt er den demokratischen Charakter der reinen Form der Sekte heraus. Ihre Beziehung zu politischer Gewalt sei eigenartig und höchst wichtig, insofern, als dass sie ein spezifisch antipolitisches oder doch apolitisches Gebilde sei. Da sie eben keine „politische [...] Kontrolle und Reglementierung erträgt [...] und jede Anwendung politischer Gewalt in religiösen Dingen als sinnlos oder geradezu als teuflisch gelten muß“, sei diese Form der reinen Sekte grundsätzlich für eine Trennung von „Staat und Kirche“; aus ihr gehe die Forderung nach „Toleranz“ hervor. Diese Toleranz oder *Gewissensfreiheit* äußere sich auch darin, dass ein Andersgläubiger sein Recht auf einen anderen Glauben hat, es ist also nicht nur die eigene Gewissensfreiheit, sondern auch die „der Anderen“. Aus der reinen, der „konsequenten Sekte erwächst also ein als unverjährbar angesehenes ‚Recht‘ der Beherrschten, gegen die [...] wie immer geartete Gewalt.“⁴⁵ An dieser Stelle nimmt Weber relativierend (in Hinblick auf Jellineks Feststellung, die Religionsfreiheit wäre das älteste unter den Menschenrechten) Bezug zu dessen Studie zu den *Menschen- und Bürgerrechten*: „Einerlei, ob – wie Jellinek überzeugend gemacht hat – das älteste, so ist jedenfalls die ‚Gewissensfreiheit‘ in diesem Sinn das prinzipiell erste, weil weitestgehende, die Gesamtheit des ethisch bedingten Handelns umfassende, eine Freiheit von der Gewalt, insbesondere von der Staatsgewalt, verbürgende ‚Menschenrecht‘“⁴⁶. Diesem ersten Menschenrecht folgen nun alle anderen „Menschen-“, ‚Bürger-‘ oder ‚Grundrechte‘, vor allem das Recht auf die

42 Weber 1972, 508.

43 Weber in: Schluchter 1979, 154.

44 Vgl. ebd., 154f.

45 Weber 2009, 214f.

46 Weber 2009, 215.

freie Verfolgung wirtschaftlicher Interessen, deren „Unterbestandteile die Unantastbarkeit des individuellen Eigentums, die Vertragsfreiheit und die Freiheit der Berufswahl sind“⁴⁷.

6 Bezug der Menschenrechte auf die Expansion des Kapitalismus

Die Menschenrechte, die Forderung nach dem gleichen Recht für Alle, also auch dem Recht der „ökonomischen Bewegungsfreiheit“, begünstigen „in ganz spezifischer Art die Expansion des Kapitalismus“. Folgerichtig heißt es:

„Wie die von den Sekten mit dogmatisch nicht ganz identischen Motiven übernommene ‚innerweltliche Askese‘ und die Art der Kirchengründung der Sekten die kapitalistische Gesinnung und den rational handelnden ‚Berufsmenschen‘, den der Kapitalismus brauchte, züchteten, so boten die Menschen- und Grundrechte die Vorbedingungen für das freie Schalten des Verwertungsstrebens des Kapitals mit Sachgütern und Menschen.“ Die Begründung der Menschenrechte liegt nach Weber in der Ansicht der Aufklärung, dass das Walten der „Vernunft, des Einzelnen, falls ihr freie Bahn gegeben werde, kraft göttlicher Providenz und weil der Einzelne seine eigenen Interessen am besten kenne, zum mindesten die relativ beste Welt ergeben müsse: die charismatische Verklärung der ‚Vernunft‘ (die ihren charakteristischen Ausdruck in ihrer Apotheose durch Robespierre fand) ist die letzte Form, welche das Charisma auf seinem schicksalsreichen Wege überhaupt angenommen hat.“⁴⁸

7 Hans Joas Kritik an Webers Menschenrechtsbegriff

Nach Joas gerät bei Max Weber eine „Deutung ins Rutschen, der zufolge die Entstehung der Menschenrechte Teil eines Prozesses ist, den man als Sakralisierung oder Charismatisierung der Vernunft bezeichnet hat.“⁴⁹ Max Webers Deutung der Entstehung der Menschenrechte sei in einen

47 Weber 2009, 215.

48 Weber 1972, 726.

49 Joas 2011, 54.

„Vernunftglauben“ eingebettet, der seinen Höhepunkt in „Robespierres quasi-religiösen ‚Kult der Vernunft‘“⁵⁰ erfahren habe.

Weber selbst weist grundsätzlich auf die Möglichkeit der kapitalistischen Instrumentalisierung der Menschenrechte hin, um darin die „Ambivalenz der Moderne und [...] des Menschenrechtsethos“⁵¹ zu betonen. Die „Charismatische Verklärung der Vernunft“ sei damit weder für eine Begründung des Glaubens an die Menschenrechte, noch für den „Prozess der Entstehung kodifizierter Menschenrechte im Ganzen“⁵² geeignet.

Auch Webers Bezeichnung der Menschenrechte als „extrem rationalistische Fanatismen“ in den *Soziologischen Grundbegriffen*, die für den „dafür Unempfänglichen“ kaum verständlich seien, also für denjenigen, der sie „seinerseits radikal perhorresziert“,⁵³ gehen in dieselbe Richtung.

Doch, „so heilsam es ist, nicht leichtfertig auf die Gesichertheit von Errungenschaften der westlichen Kulturtradition zu vertrauen“⁵⁴, hält Joas Webers „verstreute und bruchstückhafte Argumente, mit denen er seine pessimistische Sicht begründet“⁵⁵ für fragwürdig. Denn die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts habe gezeigt, dass sich neue Formen religiöser Überzeugungen herausgebildet haben. Auch der Glaube an die Menschenrechte sei inzwischen weit verbreitet. Webers These von den „religiösen Wurzeln des modernen Individualismus“ münde aber in einer tragischen Gegenwartsdiagnose. „Religiöse Kräfte führen nach dieser Konstruktion ein Regime herbei, das es eben diesen Kräften verwehrt, lebendig zu bleiben.“⁵⁶

Daher plädiert Joas für eine andere Genealogie und Begründung der Menschenrechte im Anschluss an Ernst Troeltsch.⁵⁷ Denn dieser habe eine alternative Sicht auf die Rolle des Christentums in der Moderne aufgezeigt als dies Weber getan habe: „Zu denken ist an produktive Neuinterpretationen und kreative Fortführung der jüdisch-christlichen Tradition, neue Erfahrungsgrundlagen für den Glauben an individualistische Werte und neue religiöse Organisationsstrukturen, in denen Züge der Kirchen, der Sekten

50 Ebd.

51 König 2002, 144.

52 Ebd., 62.

53 Weber 2014b, 2.

54 Joas 2011, 59.

55 Ebd.

56 Ebd., 60.

57 Vgl. Joas 2010.

mit individueller Spiritualität miteinander verknüpft werden.“⁵⁸ Daher ist es nach Joas entscheidend, statt von einer charismatischen Verklärung der Vernunft von einer Charismatisierung der Personalität des Menschen zu sprechen.“⁵⁹

8 Die Sakralität der Person

Joas argumentiert zunächst gegen eine falsche Alternative als Begründung für die Menschenrechte. So bestünde heute oftmals lediglich die Wahl zwischen einem „religiösen“ oder einem „säkular-humanistischen“ Ursprung der Menschenrechte. Entweder eine Rückführung der Menschenrechtsidee auf das Menschenbild der Evangelien oder die Menschenrechte als „Frucht der Französischen Revolution“⁶⁰. Die religiöse Deutung der Menschenrechte kann Joas zufolge nicht nachvollziehbar machen, aus welchem Grund das den Evangelien zugrundeliegende Menschenbild scheinbar plötzlich zur Institutionalisierung der Menschenrechte beigetragen hätte, während es über Jahrhunderte Stütze unterschiedlichster politischer Regimes gewesen war, die mit Menschenrechten wenig zu tun gehabt hatten: „Reifung über Jahrhunderte ist keine soziologische Kategorie“⁶¹. Die säkular-humanistische Deutung sei dagegen sogar empirisch nicht haltbar. Zunächst ist dabei festzustellen, dass die Französische Revolution nicht antireligiös gewesen sei. Für das Auflehnen gegen die Kirche wären weniger religiöse Motive bedeutend gewesen, sondern vor allem die Politik der Kirche zu dieser Zeit. Die Reaktion des Papstes Pius VI. damals war die vollkommene Verurteilung des Vorgehens der Revolutionäre, dabei unterschied er nicht „zwischen der Nationalisierung die er mit Recht zurückwies, und der Institutionalisierung von Religionsfreiheit, die er hätte begrüßen sollen“⁶². Auch sind die verschiedenen amerikanischen *Bill of Rights* knapp dreizehn Jahre früher (im Jahre 1776) als die Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution erfolgt, worauf Georg Jellinek in seiner bereits 1895 erschienen Schrift *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* hingewiesen hat.

58 Joas 2011, 60.

59 Ebd., 62.

60 Joas 2012, 147.

61 Ebd., 149.

62 Ebd., 158.

Hans Joas schlägt nun also eine Alternative zu diesen Deutungen vor: „Das Stichwort für diese Alternative ist das Wort Sakralität, Heiligkeit. Ich schlage vor, den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses zu betrachten, eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr als heilig angesehen wird.“⁶³

In diesem Sinne müsse die Institutionalisierung der Menschenrechte als tiefgreifende „kulturelle Transformation im Vollsinn“⁶⁴ verstanden werden. Um diesen Prozess zu begreifen, müssten diese Werte den Menschen zum einen „subjektiv evident“, zum anderen „affektiv intensiv“ werden⁶⁵. Subjektiv-evident sind dabei Werte, die nicht einer rationalen Rechtfertigung vor dem Individuum selbst bedürfen. Die Person wird zutiefst emotional bewegt und dies ist Ausdruck der affektiv-intensiven Bindung an einen Wert. Daher ist Sakralität nun nicht einfach „eine inhärente Qualität von Objekten, sondern eine Attribution, eine Zuschreibung durch Menschen, die mit diesem Objekt Berührung hatten oder die Erfahrungen machten, welche sie davon überzeugten, dass eine solche Zuschreibung angemessen ist.“⁶⁶ Grundsätzlich könne alles sakralisiert aber auch wieder „entsakralisiert“ werden.

Joas bezieht sich nun für die genauere Argumentation auf Émile Durkheim, der die Menschenrechte als einen Prozess der Sakralisierung des Individuums darlegte, prägnant gefasst in seinem Satz: „Eine solche Moral [...] ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.“⁶⁷ Nach Joas muss nun aber in einer Analyse möglicher Sakralisierungsprozesse mehr berücksichtigt werden, als dies in Durkheims theoretischem Fundament der Fall sei. In den Blick genommen werden genauer drei Dimensionen: „Institutionen, Werte und Praktiken“⁶⁸. Sakralisierungsprozesse können dabei von jeder dieser drei Dimensionen ausgehen, so wirken z.B. die Institutionalisierung von Recht, neue oder unterschiedliche Werterfahrungen und schließlich Praktiken, wie zum Beispiel die Diskussion darüber, ob gegen Flüchtlinge an Grenzen auch mit Gewalt vorgegangen werden dürfe oder nicht, zusammen. Eine variable Rolle schreibt Joas der Religion im Prozess der Sakralisierung zu. So könne sie einmal ein Hemmnis, wie

63 Ebd., 149.

64 Ebd., 152.

65 Ebd.

66 Ebd., 153.

67 Durkheim in: Joas 2012, 154.

68 Ebd., 155.

am Beispiel der päpstlichen Verurteilung der gewaltsamen Praktiken nach der Französischen Revolution veranschaulicht wurde, auf der anderen Seite jedoch auch ein Antrieb für die Universalisierung von Werten sein.

Eine Kommunikation über Werte kann allein nur durch den Austausch rationaler Argumente erfolgen. Vielmehr sind die persönlichen Wertbindungen auch Produkt der eigenen Biographie: „Eine strikte Trennung zwischen Genesis und Geltung ist im Falle der Werte nicht möglich.“⁶⁹ Notwendig sind argumentative *und* narrative Bestandteile in der Kommunikation, dies stellt grob verknüpft Joas methodisches Vorgehen der affirmativen Genealogie dar.

Gleichwohl stellt sich die Frage, wie widersprechende Werte „ein abstraktes Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln können, ohne dabei ihre Wurzeln in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, an die sich die Handelnden affektiv gebunden fühlen.“⁷⁰ Vor der Möglichkeit, zwischen den Alternativen wählen zu müssen, die einmal in der allgemeinen Akzeptanz einer einstimmigen Übereinkunft in Sachen Werte liegt, oder auf der

anderen Seite in dem bloßen Beschließen zusammenzuleben trotz konkurrierender Prinzipien, bietet nach Joas das Konzept der Wertgeneralisierung einen Ausweg: „kein voller Konsens, sondern eine dynamische wechselseitige Modifikation und ein Anreiz zur Erneuerung der eigenen Tradition“⁷¹ könne nun das Resultat einer Kommunikation über Werte sein.

9 Der Begriff der Sakralisierung

Es bedarf aber zusätzlich eines Begriffs, der als „Ausdrucksform tieferliegender kultureller Transformationsprozesse“ zu verstehen ist. Eben dieser Begriff ist der Begriff der Sakralität. Joas gelangt zu seiner These der Sakralität der Person zunächst in Distanzierung zu zwei Deutungen der Veränderung des Strafrechts im achtzehnten Jahrhundert, um dann in Anschluss an Émile Durkheim seine Alternative zu entwickeln.

Die erste Deutung, die Joas zu entkräften versucht, ist die „Heldengeschichte über den aufklärerischen Intellektuellen“⁷². Dem 1764 veröffent-

69 Ebd., 159.

70 Ebd., 160.

71 Ebd.

72 Joas 2011, 73.

lichten Buch *Über Verbrechen und Strafen* von Cesare Beccaria unterstellte Joas nicht die behauptete „umstürzende Wirkung“⁷³ für die Abschaffung der Folter und einer damit einhergehenden Veränderung des Strafrechts. Seine Schrift sei bei weitem kein „gleichsam aus dem Nichts kommender Blitz der Aufklärung“ gewesen, sondern „selbst Ausdruck eines viel tieferen Umwälzungsprozesses“⁷⁴. Auch die Geschichte über den „aufgeklärten Herrscher“⁷⁵, König Friedrich II., der für seine europaweite Abschaffung der Folter gerühmt werde, relativiert Joas. Diese wäre erstens geheim und zweitens mit vielen Ausnahmen (die sogar den Diebstahl umfassten) vollzogen worden. Und auch wenn diese beiden Heldengeschichten sicherlich Einfluss auf den Prozess der Abschaffung der Folter hatten, so müsse doch gesagt werden, dass „es nicht einfach die ‚Aufklärung‘ war, die diese Argumente fand und ihnen zum Durchbruch verhalf.“⁷⁶

Die zweite Deutung, von der sich Joas distanziert, ist die von Michel Foucault in seinem 1975 erschienenen Buch *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Nach Foucault trat im achtzehnten Jahrhundert der Körper hinter dem Geist als Angriffspunkt der Bestrafung zurück, das moderne Gefängnis als Form der Disziplinierung war geboren. Joas kritisiert hier, dass Foucault seiner Meinung nach, „alle Einzelanalysen in einen angeblichen Prozess der sozialen Disziplinierung“ einbette und dies zu einer „völligen Überschätzung der realen Effektivität von Macht und Kontrolle“⁷⁷ führe.

In Abwendung zu diesen beiden Deutungen, ergibt sich für Joas nun: Inklusion als Form der Disziplinierung. Dabei soll Inklusion „den Einschluss in den Begriff des Menschen bedeuten, den Einschluss auch derer, die – wie Verbrecher oder Sklaven – nicht schon selbstverständlich in diesen Begriff aufgenommen werden.“ Das schlimmste Verbrechen wäre demnach der Angriff auf „den sakralen Kern des Gemeinwesens“. So liege die eigentliche Veränderung des Strafrechts damit in der grundsätzlichen Veränderung des Verständnisses des Heiligen, des Sakralen in der Gemeinschaft. Die Entstehung der Menschenrechte und die Änderungen im Strafrecht seien

73 Ebd., 70.

74 Ebd., 71.

75 Ebd., 73.

76 Ebd., 74.

77 Ebd., 77.

„Ausdruck einer tiefreichenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird.“⁷⁸

Das Fundament für diese These liefert Joas der französische Soziologe Émile Durkheim, für den im „Kult des Individuums“ die „Religion der Moderne“⁷⁹ begründet sei. Bei Durkheim erfolgt zunächst eine begriffliche Unterscheidung zwischen zwei Formen des Individualismus, im negativen Sinn der „destruktive Individualismus“, im positiven Sinn ein selbstkritischer, reflektierter Individualismus. Der Kult des Individuums bezieht sich dabei nun auf den ersteren. Damit eindeutig werde, dass nicht von dem ersteren zerstörerischen Individualismus, der „Selbtsakralisierung des Individuums“⁸⁰ die Rede sei, macht Joas dies hier noch deutlicher und spricht von der *Person* – also von der *Sakralität der Person* in Abgrenzung zu der *Sakralität des Individuums*.

Problematisch ist für Joas Durkheims Aussage, der Mensch sei zugleich „Gläubiger und Gott“, sofern er „die Moral der Menschenrechte eine Religion nennt“. Damit wären alternative Quellen der Heiligkeit der Person ausgeschlossen (z.B. eine religiöse Fundierung des Glaubens an die Menschenrechte), da der Mensch ja auch nicht unbedingt seine eigene Heiligkeit aus sich selbst heraus schöpfen müsse. Für Durkheim stelle jedoch dieser Glaube oder die „Religion der Menschheit“ eine höchst integrative Kraft für eine Gesellschaft dar, die diese gerade mit „großem territorialen Umfang“ und bei „fortschreitender Arbeitsteilung“⁸¹ unbedingt brauche. So dient der „Begriff des Heiligen“ Durkheim dazu, „die bindende Kraft der Moral und damit wiederum die Grundlagen sozialer Solidarität zu erklären“⁸², wie dies insbesondere Matthias König hervorgehoben hat.⁸³

Durkheim sieht den Ursprung der Idee der Sakralisierung der Person im Christentum verwurzelt, das maßgeblich die kulturellen Bedingungen des selbstreflektierten, moralischen Individualismus geschaffen habe. Diese Form des Individualismus habe die christliche Religion aber gleichsam ersetzt: „Der Glaube an die Menschenrechte wird so nicht in das Christentum eingebettet; er soll vielmehr an die Stelle derjenigen Religion treten, der nur zugestanden wird, diesen Glauben vorbereitet zu haben.“⁸⁴ An

78 Ebd., 81f.

79 Durkheim in: Ebd., 82.

80 Ebd., 86.

81 Ebd., 89.

82 König 2014, 118f.

83 Vgl. ebd.

84 Joas 2011, 90.

dieser Stelle äußert Joas Bedenken darüber, ob der Glaube an die Menschenrechte tatsächlich als Religion in ihrer vollständigen Tiefe begriffen werden könne. Gleichwohl ist Durkheims Definition der Religion sowie der sich daraus ableitende Begriff des Sakralen oder der Sakralität allerdings maßgebend für Joas Zwecke, da in dieser eine alternative Deutung der Veränderung des Strafrechts und auch vieler weiterer Prozesse liegt:

„Die Qualität ‚Sakralität‘ wird Objekten spontan zugeschrieben, wenn sich eine Erfahrung eingestellt hat, die so intensiv ist, dass sie das gesamte Weltbild und das Selbstverständnis derer, die diese Erfahrung gemacht haben, konstituiert oder transformiert. Die Elemente der Erfahrungssituation werden mit der Ursache dieser Intensität in Verbindung gebracht. Heilige Gegenstände stecken andere Gegenstände an und breiten so Heiligkeit aus; in Akten der Weihe kann Heiligkeit auch intentional übertragen werden.“⁸⁵

Denn genau in diesem Begriff des Heiligen steckt nach Joas Voraussetzung für die Bindung an Werte, jene bereits erwähnte subjektive Evidenz und die affektive Intensität. Dabei wird eine Differenz zwischen Durkheims und Joas Theorie des Heiligen sichtbar. Der Kult des Individuums sei für Durkheim nämlich „letztlich Ausdruck der Bindung an die Gesellschaft“⁸⁶, die Gesellschaft heiligt das Individuum und dies sei das „sozialintegrative Glaubenssystem moderner Gesellschaften.“⁸⁷ Im Gegensatz dazu stellt für Joas das Konzept der Sakralisierung der Person eine Deutung des Glaubens an die Menschenrechte dar, in dem Sinne, als das es erklärt, wie Bindungen an den Wert der Menschenwürde entstehen können. Er macht sich also auch den „Gedanken der Erfahrung des Heiligen als einer den Einzelnen ergreifenden Kraft zu eigen, gibt ihm aber eher eine subjektivistische Wendung“⁸⁸.

Wie an dem konkreten Beispiel der Veränderung der Strafrechtswissenschaft gezeigt werden kann, bietet die These der Sakralisierung der Person eine alternative Erklärung für diesen Wandel, der nach Joas weder durch die Aufklärung noch mit einer Veränderung in der sozialen Disziplinierung möglich gewesen wäre. Wird von der Sakralisierung der Person ausgegangen, kann der „unauflösbare Widerspruch zwischen dem Bedürfnis, jeden Verstoß

85 Ebd., 93.

86 König 2014, 119.

87 Ebd., 120.

88 Ebd., 119.

gegen die Sakralität der Person zu sanktionieren, und eben dem Verstoß gegen dieselbe, der im Akt des Strafens selber liegt⁸⁹ erkannt werden. Der Wandel im Strafrecht liest sich als das Ergebnis einer höheren Sensibilität für die Heiligkeit der Person.⁹⁰

10 Sakralisierung und Entsakralisierung – Gefährdungen der Sakralität der Person

Joas betont, dass bei weitem nicht nur die Person sakralisiert werden könne, im Gegenteil könne grundsätzlich alles sakralisiert und auch wieder entsakralisiert werden.⁹¹ In diesem Sinne „wird auch Sakralisierung der Person nicht sicherer kultureller Besitz und ist auch die Geschichte der Menschenrechte nicht im Sinne eines Vektors, eines eindeutigen Richtungssinns zunehmender Sakralisierung, zu beschreiben.“⁹² Joas sieht in der Geschichte der Menschenrechte einen „großen historischen Schub einer radikalen Entsakralisierung politischer Macht und Herrschaft.“⁹³ Eines historischen Schubs, der seinerseits durch eigene, möglicherweise extreme Formen der Resakralisierung politischer Herrschaft gefährdet werden kann. So stellt Joas am Beispiel des Totalitarismus des zwanzigsten Jahrhunderts erneut die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik. Erklärungsversuche für den Totalitarismus, wie Religionsersatz, säkulare Religion oder Pseudoreligion weist er als unzureichend von der Hand und distanziert sich zunächst von zwei grundlegenden religionspolitischen, bereits aus dem 18. Jahrhundert, stammenden Debatten. Wer so also einerseits denkt, eine Säkularisierung sei unmöglich, da der Mensch auf Religion angelegt sei, der ordnet den Totalitarismus als Ersatzreligion ein. Wer umgekehrt Säkularisierung als Folge der Modernisierung denkt, sieht im Totalitarismus die noch nicht vollständig vollzogene Säkularisierung. Beide Deutungsmuster seien unzureichend und es müsse über das Verhältnis von Politik und Religion gesprochen werden, „ohne diese beiden Pseudogewissheiten länger in Anspruch zu nehmen.“⁹⁴

89 Joas 2011, 98.

90 Ebd., 99.

91 Vgl. ebd., 101.

92 Joas 2013, 282.

93 Ebd.

94 Ebd., 263.

Dafür hält er zunächst eine begriffliche Unterscheidung fest, die Unterscheidung zwischen dem *Sakralen* und der *Religion*. So müsse die Religion als „Versuch gesehen werden, die Erfahrungen des Sakralen zu interpretieren“⁹⁵, diese Erfahrungen begrifflich zu fassen und schließlich zu institutionalisieren. Dabei ordnet er das Sakrale, das Entstehen von Sakralität als „grundlegendes anthropologisches Phänomen“⁹⁶ ein. Menschen machen Erfahrungen, die über ihr Begreifen hinausgehen, Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“⁹⁷. Diese erlebte Kraft muss jedoch eingeordnet werden, sie muss mit Eigenschaften versehen werden. Eben hierin gründet sich das *Faktum der Idealbildung*, womit der Prozess der Wertbindung gemeint ist. Werte müssen als subjektiv-evident erscheinen und affektiv-intensiv erfahren werden. Der sich hieran anschließende Prozess der Idealbildung betont den unsteten, oder zumindest nicht ewigen Charakter des Ideals, ein einmal bestehendes Ideal müsse seine Gültigkeit nicht bis in die Ewigkeit bewahren. Wichtig sei, „dass es sich bei der Idealbildung nicht um einen intentionalen Prozess“⁹⁸ handle, sondern im Gegenteil dieser Prozess eher durch seine Passivität gekennzeichnet sei.

Da die Betonung auf *Idealbildung* liege, wird weiterhin deutlich, dass das Entstehen und Niedergehen von Idealen einen sich abwechselnden Prozess in der Geschichte darstelle. Unter diesem Gesichtspunkt ist Säkularisierung lediglich eine Verschiebung „von einem Vorstellungsgehalt zu einem anderen“⁹⁹. Die Neuentstehung eines Ideals könne ein anderes verblassen lassen. Der Mensch sei ein Wesen, das auf die Idealbildung angelegt sei. So bemerkt Joas, dass zur Gesellschaft insgesamt die Idee gehört, die diese Gesellschaft von sich selbst hat und nach deren Verwirklichung sie strebt. Somit stelle das Faktum der Idealbildung immer auch eine „Idealisierung bestimmter besonders gelungener Zustände des Kollektivs, aus dem dieses Ideal hervorgeht“ dar, „die Sakralisierung bestimmter Gehalte ist ursprünglich immer auch eine Selbstsakralisierung des Kollektivs.“¹⁰⁰

Die Entstehung der Möglichkeit der Entsakralisierung verortet Joas in der sogenannten Achsenzeit, in der in der Geschichte der Menschheit zum ersten Mal die Vorstellung von Transzendenz aufgetaucht sei.¹⁰¹ In

95 Ebd.

96 Ebd., 264.

97 Ebd.

98 Ebd., 265.

99 Ebd., 266.

100 Ebd., 269f.

101 Vgl. Joas 2014.

dieser Zeit wäre die Vorstellung von einem überweltlichen Gott entstanden. Die „scharfe quasi-räumliche Grenze zwischen dem Weltlichem und dem Göttlichen“¹⁰² habe sich zum ersten Mal vollzogen. Die Sakralität wäre somit nicht einfach verschwunden, sondern gewissermaßen nur in reflexiver Weise „neu verortet“¹⁰³. Durch diese Neu-Verortung trete aber der Unterschied zwischen dem Irdischen und dem Göttlichen in einer viel stärkeren Art und Weise hervor, das Göttliche erscheine so als „das Wahre, das ganz Andere“¹⁰⁴. Mit einer Vorstellung von Transzendenz könne kein Herrscher mehr seine Legitimität auf der Behauptung, er selbst sei göttlich, begründen. Durch diesen Bruch sei das Potential der „Entsakralisierung politischer Macht“ hervorgebracht worden, „das nie wieder völlig verstummte oder verschwand.“¹⁰⁵ Und doch stelle sich die Geschichte weder als schrittweise Entsakralisierung aller politischer Macht dar, es bestehe vielmehr ein ständiges „Spannungsverhältnis“ zwischen Sakralisierung und Entsakralisierung¹⁰⁶ und durch dieses Spannungsverhältnis zeichne sich eben auch die Geschichte der Menschenrechte aus:

„Wenn ich mit der Behauptung Recht habe, dass sich in ihr eine Sakralisierung der ‚Person‘ abspielt, d.h. jedes Menschen unabhängig von Verdiensten und Vergehen, dann erfordert dies unbedingte Hochschätzung der Person und ihres Eigenwerts eine relative Entsakralisierung von Staat, Nation, Herrscher oder Gemeinschaft. Sie erfordert nicht, wie von Säkularisten oft angenommen wird, die Säkularisierung, den Verzicht auf die Vorstellung der Heiligkeit Gottes, da ja in dieser Vorstellung gerade das Gegengewicht gegen die Sakralisierung irdischer politischer Macht liegen kann.“¹⁰⁷

Folgerichtig kann es nicht um einen „sich von aller Kultur lösenden Universalismus“ gehen. Diesen Universalismus hält er für unrealisierbar. Vielmehr geht es um eine ständige Reflexion „auf die Notwendigkeit einer Entsakralisierung der jeweiligen politischen Macht und auf die immer erneute Verführung zu ihrer immer erneuten Sakralisierung.“¹⁰⁸

102 Joas 2013, 273.

103 Ebd., 274.

104 Ebd., 273.

105 Ebd., 278.

106 Vgl. ebd.

107 Ebd., 282. Vgl. zudem Joas 2003.

108 Ebd., 285.

Die Überlegungen von Hans Joas werden in einer breiteren Diskussion vielfältig diskutiert. Die vorliegenden Überlegungen wollten allein die konzeptionelle Kontrastierung gegenüber Max Webers Überlegungen der Menschenrechte betonen.¹⁰⁹ Insbesondere müsste der Vorwurf von Hans Joas gegenüber Max Weber in seinem Vorwurf der Verklärung der Vernunft wohl eher abgeschwächt und stärker Max Webers ambivalentes Verhältnis zu den Menschenrechten betont werden.¹¹⁰ Mit Hans Joas gilt es, die Prozesse der Sakralisierung und Entsakralisierung im politischen Streit der Auslegung und Praxis der aktuellen Menschenrechtspolitik zu beobachten und kritisch zu reflektieren.

Literaturverzeichnis

- Graf, Friedrich W. (2010): Der Protestantismus, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main, 78–124.
- Große Kracht, Hermann-Josef/Joas, Hans (2014): Der moderne Glaube an die Menschenwürde: Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2010): Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte, in: ders. (Hg.): Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, 7–37.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2011): Die Universalisierung der Menschenrechte nach 1945, in: Zeitgeschichte-Online vom Juni 2011 [<https://zeitgeschichte-online.de/kommentar/die-universalisierung-der-menschenrechte-nach-1945>] 01.10.2023.
- Jellinek, Georg (1895): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig.
- Joas, Hans (2003): Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation, in: Albert, Gert; Lepsius, Rainer M.; Schluchter, W. (Hg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen, 252–297.
- Joas, Hans (2010): Selbsttranszendenz und Wertbindung. Ernst Troeltsch als Ausgangspunkt einer modernen Religionssoziologie, in: Graf, Friedrich W./Voigt, F. (Hg.): Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung, Berlin, 51–64.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- Joas, Hans (2012): Die Sakralität der Person, in: Schäfer, Heinrich W. (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität-Selbsttranszendenz-Gewalt, Frankfurt am Main 147–165.

109 Vgl. zudem Große Kracht/Joas 2014, Laux 2013.

110 Vgl. Kippenberg 2012.

- Joas, Hans (2013): Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation, in: Graf, Friedrich W./Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. Unter Mitarbeit von Giorgio Agamben, München, 259–285.
- Joas, Hans (2014): Was ist Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz, Basel.
- Kippenberg, Hans G. (2012): Religionsanalyse im Zusammenhang mit einer pragmatischen Handlungstheorie, in: Schäfer, Heinrich W. (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt, Frankfurt am Main, S. 59–78.
- König, Matthias (2002): Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne (Campus Forschung, Bd. 837), Frankfurt/New York.
- König, Matthias (2014): Ambivalenzen der Sakralisierung. Zur Durkheim-Rezeption in Hans Joas' affirmativer Genealogie der Menschenrechte, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Joas, Hans (Hg.): Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld, 113–128.
- Laux, Bernhard (2013): Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg.
- Raiser, Thomas (1984): Max Weber und die Rationalität des Rechts, in: Juristen Zeitung 63, 18, S. 853–859.
- Schluchter, Wolfgang (1979): Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 23), Tübingen.
- Tyrell, Hartmann (1993): Potenz und Depotenzierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 44, 1, S.300 – 347.
- Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5., rev. Aufl., Studienausg, Tübingen.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen.
- Weber, Max (1994): Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/17), hg. von Mommsen, Wolfgang J./Schluchter, Wolfgang/Morgenbrod, Birgitt, Tübingen.
- Weber, Max (1996): Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland, in: ders.: Zur russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905 – 1912 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/10), hrsg. von Mommsen, Wolfgang J./Dahlmann, D., Tübingen, 1–104.
- Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22–2), hg. von Kippenberg, Hans G./Schilm, Petra/Niemeier, Jutta, Tübingen.
- Weber, Max (2009): Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22–4), hg. von Hanke, Edith/Kroll, Thomas, Tübingen.
- Weber, Max (2014a): Wirtschaft und Gesellschaft. Recht (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22–3), hg. von Gephart, Werner/Hermes, Siegfried, Tübingen.

Weber, Max (2014b): *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie* (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/23), hg. von Borchardt, Knut/Hanke, Edith/Schluchter, Wolfgang, Tübingen.

Transzendentalmanagement

Zur Normativität unverbindlicher Glaubenserfahrungen

Thorsten Benkel

*But what can I say,
rules must be obeyed.*

ABBA, "The Winner takes it all"

1 *Explosion der Pluralität*

Zu den zentralen Merkmalen aufgeklärter Gesellschaften gehört bekanntlich die Pluralisierung von Glaubensvorstellungen. Es gibt in der zentraleuropäischen, wie mancher meint: in der *nachmetaphysischen* Gesellschaft¹ weiterhin Religion, aber nicht *die* Religion, sondern es gibt für gewöhnlich unterschiedliche Ausprägungen des Religiösen, die überdies verschiedenartige Formen annehmen. Kirchengemeinschaften mit einer (mehr oder minder ausgeprägten, wie effektiv auch immer durchgreifenden) Kollektivadressierung existieren neben individualistischen Esoteriken, und daneben und dazwischen rangieren zahllose andere Konzepte. Soziologisch betrachtet, handelt es sich dabei ganz überwiegend um die Resultate einer Vervielfältigung des grundlegenden menschlichen Interesses, über transzendente Sinnstiftungsressourcen zu verfügen. Die Sehnsucht nach der Transzendenz ist seit Jahrtausenden nachweisbar. Es genügt offenbar nicht, das (menschliche) Leben lediglich an basalen bzw. handgreiflich-körperlichen Bedürfnissen, also an der *Immanenz* auszurichten; der Blick und die Reflexion gehen, bei einigen mehr, bei anderen weniger deutlich ausgeprägt, in die Richtung eines undurchschauten, aber als wichtig und wertvoll empfundenen Jenseits der eigenen Erfahrungssphäre.²

Daher kann die Religion als Sinnreservoir weder negiert noch durchbrochen, weder dekonstruiert noch gänzlich ersetzt werden, denn sie offeriert in transzendentaler Hinsicht Werte und Leistungen, die in anderen gesellschaftlichen Bereichen nicht erwirtschaftet werden können. Die Vorstellung, dass Religion durch Prozesse der Auf- und Erklärung (weiterhin) allmählich ihre Geltung verliere und dabei auf den Weg hin zur völligen

1 Vgl. Habermas 1988; ders. 2012.

2 Vgl. Berger 1991.

Negation geraten sei, ist folglich nur wenig mehr als eine unterkomplexe geschichtsphilosophische Spekulation. Gerade die Erkenntnis, dass die Währung der Religion, die (Reflexion über) Transzendenz, eine irreduzible Sinnebene des Menschen ist (so unterschiedlich sie im biografischen Einzelfall auch ausgeprägt sein mag, wie gesagt), legt nahe, dass auch immer weiter sublimierte *Aufklärungen* vor allem zeigen, wie relevant Transzendenz heute (immer noch) ist.

Transzendenzbestrebungen können ganz individualistisch ausfallen und kommen daher oft ziemlich säkular daher. Man kann, wie Thomas Luckmann,³ bereits jegliche Form des Verlassens der aktuell empfundenen, hier und jetzt erlangten Erfahrungseindrücke als transzendent ansehen und somit von einer Art unbewusster, also *unsichtbarer* Konstante des sozialen Lebens ausgehen. Geht es im engeren Sinne um das Andere des Alltags, kommen als performative Handlungskontexte z.B. Meditationsriten, fanatische Sportbegeisterung, ein bis ins Asketische führender, besonders umweltfreundlicher Lebensstil, Drogenkonsum, exzessiver Sex, aber auch Pilgertrips wie das *Baumelnlassen der Seele* bei einer mehrmonatigen Wanderung durch den Himalaya u. dgl. in Frage, um nur diese wenigen, besonders auffälligen Beispiele anzuführen. Sie werden von vielen Menschen angestrebt bzw. umgesetzt, aber nicht in erster Linie, weil man dazu von außen motiviert wird. Vielmehr steht dabei der Aspekt der *Selbstverwirklichung* im Raum, also die – wie Niklas Luhmann sagt⁴ – kuriose Vorstellung, dass man noch wirklicher werden könne, als man bereits ist. Erfahrungen (oder Erfahrungsprognosen), die positiv besetzt sind, können subjektiv angestrebt und als *außeralltäglicher* Gewinn verbucht werden, ohne dass dabei von Religion oder von Transzendenz überhaupt die Rede sein muss. Zur Explosion der Pluralität gehört in diesem thematischen Kontext dazu, dass es nicht schwerfällt, Menschen zu finden, die just das, was anderen als Vehikel zur Selbstverwirklichung dient, scheuen bzw. ablehnen und andere oder vielleicht sogar überhaupt keine Transzendenzmanöver verfolgen.

Kollektive Transzendenzbeschwörungen haben es demgegenüber schwerer. Geht es darum, dem eigenen Leben eine tiefere Sinnebene zu verleihen, die über die Profanitäten des Alltags (im Wesentlichen also: über extern konstituierte Ordnung und Routine) hinausreicht, scheinen Empfehlungen,

3 Vgl. Luckmann 1991.

4 Vgl. Luhmann 1996, 203.

die völlig unabhängig von der Persönlichkeit der Adressierten vorgebracht werden, heutzutage zumindest in der sogenannten ‚westlichen Welt‘ nicht mehr besonders attraktiv zu sein.⁵ Dies ist ein wesentlicher Effekt der vor allem seit den 1980er Jahren intensiv untersuchten Individualisierung. Zur Pluralisierung des Glaubens gehört dazu, dass zum einen kollektive Transzendentalagenturen (was sämtliche institutionalisierte Religionsangebote meint) sich mittlerweile selbst immanent flexibilisieren, d.h. sich adaptierbar machen für persönliche und generell für eigenwillige Rekurse, deren Kontur sich nicht vorhersehen lässt. Zum zweiten gibt es gerade da, wo Sinnressourcen sich pluralisieren, heutzutage für gewöhnlich Gegenpole, die der Vervielfältigung andere, bisweilen vergleichsweise stringent-traditionalistische Verfahrensweisen entgegensetzen. In modernen liberalen Gesellschaften ist ihr Appeal jedoch gering; da dieser mehr oder weniger fundamentalistische (im Sinne von: grundlegend-bodenständige) Blickwinkel auf Transzendenz und Religiosität aber gleichsam ein Strang der Pluralisierung ist (es wäre keine wirkliche Pluralisierung, wenn die Stoßrichtung nur einseitig wäre), gibt es auch hierfür noch interessierte Abnehmer:innen. Zu den Vorzügen einiger kollektivistisch agierenden Transzendentalagenturen gehört u.a., dass sie ein zentrales Problem der Individualisierung vermeiden (und dadurch ihr Publikum entlasten): Indem an erster Stelle die Wahl steht, schlichtweg für oder gegen die Prinzipien etwa einer Glaubensgemeinschaft zu sein, reduzieren sie Komplexität. Etwas zugespitzt formuliert: Geht es um eine Weltvorstellung, die das Innen und das Außen trennt, die einem also *entweder* unterwerfende Akzeptanz *oder* Zurückweisung und Abkehr abverlangt, ist die Welt plötzlich wunderbar einfach. Gewiss, so simpel sind viele Glaubensgemeinschaften nicht strukturiert; je mehr Grauzonen sie aufweisen, desto weniger komplexitätsreduzierend sind sie. Diejenigen hingegen, die kollektive Vorgaben grundsätzlich meiden und sich vorrangig *als Individuum* an ein Glaubens- oder Transzendenzmodell anheften möchten, haben den Aufwand, subjektiv recherchieren zu müssen, welche Art und welche Gestaltung einem heute, aber vielleicht schon morgen nicht mehr zusagt.

5 Es sollte indes nicht übersehen werden, dass auch in der Transzendenzenerfahrung bzw. -sehnsucht Bezüge zur Ordnung bzw. Ordnungsstiftung auffindbar sind; vgl. Vorländer 2013.

2 Verbindliche Flüchtigkeit

Fraglos sind die beschriebenen Zusammenhänge kompliziert; sie verdienen eine akkurate Beschreibung, die hier jedoch schon aus platzökonomischen Gründen nicht möglich ist.⁶ Wichtig ist an dieser Stelle für den weiteren Verlauf der Argumentation folgende Ausgangsüberlegung: Die Vervielfältigung religiöser Glaubensoptionen, die eine Vervielfältigung der Ausdrucksgestalten von Transzendentalitäts(-sehnsucht) ist, beinhaltet zwingend Elemente der *Unverbindlichkeit*. Die Vorstellung, dass jemand – um ein Beispiel zu konstruieren – eine Kirchengemeinde verlässt, um einen *eigenen Weg* zu gehen (womöglich einen Weg, der kirchenreligiöse, esoterische, biografische usw. Elemente synkretistisch vermengt), ist heutzutage keine deviante Weltfluchtfantasie mehr, sondern wird weithin als legitim angesehen. Es handelt sich um eine sehr persönliche, mithin überaus intime Entscheidung, bei der andere kein Mitspracherecht haben und es entsprechend selten beanspruchen dürften. Mit der Befugnis, weltanschauliche Kern- und Sinnfragen autonom zu regulieren und zu verwalten, geht die Aufgabe einher, wie ein eigenverantwortliches „Planungsbüro und Handlungszentrum“⁷ zu agieren. Der dahinter stehende Individualismus macht auch Transzendenz zu einem Bereich, der autark gemeistert werden muss.

Die Freiräume für dieses selbstständige Transzendentalmanagement sind groß – groß genug jedenfalls, um in Deutschland und vielen weiteren Ländern von (verfassungs-)rechtlichen Schutzprinzipien abgedeckt zu sein. Man darf heutzutage durchaus religiös fanatisch sein, solange dies keine Konflikte mit den (ganz und gar kollektivistischen) rechtlichen Bestimmungen mit sich bringt. Die Enttraditionalisierung religiöser Glaubensformen geht dabei in alle denkbaren Konversionsrichtungen. Man kann sich liberaler aufstellen oder dogmatischer, der Zweifel kann gewinnen und wieder verlieren, auch Radikaltransformationen sind genehm. Während solche Flexibilität vor Jahrhunderten laut dominierender Lesarten die Seele noch in Bedrängnis gebracht hätte, ist der Modus des persönlichen Ins-Spiel-Bringens eines Transzendenzinteresses mittlerweile unverbindlich. *Liquid belief* hätte der britische Soziologe Zygmunt Bauman diese Perspektive nennen können, da sie an seine Überlegungen einer „flüchtigen Moderne“

6 Weiterführend z.B. Knoblauch 2002.

7 Beck 1986, 217.

(die im Original „liquid“ ist), recht bruchlos anschließt.⁸ Gemeint ist damit eine Haltung bzw. Perspektive auf die (Lebens-)Welt, die notwendig anpassungsfähig und veränderbar ist, weil *das Leben selbst* entsprechende Veränderungsaufforderungen mit sich bringt. In einer flüchtig-flüssigen Moderne sind die Stabilitäten rar – und das ist umso mehr Grund, sich nach ihnen zu sehen.

Transzendente Unverbindlichkeit bedeutet somit auch, dass das, woran man glaubt bzw. nicht einmal zu glauben glaubt, weil der Glaube so augenscheinlich säkular daherkommt, widersprüchlich und uneinheitlich sein darf. Das privilegiert somit aber auch den Fundamentalismus, wie sich an zahlreichen Beispielen leicht nachweisen lässt. Positive Werte wie Nächstenliebe, Solidarität, Frieden usw. sind, so wertvoll sie auch sein mögen, plakative Merkmale der überwiegenden Anzahl religiöser, esoterischer oder sonst wie transzendental orientierter Gemeinschaften und Überzeugungssysteme – freilich auch solcher, die sich de facto dadurch auszeichnen, dass Andersgläubige und überhaupt Andersdenkende abgewertet und rhetorisch, bisweilen sogar mit physischer Gewalt bekämpft werden.⁹

Die Handlungswirklichkeit muss mit der theoretischen Realität nicht übereinstimmen bzw. die Diskrepanz zwischen dem einen und dem anderen ist keine schlagartige Widerlegung des Denkens, das beides gleichwertig setzt. Hier hilft nicht einmal das Hegel zugeschriebene Bonmot weiter, wonach ein Widerspruch zwischen Theorie und Tatsache nicht zur Revision der Theorie führen muss, sondern eher das Unglück der Tatsache sei.¹⁰ Denn wenn ein über die unmittelbare Selbsterfahrung hinausragende, somit im Wesentlichen nicht erfahrbare transzendenter Bedeutungsbereich in seinen irdisch-diesseitig fassbaren Ausprägungen nicht ganz stimmig erscheint, hat keine Seite Pech. Es ist die in der Transzendentalität implizierte Unverbindlichkeit, die dieses vermeintlich *logische* Problem des Glaubens bzw. Überzeugtwerdens bzw. Empfindens auflöst: Das für wahr Gehaltene muss nicht in jeder Hinsicht stabil, glaubwürdig oder gar beweiskräftig sein, weil hier ohnehin ein Terrain betreten wird, das sich mit Kausalitäts-, Objektivitäts- und anderen Bedingungsansprüchen nicht verträgt. Die Option, noch das am offensivsten vertretene Ideal in einzelnen Hinsichten performativ widerlegen zu können, *beweist* die erfolgreiche Flexibilisierung

8 Vgl. Bauman 2003. Eine Ad-hoc-Recherche weist allerdings in die Richtung anderer Begriffsbildungen wie „liquid church“ (Ward 2002, Groot 2006) bzw. „liquid religion“ (Groot 2008).

9 Vgl. Hempelmann/Kandel 2006; Lewis 2011.

10 Nach Devereux 1967, 232.

des Glaubens und damit eine Akzeptanz von Unverbindlichkeit, die der eigenen Überzeugung zugeschrieben und souverän gehandhabt wird; selbst dann, wenn man sie nicht immer eingestehen mag.

Es klingt paradox, in einem Bereich, der so sehr von Verbindlichkeit, Verheißungen und Versprechungen geprägt ist,¹¹ die Unverbindlichkeit in den Vordergrund zu rücken. Und doch ist dies für eine adäquate Beschreibung des gesellschaftlichen Rangs pluraler Transzendenzinteressen unvermeidlich. Nun könnte man etwa in dem Versuch, sich an großen religiösen Schriftwerken zu orientieren, das Anliegen erkennen, ein System zu adaptieren, das schon zahllosen anderen – gewiss aus guten Gründen – Anleitung, Trost oder Sinnstiftung zu vermitteln wusste. Im Text den Geist der eigenen Glaubens- und damit auch Lebensüberzeugungen (wieder) zu finden, wirkt äußerlich betrachtet nicht nur verbindlich, sondern auch stabilisierend; immerhin haben sich entsprechende Religionen, um sie geht es hier, über lange historische Zeiträume hinweg wacker gegen Transzendental Konkurrenz durchgesetzt. Aber auch hier regiert längst die Unverbindlichkeit hinein. Aus gleichsam guten Gründen sind textgetreue Interpretationen heiliger Schriften derjenige Deutungsansatz, der heute in liberalen Gesellschaften am stärksten vom Aussterben bedroht ist.¹²

Wie auch im Kontext von Rechtsvorschriften, gilt es daher seit geraumer Zeit auch theologisch als Erfolgsrezept, nicht die Buchstaben, sondern den Geist des Geschriebenen zu erfassen. Und selbst darauf folgt noch das Unverbindlichkeitszugeständnis, aus diesem Geistesgehalt das für sich zu wählen und zu befolgen, was individuell gut integrierbar und umsetzbar erscheint. Dabei bleiben Überzeugungsreste übrig, also: nicht abgeholte, nicht eingeforderte, sondern an die Seite gepackte Facetten, die zwar *auch* Wege zur Transzendenz versprechen (oder wenigstens implizieren), die aber dennoch ignoriert werden können, weil der aktiv bemühte Bestand an Regeln, Weisheiten, Heuristiken usw. nach subjektiver Maßgabe bereits ausreichend ist. Ein holistischer Umgang mit einem gegebenen Text, der *insgesamt* etwas über Transzendenz aussagt, ist geradezu unmöglich – es bleibt immerzu etwas übrig. Jede Interpretation ist eine Auswahl und zugleich das Produkt einer bestimmten Sichtweise. Andere würden (und werden) es anders sehen. Darin wurzelt die Aufgabe der soziologischen

11 Vgl. Bolz/Reijen 1998.

12 Die Probleme einer entsprechend engen Lesart sind seit langem bekannt; darauf hat das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich reagiert, mit Folgen für die Exegese. Siehe etwa Malcolm 2018.

Betrachtung der skizzierten Zusammenhänge: Es geht darum, aufzuzeigen, dass alles, auch das Fundamentalste, anders sein könnte.

Ohne nun auf den großen Buchreligionen herumreiten zu wollen, soll zumindest noch ein weiterer Beleg für den Einbruch der Unverbindlichkeit erwähnt werden (stets abgesehen natürlich von der gängigen Generalklausel, dass es – wie oben angeschnitten – zur zeitgenössischen Hermeneutik dazugehört, die prinzipielle Flexibilität jeglichen Textes einzugestehen). Die Beschäftigung mit entsprechenden Schriften ist deshalb eine persönliche, weil sie die rezipierende Person einbezieht; die Details zu diesem Rezipiententum sind anderswo nachlesbar.¹³ Wären religiöse oder auch nur pseudo- oder kryptoreligiöse, aber eindeutig transzendental ausgerichtete Texte nun aber gültig ohne das Zutun der lesenden und darüber nachdenkenden Persönlichkeit – somit aber auch: ohne den Einfluss einer filternden, sich einbringenden, wirkungsvollen Subjektivität –, so wären diese Referenztexte als tote Werke anzusehen, an denen sich nichts mehr ändern kann und soll, nachdem sie so beschaffen sind, wie sie eben sind (eine passende Referenzstelle ist 2. Korinther 3,6). Dann aber wäre jegliche subjektive Selektivität *falsch* oder wenigstens begründungsbedürftig (aber: wem gegenüber?). Und dann wäre keine Verwandlung mehr möglich, die nicht unter dem Eindruck äußerlicher Umstände angestoßen würde – wenn auch nicht im Text selbst, was schwierig sein dürfte, so doch zumindest in den gängigen Lesarten des Textes.

Der Gedanke, heilige Bücher als tote Texte anzusehen, ist wenig verbreitet. Im Bereich des Rechts findet sich aber ein prominentes Gegenbeispiel. Es ist die Devise einiger konservativen US-amerikanischer Rechtsgelehrter, darunter auch aktuelle bzw. ehemalige Richter am Obersten Gerichtshof, dass die Verfassung der Vereinigten Staaten nicht mehr lebendig sei: *The constitution is dead*.¹⁴ Daher seien sämtliche Lesarten, die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen im Hinblick auf ihre Verträglichkeit mit der Verfassung interpretieren wollen, falsch; man könne über Homosexualität, das Internet, Scheckkartenbetrug usw. schlichtweg nicht entscheiden, weil dazu nichts Wortwörtliches im Text der *constitution* steht. Eine tote Verfassung kann sich nicht mehr verändern, daher müsse man da, wo es passt, an ihren Buchstaben kleben und ansonsten anderen Mächten (etwa den Kräften des freien Marktes) zugestehen, gesellschaftliche Problemlagen besser zu lösen. Dieser Ansatz – gemeinhin eine Mindermeinung – wäre auf

13 Etwa bei Gadamer 1986.

14 Vgl. Alicea 2015.

die Suche nach Transzendenz nun aber schwerlich anwendbar, da sie nicht (mehr) in einem abgeschlossenen Werk ansetzt, sondern, im Bewusstsein der Menschen lokalisiert, selbst ein lebenslang unabschließbares Werk ist.

3 Experimentierfelder performativer Transzendenz

Was bis hierher theoretisch und abstrakt anmutet, lässt sich empirisch gut unterfüttern. Insbesondere mithilfe ethnografischer Forschungsmethoden ist es heutzutage auf ertragreiche Weise möglich, die Präsenz der Unverbindlichkeit auch in (scheinbar) verbindlichen Zusammenhängen aufzuspüren.¹⁵ Dies ist aus soziologischer Sicht für verschiedene Felder der (Kirchen-)Religion bereits geleistet worden.¹⁶ An dieser Stelle soll in konzentrierter Form der entgegengesetzte Weg beschritten werden: Auf Basis eigener ethnografischer Forschung soll dargestellt werden, dass auch im explizit unverbindlichen Transzendentalmanagement Anleihen an traditionellen Glaubenskonzepten gemacht werden. Im Zeichen einer gesellschaftlich forcierten Pluralisierung vollzogen, sind diese Anleihen aber zugleich Umwandlungen, die aus dem Entliehenen etwas (vermeintlich) Unerhörtes machen.

Zur Pluralität des Glaubens und Bekennens gehört auch die Vervielfältigung von Regelsystemen, und diese Vielfalt wiederum birgt notwendig Raum für die vorgebliche Negation von Regelhaftigkeit insgesamt, also für anarchistische Elemente. Jedoch kann Unverbindlichkeit nie dermaßen durchschlagend sein, dass sie jegliche Normativität aufhebt. Vielmehr gibt es transzendentalistisch angehauchte Bereiche, in denen das Unverbindliche so präsent gemacht wird, dass es im Zirkelschluss sich selbst unverbindlich macht, also doch wieder ausdrücklich Verbindlichkeiten zulässt.

Das empirische Feld, um diesen Zusammenhang abzubilden, ist ein Ort, der sich dem „Ende harter Fakten“¹⁷ verschrieben hat. Gemeint ist eine Heilpraktikerschule, die sich im Außenbezirk einer deutschen Großstadt befindet. Äußerlich betrachtet, ist dem Komplex im Industriegebiet, der noch zahlreichen weiteren Unternehmen ihren Sitz bietet, sein transzendentes Potenzial nicht anzusehen. Obwohl ansonsten weitgehend verschlossen, ergibt sich bei verschiedenen, üblicherweise jährlich wiederkehrenden

15 Vgl. Benkel/Meitzler 2024.

16 Vgl. Forschungskonsortium WJT 2007; Hepp/Krönert 2009; Hitzler 2015.

17 Roßmann 2020.

Gelegenheiten¹⁸ auch Uneingeweihten die Chance, sich die Räumlichkeiten anzuschauen, die Beschäftigten kennen zu lernen und insbesondere an probeweise durchgeführten Unterrichtungseinheiten teilzunehmen. Außerdem gibt es an diesen Tagen die Möglichkeit, diverse Dienstleistungen und Waren zu kaufen und mit den Lehrkräften über die angebotenen Kurse und anvisierten Lerneffekte zu sprechen. Das Ganze wirkt somit wie ein Tag der offenen Tür für Menschen, die daran interessiert sind, sich in einem Bereich weiterzubilden, der Medizin, Therapie, Psychologie, Beichte, Coaching usw. mit sehr dezidierten Transzendenzvorstellungen verbindet.

Die an diesen Tagen mitwirkende interessierte Öffentlichkeit wird zunächst nicht hinsichtlich ihrer Motivlage usw. befragt. Vielmehr wird einem zugeschrieben, dass man vor Ort ist, weil einen ein „innerer Antrieb“ (Zitat aus dem Feld) an diese Stätte geführt hat. Ohne in alle Einzelheiten eintauchen zu können,¹⁹ seien kurz einige wesentliche Ankerpunkte des Untersuchungsfeldes genannt, die für das Verständnis der hier gelieferten Deutung nicht unerheblich sein dürften.

- (1) Es handelt sich nicht lediglich um eine Ausbildungsstätte, sondern um eine die Subjektivität und Selbstverwirklichungsinteressen der Beteiligten explizit einbeziehende Organisation. Beworben werden Seminarangebote mit überwiegend esoterischem Inhalt. Es geht z.B. um Schamanismus, Engelkontakte, Jenseitsblicke, kognitive Zeitreisen, erotische Krafttiere, befreite Sexualität und insbesondere um alternativmedizinische Verfahren; diese können, so wurde bei einer Gelegenheit ausdrücklich betont, sogar Krebs heilen. Die Kurse seien, so wird beteuert, keineswegs herkömmliche Weiterbildungsangebote, sondern sprächen nur diejenigen an, die auf ihrer individuellen Sinnsuche genau das latent oder manifest anstreben, was hier geboten wird.²⁰ Diese Erkenntnis werde sich, so die Zusicherung, spätestens dank des Besuchs der (kostenpflichtigen) Seminare, d.h. im Zuge eines immersiven Öffnens für die entsprechenden Inhalte herausstellen.
- (2) Das im Zusammenhang mit der Ethnografie beobachtete und in Interaktionen vor Ort kennengelernte Personal verfolgt einen explizit areligiösen, aber unbedingt transzendentalen Kurs. Nahegelegt wurde,

18 Laut Homepage der Einrichtung werden diese Einblicke gegenwärtig nicht mehr angeboten.

19 Siehe diesbezüglich auch Benkel 2021.

20 Esoterik, wörtlich: unzugängliches Wissen, ist hier eine selbstbezügliche Suchbewegung mit individualistischer Schwerpunktsetzung; siehe Barth 2012.

dass eine explizit als *weltoffen* proklamierte, konkret aber esoterisch-spirituelle Einstellung gar nicht erwünscht, sondern bereits *gegeben* sei bei jenen, die sich für die hiesigen Angebote ernsthaft interessieren. Man könnte auch von einer anti-profanistischen Anlage des hier involvierten Wissenskomplexes sprechen, die aber auf keinen Fall das Areal der Religion und schon gar nicht das der etablierten Kirchenreligionen streifen will. Von „Transzendenz“ war daher bei allen sechs (mehrstündigen) Besuchen in der beschriebenen Einrichtung nie etwas zu hören, dafür umso mehr von „Erfahrung“, „Neuheit“, „Offenheit“, „Erfüllung“, „Glück“, und vor allem „Sinn“.

- (3) Die Unverbindlichkeit des Gesagten wurde mit besonderer Gewichtung breitgetreten. Der Leiter der Einrichtung, ein etwa 55-jähriger, wohlgenährter Bartträger im Poloshirt, präsentierte sich hemdsärmelig als eine Art *alltagsrealistisch geerdeter* Mentor. Die Zeiten, als er „Bäume umarmte“ bzw. sein Heil in Meditationen in der freien Natur suchte, seien vorüber; dies überlasse er den Jüngeren, die diesbezüglich noch Energie und Engagement mitbringen. Er sei vielmehr ein „Starbucks-Schamane“, der mittlerweile die Annehmlichkeiten des routinierten Alltags zu schätzen wisse.²¹ Da er die Stufenleiter der Erkenntnis längstens schon rauf und runter durchlebt habe, müsste er weder sich selbst noch anderen etwas beweisen. Diese Personenvorstellung, die bei anderen Lehrkräften weniger üppig (und auch weniger selbstbezüglich) ausfiel, legte die Unverbindlichkeit der zu erlangenden Fertigkeiten und Kenntnisse unverhüllt offen. Neben verschiedenen Färbungen eines Transzendenzversprechens wurde eine gehörige Portion Immanenz eingestreut, ein Verbleiben in den Grenzen der Alltäglichkeit also, und beides wurde als – wenn auch nicht empfohlene, so doch legitime Mesalliance für die an der Heilpraxis Interessierten propagiert.

Wichtig für das Verständnis der Kursangebote dieser Schule ist die unvermeidliche Vermengung von, wissenssoziologisch gesprochen, Alltags- und Subsinnwelt. Wer sich hier weiter- bzw. ausbilden lässt, erhält keinen anerkannten medizinischen oder therapeutischen Fachpersonenstatus. Insofern geht es nur sehr bedingt darum, Wissenszuwächse auf bestehenden, etwa zertifizierten Wissensbeständen aufzubauen. Die Verzahnung des esoteri-

21 Zu diesem Eingeständnis passt, dass ich ihn später noch einmal wiedersah. Als ich nach dem Ende der Veranstaltung zu Fuß auf dem Weg zur nächsten Bushaltestelle unterwegs war, fuhr er in seinem PKW an mir vorbei.

schen Transzendenzversprechens – denn darum geht es bei der Wolfsanrufung, bei der geistigen Überwindung des Todes, bei der Vorstellung, durch Tanzrituale Liebeskummer zu beseitigen, oder bei der Behauptung, durch die Vermessung von Muskelspannungen die Präsenz geisterhafter Entitäten herausfinden zu können – mit profaner Alltäglichkeit ist unabdingbar. Wer an dieser Lehrstätte lehrend oder lernend tätig ist, hat parallel eine in der Alltagsnormalität mehr oder weniger fest verwurzelte Lebenswelt, zu der das Transzendenzangebot, wie so oft, eben nur ein zeitweiliger Ausgleich oder eine Dosis Kompensation darstellen kann. Bei den hier skizzierten Besuchen vor Ort, die stets in Begleitung (verschiedener) Kolleg:innen stattfinden, zeigte sich hinsichtlich der Besucher:innengruppe übrigens ein recht homogenes Bild. Als externe Interessierte waren vor allem jüngere Frauen (geschätzt ungefähr im Alterssegment 20–25 Jahren) sowie ältere Geschlechtsgenossinnen (etwa 50 Jahre und älter) anzutreffen.

In das Weltbild, das an dieser Stätte propagiert wird (bzw. in verschiedene Weltbilder, die sich durchaus widersprechen), kann man schwerlich vollständig eintauchen; auch deshalb nicht, weil jeder potenzielle Erfahrungswert, der im Zuge des geldwerten Curriculums gewonnen wird, vorrangig nur unter Gleichgesinnten anschlussfähig ist. Die Kombination aus „Transzendenzenerfahrung und Alltagswelt“²² wirkt auf Außenstehende umso merkwürdiger, je weiter sie im konkreten Einzelfall von etablierten oder wenigstens halbwegs bekannten Transzendenzmodellen (wie etwa jenen im kirchlichen Umfeld) entfernt liegen. Solche Erfahrungen sind daher immerzu individualistisch und immer unverbindlich – denn jede(r) sucht sich aus, was persönlich als passend empfunden wird, und streicht das weniger Überzeugende und Undurchsichtige schlichtweg durch. Das Befremdliche kann ohne weitere Rückversicherung ignoriert werden, so die Botschaft, und dennoch gehe keine tiefere Erkenntnis verloren. Genau zu dieser souveränen, unverbindlichkeitsverliebten Strategie raten die Lehrenden der Heilpraktikerschule, wohl wissend, dass Kollektivvorgaben und überdeutlich religiös gefärbte Rahmungen von dem vom Zielpublikum beabsichtigten Sinnengewinn empfindlich abweichen. Funktionale Äquivalente etwa zu Exkursionsreisen, wie kirchliche Kreise sie anbieten, werden ebenfalls angeboten; der meditative Trip nach Mallorca, um ein Beispiel aufzugreifen, ist dann aber keine Begegnung mit einer einem von außen begegnenden

22 Schnettler 2004.

Qualität (wie bei heiligen Stätten²³), sondern eine Pilgerreise²⁴ ins ganz und gar subjektiv zu erkundende Ich.

Ferner wird insinuiert, dass die am Heilpraktikerwesen (bzw. besonders an seiner esoterisch-spiritischen Ausprägung) Interessierten zwar eine Jenseitsvorstellung gegenüber den Toten hegen, um ein weiteres Exempel zu bemühen, diese aber ist losgekoppelt von traditionellen Religionskonzepten. Doch selbst dies ist nicht vollkommen zutreffend, denn zum Unverbindlichkeitsversprechen gehört selbstverständlich das bereits erwähnte Zugeständnis dazu, nach persönlicher Maßgabe alle Lerninhalte mit allen anderen Wissens- und Glaubensbeständen zu vermengen, die den einzelnen Teilnehmer:innen wichtig und wertvoll sind. Über allem schwebt ein Dogma, das kein Dogma sein will: *anything goes*, almost anything zumindest, und das beinhaltet, wie dargestellt, auch die subjektive Entscheidung, wie der *spiritus rector* irgendwann doch nicht mehr so recht mitmischen zu wollen bei den typischen Naturverbindungs- und Seelenreinigungsritualen, die gleichzeitig aber ohne Frage als gewinnbringend dargestellt werden.

Geradezu zwangsläufig bringt jede übermäßige Toleranz die Frage nach dem Umgang mit bzw. den Grenzen zur Intoleranz mit sich. Es gibt im beschriebenen Feld durchaus *Feindbilder*; Journalist:innen sind ungerne gesehen. Personen, die von dem recht homogenen Spektrum der Besucher:innen auffällig abweichen, werden durchaus skeptisch beäugt und in den obligatorischen Austauschgesprächen in freundlich-informeller Art darauf hingewiesen, dass „negative Energien“ unerwünscht sind. Negative Energien – das ist die Chiffre für die Verbindlichkeitsetikette *nicht* der traditionellen Religion, sondern des Objektivismus' von Wissenschaft und aspiritistischer Öffentlichkeit. Die Gruppe will unter sich sein und in der Freiheit aufblühen, durchgreifend und in pluralistischer Gemeinschaft, aber doch zugleich individuell nach der „Transzendenz im Diesseits“²⁵ fahnden. Die Transzendenz ist hier performativ, weil sie subjektiv bewerkstelligt wird. Sie kann aber ebenso ohne jeden Bruch oder Reue verabschiedet werden, wenn die Fortbildungskurse nicht mehr in die Alltagsplanung hineinpassen.

Dieses Verständnis von Transzendenz *muss* Autonomie implizieren, doch in der gewährten Freiheit wurzelt die Dialektik der (Un-)Verbindlichkeit. Wer nicht so frei sein will, selbst zu suchen und zu finden, was Sinn und

23 Vgl. dazu Halbwachs 2003.

24 In Anlehnung an Gebhardt/Zingerle 1998.

25 Benkel 2020.

Glückseligkeit ausmacht; wer also nach belastbaren Ankerpunkten fragt, der fordert für die eigene Sinnsuche nach einer, so wird hier unterstellt, *alt-modischen* Einhegung. Das ist angesichts des sehr heterogenen Programms, welches die untersuchte Einrichtung offeriert, nicht verträglich – oder deutlicher gesagt: unverdaulich.

Der „Lob des Zweifels“²⁶, der in dieser Szene überdeutlich gepriesen wird (schließlich ist die persönliche Sinnsuche der einzige Kompass), stellt das systematische Fundament der vorherrschenden Unsystematik dar. Zweifellos kann man *auch so* zu Formen der Transzendenz hinstreben; hinsichtlich der Chance, das Ziel zu erreichen, gehen die Sichtweise aber auseinander. Doch andererseits: Wo wäre das nicht so? Wer über genügend „ontological security“²⁷ verfügt, kann Transzendenz *à la* Luckmann in alltäglichen Erfahrungen ausleben, ohne sie als solche wahrzunehmen – das mag reichen. Wer hingegen Verbindlichkeit sucht und sie zugleich fürchtet, selbstbestimmt leben und doch behütet werden möchte, und wer außerdem einen urbanen, weltoffenen, kirchenreligionsfernen und doch transzendenzfokussierten Lebensstil präferiert, dem bieten sich viele Pfade an – ausgetretene und frisch betonierte, mehrspurige Schnellstraßen und Schneisen durch's Gestrüpp, und eben auch, wie dieser Beitrag zeigen möchte, Verlaufsstrecken, die aus einigen nur lose verknüpften Planken bestehen. Sie versprechen, umso verlässlicher zu sein, je wackeliger sie über den Abgrund subjektiver Ängste und Unsicherheiten hinweg führen.

Literatur

- Alicea, Joel (2015): Originalism and the Rule of the Dead, in: National Affairs 23, 149–161.
- Barth, Claudia (2012): Esoterik – die Suche nach sich selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld.
- Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne, Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M.
- Benkel, Thorsten (2020): Transzendenz im Diesseits. Zur korrespondierenden Transformation lebensweltlicher und religiöser Sinnangebote, in: Schnettler, Bernt/Szydlík, Thorsten/Pach, Helen (Hg.): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen, Wiesbaden, 259–277.

26 Berger/Zijderveld 2010.

27 Giddens 1991, 52.

- Benkel, Thorsten (2021): Dekonstruktion der Gewissheit. Ethnografische Recherchen an Produktionsstätten esoterischer Erkenntnis, in: Dimbath, Oliver/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Gewissheit, Basel/Weinheim, 231–243.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2024): Ethnografie des Ungewohnten. Empirisches Forschen in außergewöhnlichen Kontexten, Weinheim/Basel.
- Berger, Peter L. (1991): Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg i.Br.
- Berger, Peter L./Zijderveld, Anton C. (2010): Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht, Freiburg i.Br.
- Bolz, Norbert/Reijen, Willem van (Hg.) (1998): Heilsversprechen, München.
- Devereux, Georges (1967): Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, München.
- Forschungskonsortium WJT (2007): Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis, Medien, Organisation, Wiesbaden.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): Wahrheit und Methode, 2 Bde., Tübingen.
- Gebhardt, Winfried/Zingerle, Arnold (1998): Pilgerfahrt ins Ich. Die Bayreuther Richard Wagner-Festival und ihr Publikum – eine kultursoziologische Studie, Konstanz.
- Giddens, Anthony (1991): Modernity and Self-Identity, New York.
- Groot, Kees de (2006): The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church, in: International Journal for the Study of the Christian Church 6, 1, 91–103.
- Groot, Kees de (2008): Three Types of Liquid Religion, in: Implicit Religion 11, 3, 277–296.
- Habermas, Jürgen (1988): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2012): Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin.
- Halbwachs, Maurice (2003): Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis, Konstanz.
- Hempelmann, Reinhard/Kandel, Johannes (Hg.) (2006): Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, Göttingen.
- Hepp, Andreas/Krönert, Veronika (2009): Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden.
- Hitzler, Ronald (2015): Das Event – ein Signum unserer Zeit, in: Gesellschaft, Wirtschaft, Politik 64, 2, 251–258.
- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 12, 3, 295–307.
- Lewis, James R. (2011): Violence and New Religious Movements, New York.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1996): Die Realität der Massenmedien, 2. Aufl., Opladen.

- Malcolm, Matthew R. (2018): *From Hermeneutics to Exegesis. The Trajectory of Biblical Interpretation*, Nashville.
- Roßmann, Anna (2020): *Das Ende harter Fakten? Eine Soziologie heilkundlicher Erkenntnis*, Frankfurt a.M./New York.
- Schnettler, Bernt (2004): *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und Alltagswelt*, Konstanz.
- Vorländer, Hans (Hg.) (2013): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, Berlin/Boston.
- Ward, Pete (2002): *Liquid Church*, Ada.

Sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen und Recht am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht

Anna-Lena Wolf

Der vorliegende Beitrag¹ diskutiert am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht, inwiefern methodologische Zugänge sozial- und kulturanthropologische Perspektiven auf Religionen und religiöses Recht prägen. Im alltäglichen Sprachgebrauch wird Recht häufig als Sammelbegriff für relativ verbindliche und relativ langwährende Ordnungssysteme verwendet, die das Zusammenleben und Konflikte von Menschen in einem geographisch umgrenzten Raum regeln.² Recht wurde und wird in der Sozial- und Kulturanthropologie in verschiedenen Strömungen unterschiedlich verstanden und weicht dabei mitunter in bestimmten Aspekten von einem alltäglichen Rechtsverständnis ab. Recht wurde in der Sozial- und Kulturanthropologie unter anderem als evolutionistisch überlegenes gesellschaftliches Ordnungssystem³, über staatliche Rechte hinausgehendes System bindender Verpflichtungen⁴, pluralistische normative Ordnung⁵, Streitschlichtungsinstrument⁶, Mittel der Schaffung oder Aufrechterhaltung hegemonialer Machtverhältnisse⁷ oder Mittel zur Emanzipation marginalisierter Gruppen⁸ verstanden. Das

1 Ich bedanke mich bei meinen Gesprächspartner:innen im Forschungsfeld der Kanonistik, die aufgrund des sozial- und kulturanthropologischen forschungsethischen Gebots der Anonymisierung nicht namentlich genannt werden können, für ihre wertvolle Zusammenarbeit. Ich danke Olaf Zenker und dem Political and Legal Anthropology Network sowie den Herausgebern des Sammelbandes und den anonymen Gutachter:innen für die hilfreichen Kommentare und Anregungen zur Überarbeitung des Beitrags. Die Forschung wird vom Istituto Svizzero di Roma gefördert.

2 Vgl. Schubert/Klein 2020.

3 Vgl. Maine 1861.

4 Vgl. Malinowski 1926.

5 Vgl. Benda-Beckmann 1981; Benda-Beckmann 2002; Eckert 2004; Griffiths 1986; Merry 1988.

6 Vgl. Bohannan 1957; Gluckman 1965.

7 Vgl. Clarke 2019; Cohn 1989; Freitag 1998; Ignatieff 2001.

8 Vgl. Eckert u. a. 2014.

heißt, dass Recht aus sozial- und kulturanthropologischer Perspektive häufig weiter gefasst wird als staatliches Recht und fluidere nicht-staatliche normative Ordnungen miteinschließt, die nicht notwendigerweise über unmittelbar rechtlich bindende Mechanismen verfügen. Anders als alltägliche Rechtsverständnisse wird Recht in der Sozial- und Kulturanthropologie nicht notwendigerweise als neutrales Instrument der Streitschlichtung begriffen, sondern als potenzielles Mittel hegemonialer Gruppen, Recht zu nutzen, um eigene Interessen durchzusetzen.

Religion ist seit Beginn der Disziplin im späten 19. Jahrhundert ein Themenbereich der Sozial- und Kulturanthropologie. Der etymologische Ursprung des Begriffs Religion ist umstritten und es gibt bezeichnenderweise keine direkte Entsprechung des Begriffs Religion in außereuropäischen Sprachen.⁹ Religionsdefinitionen in der Sozial- und Kulturanthropologie umfassen die Vorstellung, Religion sei eine semiprogressive Entwicklungsstufe der globalen linearen menschlichen Entwicklung zwischen Magie und Wissenschaft¹⁰, ein Glaube an geistige Wesen¹¹, ein Mittel zur Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und gesellschaftlicher Identität¹², ein Symbolsystem, über das Bedeutungen kommuniziert werden¹³, eine Institution sozialer Interaktionen mit postulierten übermenschlichen Wesen¹⁴, ein Mittel, um soziale Hierarchien zu legitimieren und Machtungleichheiten und Unterdrückung zu verschleiern¹⁵, ein gesellschaftliches Mittel zur Konstruktion von Wirklichkeit¹⁶, ein Produkt fortwährender diskursiver Praktiken¹⁷ oder ein immanenter und intrinsischer Teil des Sozialen¹⁸. Gemeinsam ist den multiplen fluiden anthropologischen Religionsverständnissen, dass Religionen überwiegend als sozial konstruierte menschliche Projektionen verstanden werden, die nicht notwendigerweise einen ontologischen Referenzpunkt außerhalb menschlicher Wahrnehmung haben.

Während Recht und Religionen von den Anfängen der Disziplin an Gegenstand der Sozial- und Kulturanthropologie waren, wird der Beginn

9 Vgl. Quack 2017, 185.

10 Vgl. Frazer 1890.

11 Vgl. Tylor 1871/2016.

12 Vgl. Durkheim 1912/2017.

13 Vgl. Geertz 1973.

14 Vgl. Spiro 1966, 96.

15 Vgl. Marx 1844/2017.

16 Vgl. Berger 1967.

17 Vgl. Asad 1993.

18 Vgl. Lambek 2013.

der expliziten Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Recht und Religionen auf das Ende des Kalten Krieges datiert.¹⁹ Der Religionsanthropologe Martin Ramstedt hat anthropologische Studien, die sich mit der Beziehung von Recht und Religion beschäftigen, in drei wesentliche Kategorien unterteilt.²⁰ Erstens Studien zu (meist islamischen) Kontexten, in denen Recht und Religionen weitgehend überlappen.²¹ Zweitens Studien normativer Ordnungen, in denen Rechte und Religionen im Konflikt miteinander stehen.²² Drittens Studien, die die kategorische Trennung von Recht und Religion zu überwinden suchen.²³ Da die Untersuchung und Konzeptualisierung der expliziten Beziehung von Recht und Religionen in der Sozial- und Kulturanthropologie relativ rezent ist, steht eine weiterführende konzeptuelle Differenzierung aus. Dieses Projekt würde jedoch den Rahmen des vorliegenden Beitrags übersteigen, der sich hingegen spezifischer gemäß dem übergeordneten Thema des Sammelbandes Fragen sozial- und kulturanthropologischer Zugänge zu Recht und Religionen widmet und dabei ein Augenmerk auf die Frage legt, inwiefern methodologische Zugänge von Forschenden Perspektiven auf Recht und Religionen beeinflussen. Im ersten Teil des Beitrags werden sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen und religiösem Recht idealtypisch analytisch in methodologisch atheistische, agnostische und theistische Zugänge differenziert. In Anlehnung an Standpunkt epistemologien wird argumentiert, dass jedwede (methodologische) Perspektive voreingenommen ist. Die Frage ist also weniger, *ob* als vielmehr, *auf welche Weise* eine Perspektive voreingenommen ist. Voreingenommenheit beinhaltet dabei sowohl spezifische epistemologische Grenzen als auch Möglichkeiten, die im zweiten Teil des Beitrags am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht veranschaulicht werden.

1 Sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen

In der Sozial- und Kulturanthropologie geht die Untersuchung von Religionen auf evolutionäre Ansätze im späten 19. Jahrhundert zurück. Der

19 Vgl. Ramstedt 2015.

20 Vgl. ebd.

21 Zum Beispiel Rosen 2002; Bowen 2003.

22 Zum Beispiel Alidadi u. a. 2016.

23 Zum Beispiel Oraby/Sullivan 2020.

britische Anthropologe Edward Tylor stellte eine dreifache Entwicklungshypothese auf, der zufolge sich Religionen von antiken animistischen Vorstellungen über polytheistische Überzeugungen hin zu monotheistischen Religionen entwickelten.²⁴ Der schottische Anthropologe James George Frazer charakterisierte eine Entwicklung von Magie zu Religion zu Wissenschaft, wobei für ihn die Wissenschaft die rationalste von allen war.²⁵ Funktionalistische Ansätze wandten sich von einer universellen, unilinearen Entwicklungsidee evolutionistischer Ansätze ab und betrachteten Religionen vielmehr als Abbild der Gesellschaft selbst, als Mittel zur Reproduktion und Aufrechterhaltung eines harmonischen Gleichgewichts der Gesellschaft oder als psychologisches Mittel zur Bewältigung von Schwierigkeiten. Der französische Soziologe/Ethnologe Émile Durkheim beispielsweise prägte ein funktionalistisches Religionsverständnis, indem er in seiner Religionsdefinition den Glauben an übernatürliche Wesen als wesentliches Definitionsmerkmal von Religionen verwirft und dementsgegen die soziale Funktion von Religion in der Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und gesellschaftlicher Identität betont. Er definierte Religion als

„ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“²⁶.

Während Durkheim einer Unterscheidung zwischen profan und heilig folgte, behauptete er, die sakralen oder transzendenten Realitäten seien die kollektiven Repräsentationen der Gesellschaft selbst, die in religiöse Symbole projiziert werden. Melford Spiro vertrat die Auffassung, dass Untersuchungen von Religionen eine ostensive oder substantielle Definition von Religion erforderten, die eindeutig die phänomenalen Variablen festlegt, die durch den Begriff bezeichnet werden.²⁷ Spiro kritisierte funktionalistische Behauptungen, dass für Gläubige die Gesellschaft das wahre Objekt der religiösen Verehrung sei.²⁸ Dementsgegen stellte er die These auf, dass der Glaube an übermenschliche Wesen die zentrale Variable für eine Definition von Religion sei. Er definierte Religion als „an institution consisting of

24 Vgl. Tylor 1871/2016.

25 Vgl. Frazer 1890.

26 Durkheim 1912/2017, 76.

27 Vgl. Spiro 1966, 91.

28 Vgl. Spiro 1966, 104.

culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings“²⁹.

In den 1960er Jahren gewannen symboltheoretische Ansätze in der Sozial- und Kulturanthropologie an Bedeutung. Die bekannteste symboltheoretische Definition von Religion wurde von Clifford Geertz formuliert, der Religion definierte als

„(1) a system of symbols which act to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura off actuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic“³⁰.

Der Religionsanthropologe Michael Lambek unterteilte sozial- und kulturanthropologische Ansätze zu Religionen in drei idealtypische Kategorien.³¹ Enzyklopädische Verständnisse von Religion, wie sie beispielsweise in Überblicksbüchern zu sogenannten Weltreligionen zu finden sind, würden Religion als gegebenes natürliches Phänomen hinnehmen, das beschrieben und verglichen werden kann. Genealogische Verständnisse von Religion hingegen seien gegenüber einer klaren Abgrenzung von Religion von anderen sozialen Feldern wie Politik oder Ökonomie skeptisch. Relativistische Ansätze, die Lambek als *Tradition* bezeichnet, betrachten laut ihm Religion als Produkt fortwährender diskursiver Praktiken. Lambek selbst sieht von einer Definition von Religion im Wesentlichen ab und begreift Religion als „immanent within everyday practice rather than transcendent of it...religion is not simply a representation of the social or a separate compartment within the social, but intrinsic to the social“³². Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit³³ zu erheben, wurden beispielhaft einige zentrale sozial- und kulturanthropologische Definitionsansätze von Religionen vorgestellt, anhand derer eine gewisse methodologisch-atheistische Grundtendenz sozial- und kulturanthropologischer Zugänge zu Religionen anschaulich wird.³⁴

29 Spiro 1966, 96.

30 Geertz 1973, 90.

31 Vgl. Lambek 2013, 4f.

32 Lambek 2013, 20.

33 Beispielsweise wurde auf die Diskussion von Ansätzen multipler Ontologien (z. B. Castro 1998; Holbraad 2012) verzichtet.

34 Vgl. auch Howell 2007, 375 und Naraindas 2017, die eine säkulare Voreingenommenheit der Religionsanthropologie kritisieren.

Als Atheismus wird allgemein die Überzeugung der Nichtexistenz Gottes bzw. der Nichtexistenz transzendenter Realitäten bezeichnet.³⁵ In seinem erstmals 1967 veröffentlichten Buch *The Sacred Canopy*, das vorwiegend für die von ihm postulierte und später von ihm selbst relativierte Säkularisierungsthese bekannt ist, prägte der Religionssoziologe Peter L. Berger den Begriff des *methodologischen Atheismus*, um eine Perspektive zu beschreiben, aus welcher seiner Ansicht nach religiöse Phänomene in der Religionssoziologie/-anthropologie beschrieben werden sollten. Der ontologische Referenzpunkt religiöser Erfahrungen müsse in religionswissenschaftlichen Forschungen ausgeklammert werden, da dieser nicht durch empirische Beobachtungen erschlossen werden könne. Religiöse Erfahrungen müssten, so Berger, als Produkt menschlicher Projektion verstanden und untersucht werden.³⁶ Nach Berger ist es unmöglich,

„within the frame of reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged [religious] reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not also be something else than that“³⁷.

Berger war der Erste, der den Begriff des methodologischen Atheismus prägte. Jedoch können die Mehrzahl der religionsanthropologischen Ansätze vor und nach Bergers Buch *The Sacred Canopy* dem methodologischen Atheismus zugerechnet werden, weil ontologische Referenzpunkte religiöser Erfahrungen auf unterschiedliche Weise systematisch ausgeklammert werden. Wenn Religion funktionalistisch als Mittel zur Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhalts begriffen wird, dann wird die Gesellschaft selbst zu Gott erklärt. Symboltheoretisch Religion als Symbolsystem zu verstehen, das starke Stimmungen mit einer Aura von Faktizität in Menschen schafft, legt nahe, dass diese Aura von Faktizität sozial konstruiert wird und nicht einer göttlichen Aura entspringt. Religion marxistisch als Mittel zur Verschleierung sozialer Ungleichheiten aufzufassen, richtet den Blick auf politische Instrumentalisierungen von Religion, in denen Gott zu

35 Vgl. Draper 2022. In der Religionsanthropologie wurden in den letzten Jahren alternative Begriffe wie *Nicht-Religiosität* vorgeschlagen, um den Begriff Atheismus zu ersetzen (z. B. Lee 2012; Quack 2013).

36 Vgl. Berger 1967, 88f.

37 Ebd., 100.

einem Legitimierungsargument politischer Interessen wird. Religion post-modern als Produkt fortwährender diskursiver Praktiken zu konzeptualisieren, klammert die Möglichkeit einer göttlichen Konstante unabhängig vom diskursiven Fluss aus. Religion, wie Lambek, als immanenten und intrinsischen Teil des Sozialen zu begreifen, säkularisiert religiöse Überzeugungen und Praktiken. Die Beispiele zeigen, auf welche multiplen Arten und Weisen verschiedene sozial- und kulturanthropologische Ansätze zu unterschiedlichen Zeiten Religionen implizit oder explizit aus einer methodologisch-atheistischen Perspektive verstanden haben.

Der methodologische Atheismus wurde kritisiert, weil er religiöse Gesprächspartner:innen auf unververtretbare Weise denunziere und den transzendenten Ursprung religiöser Erfahrung a priori – d. h. durch nicht wissenschaftliche und parteiische Prämissen – ausschließe. Methodologischer Atheismus privilegiere ohne wissenschaftliche Grundlage eine säkulare Ontologie und sei entgegen seiner Behauptung nicht wertneutral.³⁸ Auf der Grundlage der Kritik des methodologischen Atheismus schlug der Religionssoziologe Douglas V. Porpora vor, Religion aus einer methodologisch-agnostizistischen Perspektive³⁹ zu betrachten, wonach die beste Erklärung der realen Existenz transzendenter Realitäten und deren Verhältnis zu menschlichen Projektionen eine empirische Frage sei. Das heißt, verschiedene Erklärungen übernatürlicher Erfahrungen, wie beispielsweise Nahtoderfahrungen, müssten *neutral* nebeneinandergestellt werden, ohne von vornherein den Wahrheitsgehalt verschiedener Erklärungsmodelle festzulegen.⁴⁰ Entgegen der Behauptung, dass eine methodologisch-agnostizistische Perspektive neutraler sei und emischen Perspektiven religiöser Akteure besser gerecht werde, könnte auf den inhärenten performativen Selbstwiderspruch eines methodologischen Agnostizismus verwiesen werden.⁴¹ Agnostisch zu behaupten, transzendente Erklärungen seien gleichwertig zu weltlichen Erklärungen, entspricht genauso wenig theistischen Perspektiven, die transzendente Realitäten voraussetzen, wie atheistischen Perspektiven, die transzendente Realitäten ablehnen, sondern entspricht ausschließlich agnostischen Prämissen.

38 Vgl. Porpora 2006.

39 Der Begriff Agnostizismus geht auf den britischen Biologen Thomas Henry Huxley zurück, der ihn zum Zwecke der Selbstbezeichnung benutzte (vgl. Draper 2022).

40 Vgl. Porpora 2006, 58.

41 Vgl. Apel 1998; siehe auch Zenker 2016.

Es gibt keine religionsanthropologischen Ansätze, die sich selbst als methodologisch-theistisch bezeichnen, aber es gibt Positionierungen, die von der Prämisse der Existenz transzendenter Realitäten ausgehen und somit in Analogie der vorangehenden methodologischen Ismen als methodologisch-theistisch bezeichnet werden könnten. Ein Beispiel dafür ist die Ethnographie der Islamwissenschaftlerin Sarah Eltantawi zur Einführung islamischen Strafrechts in Nordnigeria. Eltantawi argumentiert, dass Nordnigerianer:innen die Wiedereinführung von islamischem Strafrecht in seiner extremsten Form mit rechtlichen Sanktionen wie Steinigungen oder Amputationen von Körperteilen in den frühen 2000er Jahren befürworteten, weil sie hofften, dass Shari'ah als perfektes gottgegebenes Recht anders als säkulares Recht Gerechtigkeit schaffen würde. Der emische Glaube an einen Gott, der durch göttliches islamisches Recht handelnd aktiv werde und Gerechtigkeit schaffe, wird aus Eltantawis Perspektive als mögliche Erklärung für die international als unerklärlich wahrgenommene Entscheidung der Wiedereinführung islamischen Strafrechts in Nigeria plausibilisiert.⁴² Ein anderes Beispiel für eine implizite methodologisch-theistische Perspektive ist Agnieszka Halembas Forschung zu Marienerscheinungen in der Ukraine. Halemba analysiert Marienerscheinungen als *decision-events* und beschreibt eine Art geteilter Handlungsmacht zwischen menschlichen Akteuren und Gott, wobei die göttliche Handlungsmacht durch menschliche Handlung zum Vorschein tritt: „God's intervention comes into being through the decision to embrace it.“⁴³ Ein weiteres Beispiel ist die Forschung des bekennend christlichen Anthropologen Brian Howell zu christlichen Missionen auf den Philippinen. Howell vergleicht Christsein in der Anthropologie mit anderen Standpunkt epistemologien wie Feminismus, die aus einer marginalisierten Position unhinterfragte Prämissen infrage stellen können und somit zu neuem Erkenntnisgewinn beitragen.⁴⁴ Standpunkt epistemologien gehen davon aus, dass bestimmte Positionen (z.B. weiße-männliche Standpunkte) als allgemeine objektive Positionen verkannt werden. Marginalisierte Standpunkte seien privilegiert, um den Allgemeingültigkeitsanspruch eigentlich partikularer Positionen zu provinzialisieren. Christsein als marginalisierte Standpunkt epistemologie zu bezeichnen rechtfertigt Howell damit, dass christliche Perspektiven seiner

42 Vgl. Eltantawi 2017.

43 Halemba 2018, 102.

44 Vgl. Howell 2007.

Ansicht nach von einer in der Religionsanthropologie vorherrschenden säkularen Vorherrschaft marginalisiert würden:

„it might seem odd to think that Christianity – so often a powerful tool in the hands of colonialists – should benefit from ‘decolonization’, but certainly to the extent that western rationalism has positioned the orthodox/conservative/ fundamentalist’ Christian within a tradition of religious studies..., anthropology and other social sciences have ‘colonized’ Christianity through a secularist mandate“⁴⁵.

Den Erkenntnisgewinn seiner christlichen Standpunkt epistemologie in der anthropologischen Religionsforschung sieht er darin, herausgefunden zu haben, dass nicht *belief* (wie atheistische Religionsanthropolog:innen behaupten), sondern *commitment* das eigentliche charakteristische Alleinstellungsmerkmal philippinischer Christ:innen sei.

In Anlehnung an Standpunkt epistemologien⁴⁶ wird argumentiert, dass letztlich keine sozial- und kulturanthropologische Perspektive auf Religionen und religiöses Recht unvoreingenommen ist. Jede Perspektivierung weist epistemologische Möglichkeiten und Grenzen auf. Im nächsten Abschnitt des Beitrags werden die epistemologischen Möglichkeiten und Grenzen der drei methodologischen Ismen am Beispiel einer Untersuchung verschiedener Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht diskutiert.

2 Göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht

2.1 Anthropologische Zugänge zum Christentum

Obwohl ethnografische Studien über Christ:innen bereits im 20. Jahrhundert durchgeführt wurden⁴⁷, wird die Geburt der *Anthropologie des Christentums* als eigenständiges und selbstreflexives Forschungsfeld auf die frühen 2000er Jahre datiert, als Pfingstbewegungen weltweit an Bedeutung und Zuwachs gewannen.⁴⁸ In der relativ rezenten Anthropologie des Christentums herrschte bis vor kurzem eine (neo-)protestantische Vorein-

45 Ebd., 375.

46 Vgl. Haraway 1988; Harding 1992.

47 Vgl. Hertz 1928; Martino 1961/2005; Turner und Turner 1978.

48 Vgl. Robbins 2014, 157.

genommenheit⁴⁹, da die meisten Ethnografien der neuen Anthropologie des Christentums Pfingstbewegungen untersuchten. Zentrale Themen der frühen Anthropologie des Christentums waren Diskontinuität und Reflexivität⁵⁰, Materialität im Verhältnis zur Spiritualität⁵¹, das Wesen religiöser Erfahrung⁵² sowie Transzendenz und Individualismus⁵³. Mitte der 2010er Jahre, als die Anthropologie des Christentums ihr „mittleres Lebensalter“⁵⁴ erreichte, wie Joel Robbins es formulierte, entwickelten sich neue thematische Schwerpunkte, darunter ein Fokus auf christliche Institutionen⁵⁵, politische Ökonomien des Christentums wie das Wohlstandsevangelium⁵⁶, Genderfragen im Zusammenhang mit dem Christentum⁵⁷ und Formen der Nicht-Religiosität im Zusammenhang mit Religionen⁵⁸.

Die Anthropologie des Katholizismus wurde erstmals in dem von den Anthropologinnen Kristin Norget, Valentina Napolitano und Maya Mayblin 2017 herausgegebenen Sammelband *The Anthropology of Catholicism* als eigenes Forschungsfeld vorgeschlagen, wobei die Herausgeberinnen die Anthropologie des Katholizismus eher als Querschnittsthema begreifen und damit keine Sub-Sub-Disziplin der Religionsanthropologie ins Leben rufen wollen. Der Katholizismus sei als eigenständiger Untersuchungsgegenstand lange unsichtbar geblieben, so die Herausgeberinnen, weil „Catholicism is [...] so deeply constitutive of life-worlds that it barely registers distinct“⁵⁹. Dies sehen die Herausgeberinnen analog zu anderen dominanten Subjektpositionen wie Männlichkeit oder Weißsein. Diese katholische „proclivity to cultural invisibility“⁶⁰ mache Katholizismus zu einem besonders interessanten und relevanten Untersuchungsgegenstand für die Anthropologie. In der Anthropologie des Katholizismus sind thematische Schwerpunkte auf politische Dimensionen von Marienerscheinungen⁶¹, Er-

49 Ebd.

50 Vgl. Robbins 2001; Schieffelin 2002; Vilaca 2009.

51 Vgl. Keane 2007.

52 Vgl. Luhrmann 2012.

53 Vgl. Robbins 2012.

54 Vgl. Robbins 2014.

55 Vgl. Hann 2014.

56 Vgl. Haynes 2017.

57 Vgl. Mayblin 2010.

58 Vgl. Quack 2020.

59 Norget/Napolitano/Mayblin 2017, 4.

60 Ebd.

61 Vgl. z. B. Kaufmann 2008; Zander 2011; Aleksov 2018; Halemba 2018.

neuerungsbewegungen wie indigene befreiungstheologische Bewegungen⁶², Frauenpriesterbewegungen⁶³ und charismatischer Katholizismus⁶⁴ zu verzeichnen sowie übergreifende Themen der Inkulturation⁶⁵ und politischen Theologie⁶⁶.

Obwohl sozial- und kulturanthropologische Untersuchungen zum komplexen Zusammenhang von Recht und Religion derzeit „a real renaissance“⁶⁷ erleben, wurde katholisches Kirchenrecht bislang kaum ethnographisch untersucht.⁶⁸ Seit kurzem gibt es einige kirchenrechtssoziologische Studien, die sich mit der Realität katholischen Kirchenrechts befassen, jedoch bislang kaum mit empirischen Methoden arbeiten.⁶⁹ Katholisches Kirchenrecht stellt einen interessanten Forschungskomplex an der Schnittstelle der Religions- und Rechtsanthropologie dar, da katholisches Kirchenrecht die römisch-katholische Kirche als älteste und größte globale Bürokratie sowie über eine Milliarde Katholikinnen und Katholiken weltweit als Rechtssubjekte reguliert.

2.2 Ius divinum

Katholisches Kirchenrecht umfasst alle Rechtsnormen der katholischen Kirche und enthält aus kanonischer Perspektive in der Regel sowohl menschliches Recht (*ius mere ecclesiasticum*) als auch göttliches Recht (*ius divinum*).⁷⁰ Normen des *ius divinum* gelten als indispensable, unabdingbar und unabänderlich.⁷¹ Göttliches Recht unterteilt sich in Naturrecht (*ius naturale*) und göttliches Offenbarungsrecht (*ius divinum positivum*).⁷² Naturrecht (z. B. Respekt vor menschlichem Leben) wird in katholischem Verständnis allen Menschen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit durch ihre angenommene göttliche Schöpfung zuteil und es wird angenom-

62 Vgl. Norget 2021.

63 Vgl. Mayblin 2017.

64 Vgl. Pinal 2017; Lado 2017.

65 Vgl. Moss 2017; Napolitano 2017.

66 Vgl. McAllister/Napolitano 2021.

67 Oraby/Sullivan 2020, 257.

68 Eine Ausnahme bilden ethnografische Studien zu organisatorischen, politischen und rechtlichen Klosterstrukturen (vgl. Irvine 2010; Lester 2005; Corwin 2012).

69 Vgl. Hahn 2020; Hecke 2017.

70 Vgl. Rhode 2015, 15.

71 Meckel 2018, 209.

72 Vgl. Rhode 2015, 15.

men, dass Naturrecht von allen Menschen rational erkannt werden kann. Göttliches Offenbarungsrecht hingegen ist nach kanonischem Verständnis nur bindend für Katholik:innen und geht von der Prämisse aus, dass es eine von Gott gewollte Struktur der Kirche gibt und kirchliche Strukturen nicht willkürlich von Menschen festlegbar sind. Auf der Grundlage vorläufiger Forschungsergebnisse einer laufenden ethnographischen Forschung⁷³ zum katholischen Kirchenrecht werden im Folgenden einige kanonische Positionen zum göttlichen Offenbarungsrecht vorgestellt.

Die Begriffe des *ius divinum* oder der *lex aeterna* tauchen in kirchenrechtlichen Sammlungen⁷⁴, die den Versuch unternehmen, Beschlüsse regionaler Synoden und überregionaler Konzilien systematisch zu ordnen, seit dem 10. Jahrhundert auf.⁷⁵ Laut dem Kanonisten Markus Graulich wird die Bedeutung des *ius divinum* in diesen Quellen jedoch nicht näher bestimmt als zu postulieren, dass „die Rechtsnormen der Kirche dem göttlichen Gesetz nicht widersprechen dürfen“⁷⁶. Gratian, der als Begründer der Kanonistik gilt, verfasste mit dem *Decretum Gratiani* aus dem 12. Jahrhundert eine der wichtigsten kanonischen Sammlungen des Mittelalters. Das *Decretum Gratiani* enthält einige Erwägungen zum *ius divinum*. Gratian unterscheidet zu Beginn seines Dekrets zwischen *ius humanum* als dem Gesetz der Gewohnheit der Menschen und dem *ius naturale* als göttlichem Recht, dessen Kern er in der Goldenen Regel der Bergpredigt zusammengefasst sieht.⁷⁷ Huguccio von Pisa, ein Kommentator Gratians, fügt Gratians Ausführungen hinzu, dass

„das göttliche Recht im Naturrecht ohne Mitwirkung des Menschen vermittelt und von der menschlichen Ratio oder instinktiv als Ordnung der Natur erkannt wird, während das Offenbarungsrecht durch das Gesetz des Mose bzw. der Evangelien den Menschen bekanntgegeben wurde, also einer Vermittlungsinstanz bedarf“⁷⁸.

73 Die Forschung beinhaltet Expert:inneninterviews mit Kanonist:innen seit 2022, teilnehmende Beobachtung in Vorlesungen einer kirchenrechtlichen Fakultät einer Päpstlichen Universität in Rom zwischen 2023 und 2024 und Analysen kanonischer Primär- und Sekundärquellen.

74 Zum Beispiel das Dekret von Burkhard von Worms oder die *Collectio* des Anselm von Lucca.

75 Vgl. Graulich 2018, 118.

76 Ebd.

77 Vgl. ebd., 120f. Die goldene Regel besagt nach Mt 7,12: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“.

78 Graulich 2018, 121.

Gratian postuliert einen unveränderlichen Kern, eine Substanz des göttlichen Rechts, die unverändert bleibt, während sich die Erscheinungsform historisch verändert.⁷⁹ Diese grundlegende Unterscheidung Gratians zwischen unveränderlicher Substanz und veränderlicher Form göttlichen Rechts als Grundlage der Legitimierung der fortbestehenden Unveränderlichkeit göttlichen Rechts trotz historischer Veränderungen scheint bis heute kanonische Perspektiven auf göttliches Recht zu bestimmen, wobei es einige Versuche gibt, die Verbindung dieser entgegengesetzten Eigenschaften göttlichen Rechts genauer zu bestimmen, die weiter unten dargelegt werden.

Göttliches Recht nimmt im katholischen Kirchenrecht eine zentrale Rolle ein, obwohl es nur wenige Canones im Kodex des kanonischen Rechts, dem *Codex Iuris Canonici*⁸⁰, gibt, die „vom göttlichen Recht unmittelbar sprechen oder sich mittelbar auf dieses beziehen“⁸¹. Verweise auf göttliches Recht tauchen im CIC/1983 vorwiegend als limitierende Schrankenformel oder zur Begründung eines Norminhalts auf.⁸² Beispiele für göttliches Recht als Schrankenformel sind die Canones 22 und 24 im ersten Buch des CIC zu Allgemeinen Normen. In Canon 22 heißt es: „Weltliche Gesetze, auf die das Recht der Kirche verweist, sind im kanonischen Recht mit denselben Wirkungen einzuhalten, soweit sie nicht dem göttlichen Recht zuwiderlaufen“. In Canon 24 wird erklärt, dass „[k]eine Gewohnheit [...] Kraft eines Gesetzes erlangen [kann], die dem göttlichen Recht zuwiderläuft“. Das heißt, dass weltliche Gesetze und Gewohnheitsrechte von göttlichem Recht beschränkt werden. Norminhalte, die mit Verweis auf göttliches Recht im CIC/1983 begründet werden, sind beispielsweise die göttliche Berufung aller Getauften (Canon 204), die göttliche Begründung des Priestertums (Canones 207 und 1008), die göttliche Einsetzung von Bischöfen (Canon 375) oder die göttliche Einsetzung der Sakramente (Canon 840).

Es gibt verschiedene historische Beispiele, in denen sich göttliches Recht verändert hat. Zum Beispiel wird das mosaische Gesetz der Heiligung des Sabbats im Christentum nicht wörtlich umgesetzt. Es wird nicht der siebte Tag der Woche vom Sonnenuntergang am Freitag bis zum Sonnenunter-

79 Ebd., 122.

80 Der CIC trat erstmals 1917 und in der aktuellen überarbeiteten Fassung 1983 in Kraft. Neben dem CIC gibt es den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) für die katholischen Ostkirchen.

81 Meckel 2018, 210.

82 Ebd., 210f.

gang am folgenden Samstag als Ruhetag gefeiert, sondern in der Regel der Sonntag als erster Tag der Woche. Es gibt auch Abweichungen der Definition des göttlichen Rechts zwischen der ersten Version des CIC von 1917 und der überarbeiteten Version des CIC von 1983. Zum Beispiel wird das prinzipielle Verbot der Hochzeit zwischen Ehepartnern verschiedener Konfessionen im Canon 1060 des CIC/1917 mit dem expliziten Verweis auf göttliches Recht begründet, während ein Eheverbot aufgrund von Konfessionsverschiedenheit im Canon 1124 des CIC/1983 nicht explizit im Wortlaut Bezug auf göttliches Recht nimmt.⁸³ Ein anderes Beispiel sind die drei Weihestufen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats der katholischen Kirche, die im CIC/1917 im Canon 108 als göttliches Recht definiert werden. Im Canon 1009 des CIC/1983 hingegen werden die drei Weihestufen nicht mehr explizit als göttliches Recht definiert, obwohl weiterhin an der göttlich gegebenen hierarchisch-episkopalen Ordnung und dem Papstprimat der katholischen Kirche festgehalten wird.⁸⁴

Die Annahme einer unverfügbaren Ausgangsnorm wird nicht nur im katholischen Kirchenrecht oder allgemeiner in religiösen Rechten vorausgesetzt, sondern auch beispielsweise in naturalistischen Verständnissen von Menschenrechten⁸⁵ oder in rechtspositivistischen Konzepten wie Hans Kelsens Grundnorm⁸⁶. Wie wird aus kanonischer Perspektive die postulierte Unveränderlichkeit göttlichen Rechts angesichts der historischen Veränderungen legitimiert? In der Kanonistik wird nach Gratian der deutsche Theologe und Jesuit Karl Rahner als einer der ersten angeführt, der eine systematische Konzeption göttlichen Rechts hervorgebracht hat. Rahner unterscheidet, ähnlich wie Gratian, das Wesen oder die Substanz von der Gestalt göttlichen Rechts. Göttliches Recht besitzt laut Rahner eine „Wesensidentität in Gestaltwandel“⁸⁷. Der Erkenntnisprozess der Wesensidentität des göttlichen Rechts ist andauernd und verändert die Gestalt des göttlichen Rechts je nach Erkenntnisstand, ohne das Wesen des göttlichen Rechts selbst zu verändern.⁸⁸ Die historische Veränderung göttlicher Rechte trotz ihrer immanenten Unveränderlichkeit resultiert daraus, dass konkrete Rechtsvorschriften, denen göttliches Recht zugrunde liegt, immer durch

83 Ebd., 209.

84 Ebd., 214.

85 Vgl. Dembour 2010.

86 Vgl. Kelsen 1934/2000.

87 Rahner 1962, 65.

88 Vgl. Meckel 2018, 224.

Menschen formuliert und konkretisiert werden (müssen). Die Prinzipien sind göttlich, die konkreten Rechtsvorschriften sind menschlich. Beispielsweise ist das Prinzip des Papstprimats göttliches Recht und damit unveränderlich. Wie sich die Vorherrschaft des Papstes operativ ausgestaltet, wird hingegen von Menschen konkretisiert und ist somit veränderlich.⁸⁹ Das heißt, „divine law is immutable in itself but it is apprehended by men through instruments which are subject to change“⁹⁰. Der Rechtswissenschaftler Alexander Hollerbach schlägt in Anlehnung an Karl Rahner zudem eine Ausdifferenzierung innerhalb des göttlichen Rechts vor, um die binäre Gegenüberstellung von göttlichem und menschlichem Recht zu überkommen. Hollerbach schlägt eine Hierarchie der Wahrheiten vor, nach der, ähnlich wie beim Naturrecht, zwischen Sätzen des primären und sekundären göttlichen Rechts je nach Nähe zur Wesensidentität des göttlichen Rechts unterschieden wird.⁹¹ Diese Ausdifferenzierung wird durch den Kirchenrechtler Helmuth Pree weitergeführt, indem er vier Ebenen präpositiven Rechts unterscheidet. Erstens allgemeine Prinzipien. Zweitens systembildende Rechtsprinzipien. Drittens geltende allgemeine Rechtsordnungen und viertens Einzelfallentscheidungen. Laut Pree ist göttliches Recht nur auf den ersten beiden Ebenen angesiedelt. Je konkreter die Rechtsnorm ausformuliert ist, desto veränderbarer ist diese.⁹² Judith Hahn unterscheidet zwischen epistemologischen und ontologischen Ansätzen zur Erklärung der Wandelbarkeit von Normen göttlichen Rechts. Epistemologische Ansätze wie jene von Karl Rahner oder Silvio Ferrari gehen von einer fortschreitenden epistemologischen Erkenntnis der Wesensidentität göttlichen Rechts aus. Ontologische Ansätze hingegen begreifen die Wandlungsfähigkeit als inkarnatorische Historisierung des göttlichen Rechts: „the divine will must ‚incarnate‘ itself, in order to become ‚law‘“⁹³. Judith Hahn hinterfragt, ob es überhaupt sinnvoll ist, von göttlichem *Recht* zu sprechen beziehungsweise inwiefern göttliches Recht als *Recht* im eigentlichen Sinne verstanden werden kann.

Auf konkrete Fragen danach, welche (Teile von) Rechtsnormen der unveränderlichen Wesensidentität göttlichen Rechts entspringen beziehungsweise dieser zuwiderlaufen und welche Teile konkreter Rechtsnormen sich einem Gestaltwandel unterziehen dürfen und wo die Grenzen des Gestalt-

89 Vgl. Sobanski 1997, 38.

90 Ferrari 2002, 52.

91 Hollerbach 1972, 226.

92 Vgl. Pree 2016.

93 Hahn 2020, 124.

wandels liegen und wie die Erkenntnis darüber gewonnen werden kann, gibt es weniger eindeutige kanonische Antworten. Mir sind während meiner Forschung verschiedene Perspektiven auf diese Fragen begegnet. An einem Ende des Spektrums waren kanonistische Positionen, die zwar die Existenz göttlichen Rechts nicht gänzlich verneinten, aber die Auffassung vertraten, dass Menschen darüber nichts wissen könnten. Diese Perspektiven könnten als epistemologisch agnostisch bezeichnet werden. Es gibt Positionen, die die Klärung dieser Fragen nicht im Zuständigkeitsbereich der Kanonistik, sondern vielmehr in der Verantwortung von Moralthologie und Dogmatik sehen, wohingegen die Aufgabe der Kanonistik darin bestehe, existierende positive Rechtsnormen auf konkrete Fälle anzuwenden. Diese Perspektive ist rechtspositivistisch. Am anderen Ende des Spektrums waren kanonistische Perspektiven, die die Existenz göttlichen Rechts für so selbstevident hielten, dass die Fragen danach zu Irritationen führten: „Ihre Frage danach impliziert ja, dass die Möglichkeit bestünde, nicht daran zu glauben?“

2.3 Perspektivierungen der Perspektiven auf göttliches Recht

Je nachdem, von welchem methodologischen Ismus ausgehend die Begründungen göttlichen Rechts im katholischen Kirchenrecht perspektiviert werden, wird die Forschende zu unterschiedlichen Interpretationen gelangen. Wenn methodologisch-theistisch von der Prämisse ausgegangen wird, dass es einen Gott gibt, der Menschen unveränderliche göttliche Gesetze gegeben hat, dann können die kanonischen Interpretationsversuche des besseren Verständnisses der Wesensidentität göttlichen Rechts als solche ernst genommen werden, das heißt eine methodologisch-theistische Perspektive wird emischen Perspektiven besser gerecht und kann diese in ihrer eigenen Vielfalt und Heterogenität darstellen.

Methodologisch-agnostizistisch könnten verschiedenen theistische, agnostizistische und atheistische Perspektiven auf göttliches Recht gegenübergestellt werden und es würde dem Leser oder der Leserin überlassen werden, die Plausibilität der unterschiedlichen Perspektiven zu evaluieren. Dies wird gewöhnlich als neutrale Gegenüberstellung gesehen.⁹⁴ Die Auswahl der Perspektiven, die gegenübergestellt werden, und die Art und Weise, wie sie dargestellt werden, ist jedoch nur bedingt unvoreingenommen

94 Vgl. Porpora 2006.

möglich. Das Problem mit einer methodologisch-agnostischen Perspektive ist somit der Anschein, aus einer unpositionierten Perspektive zu schreiben, die sich der Reflexivität eigener Voreingenommenheiten entzieht.

Methodologisch atheistisch, das heißt von der Prämisse ausgehend, dass es keinen Gott gibt, der handelnd in die Weltgeschichte eingreift, würde eine sozial-konstruktivistische Interpretation göttlichen Rechts naheliegen. Dies könnte sich beispielsweise in der Analyse der sozialen Funktion der Idee göttlichen Rechts ausdrücken. Die Funktion der Berufung auf göttliches Recht könnte dann beispielsweise die Legitimierung nicht veränderlicher Rechtsnormen sein, um politische Interessen bestimmter Personen zu stärken. Somit würden emische Perspektiven nicht für sich stehen, sondern für die ihnen zugeschriebenen politischen Interessen.

Jede methodologische Perspektive weist Möglichkeiten und Grenzen auf. Methodologisch-theistische Perspektiven können zwar emischen Perspektiven am besten gerecht werden, aber klammern dafür größere Kontexte aus und können Gefahr laufen, politische Instrumentalisierungen von Religionen zu verharmlosen. Methodologisch-atheistische Perspektiven können auf der anderen Seite emischen Perspektiven nie ganz gerecht werden, aber dafür politische Dimensionen von Religion besser analysieren. Methodologisch-agnostische Perspektiven können verschiedene emische und etische Perspektiven nebeneinanderstellen, aber sind letztlich ebenso voreingenommen wie andere Perspektiven, weil eine Nebeneinanderstellung verschiedener Perspektiven keiner emischen Perspektive gerecht wird, sondern ultimativ eine dritte Perspektive eröffnet. Alle methodologischen Ismen beruhen auf wissenschaftlich nicht belegbaren und gewissermaßen parteiischen Prämissen, die a priori gesetzt werden.

3 Konklusion

Der vorliegende Beitrag diskutiert sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen und religiösem Recht am Beispiel einer Untersuchung von Perspektiven auf göttliches Recht im kanonischen Recht. Im ersten Teil des Beitrags wurden verschiedene historische und gegenwärtige sozial- und kulturanthropologische Zugänge zu Religionen vorgestellt, die idealtypisch in methodologisch atheistische, agnostizistische und theistische Zugänge unterteilt wurden, wobei in der Multiplizität verschiedener Perspektiven auf Religionen in der Sozial- und Kulturanthropologie ein methodologischer Atheismus vorherrschend ist. Es wurde argumentiert, dass jedwede

(methodologische) Perspektive (auf Religion) voreingenommen ist. Voreingenommenheit beinhaltet dabei sowohl spezifische epistemologische Grenzen als auch Möglichkeiten, die im zweiten Teil am Beispiel einer Perspektivierung der Perspektiven auf göttliches Recht im katholischen Kirchenrecht veranschaulicht wurden.

Die vorgeschlagene Perspektivierung sozial- und kulturanthropologischer Perspektiven auf Religionen und religiöses Recht entlang dreier methodologischer Ismen weist einige Unzulänglichkeiten auf, die in weiteren Auseinandersetzungen adressiert werden könnten. Auf der einen Seite erscheint die Dreiteilung zu weit gefasst und könnte weiter differenziert werden. Ein methodologischer Theismus beispielsweise umfasst theoretisch nicht nur katholische Perspektiven, sondern jedwede theistischen Perspektiven, die von der Existenz Gottes ausgehen und die durch ihre Heterogenität zu unterschiedlichen Interpretationen gelangen würden.

Zudem müsste der Begriff *methodologisch* genauer bestimmt werden. Was ist *methodologisch* an einem methodologischen Ismus? Was unterscheidet einen methodologischen Ismus von Positionierungen und Positionalitäten und wie stehen diese in Beziehung zueinander? Positionierung und Positionalität wurden in der Sozial- und Kulturanthropologie zumeist in Bezug auf die Fragen diskutiert, ob Positionalität durch Positionierung determiniert oder bedingt wird oder Positionalität sich in gewissem Maße unabhängig von Positionierung entwickeln kann, sowie in Bezug auf die Frage, ob eine bestimmte Positionierung, Positionalität oder ein bestimmter methodologischer Ansatz epistemologisch privilegierte Einsichten bzw. objektiveres Wissen hervorbringen kann. Einige Ansätze vertreten in Bezug auf die erste Frage die Ansicht, dass die Bedingtheit der Positionalität durch die Positionierung zu einer (radikal) strukturdeterministischen oder (gemäßigt) strukturbedingten Reproduktion sozialer (Ugleich-)Verhältnisse führe.⁹⁵ Andere Ansätze haben auf der Grundlage der Prämisse einer Bedingtheit der Positionalität durch Positionierung marginalisierten Positionierungen eine privilegierte epistemologische Positionalität in Bezug auf (Ugleich-)Verhältnisse postuliert.⁹⁶ Inwiefern beeinflussen Positionierung und Positionalität die Wahl von und methodologische Zugänge zu Forschungsfeldern? Wenn das Wort *methodologisch* ernst genommen werden würde, dann müsste der methodologische Zugang unabhängig von der eigenen Positionierung und Positionalität gewählt werden können und auch

95 Vgl. Bourdieu 1977.

96 Vgl. z. B. Du Bois 1903; Haraway 1988; Harding 1992.

auf Felder außerhalb von Religion anwendbar sein. Zu welchen Erkenntnissen würde beispielsweise eine methodologisch-theistische Perspektive auf postmoderne Philosophie gelangen?

Zuletzt wäre die Frage der Wandelbarkeit methodologischer Perspektiven zu berücksichtigen. Inwiefern kann sich eine methodologische Perspektive innerhalb einer Forschung verändern? William Sax beispielsweise, der Besessenheit im Himalaya untersucht hat, konzeptualisierte Gottheiten, die von den menschlichen Orakeln Besitz ergreifen, als „authentic social agents“, nachdem er im Forschungsprozess begann, „vague feelings of supernatural threat“⁹⁷ zu erleben, als ihm ein Missgeschick widerfuhr, nachdem ein Gesprächspartner ihn warnte, die Macht Gottes nicht zu unterschätzen.⁹⁸ Methodologische Zugänge zu Recht und Religion können somit zwar vor Beginn der Forschung im Sinne Max Webers Forderung nach Klarheit der Wertbeziehungen⁹⁹ offengelegt werden, aber das schließt die mögliche Wandelbarkeit im Forschungsprozess nicht notwendigerweise aus.

Literaturverzeichnis

- Aleksov, Bojan (2018): Marian Apparitions in Međugorje in the Dissolution of Yugoslavia, in: Gašior, Agnieszka (Hg.): Maria in der Krise. Kultpraxis zwischen Konfession und Politik in Ostmitteleuropa, Köln u.a.
- Alidadi, Katayoun/Bernaerts, Jonathan/Burai, Petra/Foblets, Marie-Claire/Kokal, Kalindi/Riedel, Mareike/ Steyn, Elizabeth (2016): Which Law for Which Religion? Ethnographic Enquiries into the Limits of State Law vis-à-vis Lived Religion, in: Rechtsphilosophie 3, 237–282.
- Apel, Karl-Otto (1998): Toward A Transformation of Philosophy, Pittsburgh.
- Asad, Talal (1993): Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore.
- Benda-Beckmann, Franz von (2002): Who's afraid of Legal Pluralism, in: Journal of Legal Pluralism 47, 37–82.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1981): Forum Shopping and Shopping Forums. Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra, in: The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 13, 19, 117–159.

97 Sax 2009, 134.

98 Sax 2009, 16. Siehe auch Sax 2014 für einen persönlichen Kommentar dazu und Naraindas 2017 für eine kritische Untersuchung von Sax Positionalität.

99 Für Max Weber ist die Auswahl des Forschungsgegenstands (Auslese) sowie die Wahl der theoretischen Perspektive (Formung) durch außerwissenschaftliche Positionierungen des/der Wissenschaftler:in geprägt. Vgl. Hennen 2019.

- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City.
- Bohannon, Paul (1957): *Justice and Judgment among the Tiv*, London.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge.
- Bowen, John R. (2003): *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge.
- Castro, E. Viveiros de (1998): *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469–488.
- Clarke, Kamari Maxine (2019): *Affective Justice: The International Criminal Court and the Pan-Africanist Pushback*, Durham.
- Cohn, Bernhard S. (1989): *Law and the Colonial State in India*, in: Starr, June/Collier, Jane F. (Hg.): *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca/London, 131–152.
- Corwin, Anna (2012): *Changing God, Changing Bodies. The Impact of New Prayer Practices on Elderly Catholic Nuns' Embodied Experience*, in: *Ethos* 40, 4, 390–410.
- Dembour, Marie-Bénédicte (2010): *What are Human Rights? Four Schools of Thought*, in *Human Rights Quarterly* 32, 1, 1–20.
- Draper, Paul (2022): *Atheism and Agnosticism*, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism>] <10.11.2023>.
- Du Bois, William Edward Burghardt (1903): *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago.
- Durkheim, Émile (1912/2017): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin.
- Eckert, Julia (2004): *Urban Governance and Legal Pluralism in Mumbai*, in: *Journal of Legal Pluralism* 50, 29–60.
- Eckert, Julia/Donahoe, Brian/Strümpell, Christian/Biner, Zerrin Özlem (Hg.) (2014): *Law against the State. Ethnographic Forays into Law's Transformations*, Cambridge.
- Eltantawi, Sarah (2017): *Shari'ah on Trial. Northern Nigeria's Islamic Revolution*, Oakland.
- Ferrari, Silvio (2002): *Canon Law as a Religious Legal System*, in: Huxley, Andrew (Hg.): *Religion, Law and Language: Comparative Studies in Religious Law*, London, 49–60.
- Frazer, James George (1890): *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York/London.
- Freitag, Sandria (1998): *Sansiahs and the State. The Changing Nature of Crime and Justice in Nineteenth-Century British India*, in: Anderson, M. R./Guha, S. (Hg.): *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*, Delhi, 82–113.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York.
- Gluckman, Max (1965): *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford.
- Graulich, Markus (2018): *Das ius divinum im Decretum Gratiani – ein Wegweiser*, in: Graulich, Markus/Weimann, Ralph (Hg.): *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Br., 116–129.

- Griffiths, John (1986): What is Legal Pluralism?, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 18, 24, 1–55.
- Hahn, Judith (2020): *Foundations of a Sociology of Canon Law*, Cham.
- Halemba, Agnieszka (2018): Apparitions of the Virgin Mary as decision-events, in: Laidlaw, James (Hg.): *Recovering the Human Subject*, Cambridge, 95–114.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: *Feminist Studies* 14, 3, 575–599.
- Harding, Sandra (1992): Rethinking Standpoint Epistemology. What is “Strong Objectivity?”, in: *The Centennial Review* 36, 3, 437–70.
- Hecke, Simon (2017): *Kanonisches Recht. Zur Rechtsbildung und Rechtsstruktur des römisch-katholischen Kirchenrechts*, Bielefeld.
- Hennen, Leonhard (2019): Max Weber revisited. Die „Wertbeziehung(en)“ der Technikfolgenabschätzung, in: *Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis* 28, 1, 27–32.
- Hann, Chris (2014): The Heart of the Matter, in: *Current Anthropology* 55, 10, 182–192.
- Hertz, Robert (1928): *Saint Besse. Etude d'un Culte Alpestre. Mélanges de Sociologie Religieuse et de Folklore*, Paris.
- Haynes, Naomi (2017): *Moving by the Spirit. Pentecostal Social Life on the Zambian Copperbelt*, Ewing.
- Holbraad, Martin (2012): *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago.
- Hollerbach, Alexander (1972): Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche, in: Hollerbach, Alexander/Maihofer, Werner/Würtenberger, Thomas: *Mensch und Recht. Festschrift für Erik Wolf zum 70. Geburtstag*, Frankfurt a.M., 212–235.
- Howell, Brian (2007): The Repugnant Cultural Other Speaks Back. Christian Identity as Ethnographic “Standpoint”, in: *Anthropological Theory* 7, 4, 371–391.
- Ignatieff, Michael (2001): *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton.
- Irvine, Richard D.G. (2010): How to Read. *Lectio Divina* in an English Benedictine Monastery, in: *Culture and Religion* 11, 4, 395–411.
- Kaufman, Suzanne (2008): *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca.
- Keane, Webb (2007): *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley.
- Kelsen, Hans (1934/2000): *Reine Rechtslehre*, Wien.
- Lado, Ludovic (2017): Experiments of Inculturation in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 227–243.
- Lambek, Michael (2013): What is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?, in: Boddy, Janice/Lambek, Michael (Hg.): *A Companion to the Anthropology of Religion*, Malden, 1–32.
- Lee, Lois (2012): Research Note. Talking about a Revolution. Terminology for the New Field of Non-religion Studies, in: *Journal of Contemporary Religion* 27, 1, 129–139.

- Lester, Rebecca (2005): *Jesus in our Wombs. Embodying Modernity in a Mexican Convent*, Berkeley.
- Luhrmann, Tanya M. (2012): *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York.
- Maine, Henry Sumner (1861): *Ancient Law. Its Connection With the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, London.
- Malinowski, Bronisław (1926): *Crime and Custom in Savage Society*, London.
- Martino, Ernesto de (1961/2005): *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, London.
- Marx, Karl (1844/2017): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: ders./Engels, Friedrich: *Werke*, 17. Auflage, Berlin, 378–391.
- Mayblin, Maya (2010): *Gender, Catholicism, and Morality in Brazil. Virtuous Husbands, Powerful Wives*, New York.
- Mayblin, Maya (2017): Containment and Contagion. The Gender of Sin in Contemporary Catholicism, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 139–155.
- McAllister, Carlota/Napolitano, Valentina (2021): Political Theology/Theopolitics. The Thresholds and Vulnerabilities of Sovereignty, in: *Annual Review of Anthropology* 50, 1, 109–124.
- Meckel, Thomas (2018): *Ius divinum – Befund und Begründungen einer Begründungsfigur kirchlichen Rechts*, in: Graulich, Markus/Weimann, Ralph (Hg.): *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Br., 209–234.
- Merry, Sally E. (1988): *Legal Pluralism*, in: *Law and Society Review* 22, 869–96.
- Mosse, David (2017): *Complexio Oppositorum?*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 105–122.
- Napolitano, Valentina (2017): *On a Political Economy of Political Theology*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 243–256.
- Naraindas, Harish (2017): *Of Sacraments, Sacramentals and Anthropology. Is Anthropological Explanation Sacramental?*, in: *Anthropology & Medicine* 24, 3, 276–300.
- Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.) 2017: *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California.
- Norget, Kristin (2021): *Popular-Indigenous Catholicism in Southern Mexico*, in: *Religions* 12, 7, 531.
- Oraby, Mona/Sullivan, Winnifred Fallers (2020): *Law and Religion. Reimagining the Entanglement of Two Universals*, in: *Annual Review of Law and Social Science* 16, 257–276.
- Pinal, Eric Hoenes del (2017): *The Paradox of Charismatic Catholicism*, in: Norget, Kristin/Napolitano, Valentina/Mayblin, Maya (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, Oakland, California, 170–184.

- Porpora, Douglas V. (2006): Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36, 1, 57–75.
- Pree, Helmuth (2016): Ius divinum aus rechtstheoretischer und rechtstheologischer Perspektive, in: Graulich, Markus/Pulte, Matthias/Meckel, Thomas (Hg.): *Ius canonicum in communione christifidelium*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heribert Hallermann, Paderborn, 479–494.
- Quack, Johannes (2013): Was ist „Nichtreligion“? Feldtheoretische Argumente für ein relationales Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes, in: Antes, Peter/Führding, Steffen (Hg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen, 87–107.
- Quack, Johannes (2017): Religionsethnologie, in: Beer, Bettina/Fischer, Hans/Pauli, Julia (Hg.): *Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt*, Berlin, 183–201.
- Quack, Johannes (2020): *The Diversity of Nonreligion. Contested Normativities and Relations*, Abingdon.
- Rahner, Karl (1962): Über den Begriff des „Ius Divinum“ im katholischen Verständnis, in: Würtenberger, Thomas/ Maihofer, Werner/Hollerbach, Alexander (Hg.): *Existenz und Ordnung*. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M., 62–86.
- Ramstedt, Martin (2015): *Anthropological Perspectives on Law and Religion*, in: Ferrari, Silvio (Hg.): *Routledge Handbook of Law and Religion*, London/New York.
- Rhode, Ulrich (2015): *Kirchenrecht*, Stuttgart.
- Robbins, Joel (2007): Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time, and the Anthropology of Christianity, in: *Current Anthropology* 48, 5–38.
- Robbins, Joel (2014): The Anthropology of Christianity. Unity, Diversity, New Directions, in: *Current Anthropology* 55, 10, 157–171.
- Rosen, Lawrence (2002): *The Justice of Islam*, Oxford/New York.
- Sax, William (2009): *God of Justice. Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas*, Cambridge.
- Sax, William (2014): The Multiple Worlds of Ethnographic Fieldwork: A Personal Account, in *Zeitschrift für Ethnologie* 139, 1, 7–21.
- Schieffelin, Bambi B. (2002): Marking Time, in *Current Anthropology* 43, 4, 5–17.
- Schubert, Klaus/Klein, Martina (2020): *Das Politiklexikon*, 7. Auflage, Bonn.
- Sobanski, Remigiusz (1997): Immutabilità e storicità del diritto della Chiesa. Diritto divino a diritto umano, in: *Ius Ecclesiae* 9, 19–43.
- Spiro, Melford E. (1966): Religion. Problems of Definition and Explanation, in: Banton, Michael (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 85–126.
- Turner, Victor/Turner, Edith (Hg.) (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Cultures*, New York.

- Tylor, Edward Burnett (1871/2016): *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Mineola/New York.
- Vilaça, Aparecida (2009): *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Abingdon.
- Zander, Helmut (2011): *Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders*, in: Geppert, Alexander C.T./Kössler, Till (Hg.): *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., 146–176.
- Zenker, Olaf (2016): *Anthropology on Trial. Exploring the Laws of Anthropological Expertise*, in: *International Journal of Law in Context* 12, 3, 293–311.

Der Streit um den Eid

Eine kulturwissenschaftliche Analyse

Jan Christoph Suntrup

1 Der Eid und die Optionen einer kulturwissenschaftlichen Beobachtung

„Worte, Worte, nichts als Worte.“ Es sind leere, unaufrichtige, unverbindliche Worte, die Shakespeares Troilus moniert und die für die Fragilität menschlicher Verständigungsprozesse stehen. Worte können – je nach Adressatin bisweilen sogar beides zugleich – viel oder nichts sagen, aber eine verbindliche Bedeutung lässt sich ihnen genausowenig zusprechen wie eine ihnen zugrundeliegende aufrichtige Intention. Vom Eid verspricht man sich Abhilfe, er „ist ein Phänomen der Sprache, das sein Dasein eben der Unzulänglichkeit der Sprache verdankt“¹. Er bekräftigt etwas, dem von sich aus keine Kraft zukommt.

Aus diesem Grund hat Émile Durkheim im Schwur die Urform der Vertragsbildung gesehen – das Wort könne nicht seine eigene Bindungskraft entfalten und die Willensäußerung allein stelle keinen Geltungsgrund dar, sondern das Versprechen bedürfe einer sakralen Validierung, die mit einem rituellen Formalismus einhergeht:

„Nun sind Worte aber etwas Reales, Materielles und Realisiertes, dem man eine religiöse Qualität zusprechen kann, aufgrund derer sie, sobald sie einmal ausgesprochen sind, jene binden, die sie ausgesprochen haben. Dazu genügt es, daß sie bestimmten religiösen Formen entsprechend und unter bestimmten religiösen Bedingungen ausgesprochen werden. [...] Sobald die Worte den Mund des Vertragsschließenden verlassen haben, sind sie nicht mehr die seinen, sie sind ihm äußerlich geworden, denn sie haben ihre Natur verändert. Sie sind heilig, und er ist profan.“²

1 Burkert 2009, 48.

2 Durkheim 1999, 256f.

Folgt man Durkheim, ist der religiöse oder sakrale Schwur ein Mittel, um menschlichen Willensbekundungen und Absichtserklärungen „jene Transzendenz zu verleihen, die allen moralischen Dingen eigen ist“³. Den religiösen Schwur kann man als Akt der bedingten Selbstverfluchung ansehen, da im Falle des Eidesbruchs göttliche oder spirituelle Sanktionen warten, ob im Diesseits oder im Jenseits. Dieser Praxis liegt also die Vorstellung einer „Kausalkette in die Überwelt“⁴ zugrunde. Die Anrufung einer metaphysischen Macht als Garant des Versprechens ist wohl so alt wie die Kulturtechnik des Eids selbst,⁵ auch wenn die Vorgängigkeit einer religiös-magischen Sphäre mitunter bestritten wird.⁶

Diese genealogische Frage muss in diesem Beitrag aber auch gar nicht entschieden werden, um den Eid als untersuchenswerte Praxis im Schnittfeld von Recht und Religion zu verorten, deren Verhältnis der vorliegende Band aus verschiedenen Perspektiven untersucht. Die Rechtssphäre berührt der Schwur nicht nur bei der Vertragsschließung, die Durkheim im Auge hatte, also einer Form des *promissorischen* Eides, wo ein Versprechen für die Zukunft gegeben wird, sondern auch besonders bei der gerichtlichen Konfliktentscheidung, wenn Wahrheitsfragen geklärt werden. Durch *assertorische* Eide bekräftigen Zeug:innen oder Beschuldigte die Wahrhaftigkeit ihrer Aussage. Eide sind aber nicht nur in der Welt des Rechts anzutreffen, sondern auch in der politischen Sphäre. Heutige Inaugurationsrituale von Präsidentinnen und Staatsmännern, die oft besonders aufwendigen Inszenierungen folgen, haben meist eine große öffentliche Präsenz, aber gerade der historische Blick zeigt, dass die Bindekraft der Amts- und Treueeide nicht nur auf die Herrschaftsspitze beschränkt war. So war die mittelalterliche und frühneuzeitliche Ständegesellschaft durch religiöse Eidrituale durchstrukturiert, hierarchisiert und stabilisiert,

3 Ebd., 257.

4 Dinzeltbacher 2006, 91.

5 Vgl. nur Burkert 2009; vgl. zur Geschichte des Eides genauer Prodi 1997.

6 Giorgio Agamben hat in seiner kleinen Archäologie des Eides die logische Vorgängigkeit der religiös-magischen Sphäre bestritten, da „umgekehrt [...] gerade der Eid als ursprüngliche performative Erfahrung des Wortes die Religion zu erklären“ vermöge (Agamben 2010, 82). In dieser Studie versucht Agamben zu zeigen, dass Götter bzw. Gott nicht als Zeugen und Bürgen der Wahrheit angerufen werden, sondern dass es im Eid generell um eine reflexive Art des Wahr-Sprechens gehe, in der die Bindungskraft der Sprache thematisiert werde. In letzter Hinsicht sei der Gottesname dann mit dem Eid identisch (vgl. ebd.).

„nicht nur bei der Herrscherweihe, sondern bei Amtseinsetzungen aller Art, vor Gericht, bei kooperativen Vereinigungen [...], Bündnissen, Friedensschlüssen und so fort. Nach der Reformation wurde auch die konfessionelle Zuverlässigkeit durch Eide zu sichern versucht. Der Herrschereid war nur die Spitze eines dichten Geflechtes wechselseitiger Eidesleistungen, das die gesamte Gesellschaft durchzog, vom Untertanen- und Bürgereid in Dorf- und Stadtgemeinde über die Erbhuldigung der privilegierten Stände, die Amtseide der Funktionsträger, die Promotions-eide der Gelehrten, die Lehnseide der Vasallen und so fort.“⁷

Angesichts dieser Omnipräsenz des Schwörens verwundert es nicht, wenn in dieser Zeit die Rechtspersönlichkeit und die Zusprechung weitgehender bürgerlicher Rechte stark an die Akzeptanz als schwurfähige Person gebunden waren.⁸ Mag sich das „dichte Geflecht“, von dem Barbara Stollberg-Rilinger hier spricht, auch später deutlich gelockert haben, so lässt sich die politische Bedeutung von Eiden auch in der Moderne bis in die Gegenwart nachweisen, wie noch verdeutlicht werden soll.

Die vielfältige Welt der Eide hat unter anderem Rechtsgeschichte,⁹ Staatsrecht,¹⁰ Religionswissenschaft,¹¹ Philosophie,¹² Literaturwissenschaft¹³ und Ethnologie¹⁴ beschäftigt. Eine kulturwissenschaftliche Perspektive, die hier exemplarisch vorgestellt werden soll, knüpft an diese Explorationen durchaus partiell an, zunächst mit der generellen Ambition, „die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte zu explizieren, die in unterschiedlichsten menschlichen Praktiken verschiedener Zeiten und Räume zum Ausdruck kommen und diese ermöglichen“¹⁵. In diesem Kontext verdient der rechtliche und politische Eid besondere kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit, ist er doch als „performativer ritueller Akt par excellence“¹⁶ offensichtlich Teil einer symbolischen Ordnung, die er freilich nicht nur regelhaft (als Teil eines

7 Stollberg-Rilinger 2013, 104. Vgl. auch Prodi 1997, Kap. 4, zur *geschworenen* Gesellschaft des Spätmittelalters.

8 Vgl. Prodi 1997, 141f.

9 Vgl. exemplarisch Silving 1959 a, b.

10 Vgl. exemplarisch Friesenhahn 1979.

11 Vgl. exemplarisch Pedersen 1914.

12 Vgl. Agamben 2010.

13 Vgl. exemplarisch Twellmann 2010.

14 Vgl. exemplarisch Roberts 1965.

15 Reckwitz 2008, 17.

16 Stollberg-Rilinger 2013, 104.

kulturellen Programms oder Systems) vollzieht, sondern ludisch-dramaturgisch re-konstituiert und damit verändert.¹⁷ Die verschiedenen Ebenen von Performativität werden noch zu klären sein, da sie sich nicht in einer sprechakttheoretischen Beobachtung erschöpfend erschließen.

Der kulturwissenschaftliche Blick kann also Praktiken wie den Eid in Form einer Kontingenzzperspektive ihrer „natürlichen Unschuld“¹⁸ berauben, indem er sie als kulturelle Konstruktionen ausweist, die Ausdruck von historischen und lokal spezifisch ausgeprägten normativen und epistemischen Vorstellungen sind. Während diese Codes und Sinnhorizonte oft unbewusst sind, wie eine zweite Natur, widmet sich eine stärker politologisch ausgerichtete Kulturwissenschaft auch Praktiken, die mit diesen Codes spielen oder diese bewusst für identitätspolitische Zwecke einsetzen. Die möglichen Potentiale beider Herangehensweisen möchte ich in diesem Beitrag andeuten. Die Kontingenzzperspektive kann kontrastierend aufzeigen, wie kulturell voraussetzungsreich und eben nicht natürlich spezifische Vorstellungen und Praktiken sind. Das soll im folgenden Kapitel beispielhaft anhand der Darstellung des vormodernen Gerichtseids gezeigt werden, der, in der Terminologie Michel Foucaults, einer anderen Form der Veridiktion, also der Produktion von Wahrheit, folgt als moderne gerichtliche Formen der Wahrheitsermittlung.

Das dritte Kapitel wendet sich anschließend Narrativen zu, die die gesellschaftliche Bedeutung des religiösen Eids thematisieren. Während kulturelle Vorstellungen – wie ja Reckwitz' Plädoyer für die Kontingenzzperspektive unterstreicht – oft implizit bleiben, sind Narrative Teil dessen, was Karl Rohe „Deutungskultur“¹⁹ genannt hat, da hier Kulturpraktiken angegriffen oder verteidigt, auf jeden Fall aber in einen bestimmten Auslegungskontext gestellt werden. Nicht nur historisch betrachtet ist, wie ich zeigen möchte, der religiöse Eid eine hochumstrittene Praxis, an der sich tiefgehende politische Deutungskonflikte über die Grundordnung von Gesellschaften oder gar die Prämissen menschlicher Kooperation und Zivilisation entzünden. Der virulente Streit um den Eid wird auf der Ebene der politischen Deutungskultur besonders offensichtlich, was ich an Beispielen aus Frankreich und den USA veranschaulichen möchte.

17 Vgl. Wulf/Zirfas 2004, 27.

18 Rohe 1994, 162.

19 Vgl. Rohe 1994, 168–171. Zur politischen Deutungskultur Frankreichs mit dem Sozialtypus des Intellektuellen vgl. Suntrup 2010.

Nach der komparativen Untersuchung des Eides als Mittel der *Veridiktio*n und der Analyse von *Narrativen* über den religiösen Eid schlägt das letzte Kapitel eine weitere kulturwissenschaftliche Beobachtungsebene vor, die die *symbolischen Repräsentationsform* des Eides besonders in den Blick nimmt. In dieser Schlussbetrachtung möchte ich verschiedene performative Dimensionen des Eides untersuchen und dabei besonders auf die Inszenierungslogik des Eides in rituellen Kontexten eingehen. Während sich rituelle und zeremonielle Effekte gerade beim politischen Amtseid häufig überlagern und die Möglichkeit einer spielerischen wie konfliktiven Ritualtransformation offenbaren, möchte ich anhand eines Beispiels aus den USA auch zeigen, wie eine bestimmte Darstellungsform des religiösen Eides zugleich als Profanierung und De-Ritualisierung gedeutet werden kann.

2 Der Eid als Mittel der Veridiktio

Eine kulturwissenschaftliche Analyse des Rechts, wie ich sie an anderer Stelle ausführlich systematisch durchgeführt habe,²⁰ stützt sich auf die Explikation eines mehrdimensionalen Rechtsbegriffs, der Normen, Geltungsnarrative, Organisationsformen, epistemische Voraussetzungen und Effekte sowie Symbole und Rituale des Rechts erfasst. Der Gerichtseid berührt mehrere dieser Dimensionen, soll in diesem Abschnitt aber besonders auf sein Verhältnis zur Wahrheit, zur epistemischen Dimension, hin untersucht werden. Wirft man aus heutiger Sicht diese Frage auf, denkt man vermutlich in erster Linie an typische assertorische Eide vor Gericht, durch die die Wahrhaftigkeit einer Aussage bekräftigt wird. Ein kleiner geschichtlicher Rückblick ist aber an dieser Stelle nicht nur aus rechthistorischer, sondern auch aus kulturwissenschaftlicher Sicht aufschlussreich, da er eine Sensibilität für die Varianz von Prozesskulturen vermitteln kann, die wiederum nicht nur juristisch relevant sind. Hier kommen nämlich Beweisformen und Wahrheitsverständnisse zum Ausdruck, die einen Einblick in nicht-moderne Weltverhältnisse erlauben.

20 Vgl. Suntrup 2018. Diese Arbeit ist aus der gemeinsamen Forschungsarbeit am Käte Hamburger Kolleg *Recht als Kultur* in Bonn hervorgegangen, das sich von 2010 bis 2022 der interdisziplinären Rechtsbeobachtung gewidmet hat (vgl. u.a. Gephart 2012; Gephart/Suntrup 2015). Ein mehrdimensionaler Rechtsbegriff soll davor bewahren, ‚Recht‘ als uniformes Objekt vorauszusetzen, da es sich vielmehr in Bezug auf seine Inhalte wie auch auf seine Form als plural, umstritten und dynamisch erweist.

Die historische Varianz von Eidformen und -funktionen verweist darauf, wie ich an anderer Stelle im Anschluss an Michel Foucault argumentiert habe, dass wir es mit variablen Kulturtechniken der *Veridiktion*, des Wahrsprechens, zu tun haben.²¹ Mitunter verwendet Foucault auch den Begriff der *Alethurgie*,²² der auf verschiedene Modi der Konstitution von Wahrheit verweist und dabei zugleich auf die rituell-liturgischen Elemente dieser Praxis anspielt. So finden sich etwa im archaischen griechischen Recht genauso wie im mittelalterlichen germanischen Recht rechtlich-religiöse Eidpraktiken, bei denen nicht zur Validierung von Tatsachenaussagen geschworen wurde, sondern rechtliche Streitfälle durch den Eid unmittelbar performativ entschieden wurden. Der politische und institutionelle Hintergrund für diese Rechtspraxis war, dass es keine öffentliche Instanz gab, die ein Verfahren gegen einzelne Personen wegen eines Vergehens angestrengt hätte, so dass der Prozess im Wesentlichen die Struktur eines Zweikampfes hatte – für die Institution eines neutralen Dritten gab es genauso wenig Raum wie für das Konzept eines öffentlichen Gesetzesverstoßes.²³ Während das alte germanische Recht wesentlich Fehderecht war mit gewohnheitsrechtlichen Formen der Rache und Vergeltung, gewannen im späteren germanischen Recht, das wiederum großen Einfluss auf das feudale Recht hatte, formale Verfahren der juristischen Konfliktbeilegung an Bedeutung.²⁴ Der Prozess basierte auf dem Akkusationsprinzip, also der Anschuldigung einer Partei durch eine andere. Die einzige Aufgabe des Gerichts bestand darin, die Art der Beweismittel festzulegen – eine Beweismittelwürdigung als Basis des richterlichen Urteils war nicht vonnöten. Denn da die Beweismittel rein formaler Natur waren, enthüllten sie auf performative Weise die Wahrheit.²⁵ Drei grundlegende Beweismittel kamen dabei infrage: der physische Zweikampf, Ordalien, also schmerzhafte oder gar tödliche Gottesproben wie die Feuer- oder Wasserprobe,²⁶ die den menschlichen Körper als „Kommunikations-

21 Vgl. Suntrup 2017.

22 Vgl. Foucault 2012, 30f.

23 Vgl. Foucault 2001, 1440f. Bis zum 11. Jahrhundert war dieses Recht tribal und lokal, ohne nachhaltige Einmischung in Rechtsfragen von königlicher und kirchlicher Seite, vgl. Berman 1983, 52.

24 Vgl. Foucault 2001, 1442.

25 Vgl. Walter 1979, 42.

26 Die Feuerprobe sah zum Beispiel vor, dass ein Beschuldigter ein glühendes Eisen tragen oder einen Ring aus einem Kessel mit kochendem Wasser ziehen sollte. Waren nach drei Tagen keine körperlichen Verletzungen mehr ersichtlich, galt die Probe als bestanden. Bei der Wasserprobe hingegen wurde die zu prüfende Person gefesselt in ein Fass mit Wasser oder einen Fluss gestoßen, um zu sehen, ob sie das Wasser

mittel²⁷ Gottes zu nutzen beabsichtigte, oder eben der Eid, der angesichts des Akkusationsprinzips einem Reinigungsseid gleichkam, bei dem sich die Beschuldigten von einem Vorwurf reinwaschen konnten.²⁸ Bei der sozialen Funktion des Eides handelte es sich um eine „bedingte Selbstverfluchung des Schwörenden für den Fall, daß die von ihm aufgestellten Behauptungen nicht der Wahrheit entsprachen“²⁹. Oft hatte dieser Eid liturgischen Charakter, bei dem jeder formale Fehler der Eidleistenden – ein sprachlicher Lapsus, eine falsche Intonation – zum Nichtbestehen der Probe führte, und zwar unabhängig vom durch den Eid zu belegenden Sachverhalt.³⁰ In Max Webers Terminologie entstand hierbei eine eigenwillige Formalisierung ohne prozessuale Rationalisierung: „Dem *formalen* Charakter der Prozedur selbst steht also der durchaus *irrationale* Charakter der Entscheidungsmittel gegenüber.“³¹

Der Reinigungsseid entspricht dabei, in Foucaults Analyseraster, dem veridiktischen Paradigma der Probe (*épreuve*), während der assertorische Eid vor Gericht Bedeutung im Kontext einer Untersuchung (*enquête*) von Tatsachen erhält.³² Aus mittelalterlicher Sicht war auch die Probe ein Wahrheitsoperator, der das göttliche Wissen um die Wahrheit performativ offenbarte. Eine primär faktenorientierte Beweiserhebung als Basis des

aufnahme. Ging sie nicht unter, galt sie als schuldig, da das reine Element des Wassers sie zurückgewiesen habe. Dem Ideenreichtum waren kaum Grenzen gesetzt, wie die zahlreichen lokalen Varianten der Ordalien bezeugen. Die schmerzhaften Proben wurden keineswegs zur körperlichen Bestrafung angesetzt, sondern als rituelles Beweismittel, um die Schuld oder Unschuld einer Streitpartei festzustellen, vgl. die Übersicht bei Dinzelbacher 2006, 27–102.

27 Ebd., 97.

28 Vgl. Walter 1979, 43.

29 Ebd., 44.

30 Vgl. Foucault 2001, 1442f.

31 Weber 2011, 448, Herv. im Orig.

32 Als drittes Modell identifiziert Foucault die juristische Veridiktionstechnik des *examen*, bei der es vor Gericht nicht in erster Linie um die Klärung des Tathergangs geht, sondern um die Erstellung von Persönlichkeitsprofilen potentieller oder tatsächlicher Delinquenten. Zu den drei Typen siehe Foucault 2001. Wie weit die Prozessform der Probe von der Untersuchungstechnik der *enquête* entfernt war, verdeutlicht die Funktion von Zeugen bei vielen der Eidschwüre. Zeugen wurden nicht bestimmt, um von ihrem zufälligen sachverhaltsbezogenen Wissen zu erzählen, sondern um als Eideshelfer der schwörenden Partei anzutreten (vgl. Walter 1979, 45). Indem sie als Leumundszeugen oder als Garanten der gesellschaftlichen Bedeutung einer Person auftraten, wurde der Parteienstreit zum Ausdruck sozialer Kräfteverhältnisse: „Sie bürgten für die Glaubwürdigkeit des Beklagten, dienten daneben aber auch der abschreckenden Zurschaustellung seiner Macht“ (Esders 2007, 60).

richterlichen Urteils setzte sich erst mit der inquisitorischen Wende im gelehrten Prozessrecht des *Ius commune* durch,³³ aber auch im Rahmen protostaatlicher Herrschaftsansprüche, die mit der Ambition öffentlicher Strafverfolgung verbunden war. Dadurch änderte sich, erstens, die Struktur der Rechtsstreitigkeiten, die nun nicht mehr als Duell zwischen den beiden Parteien erschienen, sondern einer übergeordneten Instanz unterlagen. Zweitens entstand mit der Figur des *procureur* eine Vorform des Staatsanwalts, der als Vertreter des Souveräns agierte. Damit liiert war drittens eine andere Novelle: der Begriff des Gesetzesverstoßes. Ein Unrecht stellte jetzt nicht mehr nur eine Schädigung einer Partei durch eine andere dar, sondern konstituierte auch einen Verstoß gegen die Ordnung des Souveräns, ein ihm zugefügtes Unrecht. Und viertens verlangte dieser Herrscher oder Souverän Sühne und Kompensation für das erlittene Unrecht.³⁴

In dieser politischen Welt wurde das rituelle Mittel des Reinigungseides zunehmend obsolet, wohingegen das Beobachtungswissen von Zeug:innen massiv an Bedeutung gewann. Umso wichtiger war es, dessen Verlässlichkeit durch den religiösen Eid sicherzustellen, und in dieser Funktion wurde er fortan öffentlich diskutiert. Die im folgenden Abschnitt exemplarisch vorgestellten Narrative zeigen dabei gewichtige historische Varianzen, aber sie eint, dass sie mit der Frage des religiösen Eides eine Problematik verbinden, bei der die Grundlagen von Gesellschaften oder gar der Zivilisation insgesamt auf dem Spiel stehen. Dieser fundamentale Streit um den Eid soll besonders an zwei Debatten verdeutlicht werden, einer aus der Gründungsphase der laizistischen Republik in Frankreich und einer weiteren aus der jüngeren Vergangenheit aus den USA.

3 Der religiöse Eid im Spannungsfeld kulturkämpferischer Narrative

Folgt man Durkheim, stiftet erst der sakrale Eid die Verbindlichkeit, die Worte aus sich selbst heraus nicht generieren können. Die Anerkennung einer religiösen Verpflichtung wird dann zur *conditio sine qua non* der sozial effektiven Eidleistung überhaupt. George Washington, der als erster amerikanischer Präsident die rituelle Amtseinführung über die Vorgaben der Verfassung hinaus religiös auflud, konnte sich gesellschaftliche Moralität und normative Sozialität ohne religiösen Glauben nicht vorstellen, und

33 Vgl. Suntrup 2018, 371f.

34 Vgl. Foucault 2001, 1447ff.

folglich stellte er in seiner *Farewell Address* die rhetorische Frage: „Let it simply be asked where is the security for property, for reputation, for life, if the sense of religious obligation desert the oaths, which are the instruments of investigation in courts of justice? And let us with caution indulge the supposition, that morality can be maintained without religion.“³⁵ Bereits John Locke hatte aus dieser angenommenen religiösen Fundierung der Moral die Konsequenz gezogen, Atheisten jegliche Toleranz zu verwehren, untergrabe ihr Unglaube doch die Geltungskraft von Versprechen und Eiden als „Bonds of Humane Society“³⁶. Was hier diskutiert wurde, war also nicht nur eine Frage des rechten Glaubens, sondern auch die Prämissen sozialer Normativität, die Grundfesten der Gesellschaft. Man kann solche Begründungsnarrative, die Legitimation immer auch durch De-Legitimierung der gegnerischen Seite stiften möchten, als *Geltungsgeschichten* bezeichnen.³⁷

Nicht nur atheistische und agnostische Weltansichten stellten das rituelle Stabilisierungssystem des Eides infrage, sondern auch Gläubige (häufig aus christlichen Sekten wie den Wiedertäufern oder den Quäkern), die aus religiösen Gründen den Eid verweigerten – sie konnten sich dabei auf den Wortlaut der Bergpredigt stützen, nach dem das Schwören im Namen Gottes einen blasphemischen Verstoß darstelle.³⁸ Im späten Mittelalter war die Eidverweigerung radikaler Christen von hoher politischer Brisanz, war sie doch ein Angriff auf die über den Eid stabilisierte Symbiose von religiöser Macht und weltlicher Obrigkeit.³⁹ Die rechtliche und politische Frage, wie mit solchen eidinkompatiblen Gesinnungen zu verfahren sei, fand aber auch in den aufklärerischen Debatten des 18. und 19. Jahrhunderts über die Freiheit von Religion und Gesinnung ihren Niederschlag – Kant etwa ur-

35 Washington 1796.

36 Locke 2010, 52f.

37 Vgl. Melville/Vorländer 2002; Suntrup 2018, 180–231.

38 „Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel für seine Füße, noch bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs. Auch bei deinem Haupt sollst du nicht schwören; denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen. Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen“, Mt 5,34–37. Dieser viel interpretierten Passage stehen viele andere alt- und neutestamentliche Stellen entgegen, die den Eid zulassen oder sogar fordern. Während das frühe Christentum keine einheitliche Haltung gegenüber dem Eid eingenommen hat, setzte sich dieses Ritual bis zum vierten Jahrhundert im Christentum durch, stark befördert von den Rechtfertigungslehren des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, vgl. Prodi 1997, 33ff.

39 Vgl. zu diesen politischen Kämpfen ebd., Kap. 7.

teilte in der *Metaphysik der Sitten*, „ein Zwang zu Eidesleistungen [sei] der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider“, und sah im religiösen Eid nicht mehr als „Superstition“, einen Aberglauben, der gleichwohl praktisch „für die Rechtsverwaltung unentbehrlich“⁴⁰ sei.

Zwei besonders intensive Debatten über den Eid möchte ich in diesem Abschnitt beleuchten, eine historische aus Frankreich und eine aktuelle aus den USA.⁴¹

Politisch besonders aufgeladen war im 19. Jahrhundert der französische Fall, da hier die Leitlinien der Identität des Staates verhandelt wurden und mit der Etablierung einer laizistischen Republik eine Diskussion ausbrach, ob in einer solchen religiöse Eide überhaupt noch einen Platz hätten. In der Folge der Revolution hatte die französische Nationalversammlung 1792 schon die Eidesformel auf ein simples *je jure* ohne religiösen Bezug festgelegt. Der Kassationshof hatte jedoch einige Jahre später konfessionelle Eidesformeln wieder zugelassen. Der *Code d'instruction criminelle* von 1808 zeigte sich in seinen Vorschriften nicht eindeutig. Während Zeug:innen schwören mussten, „de parler sans haine et sans crainte, de dire toute la vérité, et rien que la vérité“⁴², wurde den Geschworenen der Jury ein religiöser Schwur abverlangt. Der Gerichtspräsident sprach ihnen eine Formel vor, die wie folgt begann: „Vous jurez et promettez, devant Dieu et devant les hommes, d'examiner avec l'attention la plus scrupuleuse les charges qui seront portées contre N“, worauf die Geschworenen den Gottesbezug mit „je le jure“⁴³ bestätigten mussten. Gläubigen, die sich diesem Ritual nicht

40 Alle Zitate Kant 2009, 421 (§ 40).

41 Das deutsche Rechtssystem verlangt übrigens für den assertorischen Eid vor Gericht einen religiösen Schwur, bietet aber aus Gründen der Religionsfreiheit die zusätzlichen Optionen einer alternativen religiösen Formel, eines Eides ohne religiöse Beteuerung und seit einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1972 (BVerfGE 33, 23) auch einer „eidesgleiche[n] Bekräftigung der Wahrheit von Aussagen“ (§ 65 StPO). Dass das Eidesritual das Heben der rechten Hand vorsieht (§ 64 Abs. 4 StPO), ist das Erbe der Religionspolitik des 19. Jahrhunderts, die den Eid von einer zu starken christlichen Symbolik zu befreien beabsichtigte. Wird das Schwören mit erhobener Hand als allgemein-religiöses Symbol angesehen, war es bis 1869 üblich, den Eid mit den für die Trinität stehenden drei Schwurfingern zu leisten (vgl. Weichlein 2011, 408). Diese Reform stand im Einklang mit der liberalen Rechtspolitik dieser Zeit, die auf eine Vereinheitlichung und Entkonfessionalisierung des politischen und gerichtlichen Eides abzielte, aber nur selten mit einer Forderung nach einer gänzlichen Abschaffung religiöser Bezüge beim Schwören einherging (vgl. Weichlein 2013).

42 Art. 317 des *Code d'instruction criminelle*.

43 Art. 312.

unterwerfen wollten (vor allem radikale Christen und Juden), wurde eine für sie akzeptable Formulierung gestattet, während es für atheistische und religionslose Personen keine Sonderbehandlung gab.⁴⁴

In der durchgehend von scharfen ideologischen Kämpfen geprägten Dritten Republik (1870–1940) geriet diese Regelung in die Kritik, da sich einerseits die Eidverweigerungen aus Gewissensgründen mehrten, andererseits die religiöse Form des Eides den prinzipiellen Widerstand säkularer und laizistischer Republikaner hervorrief – ein entschiedener Antiklerikalismus wurde hier durch einen epistemologischen Positivismus genährt, der jeglichen metaphysischen Bezug als Zumutung für das Individuum ansah. 1882 – im selben Jahr, in dem auch die republikanische Trennung von Schule und Religion beschlossen wurde – kam es in der Nationalversammlung zu einer heftigen Debatte über die Zukunft des religiösen Eides. Der radikale Parlamentarier Jules Roche hatte einen von über 30 weiteren Abgeordneten unterzeichneten Gesetzesvorschlag eingereicht, der zum Ziel hatte, die Rechtspraxis auf den Stand einer demokratischen Kultur zu erheben, „die sich freimachen möchte von jeglicher theokratischen Prätentation und sich dabei allein auf die Vernunft und die Wissenschaft stützt“⁴⁵. Roche verband die radikale Religionskritik mit einem emanzipatorischen Aufklärungsnarrativ, gehe es doch darum, die „primitive Vorstellung“ einer notwendigen Verbindung von Recht und Religion im Sinne des menschlichen Fortschritts zu überwinden und das göttliche Recht aus den republikanischen Institution zu „verjagen“⁴⁶. Roche und seine Unterstützer traten also mit einem – zumindest auf der rhetorischen Ebene – bellizistischen Sendungsbewusstsein zur Verbreitung eines kategorischen Laizismus auf, das selbst wieder missionarische, religionsartige Züge annahm.⁴⁷ Das ging jenen zu weit wie Justizminister Gustave Humbert, die die Gewissensfreiheit unter Gewährung religiöser Toleranz verteidigten, was in den Vorschlag mündete, sowohl die Option einer religiösen Eidformel als auch die Möglichkeit eines feierlichen Versprechens, die Wahrheit zu sagen, anzubieten.⁴⁸ Dennoch passierte der Gesetzesvorschlag von Roche zunächst die Nationalversammlung, bevor sie im konservativen Senat abgelehnt wurde. Dort hatte der Senator Robert de Massy bei seiner Vorstellung des Gesetzesvor-

44 Vgl. Weichlein 2013.

45 Zit. nach Lalouette 2013, 54 (Übersetzung J.S.).

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Weichlein 2013.

48 Vgl. ebd.

habens die Gelegenheit genutzt, vor den politischen und gesellschaftlichen Auswüchsen des Atheismus zu warnen.⁴⁹ Massy ließ auch keinen Zweifel daran, dass er die moralisch-kulturelle Persönlichkeitsbildung genauso wie das Pflicht- und Verantwortungsbewusstsein wesentlich auf die religiöse Empfindsamkeit zurückführte und eine Reinigung der Rechtskultur aus diesem Grund für gefährlich halte.⁵⁰

Die grundlegenden politisch-ideologischen Haltungen zur Eidesfrage waren damit artikuliert, wobei der Konflikt lange Zeit nicht endgültig entschieden wurde. Dass selbst nach der institutionellen Durchsetzung des Laizismus im Jahr 1905 der religiöse Eid lange Zeit unangetastet blieb und erst 1972 abgeschafft wurde, führt Jacqueline Lalouette einerseits auf eine anhaltende gesellschaftliche Skepsis gegenüber atheistischen Positionen zurück,⁵¹ andererseits auf ein Justizwesen, dessen sakrale, ritualartige Verfahrenspraktiken überaus kompatibel mit dem religiösen Eid waren oder sogar davon profitierten.⁵²

Auch heute sind die Debatten über die Eidesform noch nicht abgeklungen. Insbesondere in den USA konnten in den letzten Jahren viele Fälle beobachtet werden, wo die rituelle Form von Amtseiden zu heftigen Auseinandersetzungen führte. 2019 gab es im Repräsentantenhaus eine Initiative von demokratischen Abgeordneten, in Ausschüssen Zeug:innen konsequent ohne die traditionelle religiöse Formel *So help me God* zu vereidigen: „I think God belongs in religious institutions: in temple, in church, in cathedral, in mosque – but not in Congress“⁵³, lautete die Begründung von Steve Cohen, dem Vorsitzen eines mit Verfassungsfragen und Grundrechten befassten Unterausschusses, was erwartbar auf Protest aus der Republikanischen Partei stieß. Für noch mehr politischen Diskussionsstoff hatte die schließlich 2007 erfolgte Vereidigung des ersten muslimischen Kongressabgeordneten in den USA gesorgt, Keith Ellison, einem afroamerikanischen Islam-Konvertiten, dessen schon im Vorfeld erklärte Absicht, seine Verfassungstreue auf den Koran zu schwören, konservative Kulturkämpfer:innen auf den Plan rief.⁵⁴ Der Radio-Moderator und Kolumnist Dennis Prager

49 Vgl. Lalouette 2013, 55.

50 Vgl. Weichlein 2013.

51 Vgl. Lalouette 2013, 57.

52 Vgl. Laouette 2001, 275.

53 Zit. in Edmonson 2019.

54 Die Aufmerksamkeit, die dieser Episode gewidmet wurde, mag man daran ablesen, dass sie es zu einem eigenen Wikipedia-Eintrag gebracht hat [https://en.wikipedia.org/wiki/Quran_oath_controversy_of_the_110th_United_States_Congress#] <3.11.23>.

fuhr großes Geschütz auf, als er Ellison vorwarf, nicht auf die Bibel zu schwören sei ein egoistisches Zeugnis des multikulturellen Aktivismus, ein Anzeichen von Hybris, das die amerikanische Zivilisation untergrabe.⁵⁵ Ellisons Koranschwur, der in anderen Kommentaren als Ausdruck religiöser Toleranz und Vielfalt verteidigt werde,

„will embolden Islamic extremists and make new ones, as Islamists, rightly or wrongly, see the first sign of the realization of their greatest goal – the Islamicization of America. When all elected officials take their oaths of office with their hands on the very same book, they all affirm that some unifying value system underlies American civilization. If Keith Ellison is allowed to change that, he will be doing more damage to the unity of America and to the value system that has formed this country than the terrorists of 9–11“⁵⁶.

Der Aufruf zur symbolischen Bindung an gesellschaftliche Grundwerte war hier also an ein anti-islamisches Feindnarrativ gebunden. Damit folgte Prager unbeabsichtigt Ernst Friesenhahn, einem Schüler Carl Schmitts, der in seiner 1928 veröffentlichten Dissertation über den politischen Eid dessen wichtigste Funktion darin gesehen hatte, „den Staat zur Einheit zu integrieren, die Gruppierung von Freund und Feind klar hervortreten zu lassen“⁵⁷. Heute wird man in politischen Eideszeremonien meist eher Loyalitätsbekundungen sehen, die symbolisch integrativ wirken, ohne existenzialistisch auf ein Feindbild rekurrieren zu müssen. Gleichwohl zeigt das Beispiel Pragers, dass sich an der Frage des religiösen Eides nach wie vor Identitätskonflikte entzünden können, die einer Freund-Feind-Logik folgen.

Dennis Prager erfuhr durchaus Unterstützung aus dem republikanischen Lager, aus dem auch in späteren Jahren mitunter die Position vertreten wurde, dass der Amtseid in den USA auf die Bibel zu leisten sei.⁵⁸ Die Verfassung hingegen ist eindeutig, verpflichtet sie doch in Artikel 6, Abschnitt 3, alle öffentlichen Amtsträger:innen zu einem Eid auf die oder einer Bekräftigung (*affirmation*) der Verfassung, um im Anschluss klarzu-

55 Vgl. Prager 2006.

56 Ebd.

57 Friesenhahn 1979, 14. Dass wenige Jahre später, 1934 nach dem Tod des Reichspräsidenten Hindenburg, deutsche Beamte nicht mehr auf die Verfassung vereidigt werden sollten, sondern dem *Führer* persönlich Treue und Gehorsam schwören mussten (vgl. Conze 2020, 155ff.), entspricht dieser Deutung.

58 Vgl. Bromwich 2017.

stellen: „but no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States“. Historisch betrachtet sollte diese Formulierung verhindern, dass Mitglieder bestimmter religiöser Sekten aus Gewissensgründen von öffentlichen Ämtern ferngehalten würden, sie wandte sich aber auch gegen Bestrebungen, eine Staatskirche nach anglikanischem Vorbild zu etablieren.⁵⁹ Dass durch den Passus im sechsten Verfassungsartikel nun auch Nicht-Gläubigen die Bekleidung öffentlicher Ämter offenstand, hatte im Vorfeld der Ratifizierung im Übrigen für Skepsis gesorgt, da wie in anderen Ländern auch religiöse Überzeugungen oft als ein Kriterium für moralisches und verantwortliches Handeln angesehen wurden – und zur amerikanischen Verfassungsgeschichte gehört auch, dass auf Ebene der Bundesstaaten religiöse Eide häufig mit dem nationalstaatlichen Verbot koexistierten.⁶⁰

Die Bedeutung der Bibel in der politischen Eidespraxis kann ohnehin nicht übersehen werden, hat doch etwa die große Mehrzahl der amerikanischen Präsidenten, angefangen mit George Washington und fortgeführt von den meisten Nachfolgern wie Joe Biden, ihren Amtseid auf die Bibel geleistet.⁶¹ Man kann darin einen wichtigen Traditionsstrang der amerikanischen politischen Kultur sehen, oder gar, wie Robert N. Bellah in seinem berühmten Artikel über die amerikanische Zivilreligion herausstellte, eine implizite politische Theorie, in der sich über dem Prinzip der Volkssouveränität die ultimative Souveränität Gottes erstreckt.⁶² Dieses Erbe mag mittlerweile ein wenig verblasst sein, aber es erklärt, warum Vorschläge, nicht die Bibel, sondern die Verfassung zum symbolischen Referenzpunkt des Amtseides zu machen – so, wie es der sechste Präsident John Quincy Adams 1825 getan hatte – bisher nicht mehrheitsfähig erschienen.⁶³

4 Zur Performativität des Eides: Von der Inszenierung zur Entritualisierung?

Kulturwissenschaftlich aufschlussreich sind freilich nicht nur die kulturellen Wahrheitsvorstellungen, die mit dem Eid verbunden werden, und auch

59 Vgl. Dreisbach 1996, 262.

60 Vgl. ebd., 283–288.

61 Vgl. zu allen präsidentiellen Inaugurationen die Seite der Library of Congress, <https://guides.loc.gov/presidential-inaugurations/introduction> <3.11.23>.

62 Vgl. Bellah 1967, 4.

63 Vgl. Vestal 2017, 319f.

nicht nur die zuletzt genannten kulturkämpferischen Narrative um den Eid. Zurückkommen möchte ich zum Abschluss nämlich noch einmal auf seine Form, auf seine performative Dimension, die sich bei genauem Hinsehen als vielfältiger erweist als zunächst gedacht. Wenn Barbara Stollberg-Rilinger, wie anfangs zitiert, in der Eidpraxis einen „performative[n] rituelle[n] Akt par excellence“ sieht, hat sie im Blick, dass „[e]r bewirkt, was er symbolisch ausdrückt“⁶⁴ – ob es um ein Versprechen geht, eine Beglaubigung oder eine direkte Form der Veridiktion wie im archaischen Recht. Im Gegensatz zu einer beliebigen Aussage über die Welt bringt ein performativer Sprechakt das in die Welt, was er aussagt (zum Beispiel einen Schwur). Dieses Verständnis von Performativität geht auf John L. Austins Sprechakttheorie zurück,⁶⁵ auch wenn Stollberg-Rilinger keinen Zweifel daran lässt, dass der symbolische Ausdruck des Eides nicht nur in seiner Textualität, in der performativen sprachlichen Aussage („ich schwöre hiermit“) besteht, sondern auch in einem körperlichen Akt.⁶⁶ Man kann aber den Eid nicht nur als performativen Akt der In-Geltung-Setzen lesen, sondern auch – das hat das letzte Beispiel des Amtseides angedeutet – als *Performance*, bei dem Repräsentationsfragen eine größere Rolle spielen als formalrechtliche Konsequenzen. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen, die trotz ihrer diversen disziplinären Basis bisweilen einem übergreifenden *performative turn* zugeordnet werden, betrachten Rituale und andere symbolische Praktiken hinsichtlich ihrer Aufführungs- und Inszenierungslogik.⁶⁷ In einer solchen Perspektive werden Rituale wie der Eid dann nicht mehr primär als strikt regelgeleitete Handlungen thematisiert, sondern als spielerische Performanzen, in denen kulturelle Bedeutungen transformiert werden.⁶⁸

In Anlehnung an die Konzeption des Sozialanthropologen Victor Turner ließen sich beim Eid also sowohl die transformativen Ritualwirkungen als auch die zeremoniellen Repräsentationseffekte untersuchen. In Zeremonien wird nur etwas dargestellt (zum Beispiel ein Machtanspruch), während Rituale eine transformative Wirkung haben (etwa einen Politiker in einen Präsidenten verwandeln), aber auch je nach Kontext mit dem Willen zur Inszenierung verbunden sind.⁶⁹ Die symbolisch-repräsentativen Effekte der Eidpraxis müssen aber gar nicht immer gewollt oder sogar orchestriert

64 Stollberg-Rilinger 2013, 104.

65 Vgl. Austin 2019.

66 Vgl. Stollberg-Rilinger 2013, 103.

67 Vgl. Bachmann-Medick 2018, 104–143.

68 Vgl. ebd., 113.

69 Vgl. zu diesen Kategorien Turner 2009, 128.

sein, wie folgende, von Siegfried Weichlein geschilderte Episode aus dem deutschen Justizsystem Ende des 19. Jahrhunderts demonstriert:

„Im Kriminalgerichtsgebäude in Berlin-Moabit war man 1896 zwecks Zeitersparnis dazu übergegangen, statt die Eidesformel vom Richter vor- und vom Zeugen nachsprechen, sie von einem am Zeugentisch befestigten Plakat ablesen zu lassen. Die Praxis der Gerichte wies dem Eid einen ganz technischen Ort zu, der sich markant von seinem illokutionären Gehalt unterschied. Das Herausgehobene des Eides und seine Konsekrationswirkung traten in den Hintergrund gegenüber den Imperativen des Gerichtsalltags, in immer kürzerer Zeit zu immer mehr Urteilen zu kommen. Die Praxis der Gerichtseide bestätigt Max Webers Beobachtung, dass sich die Gerichte zu Paragraphenautomaten entwickelt hätten“⁷⁰.

Was hier zur Geltung kommt, ist eine Profanierung des Eides – ganz unabhängig von der sprachlich verwendeten Formel – die auf die Aura der Justiz abfährt, wie auch immer man dies bewerten mag. Auch ein technisches und betont nüchternes Rechtssystem kann über Autorität verfügen, aber zeremonielle Elemente können bei einer „Legitimation durch Verfahren“⁷¹ nicht gänzlich ausgeblendet werden. Bei Amtseiden von Spitzenpolitiker:innen ist die Repräsentationslogik dabei in der Regel eine andere als bei gewöhnlichen, alltäglichen assertorischen Eiden vor Gericht. Es gehört zum symbolischen Zweck des promissorischen Eides, dass er öffentlich dargestellt wird. Auch hier werden jedoch Unterschiede der politischen Kultur schnell offensichtlich. Marion Müller hat schon vor einiger Zeit mit Blick auf deutsche Kanzler:inneneide von einer „Ent-Zeremonialisierung“⁷² gesprochen. Die Eidesleistung werde nicht als feierliches Versprechen wahrgenommen, sondern meist als „ein lieblos inszenierter Akt, der dem erfolgreich Gewählten qua persönlicher Qualifikation zuzustehen scheint“⁷³. Prägante Bilder kommen so nicht zustande, und ob der Eid mit der Formel *so wahr mir Gott helfe* abgeschlossen wird oder nicht, löst keine öffentlichen Debatten aus.

70 Weichlein 2011, 413.

71 Das tut übrigens auch Niklas Luhmann (2013) nicht, auf den ja die Unterscheidung von Ritual und Verfahren zurückgeht. Vgl. hierzu mit Blick auf die symbolischen Elemente des Rechts Suntrup 2018, 454–463.

72 Müller 2001, 210.

73 Ebd.

In der nicht nur *zivilreligiösen* Kultur der Vereinigten Staaten sieht das naturgemäß anders aus. Insbesondere die Vereidigungen des Staatspräsidenten sind vielfach auf ihre rituellen und zeremoniellen Elemente hin untersucht worden.⁷⁴ Das performative Versprechen ist hier immer zugleich repräsentative *Performance*, das heißt öffentliches Dar- und Zurschaustellen. Mit dieser Sensibilisierung lohnt sich ein erneuter kulturwissenschaftlicher Blick auf die Vereidigung des Kongress-Abgeordneten Keith Ellison. Nach der Kritik im Vorfeld entschloss sich dieser zur symbolträchtigen Lösung, seinen Eid auf das in englischer Übersetzung verfasste Koranexemplar Thomas Jeffersons zu leisten⁷⁵ – eine Art Friedensangebot an die kulturkämpferischen Kritiker:innen, das die Bekräftigung des eigenen Glaubens mit der Reverenzerweisung an einen der Gründerväter der Vereinigten Staaten verknüpfte. In der Öffentlichkeit zirkulierte anschließend ein Foto, auf dem der neue Abgeordnete Ellison, im Kreis von Verwandten, mit der linken Hand auf der prachtvollen zweibändigen Ausgabe des Jefferson-Korans und erhobener rechter Hand den Amtseid leistete. Der Sprecherin des Repräsentantenhauses, Nancy Pelosi, stand er dabei gegenüber. Zwei Aspekte der symbolischen Repräsentation möchte ich hierbei abschließend – sehr kursorisch – aufgreifen: Materialität und Inszenierung.

Unabhängig von der religiösen Bedeutung verlieh die in dickes Leder gebundene Koran-Ausgabe Thomas Jeffersons, ein 1764 in London erschienenes Exemplar der Übersetzung durch George Sale,⁷⁶ dem Eid eine besondere Gravität, vereinte der Jefferson-Koran doch religiöse Bedeutung, Bewusstsein der politischen Gründung der Vereinigten Staaten und materielle Buchkultur. Ähnliche Überlegungen dürften diejenigen Präsidenten bewogen haben, die – wie zuletzt George Herbert Bush – ihren Eid auf

74 Vgl. allgemein zu diesem in der politischen Kultur Amerikas sakralen *rite de passage* Wulf 2004. Jimmy Carter etwa gab sich demonstrativ als Ritualbrecher, um sich als Mann des Volkes zu inszenieren. Nicht nur schaffte er die feierlichen Begrüßungsrituale ab, die bei jedem präsidentiellen Betreten des White House vorgesehen waren, sondern bereits im Rahmen seiner Inauguration 1977 brach er auch mit den eingespielten Abläufen, als er nach der Vereidigung zu Fuß zum White House ging, anstatt im Konvoi im Rahmen der üblichen *Inaugural Parade* dorthin zu fahren, vgl. Kertzer 1988, 182f. Als Reflexion und Dekonstruktion von Herrschaftsritualen war Carters Auftreten durchaus effektiv, allerdings langfristig nicht in der gewünschten Form: „If by deritualizing the office he became ‚one of the people‘, he paid for it by being popularly perceived as lacking the charisma, the sacred aura, that presidents should have“, ebd., 183.

75 Vgl. Rosefield 2014.

76 Vgl. hierzu <https://www.loc.gov/item/prn-07-001/<3.11.23>>.

das Bibel-Exemplar des ersten Präsidenten George Washington leisteten.⁷⁷ Den radikalsten Gegenentwurf bot die Verteidigung der amerikanischen Botschafterin für die Schweiz und Liechtenstein Suzi LeVine 2014, da sie gleich doppelt von den rituellen Formen abwich und sie dadurch spielerisch rekonstituierte: Nicht nur schwor sie ihren Eid mit der Hand auf dem Verfassungstext und nicht auf der Bibel, sondern sie entschied sich auch bewusst dazu, keinen gedruckten Text zu verwenden, sondern einen Kindle E-Reader. LeVine begründete ihre Wahl des Digitalen wie folgt:

„As cool as a copy of the Constitution from the 18th century would have been, I wanted to use a copy that is from the 21st century and that reflects my passion for technology and my hope for the future. [...] [A]s one of, if not THE first person to take this oath over an electronic device, I am honoring American innovation, entrepreneurship and the fact that each citizen has a voice in our democracy“⁷⁸.

Die digitale Version der Verfassung sei portabel, ihre Entstehungsgeschichte sei durch Kennzeichnung von Amendments nachvollziehbar und der Text sei durch eine Kommentarfunktion demokratisch anschlussfähig.⁷⁹ Ob man diese Technikbegeisterung nun als neue Version der Ritualprofanierung oder Aufforderung zur demokratischen Öffnung und damit als neue Intervention in den Streit um den Eid verstehen möchte – in jedem Fall zeigt die Wahl des Mediums die Bedeutung materieller Objekte im rituellen Kontext, aber auch die Praxis der Ritualdynamik.

Der zweite Aspekt von Ellisons Verteidigung war die Art der Inszenierung, und hierfür ist ein Blick auf die reale Praxis der Verteidigung von Kongressabgeordneten in den USA nötig. Die Mitglieder des *House of Representatives* werden kollektiv eingeschworen, Senator:innen einzeln, aber ohne bildliche Dokumentation.⁸⁰ Seit den 1950er Jahren gilt ein – mittlerweile umstrittenes – journalistisches Bilderverbot, das ursprünglich dem Schutz der Sitzungsatmosphäre vor dem mechanischen Klicken der Fotoapparate und später dem Schutz der Abgeordneten im Falle eines ungebührlichen Verhaltens diente.⁸¹ Beide Regelungen stehen ikonischen Bildmomenten entgegen, so dass es seit einiger Zeit die Gewohnheit soge-

77 Vgl. <https://www.gwbible.org/the-bible> <3.11.23>.

78 Zit. in Bishop 2014.

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. Müller 2001, 206f.

81 Hulse 2019.

nannter *photo-ops* gibt: Fotos von Nachstellungen oder *re-enactments* der Verteidigung, meist im Kreis der Familie. Nachdem 2013 der demokratische Senator Chris Murphy diese Zeremonie mit seinem Sohn auf dem Arm durchlaufen hatte, berichtete er rückblickend: „I don't think Vice President [Joe] Biden expected to also swear in my son Rider that day. [...] Being able to share that moment with my wife and kids meant the world to me – and it gave us one of our favorite family photos“⁸². Was ein verantwortungsbewusster Akt zur Stärkung der repräsentativen Demokratie sein könnte, wird so zu einer amüsanten Anekdote, die im persönlichen Familienalbum archiviert wird.

Der inszenierte Eid der Senator:innen findet in der *Old Senate Chamber* statt, während Mitglieder des Repräsentantenhauses ihren Schwur in ihrem eigenen Büro oder dem *Speaker Office* nachstellen. So war es auch bei Keith Ellison. Bei seinem Eid handelte es – wie auch bei seinen Kolleg:innen – zwangsläufig um ein *re-enactment*, das nichts mit dem originalen, nämlich kollektiven Eid im Repräsentantenhaus zu tun haben konnte. Es war eine Performance, die sich von der eigentlichen Eidespraxis abgekoppelt hatte. Der Jefferson-Koran wurde eigens für diese Performance herbeigeschafft, beim originalen, verfassungsrechtlich vorgeschriebenen Eid wurde er nicht benötigt. Das Zeremonielle überlagert also in diesem Fall nicht nur das Rituelle, sondern emanzipiert sich vom Ritual, so dass die vermeintliche Nachstellung als reine *Performance* bedeutsamer wird als der originäre Akt. Auch in dieser Praxis wird noch etwas repräsentiert (u.a. das Bekenntnis zu den amerikanischen Gründervätern), aber die Inszenierung ist keine Re-Präsentation, also Vergegenwärtigung, eines bereits stattgefundenen Ereignisses.

Ungeachtet aller religiösen Insignien dürfte diese Kulturtechnik der am weitesten reichende Schritt zur Profanierung des Eides sein, weil ihm jegliche sakrale Ernsthaftigkeit abgeht. Hier wird nur noch zeremoniell dargestellt und nicht der Status der Person transformiert wie in einem Übergangsritus.⁸³ Ausgehend von dieser De-Ritualisierung ließe sich darüber diskutieren, wie authentisch demokratische Rituale sein müssen, um sich von ihnen eine symbolisch integrative Wirkung überhaupt noch versprechen zu können. Damit wäre eine neue Dimension des Streits um den Eid berührt.

82 Zit. in Vesoulis 2019.

83 Vgl. van Gennep 1999.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2010): *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*, Frankfurt a.M.
- Austin, John Langshaw (2019): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart.
- Bellah, Robert N. (1967): *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96, 1, 1–21.
- Berman, Harold J. (1983): *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA).
- Bishop, Todd (2014): *Why this U.S. Ambassador was Sworn in on a Kindle*, in: *Geek-Wire*, 2. Juni 2014 [<https://www.geekwire.com/2014/u-s-ambassador-sworn-kindle>] <3.11.23>.
- Bromwich, Jonah E. (2017): *You Don't Need to Take an Oath on a Bible, or Any Religious Text*, in: *The New York Times* vom 13. Dezember 2017 [<https://www.nytimes.com/2017/12/13/us/politics/roy-moore-bible-ted-crockett.html>] <3.11.23>.
- Burkert, Walter (2009): *Beglaubigung jenseits der Sprache. Der Eid*, in: Friedrich, Peter/Schneider, Manfred (Hg.): *Fatale Sprachen. Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte*, München, 47–56.
- Conze, Vanessa (2020): *„Ich schwöre Treue...“ Der politische Eid in Deutschland zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik*, Göttingen.
- Dinzelbacher, Peter (2006): *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen.
- Dreisbach, Daniel L. (1996): *The Constitution's Forgotten Religion Clause: Reflections on the Article VI Religious Test Ban*, in: *Journal of Church and State* 38, 2, 261–295.
- Durkheim, Émile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a.M.
- Edmonson, Catie (2019): *„So Help Me God“ No More: Democrats Give House Traditions a Makeover*, in: *The New York Times* vom 11. Mai 2019 [<https://www.nytimes.com/2019/05/11/us/politics/democrats-house-oath.html>] <3.11.23>.
- Esders, Stefan (2007): *Der Reinigungseid mit Helfern. Individuelle und kollektive Rechtsvorstellungen in der Wahrnehmung und Darstellung frühmittelalterlicher Konflikte*, in: ders. (Hg.): *Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter*, Köln u.a., 55–77.
- Foucault, Michel (2001): *La vérité et les formes juridiques*, in: ders.: *Dits et Écrits I, 1954–1975*, Paris, 1406–1514.
- Foucault, Michel (2012): *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, hrsg. von Fabienne Brion und Bernard E. Harcourt, Leuven.
- Friesenhahn, Ernst (1979): *Der politische Eid*, Darmstadt 1979.
- Gephart, Werner (2012) (Hg.): *Rechtsanalyse als Kulturforschung*, Frankfurt a.M.
- Gephart, Werner/Suntrup, Jan Christoph (2015) (Hg.): *Rechtsanalyse als Kulturforschung II*, Frankfurt am Main.
- Hulse, Carl (2019): *No Photographic Memory in the Senate*, in: *The New York Times* vom 13. Januar 2019 [<https://www.nytimes.com/2019/01/13/us/politics/senate-photography.html>] <3.11.23>.

- Kant, Immanuel (2009): Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII, Frankfurt a.M.
- Kertzer, David I. (1988): *Ritual, Politics, and Power*, New Haven.
- Laouette, Jacqueline (2001): *La libre pensée en France. 1848–1940*, Paris.
- Laouette, Jacqueline (2013): La difficile laïcisation du serment judiciaire, in: *Romanisme* 162, 4, 45–57.
- Locke, John (2010): *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Edited and With an Introduction by Mark Goldie, Indianapolis.
- Luhmann, Niklas (2013): *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt a.M.
- Melville, Gert/Vorländer, Hans (2002) (Hg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln u.a.
- Müller, Marion G. (2001): Eid und Ehre: Politische Eidesleistungen zwischen christlicher Tradition und zivilreligiösem Bekenntnis, Wiesbaden, 203–213.
- Pedersen, Johannes (1914): *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Straßburg.
- Prager, Dennis (2006): America, not Keith Ellison, Decides what Book a Congressman Takes His Oath on, 28. November 2006 [<https://dennisprager.com/column/america-not-keith-ellison-decides-what-book-a-congressman-takes-his-oath-on>] <3.11.23>.
- Prodi, Paolo (1997): *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin.
- Reckwitz, Andreas (2008): Die Kontingenzzperspektive der „Kultur“. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: ders.: *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*, Bielefeld, 15–45.
- Roberts, John M. (1965): Oaths, Autonomic Ordeals, and Power, in: *American Anthropologist* 67, 6, 186–212.
- Rohe, Karl (1994): *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken*, Stuttgart.
- Rosefield, Hannah (2014): A Brief History of Oaths and Books, in: *The New Yorker* vom 20. Juni 2014 <http://www.newyorker.com/books/page-turner/a-brief-history-of-oaths-and-books> <3.11.23>.
- Silving, Helen (1959a): The Oath: I, in: *The Yale Law Journal* 68, 7, 1329–1390.
- Silving, Helen (1959b): The Oath: II, in: *The Yale Law Journal* 68, 8, 1527–1577.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2013): *Rituale*, Frankfurt a.M.
- Suntrup, Jan Christoph (2010): *Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart*, Münster.
- Suntrup, Jan Christoph (2017): Michel Foucault and the Competing Alethurgies of Law, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 37, 2, 301–325.
- Suntrup, Jan Christoph (2018): *Umkämpftes Recht. Zur mehrdimensionalen Analyse rechtskultureller Konflikte durch die politische Kulturforschung*, Frankfurt a.M.
- Turner, Victor (2009): *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M./New York.

- Twellmann, Marcus (2010): „Ueber die Eide“. Zucht und Kritik im Preußen der Aufklärung, Konstanz.
- van Gennep, Arnold (1999): Übergangsriten. Les rites de passage, Frankfurt a.M./New York.
- Vesoulis, Abby (2019): Why all Those Photos of Mike Pence Swearing in Newly Elected Senators aren't What They Seem, in: Time, 3. Januar 2019 [<https://time.com/5486838/senator-swearing-in-photos/>] <3.11.23>
- Vestal, Allan W. (2017): Regarding Oaths of Office, in: Pace Law Review 37, 1, 292–325.
- Walter, Gerhard (1979): Freie Beweiswürdigung. Eine Untersuchung zur Bedeutung, Bedingungen und Grenzen der freien richterlichen Überzeugung, Tübingen.
- Washington, George (1796): Washington's Farewell Address 1796 [http://avalon.law.yale.edu/18th_century/washing.asp] <3.11.23>.
- Weber, Max (2011): Recht. Max Weber-Gesamtausgabe I/22,3: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß, hrsg. von Werner Gephart und Siegfried Hermes, Tübingen.
- Weichlein, Siegfried (2011): Religion und politischer Eid im 19. und 20. Jahrhundert, in: Bluhm, Harald/Fischer, Karsten/Llanque, Marcus (Hg.): Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 399–420.
- Weichlein, Siegfried (2013): „Ich versichere bei Strafe des Zuchthauses.“ Die Säkularisierung des Eides in Deutschland und Frankreich 1876–1882, in: Themenportal Europäische Geschichte [<https://www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3728>] <3.11.23>.
- Wulf, Christoph (2004): Ritual, Macht, Performanz. Die Inauguration des amerikanischen Präsidenten, in: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole, München, 49–61.
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004): Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals, in: dies. (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole, München, 7–45.

III
Wirtschaftswissenschaft und Politikwissenschaft

Die Ökonomik des Glaubens und der Religion

Dieter Krimphove

1 Einführung: Die Wirtschaftswissenschaften und die Religion

Es gibt wohl kaum einen Bereich des täglichen Lebens, den die Wissenschaft der Ökonomie nicht schon längst für sich vereinnahmt hat. Gerade in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ermöglichten es die Arbeiten insbesondere Gary S. Beckers¹, menschliches Verhalten mit ökonomischen Instrumentarien und Kriterien zu analysieren bzw. zu erklären. Dem Träger des *Alfred-Nobel-Gedächtnispreises für Wirtschaftswissenschaften* des Jahres 1992 und dem Mitglied der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften (Sozialwissenschaften)* folgten in recht kurzen Abständen weitere Wirtschaftswissenschaftler und deren Forschungsergebnisse. Das Spektrum reicht von der Analyse klassischer ökonomischer Institute² – wie dem *Markt, Preise und Unternehmen* bis zu *Rechts-Instituten*, wie *Verträge, Sanktionssysteme*³ und *Rechtsnormen*.⁴ Die Wirtschaftswissenschaften machten aber auch nicht halt vor *sozialen Phänomenen*⁵, wie etwa der *Moral*⁶, *Ethik*,⁷ der *Wahrheit*⁸ sowie *gesellschaftliche*⁹ bzw. *nicht-marktliche* Erscheinungen¹⁰, wie die der *Ehe*¹¹, *Familienplanung*,¹² des *Suizids*,¹³ aber

1 Vgl. Becker 1957; 1964; 1968, 169ff. (m.w.H.); 1973, 813ff.; 1993; Kuttner 2015, 83ff.

2 Siehe etwa: Frey/Kirchgässner 2002, 85ff.

3 Vgl. Becker 1968, 169 ff. (m.w.H.).

4 Siehe ebenso Schotter 1986, 117ff. (m.w.H.); Richter 1994, 2; Erlei/Leschke/Sauerland 1999, 23; Richter/Furubotn 2010, 8f.; Krimphove 1999, 228ff.

5 Vgl. Ramb 1993; Krimphove 2015, 268ff. (m.w.H.); Keohane 1984.

6 Vgl. Boulding 1968, 177ff.; Becker 1973, 813ff.; Schultz 1969, 153ff.

7 Vgl. Boulding 1968; auch: Kirchner 1998, 90 (m.w.H.).

8 Vgl. Krimphove 2008, 105ff.

9 Vgl. Eidenmüller 1995, 21 ff.; 4 ff.

10 Vgl. Krimphove 2017, Teil III Kapitel A. (m.w.H.); 2021, 37ff. (m.w.H.); bereits: Hirshleifer 1985, 53ff.; Siegentaler 1993, 6ff.; Kirchgässner 1988, 128ff.; Kirchner 1998, 90 (m.w.H.); Kritisch dazu Eidenmüller 1995, 21ff.; 4ff.

11 Vgl. Becker 1973, 813; Kirchgässner 1988, 128ff.; Hirshleifer 1985, S. 53ff.; Siegentaler 1993, 6ff.

12 Vgl. Schultz 1969, 153ff.

13 Vgl. Hamermesh/Soss 1974, 83ff.

auch der *Demokratie*,¹⁴ der *Bürger- oder Menschenrechte*¹⁵ sowie letztlich auch der *Religion*.¹⁶

Man muss sich schon wundern, dass sich eine Wissenschaft, die zwar von sich annimmt, Wirtschafts-, Finanz- und Banken Krisen ebenso zutreffend prognostizieren zu können, wie Wechselkurse, Wachstumsraten und den Verlauf von Konjunkturzyklen, die aber regelmäßig hinter diesen Erwartungen zurückbleibt. Nun glaubt sie sich sogar mit metaphysischen Erscheinungen wie der Religion(en) und des Glaubens beschäftigen zu wollen.

Bedenkt man zudem die oft absurde Verwendung unverständlicher Anglizismen und den übermäßigen, die eigentlich beabsichtigten Aussagen verhüllenden, Gebrauch mathematischer Modelle, sowie die Anzahl der dieser Wissenschaft gesondert ausgegebenen *Alfred-Nobel-Gedächtnispreise*, deren preiswürdige Leistungen sich nach einer Halbwertszeit von ca. drei Jahren als unzutreffend herausstellen, so mag die Beschäftigung der Wirtschaftswissenschaften mit Fragen des Glaubens und/oder der Religion der Hybris dieser Wissenschaft geschuldet sein.

1.1 Zur Ideengeschichtlichen Genese der Übernahme des ökonomischen Ansatzes

Dass es zu einem Übergriff der Ökonomie auf die Religion kommen konnte, mag an der Entstehungsgeschichte der Ökonomie selbst liegen. Diese spaltete sich erst ab dem 19. Jahrhundert aus den Disziplinen des *kaufmännischen Rechnens*¹⁷ und der *Staatsfinanzierung*¹⁸ ab. Ihr Ursprung und ihre geistesgeschichtliche Grundlage liegt in der Philosophie.¹⁹ So erschien, von der Antike²⁰ bis zur Neuzeit,²¹ die Ökonomie als eine Unterdisziplin der

14 Siehe: Downs 1968; Bernholz/Breyer 1994, 134ff. (m.w.H.).

15 Vgl. Krimphove 2017, 65ff. (m.w.H.).

16 Vgl. Schmidchen/Mayer 1993, 311ff.; Schmidchen 2000; zur Rolle der Katholischen Kirche in Europa siehe: Porwit 2003, 19ff.; Kinsky 2003, 15ff.; auch Sosis 2000, 70ff.; Krimphove 2010, 233ff.; 245ff.

17 Siehe: Becher 1668.

18 Bereits: von Justi 1755; Anikin 1974, 86.

19 Vgl. Wächter 2016, 7ff. (m.w.H.); Söllner 2012, 10ff. (m.w.H.); Müller-Armack 1982.

20 Etwa: *Aristoteles*, *Cato d.Ä.*, *Albertus Magnus*, *Thomas von Aquin*.

21 Siehe: *Lucca Pacioli*, *Johann Buridanus*, *Nikolaus Oresimus* (1973), *Francis Bacon*, *Thomas Mun* (1664, 1ff., 54ff., 143ff.), *Bernard de Mandeville*, *William Peiyy*, *Jean Bodin*, *John Locke*, *Richard Cantillon* (1755 Teil I, die Kap. XIV, Teil II Kap. X), *Johann*

abendländischen Philosophie. Die ideologische Verbindung von *Metaphysik* und *Ökonomie* mag auch den spät-hegelianischen Wirtschaftsphilosophen insbesondere *Karl Marx* entgegengehalten sein.²²

Trotz der oben aufgeführten kritischen Einstellung zur Erkenntnisfähigkeit der Ökonomie erscheint es dem Verfasser aufschlussreich, dass sich wirtschaftswissenschaftliche Theorien mit den Tatbeständen des *Glaubens* und der *Religion* abmühen.

- Zunächst mag die Ökonomie mit den ihr eigenen Instrumenten und Methoden einen ganz neuen Blick auf die Phänomene der Religion und des Glaubens werfen. Ungeachtet wie ihre Ergebnisse ausfallen, sind die Wirtschaftswissenschaften doch in der Lage, neue, ungewohnte und auch aktuelle Zugänge zu der Thematik des Glaubens und der Religion zu gewinnen.
- Dabei versteht sich der nachfolgende ökonomische Blick auf die Religionen²³ und ihre Erscheinungs- bzw. Ausdrucksformen nicht nur als wissenschaftlich originelle Pflichtübung. Es scheint, als bedürften alle Religionen und eigens Glaubenssätze nach einer mehr oder weniger zeitgemäßen Interpretation, enthalten doch religiöse Texte zahlreiche unbestimmte und somit interpretationsbedürftige Begriffe. Diese können, mithilfe einer ganz andersgearteten, noch sehr jungen Fachdisziplin, einer neuartigen aktuellen Auslegung zugänglich gemacht werden.
- Zudem ist es das Anliegen aller Religionen und Glaubensinhalte – gerade zum Zweck ihrer Verkündigung –, ihre authentische, zeitgemäße und damit verständliche Präsenz in der Gegenwart zu erhalten. Was könnte für diesen Zweck ein besseres Medium sein als die Ökonomie? Denn diese muss sich in einer Epoche weltweiter wirtschaftlicher Verquickung (*Globalisierung*) beständig mit der Veränderung von Lebensbedingungen befassen.

Joachim Becher (1668), *Johann Heinrich Gottlob von Justi* (1755), *François Quesnais*, *David Hume*, *Adam Smith* (1996), *Thomas Robert Maltus* (1789), *David Ricardo*, u.v.a.m.; siehe: Lodewijks 1999, 449ff.

22 Als ebenfalls prominenter Spät-Hegelianer mag neben Marx der Philosoph Ludwig Feuerbach erwähnt sein.

23 Die hier vorgenommene Analyse betrachte stets die Phänomene des *Glaubens* und der *Religion* gemeinsam. Eine Trennung beider inhaltlich nicht kongruenter Begriffe bietet sich für die hier zu erörternde Thematik nicht an, da diese – im Folgenden – für beide inhaltsgleich ausfällt.

- Nicht weniger aussagekräftig und daher hilfreich für einen Erklärungszugang zu den Phänomenen des Glaubens bzw. für das Gesamtverständnis von Religionen ist – nach Meinung des Verfassers – auch ein interreligiöser Vergleich von Glaubens- und Religionsinhalten. Einen solchen Vergleich kann ggf. insbesondere ein Spezialbereich der Wirtschaftswissenschaften, nämlich die *Neue Institutionenökonomik*, – als ein objektiver Vergleichsmaßstab²⁴ – leisten.

1.2 Aktuelle Ansätze: Der Religionsökonomie

Obige Argumente mag die erst seit den 80er Jahren etablierte ökonomische Spezialdisziplin der *Religionsökonomie* aufgreifen.²⁵ Diese untergliedert sich in vier eigenständige Teilbereiche:²⁶

1.2.1 Die Religion als Wirtschaftsfaktor

Dieses Fachgebiet befasst sich mit der Fragestellung der *Finanzierung* von *Religionen, Kirchen und Glaubensgemeinschaften* i.w.S., etwa durch das Angebot ihrer Leistungen und mit ihrem *mikroökonomischen Einfluss*, den sie als Anbieter und Nachfrager auf dem Beschaffungs-, aber auch auf dem Arbeitsmarkt ausüben, sowie letztlich mit der Problematik, wie oben genannte Träger wirtschaftliche Veränderungen verkraften bzw. kompensieren.

1.2.2 Religion als wirtschaftsbeeinflussender Kulturfaktor

Die Fragestellungen dieses Arbeitsfeldes fokussieren, wie die Möglichkeit von Religion und Glaubensüberzeugungen das wirtschaftlich/ökonomische Gemeinschaftsverhalten von Individuen auf den Märkten beeinflussen und so deren Wirtschaftsverhalten in einem bestehenden kirchlichen bzw. religiösen Kulturkontext leiten.²⁷

24 Vgl. Krimphove 2006, Kap. 4.3, 18ff. (m.w.H.).

25 Siehe Koch 2007, 37ff. (m.w.H.); Alles 2004, 266 ff. (m.w.H.); Freudenberg/ Rezanina 2023; Priddat 2010, 25ff. (m.w.H.).

26 So auch Koch 2007, 45; siehe dazu: Gladigow 1995; Iannaccone 1998, 1465ff.

27 Ensminger 1997, 4ff. (m.w.H.); Frischkorn 1993, 50ff. (m.w.H.); Weber 2016; 1965; dazu: Priddat 2019, 9 (m.w.H.).

1.2.3 Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft

Der Forschungsbereich untersucht die Religiosität der ökonomischen Theorien, Institute und Denkweisen selbst. D.h. in diesem Ansatz geht es um die Fragestellung, inwieweit ökonomische Systeme und wirtschaftliche Vorstellungen, etwa die der *Sozialen Marktwirtschaft*, des *Kommunismus* oder ihre Instrumente, wie der *Vollkommene* oder der *faire Wettbewerb*, der *Personenkult von Managern*, *Unternehmensleitbilder*, *Corporate-Identity* etc., selbst als Ideologie, Weltanschauung, Religion oder Glaubenssätze auftreten, und wie diese Erscheinungen in der *Produkt- oder Dienstleistungs-vermarktung* nutzbar gemacht werden können.²⁸

1.2.4 Ökonomische Theorien als Modelle der Religionswissenschaft

Gegenstand dieses Ansatzes ist die Möglichkeit, ökonomische Theorien zur Erklärung von Religion und Glaube und ihren Einrichtungen, aber auch für die religionswissenschaftliche Theoriebildung anwenden zu können.²⁹

Während sich der unter 1.2.1 aufgeführte Gedankenansatz auf der *mikroökonomischen* Ebene also mit dem Wirtschaftsverhalten von Kirche, Glaubensgemeinschaften und Religionen i.w.S. befasst und die unter 1.2.2 und 1.2.3 dargestellten Denkrichtungen vorwiegend die wirtschaftlichen Folgen des Handels von Kirchen und Glaubensgemeinschaften beschreiben bzw. wie speziell 1.2.3 theorienkritische Beiträge zu einzelnen ökonomischen Thesen, Konzeptionen oder Wertvorstellungen liefern, erscheint der Ansatz 1.2.4 eigens aufgrund einer Methodik und seiner Aussicht, die Phänomene Glaube und Religion anhand ökonomischer Theorien erklärbar machen zu können, auf die in diesem Beitrag aufgeworfene Frage zugeschnitten zu sein. Innerhalb seines Forschungsgebietes bietet sich ein Rückgriff auf die objektivierbaren Gesetzmäßigkeiten speziell der *Neuen Institutionenökonomik*³⁰ an. Denn die Neue Institutionenökonomik ermöglicht es, unter zahlreichen Einrichtungen und Erscheinungen (den sog. *Instituten*), das wohlfahrtsökonomisch *Effektive* bzw. *Effiziente* zu identifizieren. Eigens die in diesem Band aufgeworfene Schwierigkeit, sich den ebenso transzen-

28 Vgl. Deutschmann 2003, 145ff. (m.w.H.); Hörisch 2013; Dux 2008, 239ff. (m.w.H.).

29 Vgl. Egger 2000; Brinitzer 2003; Eilinghoff 2004; Maurer 2007; Tan 2006, 60ff. (m.w.H.).

30 Vgl. Voigt 2002, 30ff.; 73ff. (m.w.H.); siehe auch Blum u.a. 2005, 27ff.; Krimphove 2004, 19ff. (m.w.H.); Weise 1994, 281ff.; Krimphove 2006, 10ff. (m.w.H.); 1998, 185ff.; 2017, 55–59 (m.w.H.); kritisch: Eidenmüller 1995, 21ff.

denken, immateriellen wie sozial-komplexen Phänomen des Glaubens und der Religion wissenschaftlich zu nähern, legt eine solche Vorgehensweise und somit die Nutzbarmachung der Neuen Intuitionenökonomik fest.

1.3 Aussageninhalte der Neuen Institutionen-Ökonomik

Der *Neuen Institutionenökonomik* liegt die Erkenntnis zugrunde, dass den handelnden Akteuren stets *Aufwendungen* und Kosten in Gestalt sog. *Transaktionskosten* entstehen. Transaktionskosten ergeben sich etwa beim

- Auffinden von Handels- oder Kooperationspartnern (*Suchkosten*),
- zur Einholung notwendiger Erkundigungen z.B. über den Markt, die Ware, über die Zuverlässigkeit des Anbieters (*Informationskosten*),
- Erwerb neuer Rechtspositionen (*Erwerbskosten*) und
- zur Verteidigung einer bestehenden Rechtsposition (*Verteidigungskosten*) oder bei der
- Kontrolle und Durchsetzung von Absprachen, Verträgen und/oder Rechten (*Durchsetzungskosten*).

1.4 Gesamtwohlschädliche Wirkung von Transaktionskosten

Oben wiedergegebene Aufwendungen bzw. Transaktionskosten sind gesamtwirtschaftlich schädlich, da sie weder die Qualität eines Gutes oder einer Dienstleistung erhöhen, noch dessen Verteilung am Markt verbessern.³¹ Sie verteuern vielmehr den Austausch von Wirtschaftsgütern und senken so die Bereitschaft der Wirtschaftssubjekte zur Übertragung von Wirtschaftsgütern.

- Damit erschweren oder vereiteln³² Transaktionskosten die Zuweisung von Gütern und Dienstleistungen an die sie benötigenden Nachfrager³³.
- Transaktionskosten verhindern so die Zuweisung von zum Teil knappen Ressourcen (z.B.: Güter, Dienstleistungen, Rechte, Geld) an diejenige

31 Vgl. Schäfer/Ott 2012, 72ff. (m.w.H.); Voigt 2002, 30ff., 26f., 64ff. (m.w.H.).

32 Sogenannte prohibitive Transaktionskosten, dazu Posner 1972, insbes. Chapter 1.2; 1975, 757ff.; Salje 1984, 277ff.; Krimphove 2009, 76f.; 2019, Rn. 50 (m.w.H.).

33 Einzelheiten hierzu siehe Krimphove 2006; 12; 1998, 185ff.; 2002, 517ff. (m.w.H.); 2001, 497ff. (m.w.H.).

Partei, die – nach ihrer Einschätzung³⁴ – den größten Nutzen aus der Ressource ziehen kann. Es kommt so zu einer Fehlallokation von Ressourcen.

- Sie können so sogar zu Versorgungengpässen und zur
- Verschwendung der Wirtschaftsgüter führen.
- Ist, bedingt durch Transaktionskosten, die Möglichkeit des Austausches von Wirtschaftsgütern erschwert, kann ihr Inhaber diese nicht absetzen. Er verliert damit seine Gewinnerzielungsmöglichkeit und ist somit gezwungen, den Markt zu verlassen.
- Auch die Unternehmen auf der Marktgegenseite sind zum Ausscheiden aus dem Markt gezwungen: Aufgrund der entstehenden Transaktionskosten werden sie die für ihre Produktion notwendigen Wirtschaftsgüter nicht erwerben können. Sie müssen dann ihre Produktion einstellen.
- Der Ausschluss von Marktteilnehmern³⁵ geschieht dabei nicht aufgrund einer von ihnen verursachten Fehlleistung, etwa der schlechten Qualität ihrer Produkte, ein fehlerhaftes Preis-Leistungsverhältnis u.a., sondern ausschließlich aufgrund der künstlich zu ihrem Wirtschaftsverhalten hinzukommenden Transaktionskosten.
- Transaktionskosten beeinträchtigen auf diese Weise den Preis-/Leistungsmechanismus, der berechtigterweise für das Ausscheiden leistungsschwacher Teilnehmer aus dem Markt sorgt.
- Der Wegfall von Marktteilnehmern bedingt zudem das Entstehen einer verengten, oligopolistischen oder im Einzelfall sogar monopolistischen Marktstruktur und damit ebenfalls zur Reduktion des Wettbewerbsgeschehens, mit der negativen Folge, dass
- auf derartigen Märkten die Marktteilnehmer Preise nicht mehr frei aushandeln können, sondern diese abhängig sind von einer beherrschenden Marktmacht in der Regel des Anbieters³⁶.
- Eine durch Transaktionskosten erschwerte Möglichkeit der Absetzbarkeit eines Gutes reduziert auch die Bereitschaft ihres Eigentümers bzw.

34 In der Beachtung der individuellen, d.h. auch mit Fehlern behafteten oder strategisch ausgerichteten Sichtweise der Akteure unterscheidet sich die Neue Institutionenökonomik von der älteren Ökonomische Analyse des Rechts der Institutionenökonomik, siehe Richter/Furubotn 2003, 3f. (m.w.H.); Kirchner 1997, 25; Sohlen 1992, 26ff. (m.w.H.).

35 In der Regel von Veräußerern wie von Erwerbern.

36 Zur Marktmacht der Marktgegenseite und deren Verstärkung durch Kartelle, Genossenschaften, siehe Krimphove 2016, Rn. 10.

ihres Veräußerers, dieses Wirtschaftsgut für den Markt durch Pflege-, Wartungs- und Reparaturaufwendungen attraktiv zu halten.

- Die fehlende Reparatur, Wartung und Pflege von Wirtschaftsgütern, als Folge von Transaktionskosten, führt dann zur Verschwendung von in der Regel knappen Wirtschaftsgütern.
- Transaktionskosten binden ferner finanzielle Mittel, die so nicht mehr den Alternativaufwendungen, etwa der Produkt- und Dienstleistungsinnovation, Forschung und Entwicklung, zur Verfügung stehen.³⁷

Ziel eines jeden Gemeinwesens muss es daher sein, gesamtwirtschaftlich unzweckmäßige Aufwendungen zu eliminieren oder möglichst gering zu halten,³⁸ um auf diese Weise der Verteilung, der Nutzung und dem Erhalt von Ressourcen und der wirtschaftlichen Handlungsfreiheit der Beteiligten sowie das Funktionieren eines fairen Wettbewerbs aufrecht zu erhalten³⁹.

1.5 Die kostensenkende Funktion von Instituten

Zur Reduktion von *Transaktionskosten* dienen insbesondere *Institute*⁴⁰. *Ronald Coase* wies mit seinem bereits 1937 erschienenen Aufsatz *The nature of the firm*⁴¹ am Beispiel des Instituts des *Groß- oder Konzernunternehmens* nach, dass *Institutionen* den für ein Gemeinwesen unnützen Kostenaufwand zu senken vermögen und folglich ökonomisch die Existenzberechtigung der *Groß- oder Konzernunternehmen* mit den Methoden der Wirtschaftswissenschaft begründen:

So entstehen auf einem Markt ohne *Großunternehmen*, also auf einem Markt mit einer Vielzahl von einzelnen *Anbietern*, speziell den *Nachfragern*

37 Die oben genannten gesamtwirtschaftlichen Schäden durch Transaktionskosten bestehen nicht nur theoretisch. Richter schätzt die Höhe von Transaktionskosten in modernen Marktwirtschaften auf 70 – 80 % des Nettosozialproduktes, Richter 1994, 5.

38 Vgl. Sohmen 1992, 26ff. (m.w.H.); auch Dahlman 1979, 161; Meyer 1983, 23ff. (m.w.H.); vgl. Hesse 1983, 79ff. (m.w.H.); Mackaay 1994, 2630ff.; Richter 1990, 517ff.; Kneppers-Heijnert 1988; Stevenson 1991, 256ff.; Gäfgen 1984, 43ff. (m.w.H.); Tietzel 1981, 207ff.; Krimphove 2017, 58 (m.w.H.).

39 Vgl. Posner 1975, 757ff.

40 Zum weiten Begriff der Institute i.S.d. Neuen Institutionenökonomik siehe Krimphove 2017, Kapitel A., 56ff. (m.w.H.); Keohane 1984, 85ff.; Frey/Kirchgässner 2002, 85ff.; Krimphove 2002, 8ff. (m.w.H.); wie hier etwa die Werbung, siehe Krimphove 2002, 11ff. (m.w.H.).

41 Vgl. Coase 1937, 386ff.; 1988, 19ff.

erhebliche Kosten: Nachfrager von Rohstoffen und/oder Dienstleistungen müssen nicht nur den bzw. die Anbieter einer geeigneten Qualität ausfindig machen (*Suchkosten*), sondern auch all ihre Lieferbedingungen, wie Preise, Transportkosten, Liefertermine, Verpackungs- und Transportmöglichkeiten, kennen (*Informationskosten*). Ferner hat der einzelne Nachfrager mit jedem Anbieter der benötigten Leistung Verträge auszuhandeln (*Verhandlungskosten*). Diese Kosten können im Einzelfall derart hoch sein, dass sie die Beteiligten von der Durchführung dieser Geschäfte abhalten.⁴² Sie sind dann nicht nur für die individuell am Wirtschaftsverkehr Beteiligten (Anbieter und Nachfrager) misslieblich, sondern schädigen auch die Gesamtwirtschaft.^{43/44}

Diese Kosten reduziert das Institut *Konzern-Unternehmen*:

Dessen, im Gesellschaftsvertrag begründete, unternehmerische *Hierarchie*⁴⁵ lässt kostenaufwendige vertragliche Absprachen hinsichtlich Liefertermine entfallen. Die Muttergesellschaft weist einfach das Tochterunternehmen zur Bereitstellung der benötigten Ware in der geeigneten Qualität zu einem festgesetzten Termin an. Aufwendige, durch ein jeweiliges Aushandeln von Vertragsbedingungen provozierte *Vertragskosten* entstehen hier nicht. Auch das aufwendige Suchen nach geeigneter Ware bzw. geeigneten Händlern entfällt in einem Unternehmen. Hier sind Nachfrager wie Anbieter organisatorisch wie hierarchisch zusammengefasst, so dass eine Weisung der Geschäftsleitung ausreicht, die benötigte Ware oder Dienstleistung in jedem Einzelfall in entsprechender Qualität und Quantität flexibel bereitzustellen.

Die Existenzberechtigung des *Instituts* besteht folglich in dessen Fähigkeit, gesamtwirtschaftlich unerwünschte Transaktionskosten zu reduzieren bzw. ganz zu vermeiden.⁴⁶

42 Zu weiteren gesamtwirtschaftlichen Nachteilen von Transaktionskosten Krimphove 2017, 57, Fn. 92 (m.w.H.).

43 Siehe auch Posner 1972, Part. 1, insbes. Chapter 1.2; 1975, 757 ff.; Schäfer/Ott: 2005; Salje 1984, 277ff.

44 Das Entstehen von Transaktionskosten und -aufwendungen ist grundsätzlich auch nicht zu rechtfertigen. Denn diese Aufwendungen steigern die Qualität eines Produktes oder Dienstleistung nicht und fördern auch sonst keine gesamtwirtschaftlichen Zwecke. Siehe Krimphove 1998, 187 ff.; 2002, 517 ff. (m.w.H.); 1999, 230ff. (m.w.H.).

45 Speziell zur rechtsethologischen Bedeutung von Hierarchie, siehe Krimphove 2021, Teil I, Kapitel B. VI. 2. (m.w.H.); Kapitel B. VI. 4. (m.w.H.); Teil II Kapitel A. III. 3. d) (m.w.H.).

46 Zu dem Gesamtkomplex siehe Krimphove 2006, 11ff. (m.w.H.).

Die Erkenntnis Coases führt, bereits seit der sog. *Chicago-School*⁴⁷, zu der Grundannahme, dass *Recht* bzw. ein *Rechtssystem* dann *effizient* ist, wenn es Institute bereithält und den Rechtsteilnehmern anbietet, die Transaktionskosten einsparen oder ganz vermeiden.^{48/49}

Allerdings erzeugen *Institute* oft eigene Kosten, die dann den Transaktionskostensparnissen gegenüberstehen.⁵⁰ Beispielsweise löst selbst ein transaktionskostenreduzierender Konzern selbst *Verwaltungs- und Koordinationskosten* aus.⁵¹ Diese sind – in einer Gesamtschau – mit den Transaktionskostensparnissen des Instituts gegenüberzustellen und zu verrechnen. Erst wenn die Transaktionskostensparnisse des Instituts die Kosten seiner Einrichtung und seiner Unterhaltung übersteigen, ist das Institut ökonomisch sinnvoll und letztlich daseinsberechtigt.⁵²

1.6 Der weite Begriff der Institution

Ihren unmittelbaren Nutzen und ihre Anwendungseignung für die hier zu bearbeitende Frage erhält die Neue Institutionen-Ökonomik zudem durch das bereits in ihr angelegte weite *Institutionenverständnis*: Als Institution erfasst sie nicht nur die klassischen Grundeinrichtungen der Wirtschaft⁵³ – wie *Markt, Preise und Unternehmen* – oder Rechts-Institute – wie *Verträge, Sanktionssysteme*⁵⁴ und *Rechtsnormen*.⁵⁵ Die Neue Institutionen-Ökonomik fasst den Begriff der Institution weitaus genereller als eine Ansammlung von Regeln, die Anreize zur Steuerung individuellen Wirtschaftsverhaltens beinhalten und somit dessen soziale Folgen festlegen^{56/57}. Spätestens seit

47 Vgl. Mercurio/Medema 1996, 63 ff. (m.w.H.); Ryssdal 1995, 79 (m.w.H.).

48 Vgl. Posner 1972, Part. 1, insbes. Chapter 1.2; 1975, 757 ff.; Schäfer/Ott 2012.; Salje 1984, 277 ff.; Krimphove 2001, 497ff.; (m.w.H.); Eidenmüller 1995, 4ff.; Weise 1994, 281ff.; siehe auch Krimphove 2004, 19ff. (m.w.H.).

49 Dieser Grundsatz gilt ebenso für die hier präferierte Neue Institutionenökonomik, siehe u.a. Barth 2020, 23ff. (m.w.H.).

50 Dazu siehe Krimphove 2009, 73ff. (m.w.H.).

51 Auch als politische Kosten bekannt, siehe Richter 1994, 8f. (m.w.H.); Richter/Furubotn 2010, 61.

52 Vgl. Krimphove 1998, 185ff. (m.w.H.); Krimphove 2006, 9f. (m.w.H.).

53 Siehe etwa Frey/Kirchgässner 2002, 85ff.

54 Vgl. Becker 1968, 169ff. (m.w.H.).

55 Siehe ebenso Schotter 1986, 117ff. (m.w.H.); Richter 1994, 2; Erlei/Leschke/Sauerland 1999, 23; Richter/Furubotn 2010, 8f.; Krimphove 1999, 228ff.

56 Vgl. Schotter 1986, 117ff.; Richter 1994, 2; Erlei/Leschke/Sauerland 1999, 23 (m.w.H.).

57 Zur Entstehungsgeschichte der Definition Richter/Furubotn 2010, 8f. (m.w.H.).

Keohane⁵⁸ weitet sie den Begriff der Institutionen auf nicht-ökonomische Tatsachen aus.⁵⁹ Auf diese Weise können neben den oben angesprochenen klassisch ökonomischen Institutionen auch *soziale Phänomene*⁶⁰, wie u.a. das der *Moral*⁶¹, der *Ethik* allgemein,⁶² der *Religion*⁶³, der *Ehe*⁶⁴, der *Familienplanung*,⁶⁵ des *Suizids*,⁶⁶ aber auch die *Einrichtungen des Staates*, wie das Institut der *Demokratie*⁶⁷ und die *Bürger- oder Menschenrechte*⁶⁸ sowie viele andere mehr, Gegenstand ihrer Analyse sein. Durch die Erweiterung ihres Untersuchungsgegenstandes auf *nicht-marktliche* Erscheinungen bzw. Institutionen⁶⁹ sieht sich die Neue Institutionen-Ökonomik in der Lage, den Wesensgehalt auch abstrakter Sachverhalte, wie den des *Glaubens* und der *Religion*, danach zu beurteilen, inwieweit diese die in ihrer jeweiligen historischen sozialen Situation effektiv, sonst entstehenden Aufwendungen und Transaktionskosten sparen können. Charakteristisch für die Neue Institutionenökonomik ist daher die konsequente Übernahme von wirtschaftswissenschaftlicher Methodik auf gesellschaftliche Phänomene.⁷⁰ Dies zeichnet sie zur Beurteilung der Phänomene Religion und Glauben besonders aus.

2 Erträge

Die Anwendung der Ökonomischen Theorie auf die in diesem Beitrag fokussierte Fragestellung hat etliche Anhänger gewonnen: Diese setzen sich mehr oder weniger direkt und unter verschiedenen Aspekten mit der

58 Vgl. Keohane 1984.

59 Vgl. Krimphove 2017, Teil III Kapitel A., 56 ff. (m.w.H.); Keohane 1984, 85 ff.; Frey/Kirchgässner 2002, 85ff.; Krimphove 2002, 8ff. (m.w.H.); wie hier etwa die Werbung, siehe: Krimphove 2002, 11ff. (m.w.H.).

60 Vgl. Ramb 1993; Krimphove 2015, 268ff. (m.w.H.).

61 Vgl. Boulding 1968, 177ff.; Becker 1973, 813ff.; Schultz 1969, 153 ff.

62 Vgl. Boulding 1968, 177 ff.; auch Kirchner 1998, 90 (m.w.H.).

63 Vgl. Schmidtchen/Mayer 1993, 311ff.; Schmidtchen 2000; zur Rolle der Katholischen Kirche in Europa siehe: Porwit 2003, 19ff.; Kinsky 2003, 15ff.; auch Sosis 2000, 70ff.; Krimphove 2010, 245ff.

64 Vgl. Becker 1973, 813; Kirchgässner 1988, 128ff.; Hirshleifer 1985, 53ff.; Siegentaler 1993, 6ff.

65 Vgl. Schultz 1969, 153ff.

66 Vgl. Hamermesh/Soss 1974, 83ff.

67 Vgl. Downs 1968; Bernholz/Breyer 1994.

68 Vgl. Krimphove 2017, 65ff. (m.w.H.).

69 Vgl. ebd.; bereits Hirshleifer 1985, 53ff.; Siegentaler 1993, 6ff.; Kirchgässner 1988, 128ff.

70 Vgl. Eidenmüller 1995, 4ff.

wirtschaftlichen Bedeutung von Glaube und Religion auseinander. Nachfolgende Ausführungen können nur einen Überblick über die Vielfältigkeit wirtschaftswissenschaftlichen Bemühens vermitteln. Vor allem unter dem Aspekt der (christlichen) Nächstenliebe arbeiten zahlreiche Autoren das Verhältnis Wirtschaft zu Glaube und Religion ab:

2.1 Die Ökonomie der Nächstenliebe als der Grundlage christlicher Religion

Die Nächstenliebe als Kerngedanke der christlichen Religion und des christlichen Glaubens (vgl. 1 Kor 13) bezeichnete bereits *Adam Smith* als *das erhabene Gesetz des Christentums*. Der Begründer der modernen Soziologie, *Auguste Comte*, betrachtet die Nächstenliebe sogar als die „*Religion der Menschheit*“^{71/72}.

Charakteristischerweise erkennt *Comte* in der Nächstenliebe bzw. in dem von ihm geprägten Begriff des *Altruismus*⁷³ den Gegensatz zum Egoismus des Menschen. Denn die Nächstenliebe bürdet ihrem Ausübenden nur *Kosten* und *wirtschaftliche Nachteile* auf, die dieser, sich selbst schädigend, trägt. Auch *Smith* betrachtet Nächstenliebe zunächst unter dem Aspekt, ihrem Ausübenden nur wirtschaftliche Kosten und ihn schädigende Aufwendungen zu bereiten.⁷⁴

2.2 Wirtschaftswissenschaftliche Erklärungen der Nächstenliebe

Wenn dennoch Nächstenliebe geübt wird, dann allenfalls unter der Gewissheit einer Gegenleistung (sog. *reziproker Altruismus*⁷⁵). Die Art der *Gegenleistung* unterscheidet sich je nach dem verfolgten Erklärungsansatz:

71 Auguste Comte 1851; siehe auch Nutzinger 1993, Kap. 13, 367 (m.w.H.).

72 Auch die Übersetzungen: Menschheit oder Menschlichkeit sind möglich.

73 Der Zweck der Untersuchung macht das Eingehen auf den inhaltlichen Unterschied zwischen Nächstenliebe und Altruismus nicht erforderlich.

74 „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil“, *Smith* 1996, 17; dazu: *Marsh* u.a. 2014, 15036–15041; *Cowden* 2012.

75 Vgl. *Trivers* 1971, 35ff.; *Rice* 2007, 16f. (m.w.H.); siehe auch *Oakley* 2013, 10408 ff. (m.w.H.); *Fehr* 2004, 449ff. (m.w.H.).

- Beispielsweise erscheint die Praktizierung von Nächstenliebe dadurch erklärbar, dass sich der Ausübende den Bezug einer ebenfalls caritativen Leistung nun seitens des Begünstigten verspricht, falls er einer entsprechenden Notlage verfällt.
- Die Ausübung von Nächstenliebe soll als Belohnung des Weiteren ein „Wohlgefühl“⁷⁶ (sog. *warm glow-giving*) bereiten, dessen Aktivierung – nach Reuter u.a. – auf dem Gen einiger Menschen (COMT-Val Gen) kodiert sein soll.⁷⁷
- Andere Autoren stellen fest, dass die Vergabe von Vergünstigungen den *Gruppenstatus* des Individuums hebt, so dass dieses seine Attraktivität erhöht und er mithin *evolutionsbiologische Vorteile* der Ausbreitung seines Genoms erhält.⁷⁸
- Der Wohltäter kann auch mit seiner höheren *sozialen* Anerkennung die *Bereitschaft* erfahren, dass Kollegen oder Arbeitnehmer seinen *Weisungen* verbindlich und großzügig folgen.⁷⁹
- Diese Steigerung der individuellen Anerkennung kann sich auch daraus ergeben, dass das Individuum durch seine Handlung der Nächstenliebe demonstriert, dass er sich eine Wohltat ökonomisch leisten und sich sogar dadurch – entgegen wirtschaftsrationalen Erwartungen – finanziell schädigen kann.⁸⁰ Auch diese Form der Anerkennung kann zu den oben geschilderten wirtschaftlichen wie evolutionsbiologischen Vorteilen führen.⁸¹
- Generell soll die Ausübung von Altruismus in der Wirtschaft nicht nur das Wohlergehen und damit die *Arbeitsbereitschaft* aller Mitarbeiter und der Leitungspersonen, sondern auch das der Kunden, insbesondere deren Vertragstreue, stärken. Auf diese Weise befördert es wirtschaftlichen Progress insbesondere der Unternehmen (sog. *Caring Economics*).⁸²

76 Andreoni 1989, 1447 ff.

77 Vgl. Reuter u.a. 2011, 662ff.

78 Vgl. Dugatkin 2007, 1375ff. (m.w.H.); Wilson 2005, 159ff. (m.w.H.); Simon 1993, 73ff. (m.w.H.); Huth 1993, 34ff. (m.w.H.); bereits Haldane 1932; siehe Dronamraju 1990.

79 Vgl. Stapel 2021.

80 Vgl. Nutzinger 1993, Kap. 13, 365ff.; Kap. 6, 378, unter Hinweis auf Hobbes; auch Etzioni 1988, 51 (m.w.H.); 1991, 65ff.; Fehr/Schmidt: 2006, 32 (m.w.H.); zur rational-choice-Problematik dieses Aspektes siehe Rucht 2001, 962ff.

81 Vgl. Windmann/Hein 2018, 16; Iredale/van Vugt 2009, 4ff.

82 Vgl. Singer/Ricard 2015; Singer, u.a. 2006, 466ff.

- Letztlich erspart mildtätige Nächstenliebe dem Gemeinsystem, etwa dem Staat, Versorgungskosten.⁸³ Diese müsste das Gemeinwesen zur sozialen Unterstützung seiner Mitglieder umfangreich aufbringen, wenn nicht schon die Nächstenliebe deren Armut behebe oder mindere.

2.3 Eigens die institutionen-ökonomische Interpretation der Nächstenliebe

Aus Sicht der Neuen Institutionen Ökonomik lässt sich die gesamtwirtschaftliche Effizienz der Nächstenliebe allein schon damit begründen, dass diese den Parteien gesamtwirtschaftlich schädliche Transaktionskosten in Gestalt von *Such-* und *Informationskosten* spart. Nächstenliebe bringt die unterschiedlichen Wirtschaftssubjekte in Kontakt. Damit entsteht auch deren Wissen, welche Leistung von wem zu welchen Konditionen nachzufragen ist. Diese Information müssen dann die Wirtschaftsparteien nicht mehr suchkostenintensiv ermitteln. Auch erzeugt praktizierte Nächstenliebe einen vertrauensvollen, offenen Umgang in der Gemeinde. Deren Mitglieder sind miteinander verbunden und kennen sich. Vertragswidriges oder gar betrügerisches Verhalten ist also in solchen sozial *selbstkontrollierten*, engen Gemeinschaften kaum möglich.⁸⁴

Jean Ensminger weiß in diesem Zusammenhang von einem überzeugenden Beispiel zu berichten, in dem ein afrikanischer Stamm zum Islam konvertierte, um von den eben genannten institutionellen *Clubvorteilen* wirtschaftlich zu profitieren.⁸⁵

Eine wohlwollende Nächstenliebe schafft so die Voraussetzung zu einem fairen Handel und damit die institutionelle Grundlage des Entstehens von Güter- und Dienstleistungsmärkten bzw. des damit einhergehenden gesamtwirtschaftlichen Vorteils einer angemessenen Güterverteilung⁸⁶ und der Vermeidung von Verschwendung.⁸⁷

83 Vgl. Becker 1993, 306ff. (m.w.H.).

84 Vgl. Prinz/Steenge/Vogel 2001, 184f. (m.w.H.); La Croix 1989, 218; Siehe McCleary/Barro 2019, 5ff. (m.w.H.); ähnlich auch Huth 1993, 34ff. (m.w.H.).

85 Vgl. Ensminger 1997, 17.

86 Bzw. der Vermeidung von Fehlallokation knapper Ressourcen.

87 Siehe auch zum religiös motivierten Altruismus Krimphove 2010, 246 (m.w.H.).

2.4 Institutionen-Ökonomik weiterer Institute

Nach diesem Vorbild lassen sich neben den oben bereits erwähnten Instituten, wie die *Ehe*⁸⁸, *die Monogamie*⁸⁹, *die Familie*⁹⁰ und *deren Planung*,⁹¹ auch weitere wie etwa die *Wahrheit*,⁹² *der Tod*,⁹³ *der Suizids*,⁹⁴ die Möglichkeit der *Eigentumsnachfolge nach dem Tode*,⁹⁵ *Kult* und *kultische Gebräuche*,⁹⁶ *Bestattungsriten*,⁹⁷ *aber auch Kooperation*,⁹⁸ *Gemeinschaft*,⁹⁹ *Moral*¹⁰⁰, *Ethik*,¹⁰¹ *Scham*¹⁰², *Soziale Verantwortung*, *Soziales Lernen*¹⁰³ oder *Religionsfreiheit*¹⁰⁴ sowie letztlich auch der *Glaube* und die *Religion*,¹⁰⁵ institutionen-ökonomisch interpretieren.

2.5 Die Ökonomik des Glaubens

- Glaube und auch Religion bieten den Menschen Erklärungsmodelle für Lebensfragen an. Deren Klärung ist mit einem extrem hohen gesamtwirtschaftlichen *Informationskostenbedarf* verbunden. Denn a) betreffen diese Fragen unmittelbar den persönlichen Lebensbereich jedes Menschen, b) ferner erscheinen die hier aufgerufenen Thematiken nach

88 Vgl. Becker 1973, 813; Kirchgässner 1988, 128ff.; Hirshleifer 1985, 53ff.; Siegentaler 1993, 6ff.

89 Vgl. Krimphove 2021, 194ff. (m.w.H.).

90 Vgl. Becker 1973, 813; Kirchgässner 1988, 128ff.; 1993, 295ff. (m.w.H.).

91 Vgl. Schultz 1969, 153ff.

92 Vgl. Krimphove 2008, 105ff.

93 Vgl. Krimphove 2021, 207ff.

94 Vgl. Hamermesh/Soss 1974, 83ff.

95 Vgl. Krimphove 2021, 212ff. (m.w.H.).

96 Vgl. Krimphove 2010, 246f. (m.w.H.); Shaw/Wong 1990; Irons 2001, 290ff. (m.w.H.).

97 Vgl. Krimphove 2010, 247 (m.w.H.); Krimphove 2021, 222.

98 Vgl. Sosis 2000, 70ff.

99 Vgl. Becker 1993, 285ff. (m.w.H.); Sosis 2000, 70ff.

100 Vgl. Boulding 1968, 177ff.; Becker 1973, 813ff.; Schultz 1969, 153ff.

101 Vgl. Boulding 1968, 177ff.; auch Kirchner 1998, 90 (m.w.H.).

102 Vgl. Krimphove 2012, 91ff.

103 Vgl. Siegentaler 1993, 6ff.

104 Vgl. Krimphove 2017, 65ff. (m.w.H.).

105 Vgl. Schmidtchen/Mayer 1993, 311ff.; Schmidtchen 2000; zur Rolle der Katholischen Kirche in Europa siehe Porwit 2003, 19ff.; Kinsky 2003, 15ff.; auch Sosis 2000, 70ff.; Krimphove 2010, 245 ff.

Gotteserfahrung, Lebensführung, persönliche Verantwortung u.v.a.m. grundsätzlich nur mit einem gesteigerten Aufwand lösbar zu sein.¹⁰⁶

- In diesem Zusammenhang ist die transaktionskostenminimierende Wirkung gerade des *Instituts des Vertrauens*¹⁰⁷ als einfache, daher kostengünstige und effektive Möglichkeit, Transaktionskosten, insbesondere *Informationsaufwendungen* und *Suchkosten*, zu vermeiden, zu erwähnen:

Informations- und Suchkosten lassen sich üblicherweise durch *verlässliche Information* einsparen. Die Beschaffung derartiger Information ist aber regelmäßig sehr aufwendig und kostenintensiv. Das Institut *Vertrauen* geht einen anderen, ungleich effizienteren Weg. Bestehendes Vertrauen reduziert nämlich bereits das Bedürfnis an Information: Kann etwa ein Beteiligter auf den Eintritt eines bestimmten Ereignisses vertrauen, entwickelt er schon keine Nachfrage nach einer zur Behebung seines vermeintlichen Zweifels notwendigen und aufwendigen Information.¹⁰⁸ Sowohl die Verortung des Vertrauens in Teilen der sog. *Grauen Substanz* des *präfrontalen Cortex* sowie insbesondere in *der Amygdala*¹⁰⁹ als auch dessen umfangreicher gesetzlicher Schutz im Zivil- und Handelsrecht¹¹⁰ belegen die fundamentale – namentlich transaktionskostenmindernde – Bedeutung, die das Institut des Vertrauens bereits zu einem stammesgeschichtlich frühen Stadium der Gehirnentwicklung einnahm und bis heute einnimmt.¹¹¹

- Glaube und Religion errichten zudem soziale Netzwerke, in Gestalt von Kirchen und Glaubensgemeinschaften.¹¹² Wie oben beschrieben schaffen soziale Verbindungen die Grundvoraussetzung zur Kommunikation, Kooperation, zum Wettbewerb und Handel.¹¹³
- Aber nicht nur die einzelnen Mitglieder der Kirchen und Glaubensgemeinschaften profitieren von derartigen „Clubvorteilen“¹¹⁴.

106 Siehe auch Prinz/Steenge/Vogel 2001, 172 (m.w.H.).

107 Vgl. Stigler 1961, 213ff.; Nelson 1970, 311ff.; 1974, 729ff.; Darby/Karni 1973, 67ff.

108 Siehe Krimphove 2001, 15f. (m.w.H.); 2004, 40ff. (m.w.H.); 2019, 698 ff., Rn 312 ff. (m.w.H.).

109 Vgl. Haas u.a 2015, 175ff. (m.w.H.).

110 Zu den gesetzlichen „Vertrauenstatbeständen der Vermutungen und Fiktionen“, siehe: Krimphove: 1999, 228–236.

111 Vgl. Krimphove 2021, 161f. (m.w.H.).

112 Vgl. La Croix 1989, 218; Ensminger 1997, 17 (m.w.H.).

113 Auch Irons 2001, 290ff.

114 Prinz/Steenge/Vogel 2001, 184f.; Ensminger 1997, 17.

- Ein so ermöglichter erweiterter Handel gewährleistet zudem die wirtschaftlich erfolgreiche Zuweisung von *knappen Ressourcen* an diejenigen, die sie am besten nutzen und daher für sie am meisten bezahlen können. Erweiterte Handelsbeziehungen vermindern die *Verschwendung* knapper Ressourcen.¹¹⁵ Sie erweitern somit nicht nur ökonomische Handlungsspielräume der Beteiligten, sondern sind ebenso gesamtwirtschaftlichen, also ökonomischen vorteilhaft.
- Glaube und religiöse Regeln verpflichten ferner zur Einhaltung einer gewissen *Disziplin*. Diese verstärken noch jene Gemeinschaften (Kirchen/Glaubensgemeinschaften), in denen Gläubige eingebunden sind.¹¹⁶ Die hier praktizierte und eingeübte Verhaltensform lässt sich, als selbstständige Charakterform, auch im Erwerbs- und Wirtschaftsleben nutzen, so dass gläubige Menschen oft vertrauenswürdiger und verlässlicher agieren.¹¹⁷ Vertrauenswürdige und verlässliche Vertragspartner wie Arbeitnehmer reduzieren dann in erheblichem Maße Informationskosten der Gegenpartei. Denn diese muss dann keine Aufwendungen in die Überprüfung ihrer Leistungsbereitschaft, -fähigkeit und -willigkeit investieren.
- Des Weiteren garantieren Religionen, durch eben ihre innere *Disziplin*, grundlegende, auch staatliche Werte wie Familie, Ehre, Leben, aber auch Eigentum. Dieser religiös motivierte Schutz tritt neben den staatlichen und vermindert gesamtwirtschaftlichen Transaktionskosten, die mit der Einrichtung und dem Unterhalt von staatlichen Schutzeinrichtungen wie Polizei, Straf-, Zivilgerichten und Staatsanwälten anfallen.¹¹⁸
- Mit dem Schutz des „Eigentums“¹¹⁹ gewährleisten Religion und Glaube ein Wirtschaftsgut, das Wettbewerb, Wirtschaften und ökonomischen Wohlstand erst ermöglicht.¹²⁰

115 Zur Problematik der Ressourcen-Fehl-Allokation und deren Verschwendung durch Almende siehe North/Thomas 1973, 25ff. (m.w.H.); Krimphove 2017, 72ff. (m.w.H.).

116 Vgl. Prinz/Steenge/Vogel 2001, 184f. (m.w.H.).

117 Vgl. La Croix 1989, 218; siehe McCleary/Barro 2019, 5ff. (m.w.H.).

118 Vgl. Hull/Bold 1994, 448ff. (m.w.H.); Prinz/Steenge/Vogel 2001, 184 (m.w.H.).

119 Leo XIII. 1892, Rn. 19; Zur Kulturgeschichte des Begriffs Eigentum siehe Krimphove 2016, 271ff. (m.w.H.); Zum Eigentum in der Katholischen Soziallehre im Einzelnen Krimphove 2017, 7ff., 103ff. und 95f. (m.w.H.).

120 Vgl. ebd., 106ff. (m.w.H.). Marx kritisierte den Vorgang der Herauslösung des Privateigentums aus der Allmende (Gemeingebrauch) als Willkürakt des Landadels gegenüber den Bauern. Vgl. Marx 1974, Kapitel 24 II, 746.

3 Zwischenergebnis

Mit Leichtigkeit lassen sich weitere ökonomische Begründungen für eine Existenzberechtigung und das Wesen von *Glaube* und *Religion* finden. Es stellt sich gleichwohl die grundsätzliche Frage, welchen Erkenntniswert derartige wirtschaftswissenschaftliche Bemühungen für ein tieferes Verständnis der Phänomene Glaube und Religion haben. Glaube und Religion sind nämlich nicht nur *Nächstenliebe, Vertrauen, Wahrheit, Ethik, Moral, Disziplin, Kommunikation, Soziale Verantwortung, Eigentum, Soziales Lernen, Kooperation, Kirchen und Glaubensgemeinschaften, Clubvorteile, monogame Ehen bzw. Familienplanung, kultische Riten und Gebräuche*, speziell *Bestattungsriten* oder *der juristischen Freiheit, sich zu einer bestimmten Religion zu bekennen* und diese ungehindert *ausüben zu können*¹²¹. Diese Einzelaspekte stellen lediglich unterschiedliche Elemente, Bestandteile oder Akzidentien der Religion oder des Glaubens dar. Als solche beschreiben sie allenfalls partiell die Phänomene Glauben und die Religion. Sie repräsentieren diese aber weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit. Dies verdeutlicht auch die interreligiöse Austauschbarkeit obiger Faktoren. So treten obige Merkmale in nahezu allen Religionen auf. Sie individualisieren, kennzeichnen damit einzelne Religionen und deren Glaubensinhalte nicht.

Wenn somit überhaupt wirtschaftswissenschaftliche Theorien und speziell die *Neue Institutionenökonomik* zur Bestimmung von Religion und Glaube herangezogen werden können, so nur zu dem Zweck, einzelne ihrer Elemente und Akzidentien wirtschaftlich und/oder ökonomisch zu deuten. Eine abschließende Aussage über die Religion und des Glaubens ist den Wirtschaftswissenschaften und speziell der Neuen Institutionen-Ökonomik unmöglich und steht ihnen folglich nicht zu.

4 Notwendiges Scheitern eines wirtschaftswissenschaftlichen Zugangs zur christlichen Religion

Das eben gefundene Zwischenergebnis wirft konsequent die Frage auf, ob sich Religion und Glaube überhaupt wirtschaftlich erfassen lassen. Ein Rückgriff auf wirtschaftswissenschaftliche Methodik erscheint schon deswegen zweifelhaft, da eigens die christliche Religion und vor allem der christliche Glaube, wenn nicht *wirtschaftsfeindlich*, so doch *wirtschafts-*

121 Dazu siehe Krimphove 2023, 37ff. (m.w.H.).

avers auftritt. Zwar lassen sich durchaus Beispiele – speziell Gleichnisse – vorwiegend in den synoptischen Evangelien finden, die von einer ökonomischen Kompetenz sprechen.

- Das Gleichnis etwa vom „anvertrauten Geld“¹²² gewährt jenen Verwaltern, die das Geld gewinnbringend angelegt hatten, einen höheren Lohn und höhere Anerkennung, als demjenigen, der risikoavers das ihm anvertraute Geld lediglich renditelos aufbewahrt hat.^{123/124}
- Im Gleichnis vom *treuen und vom schlechten Knecht*¹²⁵ belohnt der Eigentümer – und gleichzeitig Treugeber – den wachsamten Knecht und macht ihn zum Verwalter seines gesamten Vermögens. Den Unaufmerksamen – d.h. die Rückkehr des Eigentümers nicht erwartende Knecht – bestraft er.¹²⁶

Allerdings sind ökonomisch korrekte Schilderungen in den Evangelien selten. Erschreckend in ihrer ökonomischen Falschheit ist demgegenüber folgendes Erzählgut:

- Da empfängt – im Gleichnis vom *verlorenen Sohn*¹²⁷ – der Vater seinen Sohn mit einem überschwänglichen Luxus¹²⁸, obschon dieser – was damals wie heute zwar rechtlich möglich, jedoch als besonders taktlos und anstößig galt – sich sein Erbe hatte auszahlen lassen und es fragwürdig durchgebracht hatte¹²⁹. Jenem anderen Sohn, der dem Vater in – und wohl wegen der Abwesenheit seines Bruders – treu gedient hatte, gewährt der Vater für dessen jahrelange Dienste keine Vergünstigung oder Entlohnung.¹³⁰
- Im Gleichnis von den *Arbeitern im Weinberg*¹³¹ vergütet der Eigentümer eines Weinbergs die Arbeit seiner Tagelöhner vollkommen gleich¹³², ob-

122 Lk 19,11ff.; auch Mt 25,14ff.

123 Vgl. Lk 19,16ff.20.

124 Allerdings äußert Christus in diesem Zusammenhang den auch in wirtschaftlicher Sicht problematischen Satz: „jedem der hat, wird gegeben werden, dem aber der nicht hat, wird auch das, was er hat, genommen werden.“ Lk 19,26; Lk 8,18; Mt 13,12; Mk 4,25.

125 Vgl. Mt 24,45ff.

126 Vgl. Mt 24,48ff.

127 Vgl. Lk 15,11ff.

128 Vgl. Lk 15,22–24.

129 Vgl. Lk 15,13f.

130 Vgl. Lk 15,29.

131 Vgl. Mt 20,1–16.

132 Vgl. Mt 20,10ff.; siehe auch Lev 19,13.

schon diese verschieden lang und unterschiedlich hart gearbeitet haben. Damit erhalten die zuletzt eingestellten Arbeitnehmer, die nur eine Stunde geholfen haben, denselben Lohn wie die zuerst Eingestellten, die während des ganzen Tages in brütender Hitze gearbeitet haben¹³³.

- Das Gleichnis vom *klugen Verwalter*¹³⁴ preist einen *betrügerischen Verwalter*¹³⁵, der den Schuldnern seines Dienstherrn eigenmächtig – und zu Lasten des Dienstherrn – deren Schuld ganz oder zum Teil erlässt. Dieser Verwalter hatte nämlich das Vermögen seines Treugebers verschwendet¹³⁶. Angesichts der ihm bevorstehenden Entlassung schmeichelt er sich bei den Schuldnern seines Herren dadurch ein¹³⁷, dass er die verbrieften Forderungen seines Herren – zu Gunsten der Schuldner – reduziert¹³⁸. Er ist damit nicht nur ein verschwenderischer oder ungeschickter Verwalter, er wird durch den Schuldenerlass auch zu einem kriminellen, namentlich zu einem betrügerischen und das Vermögen seines Auftraggebers veruntreuenden Verwalter. Seine kriminelle Energie kommt nicht nur dadurch zum Ausdruck, dass er das betrügerische Vergehen gleich zweimal begeht. Sie manifestiert sich auch darin, dass er zur Durchführung des Betrugs auch noch die Schuldner zur Fälschung der über die Schuld ausgefüllten Schuldscheine anstiftet und sich damit zumindest an deren begangener Urkundenfälschung strafrechtlich beteiligt.

Das ganze Gleichnis ist somit nichts anderes als eine Aufforderung zum Betrug und zur Urkundenfälschung.

Die Bevorzugung ausgerechnet des *undankbaren Sohnes*, die entgeltliche Gleichsetzung der *lang und hart Arbeitenden* mit den nur wenig leistenden Arbeitnehmern sowie der Lobpreis kriminellen Verhaltens im Gleichnis des *klugen Verwalters* propagiert Verhaltensweisen, die speziell i.S.d. *Neuen Institutionenökonomik* gesamtwirtschaftlich schädlich sind: Kein treuer und loyaler Sohn, kein hart Arbeitender sowie kein rechtskonform handelnder Verwalter wird – unterstellt man die Aussagen obiger Gleichnisse als gegeben – weiterhin seine Dienstleistungen anbieten bzw. diese noch erfüllen. Im Fall des *klugen Verwalters* sinkt zudem die gängige Bereitschaft von Gläubigern, Forderungen seiner Schuldner zu stunden. Es kommt also

133 Vgl. Mt 20,12.

134 Vgl. Lk 16,1ff.

135 Vgl. Lk 16,8.

136 Vgl. Lk 16,1.

137 Vgl. Lk 16,4.

138 Vgl. Lk 16,5.

neben einem verminderten Austausch an Dienstleistungen auch zur Abnahme an Unternehmensfinanzierungen. Beides hat die ökonomisch nachteiligen Konsequenzen, dass Produktionsvorgänge abbrechen und so, mangels Wirtschaftsgüter, der Wirtschaftsverkehr ausläuft. Dieses führt nicht nur zum Entstehen von Versorgungsengpässen, der Fehl-Allokation (knapper) Ressourcen und zur Verschwendung, sondern, angesichts fehlender Finanzierungsmöglichkeiten für Unternehmen, auch zum ungerechtfertigten Ausscheiden an sich leistungsfähiger Marktteilnehmer aus dem Markt, und damit zu einer monopolistischen, d.h. wettbewerbsschädlichen Verengung dessen Struktur.¹³⁹

Derlei Gleichnisse müssen den damaligen Adressaten ebenso unsinnig wie dem heutigen vorgekommen sein. *Lukas* selbst berichtet davon, wie wenig ernst die Zuhörer Jesus, nach der Schilderung der hier vorgestellten Gleichnisse, hielten: „Das alles hörten auch die Pharisäer, die sehr am Geld hingen, und sie lachten über ihn“ (Lk 16,14).

Bezeichnenderweise greift den *Gedanken der Unsinnigkeit* der Psychologe *Harald Euler*¹⁴⁰ zur Kennzeichnung von Religion und Glaube auf: Nach ihm besteht der Zweck religiöser Handlungen gerade in ihrer *ökonomischen Sinnlosigkeit*: Die Sinnlosigkeit religiöser Handlungen und die damit verbundene wirtschaftliche Verschwendung weist nämlich den sie Ausführenden als ein Individuum aus, dass sich einen solchen Luxus leisten kann; m.a.W.: Ein religiöses Individuum demonstriert durch die öffentliche Ausführung religiöser Handlungen seine wirtschaftliche Potenz und erhöht damit seine biologischen Chancen für seine Fortpflanzung.

Mit dieser Sicht rekurriert *Euler* auf die bereits oben zum Altruismus und zu Nächstenliebe dargelegte Begründung einer Ökonomie der Religion und des Glaubens. Allenfalls als ein denkbarer Teilaspekt – dieses haben obige Ausführungen bereits ergeben – konnte das Argument der *Unsinnigkeit einer altruistischen Selbstschädigung*¹⁴¹ lediglich einzelne Elemente und Akzidentien des Glaubens und der Religion beschreibend klären; nicht aber deren Wesen oder Inhalt bestimmen und deuten.

Wenn Christus offensichtlich un-ökonomische Gleichnisse provokativ vorträgt, möchte er nicht auf den Unsinn der Ökonomie oder gar der Praxisferne seiner Lehre hinweisen. Er meint damit etwas gänzlich ande-

139 Siehe dazu auch *Krimphove* 2010, 235 ff. (m.w.H.), 241 ff. (m.w.H.).

140 Vgl. *Euler* 2004, 66ff.

141 Vgl. *Nutzinger* 1993, Kap. 6, 378; unter Hinweis auf *Hobbes*; auch *Etzioni* 1988, 51 (m.w.H.); 1991, 65ff.; *Fehr/Schmidt* 2005, 32 (m.w.H.).

res: Die ökonomische Unsinnigkeit in den eben genannten Gleichnissen kann nämlich nur in einem System eintreten, das – wie nun einmal die Ökonomie – von der Begrenztheit der Ressourcen, wie Boden, Arbeit, Kapital, Produktionsgegenstände etc., in der Zeit ausgeht.¹⁴² Dies ist gerade anders in der Ewigkeit. Diese kennzeichnet eben nicht die Knappheit oder Begrenztheit von Zeit, sondern deren unendliche Verfügbarkeit¹⁴³

Wenn also Christus die drei obengenannten Gleichnisse an prominenter Stelle seiner Lehre verwendet, dann spricht er von etwas anderem als unsere irdisch beschränkte Realität, nämlich dem *Reich Gottes*.¹⁴⁴ Die drei hier mit den Methoden der Wirtschaftswissenschaften analysierten Gleichnisse verweisen daher – gerade in ihrer, auf unser System der begrenzten Ressourcen bezogenen ökonomischen Widersinnigkeit – auf ein dem Ökonomischen übergeordnetes¹⁴⁵ System unbegrenzter Ressourcen, nämlich auf das der *Ewigkeit*^{146/147}

5 Fazit

Alle oben wiedergegebenen Versuche eines wirtschaftswissenschaftlichen oder ökonomischen Zugangs zu den Phänomenen Glaube und Religion führten zum Scheitern. Die Gründe hierfür liegen in erstens der Begrenzung der ökonomischen Teilbereiche oder Akzidentien des Glaubens und der Religion, nicht aber deren Wesensgehalt erfassen, beschreiben und bestimmen zu können, und zweitens in der methodischen Unmöglichkeit, Phänomene

142 Diese Sichtweise – das sog. Knappheitsprinzip – bildet als Bestandteil des ökonomischen Prinzips ein grundlegendes Konzept der Wirtschaftswissenschaften: Wendt 2012, 179ff. (m.w.H.); Hanusch/Kuhn 1998, 1ff. (m.w.H.); auch Luhmann 1988, 17 ff.; Welt der BWL o.J.; Schlipf 2009, 38ff. (m.w.H.); Kaiser 1984, 285ff. (m.w.H.).

143 Vgl. Sparr 2007, 14ff. (m.w.H.); Meijering 1997, Kap. B I, CII (m.w.H.); Jackelén 1999; Pannenberg 2015, Band 1, 429; Band 3, 641.

144 Der kluge Verwalter (Mt 20,1–16), Mt 20,10: „Denn mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Gutsbesitzer, der früh am Morgen sein Haus verließ, um Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben“. Der verlorene Sohn (Lk 15,11 ff.).

145 Den Gedanken unterschiedlicher und doch nebeneinander existenter Bezugssysteme scheint das Lukas Evangelium nach der Schilderung des Gleichnisses vom klugen Verwalter anzusprechen: Lk 16,15 „Da sagte er zu ihnen: Ihr redet den Leuten ein, dass ihr gerecht seid; aber Gott kennt euer Herz. Denn was die Menschen für großartig halten, das ist in den Augen Gottes ein Gräuelt.“

146 In der Tat verwendet Christus die oben genannten drei Gleichnisse der Ungerechtigkeit immer dann, wenn er von dem Reich Gottes spricht.

147 Siehe: Krimphove 2010, 249ff.

eines andersartigen, nämlich metaphysischen Erkenntnis- und Erfahrungsbereiches mit dem notwendigerweise von inhaltlichen Begrenzungen ausgehenden Denkansatz der Ökonomie analysieren und erklären zu wollen.

Letztere Erkenntnis könnte gleichermaßen für alle wissenschaftlichen *Faktendisziplinen* gelten. Umso interessanter scheint es dem Verfasser, die Frage nach dem Zugang zu Glaube und Religion im Folgenden über die Kunst, Ästhetik und/oder die Mystik abklären zu wollen.

Literaturverzeichnis

- Alles, Gregory (2004): Speculating on the Infinite. An Economic Re-Reading of Harvey White-house's Inside the Cult, in: Method and Theory in the Study of Religion 16, 266–291.
- Andreoni, James (1989): "Giving with Impure Altruism: Applications to Charity and Ricardian Equivalence", in: Journal of Political Economy 97, 6, 1447–1458.
- Anikin, Andrej V. (1974): Ökonomen aus drei Jahrhunderten. Das Leben und Wirken der Ökonomen vor Marx und Engels, Frankfurt a.M.
- Barth, Sven: Die Europäisierung des Handelsvertreterrechts. Eine ökonomische Analyse, Paderborn 2020.
- Becher, Johann Joachim (1668): Politischer Sicurs, Frankfurt a.M.
- Becker, Gary S. (1957): The Economics of Discrimination. Chicago.
- Becker, Gary S. (1964): Human Capital. A theoretical and empirical analysis, with special reference to education, New York.
- Becker, Gary S. (1968): Crime and Punishment: An Economic Approach, in: Journal of Political Economy 76, 2, 169–217.
- Becker, Gary S. (1973): A Theory of Marriage Part I, in: Journal of Political Economy 81, 4, 813–846.
- Becker, Gary S. (1993): Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Tübingen.
- Bernholz, Peter/Breyer, Friedrich (1994): Grundlagen der Politischen Ökonomie, Bd. II: ökonomische Theorie der Politik, Tübingen, 3. Auflage.
- Blum, Ulrich/Dudley, Leonard/Leibbrand, Frank/Weiske, Andreas (2005): Angewandte Institutionenökonomik. Theorien, Modelle, Evidenz, Wiesbaden.
- Brintzer, Ron (2003): Religion – eine institutionenökonomische Analyse. Würzburg.
- Boulding, Kenneth E. (1969): Beyond Economy – Essay on Society, Religion and Ethics, University of Michigan.
- Cantillon, Richard (1755): Essai sur la nature du Commerce en général. Whitefish.
- Coase, Ronald (1937): The Nature of the Firm, in: Economica 4, 386–405.
- Coase, Ronald (1988): The Nature of the Firm. Meaning, in: Journal of Law, Economics and Organizations 4, 19–32.
- Comte, Auguste (1851): Système de politique positive, ou, Traité de sociologie. Institutant la religion de l'humanité, Paris.

- Cowden, Charles C. (2012): Game theory, evolutionary stable strategies and the evolution of biological interactions, in: *Nature Education Knowledge* 3, 10, 6.
- Dahlman, Carl J. (1979): The Problem of Externality, in: *Journal of Law and Economics* 22, 141–162.
- Darby, Michael R./Karni, Edi (1973): Free Competition and the Optimal Amount of Fraud, in: *Journal of Law and Economics* 16, 67–88.
- Deutschmann, Christoph (2003): Die Verheißung absoluten Reichtums: Kapitalismus als Religion?, in: Baecker, Dirk (Hg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin, 145–174.
- Downs, Anthony (1968): *Eine ökonomische Theorie der Demokratie*. Tübingen.
- Dronamraju, Krishna R. (Hg.) (1990): *Selected Genetic Papers of J.B.S. Haldane*. New York.
- Dugatkin, Lee A. (2007): Inclusive Fitness Theory from Darwin to Hamilton, in: *Genetics* 176, 3, 1375–1380.
- Dux, Günter (2008): *Warum denn Gerechtigkeit – Die Logik des Kapitals. Die Politik im Widerstreit mit der Ökonomie*, Wiesbaden, 2. Auflage.
- Egger, Stephan (Hg.) (2000): *Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz.
- Eidenmüller, Horst (1995): Effizienz als Rechtsprinzip. Möglichkeiten und Grenzen der ökonomischen Analyse des Rechts, Tübingen.
- Eilinghoff, Christian (2004): *Ökonomische Analyse der Religion. Theoretische Konzepte und rechtspolitische Empfehlungen*, Frankfurt a.M.
- Ensminger, Jean (1997): Transaction Costs and Islam: Explaining Conversion in Africa, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153, 1, 4–29.
- Erlei, Mathias/Leschke, Martin/Sauerland, Dirk (1999): *Neue Institutionenökonomik*. Stuttgart.
- Etzioni, Amitai (1988): *The Moral Dimension. Toward a new economics*, New York.
- Etzioni, Amitai (1991): Beyond Self-Interest, in: Weimer, David L. (Hg.): *Policy Analysis and Economics. Developments, tensions, prospects*, Boston, 65–84.
- Euler, Harald (2004): Sexuelle Selektion und Religion, in: Lüke, Ulrich/Schnakenberg, Jürgen/Souvignier, Georg (Hg.): *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Religion und Evolution*, Darmstadt, 66–88.
- Fehr, Ernst (2004): Human behaviour: Don't lose your reputation, in: *Nature* 432, 7016, 449–450.
- Fehr, Ernst/Schmidt, Klaus M. (2006): The Economics of Fairness, Reciprocity and Altruism – Experimental Evidence and New Theories, in: Kolm, Serge-Christophe/Ythier, Jean M. (Hg.): *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*. Amsterdam, 615–691.
- Freudenberg, Maren/Rezanina, Kianoosh (2023): *Religionsökonomie. Einführung für Studierende der Religionswissenschaft und Wirtschaftswissenschaft*, Konstanz.
- Frey, Bruno S./Kirchgässner, Gebhard (2002): *Demokratische Wirtschaftspolitik. Theorie und Anwendung*, München, 3. Auflage.

- Frischkorn, Thomas (1993): Management als Religion? Einige Beobachtungen zur Adaption religiöser Praktiken in heutigen japanischen Unternehmen, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1, 50–78.
- Gäfen, Gerard (1984): Entwicklung und Stand der Theorie der Property Rights. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: Neumann, Manfred (Hg.): *Ansprüche, Eigentums- und Verfügungsrechte*. Berlin, 43–62.
- Gladigow, Burkhard (1995): Religionsökonomie, eine Subdisziplin der Religionswissenschaft, in: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, 253–258.
- Haas, Brian W./Ishak, Alexandra/Anderson, Ian W./Filkowskia, Megan M. (2015): The tendency to trust is reflected in human brain structure, in: *NeuroImage* 107, 175–181.
- Haldane, John B. (1932): *The Causes of Evolution*. London.
- Hamermesh, Daniel S./Soss, Neal M. (1974): An Economic Theory of Suicide, in: *Journal of Political Economy* 82, 83–98.
- Hanusch, Horst/Kuhn, Thomas (1998): *Einführung in die Volkswirtschaftslehre*. Berlin, 4. Auflage.
- Hesse, Günter (1983): Zur Erklärung der Änderung von Handlungsrechten mit Hilfe ökonomischer Theorie, in: Alfred Schüller (Hg.): *Property Rights und ökonomische Theorie*. München, 79–110.
- Hirshleifer, Jack (1985): The Expanding Domain of Economics, in: *American Economic Review* 75, 6, 53–68.
- Hörisch, Jochen (2013): *Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte*, München.
- Hull, Brooks B./Bold, Frederick (1994): Hell, Religion, and Cultural Change, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 150, 3, 447–464.
- Huth, Radosław M. (2008): *Rational Choice und Altruismus Hilfsbereitschaft am Beispiel der Teilnahme an wissenschaftlichen Interviews*. Aachen.
- Iannaccone, Laurence R. (1998): Introduction to the Economics of Religion, in: *Journal of Economic Literature* 36, 3, 1465–1495.
- Iredale, Wendy/van Vugt, Mark (2009): The peacock's tail of altruism, in: *The Psychologist*, 22, 939–941.
- Irons, William G. (2001): Religion as a hard-to-fakesign of commitment, in: Nesse, Randolph M. (Hg.): *Evolution and the capacity of commitment*. New York, 292–308.
- Jackelén, Antje (1999): *Zeit und Ewigkeit: Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Lund.
- Kaiser, Helmut (1984): Ansatzpunkte für eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität. »Humanisierung« der ökonomischen Theorie als Aufgabe einer sich als ethische Ökonomie verstehenden Wirtschaftsethik, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 28, 1, 285–320.
- Keohane, Robert O. (1984): *After Hegemony. Cooperation and Discord in the Political Economy*, Princeton.
- Kinsky, Ferdinand (2003): Christian View on Europe and Globalisation, in: Kukliński, Antoni (Hg.): *Europe in the Perspective of Global Change*. Warsaw, 15–40.

- Kirchgässner, Gebhard (1988): Ökonomie als imperialistische Wissenschaft, in: Boettcher, Erik (Hg.): Interdisziplinarität. Voraussetzungen und Notwendigkeiten (Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 7), Tübingen 128–145.
- Kirchner, Christian (1997): Ökonomische Theorie des Rechts. Vortrag vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 16. Oktober 1996, Berlin.
- Kirchner, Christian (1998): Rechtswissenschaftliche Innovationsforschung und Ökonomische Theorie des Rechts, in: Hoffmann-Riem, Wolfgang/Schneider, Jens-Peter (Hg.): Rechtswissenschaftliche Innovationsforschung. Grundlagen, Forschungsansätze, Gegenstandsbereiche, Baden-Baden, 85–120.
- Kneppers-Heijnert, Elizabeth M. (1988): En economische en juridische analyse van franchising tegen de achtergrond van een property rights- en transactiekostenbenadering. Groningen.
- Koch, Anne (2007): Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft – Religionsökonomische Perspektiven, in: Held, Martin/Kubon-Gilke, Gisela/Sturn, Richard (Hg.): Ökonomie und Religion (Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik Jahrbuch 6). Marburg, 37–62.
- Krimphove, Dieter (1998): Der Einsatz der Ökonomischen Analyse des Rechts als notwendiges Instrument der Europäischen Rechtsvergleichung, in: Zeitschrift für Rechtsvergleichung 39, 5, 185–204.
- Krimphove, Dieter (1999): An Economic Analysis of the Law of Good-Faith Purchase in European Property Law, in: Gdanskie Studia Prawnicze (Festschrift für Prof. Dr. hab. Kazimir Krukczalak). Danzig, 228–236.
- Krimphove, Dieter (2002): Europäische Kreditsicherheiten eine rechtsvergleichende, ökonomische Analyse bestehender Kreditsicherheiten in Europa, in: Dieter Krimphove (Hg.): Handbuch der Unternehmensfinanzierung. Kapitalbeschaffung und Rating für mittelständische Unternehmen, Stuttgart, 517–563.
- Krimphove, Dieter (2002): Europäisches Werberecht. München.
- Krimphove, Dieter (2004): Spieltheoretische Aspekte des Rechts – Ein Beitrag zur Analyse und Gestaltung von Recht mit Hilfe objektiver quantifizierbaren Methodik – in: Rechtstheorie 35, 1, 19–55.
- Krimphove, Dieter (2006): Das Europäische Sachenrecht. Eine rechtsvergleichende Analyse nach der komparativen Institutionen-Ökonomik (Europäisches Wirtschaftsrecht 1), Lohmar.
- Krimphove, Dieter (2008): Was ist Wahrheit – Die ökonomische Seite des Phänomens, in: Rechtstheorie 39, 1, 105–138.
- Krimphove, Dieter (2009): Verfahren und Gerechtigkeit – Gedanken zu Ökonomik von Streitentscheidungsverfahren, in: Aicher, Josef/Fina, Siegfried (Hg.): Festschrift für Manfred Straube. Wien, 73–96.
- Krimphove, Dieter (2010): Das Recht zwischen Schafen und Schafen, zwischen Widern und Böcken, in: Rechtstheorie 41, 2, 233–250.
- Krimphove, Dieter (2012): Scham als Verhaltenssteuerung im Recht. Rechtstheoretische Aspekte eines Phänomens, in: Rechtstheorie 43, 1, 91–115.
- Krimphove, Dieter (2015): Die Banalität des Bösen?, in: Rechtstheorie 46, 2, 263–279.

- Krimphove, Dieter (2016): Eigentum. Überlegungen zum Bedeutungswandel eines Rechtsinstituts, in: *Rechtstheorie* 47, 271–317.
- Krimphove, Dieter (2016): in: Busche, Jan/Röhling, Andreas: *Kölner Kommentar zum Kartellrecht*. Band 3.
- Krimphove, Dieter (2017): *Ökonomische Analyse der Sozialenzyklen der Katholischen Soziallehre*. Lohmar.
- Krimphove, Dieter (2019): Artikel 8 Verletzung von Rechten des geistigen Eigentums, in: Pfeiffer, Thomas (Hg.): *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*. Bd. 27, I [IPR] 2019.
- Krimphove, Dieter (2019): *Internationales Handelsrecht*, in: Pfeiffer, Thomas (Hg.): *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*. Bd. 27, I, 698ff.
- Krimphove, Dieter (2021): *Rechtsethologie. Die Ableitung des Rechts aus der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Berlin.
- Krimphove, Dieter (2023): Europa und die Religionen, in: Krimphove, Dieter/Globisch, Markus (Hg.): *Recht und Religionen im Weimarer Dreieck. Europäisch Anforderungen und Chancen*, Baden-Baden, 37–103.
- Kuttner, Antje (2015): *Ökonomisches Denken und Ethisches Handeln. Ideengeschichtliche Aporien der Wirtschaftsethik*, Wiesbaden.
- La Croix, Guy (1989): Homogeneous Middleman Groups – What determines the Homogeneity, in: *Journal of Law, Economics and Organization* 5, 1, 211–222.
- Leo XIII. (1891): *Enzyklika Rerum novarum*. Vatikan.
- Lodewijks, John (1999): History of economics: societies and journals, in: O’Hara, Phillip A. (Hg.): *Encyclopedia of Political Economy: A–K*. Band 1 der *Encyclopedia of Political Economy*, London, 449ff.
- Luhmann, Niklas (1988): *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Mackaay, Ejan (1994): Legal hybrids, Beyond property and monopoly?, in: *Columbia Law Review* 94, 2630–2634.
- Malthus, Thomas Robert (1789): *An Essai f the Principle of Population*. London.
- Marsh, Abigail A./Stoycos, Sarah A./Brethel-Haurwitz, Kristin M./Robinson, Paul/van Meter, John W./Cardinale, Elise M. (2014): Neural and cognitive characteristics of extraordinary altruists, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)* 111, 42, 15036–15041.
- Marx, Karl (1974): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 20. Auflage.
- Maurer, Andrea (2007): Religiöse Weltbilder – institutionalisiertes Handeln – ökonomische Strukturen. Eine institutionentheoretische Interpretation der Protestantischen Ethik von Max Weber, in: Held, Martin/Kubon-Gilke, Gisela/Sturn, Richard (Hg.): *Ökonomie und Religion (Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomie Jahrbuch 6)*. Marburg, 63–87.
- McCleary, Rachel/Barro, Robert J. (2019): *The Wealth of Religions. The Political Economy of Believing and Belonging*, Princeton.
- Meijering, Eginhard P. (1997): *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das Elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden.

- Mercurio, Nicholas/Medema, Steven G. (1996): *Economics and the Law. From Posner to Post-Modernism*, Princeton.
- Meyer, Wilhelm (1983): *Entwicklung und Bedeutung des Property Rights Ansatzes in der Nationalökonomie*, in: Schüller, Alfred (Hg.): *Property Rights und ökonomische Theorie*, München, 1–43.
- Müller-Armack, Alfred (1981): *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. Bern, 3. Auflage.
- Mun, Thomas (1664): *Englands Treasure by Forraign Trade*. London.
- Nelson, Philip (1970): *Information and Consumer Behaviour*, in: *Journal of Political Economy*, 78, 2, 311–329.
- Nelson, Philip (1974): *Advertising as Information*, in: *Journal of Political Economy* 82, 4, 729–754.
- North, Douglas C./Thomas, Robert P. (1973): *The Rise of the Western World*. Cambridge.
- Nutzinger, Hans G. (1993): *Philanthropie und Altruismus*, in: Ramb, Bernd-Thomas (Hg.): *Ökonomische Verhaltenstheorie*. München, 365–385.
- Oakley, Barbara A. (2013): *Concepts and implications of altruism bias and pathological altruism*, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110, Suppl 2, 10408–10415.
- Oresimus, Nikolaus (1937): *Traktat über Geldabwertungen*. Herausgegeben von Edgar Schorer, Jena.
- Pannenberg, Wolfhart (2015): *Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band 1*, Göttingen.
- Pannenberg, Wolfhart (2015): *Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band 3*, Göttingen.
- Porwit, Krzysztof (2003): *Reflections on Christian Inspiration for the Future European Institutional Changes*, in: Kukliński, Antoni (Hg.): *Europe in the Perspective of Global Change*. Warsaw, 19ff.
- Posner, Richard A. (1972): *Economic Analysis of Law. Part. 1*, Boston.
- Posner, Richard A. (1975): *The Economic Approach to Law*, in: *Texas Law Review* 53, 757–782.
- Priddat, Birger P. (2010): „Ökonomie des Glaubens?“, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 11, 1, 25–34.
- Priddat, Birger P. (2019): *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg.
- Prinz, Aloys/Steenge, Albert/Vogel, Alexander (Hg.) (2001): *Neue Institutionenökonomik. Anwendung auf Religion, Banken und Fußball*, Münster.
- Ramb, Bernd-Thomas (Hg.) (1993): *Ökonomische Verhaltenstheorie*. München.
- Reuter, Martin/Frenzel, Clemens/Walter, Nora T./Markett, Sebastian/Montag, Christian (2011): *Investigating the genetic basis of altruism: the role of the COMT Val158-Met polymorphism*, in: *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 6, 5, 662–668.
- Rice, Stanley A. (2007): *Encyclopedia of evolution*. New York.

- Richter, Rudolf (1990): Sichtweise und Fragestellung der Neuen Institutionenökonomik, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 110, 517–591.
- Richter, Rudolf (1994): Institutionen ökonomisch analysiert. Zur jüngeren Entwicklung auf einem Gebiet der Wirtschaftstheorie, Tübingen.
- Richter, Rudolf/Furubotn, Eirik G. (2010): *Neue Institutionenökonomik. Eine Einführung und kritische Würdigung*, Tübingen, 4. Auflage.
- Rucht, Dieter (2001): Zu den Grenzen von Theorien rationaler Wahl – dargestellt am Beispiel altruistischen Engagements, in: Allmendinger, Jutta (Hg.): *Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Opladen, 962–983.
- Ryssdal, Stray (1995): *Legal Realism and Economics as Behavior. A Scandinavian Look at Economic Analysis of Law*, Kobenhagen.
- Salje, Peter (1984): Ökonomische Analyse des Rechts aus deutscher Sicht, in: *Rechtstheorie* 15, S. 277–288.
- Schäfer, Hans-Bernd/Ott, Claus (2012): *Lehrbuch der ökonomischen Analyse des Zivilrechts*. Berlin.
- Schlipf, Udo-Stephan (2009): *Angewandte Volkswirtschaftslehre für Finanzberater: So erklären Sie sicher die Entwicklung von Kursen, Zinsen und Konjunktur*, Wiesbaden.
- Schmidtchen, Dieter (2000): *Ökonomik der Religion*. Saarbrücken.
- Schmidtchen, Dieter/Mayer, Achim (1993): Ökonomische Analyse der Religion, in: Ramb, Bernd-Thomas (Hg.): *Ökonomische Verhaltenstheorie*. München, 311ff.
- Schotter, Andrew (1986): The Evolution of rules, in: Langlois, Richard N. (Hg.): *Economic as a process. Notes on the „new institutional economics“*, New York, 117ff.
- Schultz, T. Paul (1969): An Economic Model of Family Planning and Fertility, in: *Journal of Political Economy* 77, 153–180.
- Shaw, R. Paul/Wong, Yuwa (1990): *Genetic seeds of warefare. Evolution, Nationalism and Patriotism*, Cambridge.
- Siegenthaler, Hansjörg (1993): *Regelvertrauen, Prosperität und Krisen. Die Ungleichmäßigkeit wirtschaftlicher und sozialer Entwicklungen als Ergebnis individuellen Handelns und sozialen Lernens*, Tübingen.
- Simon, Herbert A. (1993): *Homo rationalis. Die Vernunft im menschlichen Leben*, Frankfurt a.M.
- Singer, Tanja/Ricard, Matthieu (Hg.) (2015): *Caring Economics. Conversations on altruism and compassion, between scientists, economists, and the Dalai Lama*, New York.
- Singer, Tanja/Seymour, Ben/O'Doherty/Stephan, Klaas E./Dolan, Raymond J./Frith, Chris D. (2006): Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others, in: *Nature* 439, 7075, 466–469.
- Smith, Adam (1996): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1976) (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith)*, Indianapolis, 8. Auflage.
- Söllner, Fritz (2012): *Die Geschichte des Ökonomischen Denkens*. Berlin, 3. Auflage.

- Sohmen, Egon (1992): Allokationstheorie und Wirtschaftspolitik. Tübingen, 2. Auflage.
- Sosis, Richard (2000): Religion and intragroup cooperation. Preliminary results of a comparative analysis of utopian communities, in: *Cross-Cultural Research* 34, 1, 70–87.
- Sparr, Walter (2007): „Aussichten in die Ewigkeit“. Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie, in: Hölscher, Lucian (Hg.): *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen, 12–39.
- Stapel, Helmut (2021): Wie selbstlos ist die Selbstlosigkeit wirklich?, in: *GEO* [<https://www.geo.de/wissen/altruismus--weshalb-dahinter-auch-egoismus-steckt-30437258.html>] <15.10.2023>.
- Stevenson, Glenn G. (1991): *Common property economics. A general theory and land use application*, Cambridge.
- Stigler, George J. (1961): The Economics of Information, in: *Journal of Political Economy* 69, 3, 213–225.
- Tan, Jonathan H. W. (2006): „Religion and social preferences: an experimental study“, in: *Economics Letters* 90, 60–67.
- Tietzel, Manfred (1981): Die Ökonomie der Property Rights. Ein Überblick, in: *Zeitschrift für Wirtschaftspolitik* 30, 1, 207–244.
- Trivers, Robert L. (1971): The evolution of reciprocal altruism, in: *Quarterly Review of Biology* 46, 35–57.
- Voigt, Stefan (2002): *Institutionenökonomik*. München.
- von Justi; Johann H. G. (1755): *Johann Heinrich Gottlobs von Justi Staatswirtschaft oder Systematische Abhandlung aller Oeconomischen und Cameral-Wissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden. In zween Theilen ausgefertiget*, Leipzig.
- Wächter, Lars (2016): *Ökonomen auf einen Blick. Ein Personenhandbuch zur Geschichte der Wirtschaftswissenschaft*, Wiesbaden.
- Weber, Max (2016): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, in: ders.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Herausgegeben von Wolfgang Schlucher, Tübingen, 123–491.
- Weise, Peter (1994): Wirtschaftswissenschaften als Sozialwissenschaften von Entscheidungen, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5, 2, 281ff.
- Welt der BWL (o.J.): Art. Knappheit [<https://www.welt-der-bwl.de/Knappheit>] <15.10.2023>.
- Wendt, Rainer (2012): Die Ökonomie der Lebensführung, in: Thole, Werner/Cloos, Peter/Ortmann, Friedrich/Strutwolf, Volkhardt (Hg.): *Soziale Arbeit im öffentlichen Raum. Soziale Gerechtigkeit in der Gestaltung des Sozialen*, Wiesbaden, 179–185.
- Wilson, Edward O. (2005): Kin Selection as the Key to Altruism: Its Rise and Fall, in: *Social Research* 72, 1, 159–166.
- Windmann, Sabine/Hein, Grit (2018): Altruismus aus Sicht der Sozialen Neurowissenschaften, in: *Neuroforum* 24, 1, 15–24.

Christlicher ziviler Ungehorsam im demokratischen Rechtsstaat des Grundgesetzes?

Ein Plädoyer für Bürgerloyalität auch im Gewissenskonflikt

Andreas Püttmann

Ziviler Ungehorsam bürgerte sich in der Bundesrepublik Deutschland bereits in der *Widerstands*-Konjunktur der Achtzigerjahre ein: als Straßenblockaden, Haus- und Betriebsbesetzungen sowie Aufrufe zur Steuerverweigerung gegen NATO-Nachrüstung, Flughafenerweiterungen und Atomkraftanlagen. In jüngster Zeit kehrten sie spektakulär in die politische Öffentlichkeit zurück als Sitzblockaden der Klimaschutz-Aktivist:innen *Letzte Generation*, nun sogar mit Ankleben auf dem Asphalt, um die Räumung zu erschweren. Damals wie heute wurden solche rechtswidrigen Aktionen auch von engagierten Christinnen und Christen mit praktiziert oder öffentlich gerechtfertigt. Zuletzt machte vor allem der Jesuit „Pater Störenfried“¹ Jörg Alt damit von sich reden, der in der Begleitung solcher Aktionen unter anderem wegen des Verdachts der Nötigung mehrfach festgenommen wurde.² Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland erregte Aufsehen, als sie zu ihrer Tagung im November 2022 die Klimaaktivistin Aimée van Baalen von *Letzte Generation* als Rednerin einlud, mit stehendem Applaus feierte und damit Empörung bei Politikern der C-Parteien auslöste.³

Im Folgenden soll nicht die kirchliche Diskussion über diese Protestform in Deutschland dargestellt werden, da dies den Umfang eines Buchbeitrags sprengen würde. Da es nach zwei deutschen Diktaturen für die heutige Öffentlichkeit leichter nachvollziehbar erscheint, Gesetzesgehorsam aus christlichen (Gewissens-)Gründen zu verweigern als ihn, trotz eines schwerwiegenden Protestanliegens, zu leisten, soll vielmehr eine interdisziplinär – politologisch, historisch, staatsrechtlich, sozialetisch – wissenschaftlich begründete Argumentation vorgetragen werden, die eine Konvergenz von Recht und Religion in dieser Frage plausibel macht.

1 Renzikowski 2023.

2 Siehe den Bericht auf dem Internetportal des Jesuitenordens am 17.8.2023, Jesuiten.org (2023).

3 Siehe Jarde/Stempel 2022.

1 Begriffsklärungen und Brisanz zivilen Ungehorsams im Rechtsstaat

Der Theologe Kurt Remele definiert zivilen Ungehorsam in einer katholisch-sozialethischen Dissertation als „zumindest prima facie illegale, öffentliche, auf Gewaltlosigkeit gegenüber Personen bedachte und auf hochstehenden sittlichen Motiven der Akteure beruhende Widerspruchs- oder Widerstandshandlung gegen die staatliche Autorität bzw. eine ihrer Entscheidungen“⁴. Gestützt auf Schriften der US-amerikanischen Philosophen Henry David Thoreau⁵ und John Rawls⁶ soll ziviler Ungehorsam die Ernsthaftigkeit und den hohen Rang des eigenen Anliegens unterstreichen. Häufig werden Vergleiche zu Martin Luther King und Mahatma Gandhi gezogen, deren Ungehorsam sich allerdings gegen Fremdherrschaft und Rassismus richtete. Jürgen Habermas erhob zivilen Ungehorsam zum „unverzichtbaren Bestand einer reifen politischen Kultur“⁷ und „Schrittmacher für überfällige Korrekturen und Neuerungen“⁸.

Obwohl ziviler Ungehorsam ein offenes Übertreten von als ungerecht erachteten Gesetzen darstellt, um Regierungen zur Revision oder Abschaffung dieser Gesetze zu veranlassen, gilt er manchen Juristen wie Ralf Dreier als „rechtlich rechtfertigungsfähig, weil und soweit der Gegenstand des Protestes ein als verfassungswidrig qualifizierbarer öffentlicher Missstand ist und weil und soweit diese Qualifikation, neben der Verhältnismäßigkeit des Protestmittels, bei der Auslegung und Anwendung der Norm, die als Zeichen des Protestes tatbestandlich verletzt wurde, zu berücksichtigen ist“⁹. Wer „öffentlich, gewaltlos und aus politisch-moralischen Gründen den Tatbestand einer Verbotsnorm erfüllt, handelt grundrechtlich gerechtfertigt, wenn er dadurch gegen schwerwiegendes Unrecht protestiert und sein Protest verhältnismäßig ist“; als Maßstab für das „schwerwiegende Unrecht“ seien „hauptsächlich Verfassungsnormen, insbesondere die Grundrechts- und die Staatszielbestimmungen“ heranzuziehen¹⁰. Ein schwankender Boden der Rechtfertigung, denn in der „offenen Gesellschaft der Verfassungsinterpreten“¹¹ erscheint vielen so manches als „verfassungswidrig

4 Remele 1992, 119.

5 Thoreau 1973.

6 Rawls 1975, bes. 409ff.

7 Habermas 1983, 43.

8 Ebd., 40.

9 Dreier 1983, 70.

10 Ders. 1985, 308.

11 Häberle 1975, 297.

qualifizierbar“. Wo soll das Prüfungsrecht liegen? Bei Ordnungsämtern, die organisierte Normverstöße zuvor genehmigen müssen? Oder a posteriori bei Gerichten, die womöglich massenhaft Bürger für Protesthandlungen zu verurteilen hätten, von denen niemand vorher wissen konnte, ob sie legal oder illegal sind? Sollen Richter über die Güte politisch-moralischer Gründe befinden? Um dann von Überfremdungsfurcht getriebene Asylheim-Blockaden oder solche vor Abtreibungskliniken zu verbieten und abzuurteilen, aber solche vor Raketendepots, Kohlekraftwerken oder Tierversuchsanstalten durchgehen zu lassen? Die Funktion der Justiz, dem Recht als ethischem Minimum Geltung zu verschaffen, drohte politisch-moralisch zu expandieren und ihre befriedende Akzeptanz zu verlieren. Und wo es gegen die Vernichtung der Menschheit durch die Klimaapokalypse geht, könnten auf Dauer nicht nur begrenzte Regelverletzungen als verhältnismäßig erscheinen, sondern auch Gewaltakte als kleineres Übel. Das Bemühen, zivilen Ungehorsam als Grundrechtsausübung gemäß Artikel 5 und 8 GG zu rechtfertigen, korrespondiert mit einer funktional-demokratischen Grundrechtstheorie, die politisch orientierten Freiheitsgebrauch gegenüber nicht-politischem favorisieren will.¹² Doch die Ausweitung des Schutzbereichs der Meinungs- und Versammlungsfreiheit auf Blockaden unter Einsatz von Körperkraft ist mit dem Vorbehalt der Friedlichkeit aus Artikel 8 schwerlich vereinbar und verfehlt den Sinn dieser Freiheitsrechte. Das Recht auf freie Äußerung und gemeinschaftliche Kundgebung einer Meinung gibt keinen Anspruch darauf, dass diese Äußerung von jemandem entgegengenommen werden muss, der sie nicht hören oder befolgen will. Es kann kein Recht dazu geben, die Aufmerksamkeit von Mitbürgern herbei zu schikanieren.

Eine Legalisierung zivilen Ungehorsams widerspräche auch dem amerikanischen Vorbild des *civil disobedience*, bei dem sich, so Martin Luther King, „die Gefängnisse füllen“ sollten; dann trete „sein Sinn nur um so klarer zutage“¹³. Dies passt nicht zur heutigen Larmoyanz und Empörung, wenn blockierende Wiederholungstäter wirklich einmal in Haft genommen werden. Explizite Legalisierungsabsicht und implizites Verschonungskalkül eignen sich in historisch-konzeptioneller Betrachtung zivilen Ungehorsams allenfalls als weiterer Beleg der süffisanten Bemerkung, die Deutschen seien ein „rührend legalitätsbedürftiges Volk“¹⁴.

12 Siehe Kröger 1984, 175.

13 King 1969, 35.

14 Schmitt 1958, 446.

Die auf Erhöhung der Zustimmungsbereitschaft zielende Rede von *begrenzter Regelverletzung* verharmlost Rechtsbruch zum quasi sportlichen Geschehen. Der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Andreas Voßkuhle, attestierte der Letzten Generation sogar „harmlose Sandkastenspiele“¹⁵, was aus der Sicht von auf dem Weg zur Arbeit, zum Arzt oder zu Hilfsbedürftigen stundenlang blockierten Bürgern eigenartig empathiefreudig klingt. Bekenntnisse zur *Gewaltfreiheit* bemänteln das Nichtbekenntnis zum Gesetzesgehorsam hinter einer vordergründig sozialverträglichen Zivilisiertheit. Die Proklamation des eigentlich selbstverständlichen Gewaltverzichts soll das Rechtsgewissen der Täter beruhigen und das der Öffentlichkeit verwirren. Dem Gehorsamsanspruch des Gesetzesstaates einer hoch entwickelten Gesellschaft wird aber nicht mit der Wahrung des archaischen Gewaltverbots Genüge getan. Auch Steuerhinterziehung, Korruption und Ladendiebstahl sind gewaltfrei. Staatspolitische Regression liegt auch vor, wenn Bürgermeister sich dafür feiern lassen, in Verhandlungen mit der Letzten Generation deren Verkehrsblockaden abgewendet zu haben durch Gegenleistungen.¹⁶ So als wenn Staat und politisch motivierte Blockierer sich wie völkerrechtliche Kriegsgegner auf Augenhöhe als Kombattanten gegenübertraten.

Mit der Duldung illegaler Aktionen unter der Bedingung der Gewaltfreiheit wäre zudem kein dauerhafter Minimalkonsens gesichert. Einlassungen von Protestgruppen lassen vielmehr befürchten, dass es sich nur um eine Durchgangsphase im Eskalationsprozess zu mehr Aufmerksamkeit generierenden Mitteln handeln könnte. In der Klage, *normale Demos* hätten ja *nicht zum Erfolg geführt*, tritt bereits das autoritäre Potential der Blockierer und ihrer Anhänger zutage. Was, wenn man entdeckt, dass auch friedliche Blockaden nicht den gewünschten Erfolg haben und die publizistische Gratifikation durch Berichterstattung allmählich nachlässt?

Gewaltrechtfertigungen wurden bereits konstruiert: Der Philosoph Herbert Marcuse lehrte, es gebe auch gegen eine verfassungsmäßige Regierung ein Naturrecht auf Widerstand, das es überwältigten Minderheiten gestatte, ungesetzliche Mittel anzuwenden, wenn die gesetzlichen sich als unzulänglich herausstellten: „Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte“¹⁷. Der norwegische Soziologe Johan Galtung definierte Frieden als die Abwesen-

15 Rasche 2023.

16 Siehe Koopmann 2023.

17 Marcuse 1966, 127.

heit „struktureller Gewalt“, die dann vorliege, „wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre tatsächliche körperliche und geistige Selbstverwirklichung hinter ihrer möglichen Selbstverwirklichung zurückbleibt“¹⁸. Auch ein Rechtsstaat kann damit schnell als Gewaltstaat erscheinen, mit der Folge, dass private Gewalt als Gegengewalt gerechtfertigt wird. Nach dieser Definition ist die Festsetzung von Mitbürgern auf Straßen durch angeklebte Blockierer übrigens gewiss als Gewalt einzustufen.

Auch der Anspruch der *Friedlichkeit* geht fehl: Diese ist unter Freien und Gleichen bei Blockaden stets geborgt von jenen, die sich die Schikane gefallen lassen. Wer darauf verzichtet, seine Bewegungsfreiheit durchzusetzen, ist friedlich, nicht der Blockierer. Wenn übergriffige Störer den „friedlichen Verlauf“ für sich reklamieren, ist dies „eine Art moralischen Ausbeutertums derer, die sich über Rechtsbindungen hinwegsetzen, auf Kosten derer, welche die Rechtsbindung einhalten“¹⁹. Die Betonung, dass man friedlich demonstrieren wolle, ist pseudo-moralisch und pseudo-heroisch, denn man entspricht ja nur seiner Bürgerpflicht. Nicht friedlich oder unfriedlich, sondern legal oder illegal lautet die wesentliche Unterscheidung im Rechtsstaat.

Demonstrative Illegalität ist staatsbürgerlich nicht verallgemeinerbar im Sinne von Kants Kategorischem Imperativ oder der Goldenen Regel: „Alles, was ihr wollt, dass es euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen“ (Mt 7,12). Nur der bisher ziemlich einseitige Gebrauch durch die politische Linke für pazifistische oder ökologische Ziele verdeckt diese Einsicht. Demonstrierte die mittlerweile erstarrte Rechte durch ähnlich friedliche Blockaden für ihre Ziele, würde die Problematik des angemäßen Privilegs für (angeblich) Besserinformierte mit höherer Moral offenkundig. Der Kippunkt der Duldung könnte auch ohne diesen Lackmустest erreicht werden, indem real Betroffene des Spektakels und die Mehrheit der öffentlichen Meinung zu einem so starken Missbilligungs-Bündnis anwachsen, dass kontraproduktive Effekte evident werden. Aktion ruft Reaktion hervor, nicht nur die staatlicher Ordnungskräfte: Fortgesetzte Rechtsbrüche, von rund 80 Prozent der Bevölkerung missbilligt²⁰, sind geeignet, eine verunsicherte Mitte in die Arme von Rechtspopulisten zu treiben.

18 Galtung 1969, 168.

19 Isensee 1987, 45.

20 Siehe Haubrich 2023. Bei der hier besprochenen YouGov-Umfrage lehnten 60 Prozent die Klima-Blockaden „voll und ganz“ ab, 16 Prozent „eher“. Im ZDF-Politbarometer vom April 2023 fanden sogar 82 Prozent, darunter eine Mehrheit der Grü-

In einer Lage, in der innere und äußere Feinde der offenen Gesellschaft virulenter denn je die Delegitimierung demokratischer Rechtsstaaten betreiben, sollten diejenigen in Politik und Justiz, Wissenschaft und Medien, Schulen und Kirchen, die rechtsstaatliche Verhaltensregeln relativieren, am Erbe echter Widerstandskämpfer Maß nehmen. Diese riskierten für die „Wiederherstellung der vollkommenen Majestät des Rechts“²¹ den Tod. Überlebende sahen in „einem freiheitlichen Staat als Garant einer unverbrüchlichen Rechtsordnung“ das „bleibende Vermächtnis des 20. Juli 1944“²². Dagegen gehört zur Tradition antidemokratischer Widerstandsrhetorik der Satz: „Wenn durch die Hilfsmittel der Regierungsgewalt ein Volkstum dem Untergang entgegengeführt wird, dann ist die Rebellion eines jeden Angehörigen eines solchen Volkes nicht nur Recht, sondern Pflicht [...]. Menschenrecht bricht Staatsrecht“²³. Er stammt aus Hitlers *Mein Kampf*. Dieser Widerstand „gründet auf Überlebenspathetik, auf Geringschätzung des staatlichen Gewaltmonopols, Verachtung der Legalität, angemaßter privater Souveränität“²⁴. Man muss die Protestbewegungen der Bundesrepublik nicht in die Nähe der NS-Bewegung rücken wollen, um darauf aufmerksam zu machen, dass auch hinter wohlklingenden Phrasen zu bürgerlicher Selbstermächtigung gegen angebliches Unrecht politische Abgründe lauern können.

Widerspruch gegen eine Politik, die man für ungerecht oder gefährlich hält, ist ein Grundrecht und manchmal moralische Pflicht. Widerstand gegen Institutionen, die das Recht zum Widerspruch schützen, ist selbstzerstörerisch. Staatsbürgerlicher Ungehorsam mag als letzte Option nicht restlos für alle politischen Eventualitäten ausgeschlossen sein. Legitim wird er aber nur, wenn die legalen Wege politischer Mitwirkung verstellt sind durch verfassungsfeindliche Kräfte: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist“ (Art. 20 Abs. 4 GG).

nen-Anhänger (58 %), dass „illegale Klimaschutz-Aktionen wie die Blockade von Hauptverkehrsstraßen zu weit“ gingen; nur 16 Prozent fanden das nicht.

21 „Erste Aufgabe ist die Wiederherstellung der vollkommenen Majestät des Rechts“: Mit diesen Worten wollte Carl Friedrich Goerdeler nach erfolgreichem Attentat seine Regierungserklärung beginnen; Originaldokument online: https://www.gdw-berlin.de/fileadmin/bilder/publikationen/begleitmaterialien/Faksimiles_PDFs_deutsch/FS_1_01_DE_2.Aufl-RZ-web.pdf.

22 Gerstenmaier 1983, 53 und 57.

23 Hitler 1936, 104f.

24 Isensee 1983b, 91.

Voreilige Ausrufungen des Widerstandsfalls durchziehen die Protestgeschichte der Bundesrepublik. Die Klimakrise mag in der Sache stärkere Argumente liefern als die Nachrüstung, die Atomkraft oder die Corona-Politik. Doch gibt es keinen Hinweis darauf, dass rechtswidrige Schikanen zur Bewältigung der Probleme beitragen. Die Republik des Grundgesetzes braucht umsichtige, kritische, verantwortungsbewusste Bürger, die sich im friedlichen Wettbewerb der Ideen und Interessen um die zeitgerechte Form des Gemeinwohls bemühen. Nur so ist zu hoffen, dass uns die furchtbare Bewährungsprobe des historischen Widerstands erspart bleibt, die auch heute wohl die meisten überfordern würde. Die konsequente Fortsetzung des Aufstands des Gewissens gegen totalitäre Diktatur ist Bürgerloyalität im liberalen Rechtsstaat. Es gibt demokratisch keine Abkürzung durch Zwang als Alternative zum mühevollen Weg der Überzeugung.

Fraglich ist nun, ob gegen diese Argumentation nicht doch spezifisch christlich-religiöse Gründe für einen Ungehorsam aus Gewissensgründen geltend gemacht werden können, wenn es um hohe, auch biblisch begründete Güter wie den Lebensschutz oder die Bewahrung der Schöpfung geht.

2 Christliche Gründe bürgerlichen (Un-)Gehorsams unter dem Grundgesetz?

Für Christen ist Gesetzestreue im demokratischen Rechtsstaat nicht einfach nur staatsbürgerliche Pflicht ohne Bezug zu ihrem Glauben. Vom Psalmistenwort „Im Reich dieses Königs hat man das Recht lieb“ (Psalm 99,4) über Jesu Ermahnung, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist (Mt 22,21), bis zu Paulus' Aufforderung, der Obrigkeit – bei damals schlechteren ethischen Standards – loyal zu sein „um des Gewissens willen“ (Röm 13,5), ist das christliche Ideal zwar der im Gottesgehorsam (Apg 5,29) kritische Staatsbürger, aber nicht der eigensinnig rebellische. Dies gilt nochmals verstärkt in der grundgesetzlichen Demokratie, der „bescheidensten Staatsform der Weltgeschichte“²⁵. Ihre Grundrechtssystematik und Staatsprinzipien weisen in Verbindung mit einer mächtigen Gerichtsbarkeit große Nähe zum christlichen Menschenbild auf. Der Dresdner Altbischof Joachim Reinelt sprach im Blick auf die Menschenwürdegarantie in Artikel 1 GG sogar von „verwirklichtem Glauben“²⁶.

25 Isensee 1987, 48.

26 Reinelt 1992.

Die grundgesetzliche Demokratie erfüllt nicht nur die Grundfunktion des modernen Staates, als Schutz- und Friedensgarant ein gutes Leben der Individuen zu ermöglichen, sie ist nicht nur ein rechtstechnisches Modell politischer Herrschaftsorganisation, sondern enthält in den Grundrechten einen Kanon ethischer Werte, die einen zumindest mittelbaren Zusammenhang mit dem Christentum erkennen lassen. Zwar sollte man die Verfassung nicht überhöhen zu einer quasi-religiösen Heilsbotschaft, zur uneinlösbaren Verheißung von Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Glück,²⁷ doch fällt es nicht schwer, in den Versen von Römer 13,1 und 3f. auch die durch das Bonner Grundgesetz etablierte politische Ordnung in ihrer ethischen Funktion wiederzufinden.

Ist aber mit dem Staat eine Friedens- und Gerechtigkeitsordnung aufgerichtet, die im Ganzen als eine *gute* ausgewiesen ist, so besteht zunächst auch für jede Rechtsnorm kraft ihrer Gesetztheit die Vermutung, dass auch sie als einzelne *gut* ist und befolgt werden muss²⁸ – jedenfalls solange, bis das Gegenteil erwiesen ist. Dem entspricht der staatsrechtliche Befund, dass die Legitimität der einzelnen Rechtsnormen oder Rechtsakte im demokratischen Verfassungsstaat aus der Legitimität des Verfassungssystems folgt. „Das einzelne Gesetz mag töricht und lästig erscheinen. Es legitimiert sich kraft seiner Verfassungsmäßigkeit“²⁹. Zwar kann diese Legitimität des Gesetzes auch im demokratischen Verfassungsstaat in Spannung stehen zu der im Volk dominierenden Vorstellung von dem, was *recht* ist; doch gerade im politischen System der Bundesrepublik wäre es verfehlt, die demokratische oder die ethische Legitimität von der parlamentarischen Legalität zu trennen. Der Legalität ist vielmehr ein „Vertrauenskredit“³⁰ zuzugestehen, ohne den sie ihre Funktion nicht erfüllen kann. Auch „ein dissidentes Rechtsbewusstsein sollte daher aufgrund vernünftiger Erwägungen dahin zu bestimmen sein, dass es zunächst abgelehnte Rechtsnormen wegen ihrer verfassungsmäßigen Satzung schließlich doch akzeptiert“³¹. Solcher Gehorsam ist mitnichten als „blinder bzw. tauber Gehorsam oder Kadavergehorsam [...] vom ethischen Standpunkt aus abzulehnen“³². Eine Autorität des Rechts und seiner einzelnen Normen besteht ja überhaupt erst dann, wenn nicht nur ihr Inhalt, sondern grundsätzlich schon ihre Existenz Befolgung

27 Vor „Verfassungspietismus“ und „Verfassungsmessianismus“ warnt Isensee 1986, 24.

28 Siehe Kluxen 1977, 68.

29 Isensee 1988a, 125.

30 Forsthoff 1964, 226.

31 Wassermann 1989, 62.

32 Remele 1992, 153.

auslöst; Folgsamkeit nur unter der Bedingung inhaltlicher Zustimmung wäre nicht Gehorsam, sondern Ausübung der individuellen Handlungsfreiheit.

Wer gegen Rechtsnorm oder Rechtsakt einer auch im (christlich-)ethischen Sinne *guten* Ordnung verstößt, verursacht „nicht nur sozusagen eine Verkehrsstörung, sondern er handelt moralisch schlecht, er verletzt das Gute“, wobei der „sittliche Mangel“³³ nicht schon dadurch aufgehoben wird, dass sich der Täter danach den Sanktionen der Staatsgewalt unterwirft. In einem Bild gesprochen: „Es hat – zumeist – seinen verkehrstechnischen Sinn, wenn eine Straße zur Einbahnstraße gemacht wird. Dieser Sinn wird dadurch nicht aufgehoben, dass etwa irgendjemand immer bereit wäre, das fällige Bußgeld zu zahlen, um so die Vorschrift moralisch gerechtfertigt ignorieren zu können“³⁴.

Andererseits ist zu fragen: Besteht nicht auch im demokratischen Rechtsstaat die Möglichkeit, dass eine parlamentarische Mehrheit das *Gute* verletzt, indem sie in Gesetzesform Unrecht beschließt? Wie sollen sich Christen verhalten, wenn demokratische Legitimität und – nach christlichem Verständnis – ethische Legitimität doch auseinanderfallen, der Vertrauens- kredit gleichsam überzogen wird?

Die Wahrscheinlichkeit, dass einzelne Gesetze christlichen Geboten zuwiderlaufen, ist eine Funktion der Nähe der Verfassungsnormen zu den christlichen Grundwerten einerseits und der Effektivität der Verfassungsrechtsprechung andererseits. Beides war in der grundgesetzlichen Demokratie bislang in hohem Grade gewährleistet. Das Grundgesetz in seiner unbestritten großen Affinität zum Menschenbild des Christentums ist gleichzeitig „angelegt auf effektive Rechtsgeltung, praktische Durchsetzbarkeit, Justiziabilität. So erlangen die Grundrechte verfassungsunmittelbare, von jedermann einklagbare Verbindlichkeit für die gesamte Staatsgewalt, einschließlich der Legislative. [...] Der Vorrang der Verfassung wird gesichert durch das Bundesverfassungsgericht. [...] Verwaltungsakte, Gerichtsurteile, Gesetze werden am Maßstab der Verfassung gewägt, gewogen und nicht selten für zu leicht befunden. [...] Das Bundesverfassungsgericht nutzt die Kompetenzen, die ihm das Grundgesetz gibt, aufs Ganze gesehen, kraftvoll, mit dogmatischer Intuition und juristischer Disziplin, mit Realitätssinn und Augenmaß“³⁵.

33 Trillhaas 1956, 25.

34 Busche 1983.

35 Isensee 1986, 16f.

Als Staatsform des organisierten Misstrauens gegen die Staatsgewalt und jede sie ausübende Person ist die grundgesetzliche Demokratie „ein ausdifferenziertes und ausbalanciertes System der Machtbändigung, Machtteilung und Machtkontrolle, damit der apriorischen Schadensverhinderung und der antizipierten Schadensbegrenzung, zugeschnitten nicht auf das politische Genie und den politischen Heiligen, sondern auf den Normalmenschen in seiner Unvollkommenheit und Verführbarkeit, mit seinen intellektuellen und moralischen, seinen erbsündigen Defekten“³⁶. Schwerwiegende staatliche Unrechtsakte der Staatsgewalt, die den Widerstand eines Christen herausfordern müssten, können insofern weitgehend ausgeschlossen werden. Im November 1989 verwiesen die Kirchen in ihrer gemeinsamen Erklärung zum Schutz des Lebens darauf, dass „in der gegenwärtigen Situation [...] zwischen den Folgerungen aus unserem Glauben einerseits und den Vorschriften der staatlichen Rechtsordnung andererseits in vielen Fragen eine Deckungsgleichheit besteht“³⁷.

Das Verständnis der in der Rechtsordnung verankerten Grundwerte kann allerdings langfristig nicht vom Wandel der gesellschaftlichen Wertvorstellungen unbeeinflusst bleiben. Zwar verändern sich Gesetze, Sitten und Konventionen langsamer als die moralischen Normen der Individuen, besteht hier immer ein *time lag*. Wenn sich aber die Normen der einzelnen Menschen zum Besseren oder Schlechteren verändern, dann verändern sich auch die Gesetze, Sitten und Konventionen früher oder später zum Besseren oder Schlechteren entsprechend dem sich ändernden Klima der öffentlichen Meinung. Zeitgeist und Rechtsprechung stehen besonders bei der Verfassungsauslegung in einer Wechselbeziehung. Staatszielbestimmungen und Grundrechte lassen nun einmal einen weiteren Interpretationsspielraum als die Straßenverkehrsordnung, und der Regelungsgegenstand des Politischen macht es dem Interpreten schwer, sich dem Sog der Zeitströmungen und konkurrierenden Interessen zu entziehen. Durch ihr Verständnis und ihre Auslegung arbeitet die Verfassung gleichsam wie Holz. „Wenn die Interpretationsfolie wechselt, ändert sich, ohne Änderung des Verfassungstextes, die Verfassungssubstanz. Ein Philologe, der seinen Text falsch auslegt, verfehlt sein Objekt; der Jurist, der seinen Text falsch auslegt, verändert sein Objekt und schafft substantiell neues Recht, jedenfalls wenn sich seine Auslegung durchsetzt“³⁸.

36 Isensee 1988, 19.

37 Kirchenamt 1989, 56.

38 Isensee 1988b, 24.

Gerichte existieren nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum, auch die Richterschaft besteht aus *Kindern ihrer Zeit*, in ihren Einstellungen spiegelt sich das Meinungsklima der Gesellschaft. Dies gilt insbesondere für das Bundesverfassungsgericht, das „in den Vorstellungen eines dem Verfassungsgesetz unterstellten und seine Innehaltung mit den Mitteln herkömmlicher Rechtsauslegungskunst sichernden Gerichts nicht mehr begriffen werden kann“³⁹. Schon vor Jahrzehnten beklagten christliche Stimmen „die judikative Tendenz aller Obergerichte [...], den religiösen Aspekt des Grundgesetzes zu Gunsten eines pluralistischen Individualismus zu verdrängen. [...] Eine hilflose Christenheit steht dabei und muss erleben, wie die Relevanz der christlichen Botschaft immer weiter verblasst und damit das Erbe der Väter zerstört wird“⁴⁰.

Statt eines larmoyanten Defätismus ist hiergegen aber primär die Teilnahme am Wettbewerb der Verfassungsauslegung gefordert. Diese ist weder ein Monopol von Verfassungsrichtern noch von politischen Amtsträgern und fachlich geschulten Juristen. Das Maß der Deckungsgleichheit christlicher Glaubensvorstellungen und staatlicher Rechtsvorschriften ist dem Christen in der Demokratie nicht einfach nur vorgegeben, sondern auch aufgegeben.

Dies gilt nicht nur für den Willensbildungs- und Entscheidungsprozess bis zur Verabschiedung eines neuen Gesetzes, sondern auch noch danach: „Im demokratischen Rechtsstaat ist die Korrektur von Gesetzen, die dem Gerechtigkeitsanspruch nicht zu genügen scheinen, auf politischem Weg zu suchen“⁴¹ – und zwar nur so, nicht auf dem Weg der Gehorsamsverweigerung kraft subjektiver Normgeltungskontrolle durch den einzelnen Bürger.

Bis zur Korrektur eines ungerechten Gesetzes, oder wenn diese nicht erreichbar ist, kann der Christ verpflichtet sein, ein im Einzelfall für ihn evident ungerechtes Gesetz dennoch pflichtgemäß zu befolgen, weil dies im Interesse der notwendigen moralischen Anerkennung der staatlichen Normativität im Ganzen liegt. In diesem Falle gilt der Gehorsam in erster Linie nicht dem konkreten ungerechten Gesetz, sondern der in den Gesetzen grundsätzlich verkörperten Ordnungs idee: „Das (maßvoll) ungerechte Gesetz hat zunächst einmal einen Geltungsanspruch aufgrund seines ordnungsgemäßen Zustandekommenseins, unter der Voraussetzung,

39 Forsthoff 1964, 170.

40 Gürtner 1979, 88.

41 Böckle 1983, 185.

dass der Staat im ganzen moralische Autorität besitzt. [...] Das hat natürlich seine Grenzen. Ein solches Gesetz darf nicht allzu ungerecht sein, sondern nur von sozusagen mittlerer Ungerechtigkeit⁴², entsprechend der „Radbruchschen Formel“: „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, dass das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, dass der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, dass das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat“⁴³. Bei eher randständigen Ungerechtigkeiten ist also dem Rechtssicherheitsprinzip Vorrang einzuräumen vor Gerechtigkeitspostulaten, und zwar nicht weil jenes ethisch generell höher einzustufen wäre als die materielle Gerechtigkeit, sondern „aus der mehr oder weniger resignierenden Erkenntnis heraus, dass ein Streit einmal ein Ende finden muss, auch wenn das denkbare Höchstmaß an Gerechtigkeit nicht erreicht worden ist, und dass es menschlichen Institutionen überhaupt versagt ist, die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erreichen“⁴⁴.

Sollten nicht gerade Christen dieser Einsicht zuneigen? Im Bewusstsein, in einer gefallenen Welt zu leben, aus der die Menschheit sich niemals gleichsam am eigenen Schopfe wird herausziehen können, müssten sie gegen die Überreaktion gefeit sein, bei geringfügigen und partiellen Ungerechtigkeiten weltlicher Mächte den in Römer 13 geforderten Gehorsam aufzukündigen.

Ist schon der Staat an sich immer unvollkommenem Menschenwerk zuzuordnen, so trägt die parlamentarische Demokratie ihre Schwächen geradezu vor sich her. Es gehört geradezu „zum Pathos dieses Systems, dass es nichts verdeckt und dass immer alles herauskommt. Ein solches System [...] entwickelt nur selten denselben Grad von Emotionalität wie andere Staatsentwürfe, die holzschnittartig und viel gröber Lösungen zu kennen vorgeben, Verheißungen anbieten, die dann nie eingelöst werden“⁴⁵. Während Diktaturen ihre Misserfolge mit einem großen Aufwand an Propaganda und Repression zu verschleiern suchen, neigen Demokratien eher „zur Selbstbeichtigung, wo sie nicht gesündigt haben“, und dazu, „sich an einem

42 Kluxen 1977, 86.

43 Radbruch 1969, 119.

44 So das Oberlandesgericht Celle in einem Urteil (NJW 1955 [8. Jg.], 872), zit. n. Langner 1959, 127.

45 Sprondel 1987, 31.

so unerreichbaren Ideal zu messen, dass der Schuldspruch unausbleiblich ist⁴⁶. Demgegenüber sollten gerade Christen als Bürger einer *glanzlosen Republik* Widerstand gegen die politisch-moralische Übererwartung leisten.

3 Prüfungsschema: Geeignetheit – Erforderlichkeit – Verhältnismäßigkeit

Dass auch im Rechtsstaat des Grundgesetzes Kollisionen von weltlichem Recht und christlichem Gebot nicht ausgeschlossen werden können, zeigt vor allem die Problematik des Schwangerschaftsabbruchs. Obwohl auch der ungeborene Mensch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1975 unter dem Schutz der Artikel 11 und 2 III GG steht, das menschliche Leben „innerhalb der grundgesetzlichen Ordnung einen Höchstwert“ darstellt, die Schutzpflicht des Staates „umfassend“ ist und das Lebensrecht des Nasciturus „grundsätzlich für die gesamte Dauer der Schwangerschaft Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren“⁴⁷ hat, ist der Abbruch der Schwangerschaft als „Leistung“ ausgewiesen, auf die unter bestimmten Voraussetzungen im Rahmen der gesetzlichen Krankenversicherung oder der Sozialhilfe ein Anspruch besteht und die andere Bürger durch ihre Beiträge bzw. Steuern mitzufinanzieren haben. Die Fristenregelung mit Pflichtberatung anerkennt faktisch eine Entscheidungsmacht der Schwangeren über das Leben des Kindes; dieses ist schutzlos, wenn die Mutter zur Tötung entschlossen und zur Beratung nur bereit ist, um der Formpflicht Genüge zu tun.

Interessanterweise sind aber in der Bundesrepublik, anders als in den USA, Aktionen zivilen Ungehorsams von Abtreibungsgegnern nicht bekannt, obwohl diese entschieden und durchaus demonstrationsfreudig in der Öffentlichkeit auftreten und organisatorisch über eine gute Infrastruktur von Regionalgruppen sowie über bundesweite Publikationen verfügen. Offenbar haben die hiesigen Abtreibungsgegner i.d.R. eine ausreichend hohe Achtung vor dem Wert von Recht und Ordnung, so dass die Dringlichkeit des Anliegens sie nicht zu rechtswidrigen Aktionen verleitet.

Hier stellt sich offenbar auch für enttäuschte, moralisch empörte Gläubige die Frage: Welche Mittel heiligt der zweifellos hochrangige Zweck, ohne dass dabei der hohe Rang eines anderen Zwecks verletzt wird? Die Lösung dieses Konflikts könnte entsprechend den Prüfungsstufen des Übermaßver-

46 Revel 1986, 18.

47 BVerfGE 39,1/36/41/42.

bots für staatliche Eingriffe in die grundrechtlich geschützte Freiheitssphäre des Bürgers erfolgen. Danach sind nur solche Maßnahmen erlaubt, die geeignet sind, den angestrebten Zweck zu erreichen (Geegnetheit), die den Einzelnen – hier auch die staatliche Ordnung – möglichst wenig belasten (Erforderlichkeit), und bei denen Mittel und Zweck in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen, also die Vorteile die Nachteile überwiegen und vertretbar erscheinen lassen (Verhältnismäßigkeit).

Konkret: Angenommen, durch zivilen Ungehorsam in Form gewaltfreier Sitzblockaden etwa vor Abtreibungskliniken, Pro-Familia-Beratungsstellen oder zuständigen Ministerien wollten engagierte Christen auf das aus ihrer Sicht unerträgliche Unrecht der De-facto-Freigabe menschlichen Lebens zur Tötung aufmerksam machen, Bewusstsein für das Lebensrecht Ungeborener schaffen und die Politiker zur Änderung der einschlägigen Rechtsnormen bewegen. Wären diese Aktionen geeignet? An verschiedenen Orten gleichzeitig praktiziert, von den zu erwartenden Gegendemonstrationen, wenn nicht sogar Handgreiflichkeiten feministischer und linker Gruppen begleitet, wäre der Nachrichtenwert für die Medien hoch. Schon zweifelhafter wäre es, ob wirklich ein Beitrag zur Sensibilisierung des Bewusstseins für das ungeborene Leben geleistet werden könnte. Vielmehr wäre zu befürchten, dass die Aktion gerade bei jenen, die sie überzeugen wollte, als Fundamentalismus und Psychoterror gegen die Frauen und involviertes Personal interpretiert würde und Antipathien weckte, zumal die Medien wohl kaum wohlwollend berichten würden. Vollends unwahrscheinlich wäre ein Einfluss auf die Politik, denn die Rückkehr zu einer restriktiveren Gesetzesregelung wurde nach demoskopischen Erhebungen stets nur von einer kleinen Minderheit der Bevölkerung unterstützt.

Damit fehlte solchen Protesten nicht nur der Nachdruck bei Politikern, sondern auch jene „kissengleiche populäre Sympathie“ in der öffentlichen Meinung, die nach William Miller Voraussetzung dafür ist, dass Aktionen zivilen Ungehorsams keinen negativen „psychologischen Widerhall“ erzeugen, also „zurückhaltende Sympathisanten und die neutrale Öffentlichkeit entfremden“⁴⁸. Nicht einmal die deutschen Rechtspopulisten, die in ihrem Parteiprogramm mit Seitenhieb auf eine humanitäre Flüchtlingspolitik eine „Willkommenskultur für Neu- und Ungeborene“⁴⁹ fordern, wagen hier eine Verschärfung des Strafrechts zu fordern.

48 Miller 1971, 73.

49 Alternative für Deutschland 2016, Ziff. 6.7.

Schon in der Debatte um den zivilen Ungehorsam gegen die militärische Nachrüstung fürchtete Bernd Guggenberger, die „neue Militanz eines Teils der Friedfertigen“ werfe „nicht nur Probleme für die Bewahrung des inneren Friedens auf; sie könnte auch die Ziele der Friedensbewegung diskreditieren“⁵⁰, und Hans Langendörfer hielt es für „vermutlich unmöglich, einer hinreichend großen Anzahl der Bürger den gesetzeswidrigen Teil der geplanten Aktionen als Appell auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen zu vermitteln. Dann aber würde der zivile Ungehorsam sein Ziel verfehlen und er wäre moralisch nicht richtig“⁵¹. Dies gilt offenkundig, ablesbar an empörten bis zu handgreiflichen Reaktionen vor Ort sowie dem publizistischen und demoskopischen Echo auch für die Aktionen der *Klimakleber* der Letzten Generation.

Wäre die Maßnahme erforderlich? Diese Frage erübrigt sich eigentlich schon, wenn die erheblichen Zweifel an der Geeignetheit nicht entkräftet werden können. Jedenfalls würden als Alternative große, legale Demonstrationen mit drastischen Illustrationen, Drohungen mit Stimmentzug für die eigentlich bevorzugte Partei, die Verteilung von Informationsschriften oder die Aufstellung von Mahnwachen den angestrebten Zweck nicht schlechter erfüllen als Sitzblockaden; sie hätten aber den Vorteil, die Rechtsordnung nicht zu verletzen. Damit klingt schon die Frage nach der Verhältnismäßigkeit, dem schonendsten Ausgleich an. Langendörfer betonte in Bezug auf die Widerstandsaktionen gegen die NATO-Nachrüstung, „dass die Bürger den Rechtsstaat nicht leichtfertig destabilisieren dürfen. Es ist zweifelhaft, ob die Folgen bürgerlichen Ungehorsams in Gestalt einer beeinträchtigten Rechtssicherheit durch das aufgewogen werden, was man auf diese Weise für die Demokratie (und den Frieden) erreicht hat“⁵².

Welche Kosten des zivilen Ungehorsams sind gegen seinen Nutzen für das jeweils vertretene dringliche Anliegen abzuwägen? Hier wird allzu schnell nur der Staat als Gegner in den Blick genommen und seiner Macht wegen als nicht ernsthaft beeinträchtigt oder gar existenziell gefährdet eingestuft. „Das Wenigste, das im selbstkritisch beobachteten Bewusstsein des Menschen aufsteigt, wenn es sich in den Begriff Recht versenkt, ist der Gedanke an eine Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen“⁵³. Hieran mangelt es auch in der Diskussion um den zivilen Ungehorsam. Dabei ist

50 Guggenberger 1981, 330f.

51 Langendörfer 1983, 3.

52 Ebd.

53 Küchenhoff 1973, 21.

das Fundament einer auf Gleichberechtigung beruhenden demokratischen politischen Kultur „die gegenseitige Rücksicht und Vertrauenswürdigkeit, die Achtung vor dem anderen, vor seiner Würde und seinen Rechten, die schamhafte Scheu, ihm zu nahe zu treten. Cicero nannte sie ‚verecundia‘; ein Ausdruck, der zugleich einen religiösen Einschlag hat und soviel heißt wie ‚fromme Ehrfurcht‘. Anderen ohne verecundia entgegenzutreten – französisch ‚sans vergogne‘ – ist unverschämt“⁵⁴. Sitzblockaden sind mehr als eine Verletzung des Abstraktums Gesetz, sie zielen auf die Bewegungsfreiheit, die räumliche Selbstbestimmung anderer Menschen. „Es handelt sich hier um eine gemilderte Form von Geiselnahme, keine totale, aber eine partielle und vorübergehende, die dem Ziel dient, für die eigenen Ideen, Interessen und Wünsche gesteigerte Resonanz zu erzeugen. Man nimmt die Freiheit anderer Menschen und bedient sich ihrer als Werkzeug“⁵⁵. Die zwangsweise Benutzung des Menschen als Mittel ist aber schlechthin menschenunwürdig.

Beeinträchtigt wird auch die negative Meinungsfreiheit, die davor schützt, sich für ein Thema interessieren zu müssen, sich bestimmte Auffassungen aufnötigen zu lassen oder gegen seinen Willen an ihrer Verbreitung mitzuwirken – was infolge des öffentlichen (Medien-)Interesses an den Blockadeaktionen aber geschieht. Selbst wenn die betroffenen Bürger schon die gleiche Auffassung haben, sind sie nicht in der Lage, das politische Verlangen der Nötiger zu erfüllen. „Die übers Wochenende eingesperrten Mutlangerner Soldaten, die durch Straßenblockaden behinderten Teilnehmer am Straßenverkehr, die Eigentümer von beschädigten Autos oder Grundstücken, die verletzten Polizisten usw. sind unbeteiligte Opfer eines politischen Kampfes zwischen den Akteuren des zivilen Ungehorsams einerseits und Regierung und Bundestag andererseits. [...] Die durch die Akte des zivilen Ungehorsams in ihren Rechten verletzten Personen haben – anders als der rassendiskriminierende Restaurantbesitzer – den Akteuren keinerlei Unrecht getan. Selbst wenn die Nachrüstung Unrecht wäre, so sind sie in keiner Weise dafür verantwortlich“⁵⁶. Wehren könnten sie sich nur, indem sie ebenfalls zu den Mitteln der Gewalt greifen. Dass sie dies aus moralischer Hemmung oder aus Furcht in der Regel unterlassen, vergeistigt nicht den Körpereinsatz der Blockierer und verleiht deren Aggression

54 Kriele 1984b, 1.

55 Zeidler 1988, 4.

56 Kriele, 1984b, 1.

nur den Schein der Friedlichkeit. „Pax est tranquillitas ordinis“⁵⁷, schreibt Augustinus, und so hat Friedlichkeit auch etwas zu tun mit „den Körper in Ruhe lassen“: Jedes Verhalten, das den menschlichen Körper – den eigenen oder den eines anderen Menschen durch Zwangseinwirkung – zum Medium der Konfliktbewältigung bzw. Interessenwahrnehmung macht, ist insofern unfriedlich.⁵⁸

Sofern ziviler Ungehorsam nicht nur Appellcharakter, sondern eine effektive Zwangswirkung auf demokratische Entscheidungsträger haben soll, um Hoheitsakte eines Verfassungsorgans zu verhindern, werden die Mitbürger darüber hinaus in ihren demokratischen Rechten verletzt, jedenfalls jene, die als Wähler der parlamentarischen Mehrheit eine besondere Einflusschance im parlamentarischen Repräsentativsystem haben. Sie haben das Recht, dass die von ihnen präferierten Parteien die politischen Ziele, für die sie gewählt wurden, auch rechtsstaatlich ins Werk setzen können.

Gegenüber dem selbstgewissen, wahrheitsmonopolistischen Satz: „Ziviler Ungehorsam wäre selbstverständlich überflüssig, wenn schon für alle deutlich wäre, dass Unrecht vorliegt“⁵⁹ steht es gerade Christen gut an, im Wissen um die eigene Schwäche, Schuld- und Irrtumsfähigkeit immer auch skeptisch gegenüber der eigenen Position zu sein, mit Pascal: „Ich glaubte, unser Recht sei wesentlich gerecht, und dass ich etwas besäße, wonach ich es erkennen und beurteilen könne. Ich fand aber so oft, dass ich falsch urteilte, dass ich endlich anfang, misstrauisch gegen mich und dann gegen die andern zu werden“⁶⁰.

Neben der freien Selbstbestimmung von Mitmenschen, der negativen Meinungsfreiheit und der demokratischen Gleichberechtigung von Mitbürgern beeinträchtigt ziviler Ungehorsam unter dem Grundgesetz durchaus auch die rechtsstaatliche Ordnung der Demokratie und damit die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit: „Wer zivilen Ungehorsam leistet, ist geradezu darauf angewiesen, dass die rechtsstaatliche Ordnung funktioniert, da er den von ihr gewährten Schutz voll in sein Risikokalkül einbezieht“⁶¹. Setzt er durch seinen Rechtsbruch zumindest potenziell diese Ordnung aufs Spiel, weil er andere anstiftet, ihren Anliegen ebenso Nachdruck zu verleihen, dann sät er gleichsam an dem Ast, auf dem er und seine Mitbürger

57 Augustinus 1911, Liber XIX, Caput XV.

58 Siehe Schmitt Glaeser 1990, 200.

59 Raupach-Strey 1984, 169.

60 Pascal 1963, 174.

61 Guggenberger 1983.

sitzen. Der zivil Ungehorsame handelt also nicht nur auf eigenes Risiko, sondern auch auf das Risiko der anderen. Demokratische Rechtsstaaten sind zerbrechliche Gebilde. „Die Spannungen zwischen Allgemeinwohl und privaten Interessen, zwischen Selbstbestimmung und gegenseitiger Abhängigkeit aller am politischen Prozess beteiligten Gruppierungen machen die liberale Demokratie zur kompliziertesten Regierungsweise und bergen stets die Gefahr von folgenschweren Störungen“⁶². Weil es zum Wesen der Demokratie gehört, Freiheit zu gewährleisten, duldet sie – bis zu einer gewissen Grenze – auch Tendenzen zu ihrer eigenen Zerstörung in sich: „Der innere Feind der Demokratie hat es leicht, weil er das Recht auf Nichteinverständnis ausnutzt, das untrennbar zur Demokratie gehört. [...] Die Grenze ist unscharf, der Übergang fließend zwischen dem loyalen Opponenten, der eine von den Institutionen vorgesehene Möglichkeit wahrnimmt, und dem Gegner, der eben diese Institutionen missbraucht. Der Totalitarismus behandelt den ersten wie den zweiten, um die Zerschlagung jeder Opposition zu rechtfertigen; die Demokratie behandelt den zweiten wie den ersten aus Angst, des Verrats an ihren eigenen Grundsätzen bezichtigt zu werden“⁶³.

Um zu verhindern, dass offen oder latent antidemokratische Tendenzen einen Zusammenbruch der Demokratie herbeiführen, muss auf dem Kampffeld der Interessen und Ideen „die Erhaltung der Demokratie [...] zur ersten Regel jeder einzelnen Schlacht“⁶⁴ gemacht werden. Dies bedeutet zunächst und vor allem die Erhaltung der demokratischen Verfahrensregeln, mit denen man „gar nicht behutsam und sensibel, um nicht zu sagen: nicht konservativ genug umgehen kann“⁶⁵. Wer sie als „bloß formal“ geringschätzt oder verächtlich macht, verwechselt ein vermeintliches Manko mit einem Vorzug, denn „an der Formalität hängt nicht zuletzt die Chance der Minderheiten. Nur weil die Entscheidungsbefugnis der Mehrheit ‚bloß formal‘ ist, können sie sagen: Jene Entscheidung war falsch, dieses Gesetz unsinnig; wir werden für die Revision des Falschen und Unsinnigen kämpfen. Wer daher von Inhalten her, zu weihvollen ‚Anliegen‘ stilisiert, bei jeder Gelegenheit eine Art von Notstand ausruft, um gegen Mehrheitsentscheidungen Widerstand zu proklamieren und zu praktizieren, der handelt leichtfertig, um nicht zu sagen selbstmörderisch. Für wen denn, wenn nicht

62 Bergsdorf 1988, 181.

63 Revel 1986, 12.

64 Popper 1977, 198f.

65 Krockow 1987, 157.

für die Minderheiten und zum Schutz der Schwachen, sind die Spielregeln wichtig? Wer die Macht hat, ist auf formgerechte Verfahren weit weniger angewiesen. Er kann, wenn es zum äußersten kommt, diktieren, was geschehen soll. Im eigenen Interesse müssen Minderheiten darum pingelig auf die Erhaltung der Regeln achten⁶⁶.

Als Anwälte der Schwachen sollten gerade Christen ein brennendes Interesse daran haben, dass die Verfahrensregeln der Verfassung und des Rechtsstaates strikt eingehalten werden. Klaus Tanner erkennt hier allerdings ein fachspezifisches Defizit im Rechtsverständnis von Theologen: „Die Tatsache, dass Recht Gesetz ist, das in einem formal geordneten, institutionell geregelten Gesetzgebungsverfahren zustande kommen soll, spielt eine untergeordnete Rolle gegenüber dem Interesse an den ‚meta-rechtlichen‘ Gehalten des Rechts und damit – aus der Perspektive der Theologen – den ‚tieferen‘ Gründen seiner Geltung, wie z. B. dem Bezug auf die ‚Sittlichkeit‘, die ‚Gerechtigkeit‘ [...]. Dass diese Suche nach ‚tieferen‘ Gründen sehr schnell zu einem Abgrund werden kann, in dem der ethische Gehalt der Formalität und Rationalität des positiven Rechts entschwindet, wird nicht wahrgenommen, weil die Theologen den ethischen Gehalt politischen Handels nicht in dessen Rechtsbindung suchen, sondern in seiner Ausrichtung an ‚übergeordneten Idealen und Wertvorstellungen‘. Sie machen sich dadurch in einer Weise zu Anwälten der Frage nach der Legitimität des Rechts, die den neuzeitspezifischen Zusammenhang zwischen Legitimität und Legalität einseitig auf Kosten [...] des positiven Rechts auflöst“⁶⁷.

Bedeutet die begrenzten Regelverletzungen zivilen Ungehorsams aber überhaupt eine ernste Gefahr für das rechtsstaatliche Verfahrenssystem? Man mag *prima vista* geneigt sein, diese Frage unter der Voraussetzung zu verneinen, dass die Regelverletzer bereit sind, auch die rechtsstaatlichen Konsequenzen ihres Handelns zu akzeptieren, unbeschadet der schon erhobenen moralischen Bedenken auch gegen den bußbereiten Normverstoß. Nicht einmal über diese Voraussetzung herrscht aber Konsens. Habermas etwa hält eine „modifizierte Strafverfolgung für angemessen“; der Staat könne „um so eher darauf verzichten, sein Sanktionspotential auszuschöpfen, weil durch zivilen Ungehorsam die Existenz und der Sinn der Rechtsordnung insgesamt nicht in Frage gestellt werden“⁶⁸.

66 Ebd., 163f.

67 Tanner 1989, 85.

68 Habermas 1983, 42f.

Dies dürfte aus der Perspektive jener Bürger anders aussehen, die für Ordnungswidrigkeiten im Straßenverkehr, angefangen vom recht harmlosen Überziehen einer Parkzeit, mit immer höheren Strafen verfolgt werden, während Täter, die vorgeben, ihre Rechtsbrüche entsprächen einer höheren Gerechtigkeit als jener des staatlichen Gesetzes, keine Sanktionen befürchten müssen, ja sogar noch Verständnis bei manchen Politikern und Kirchenvertretern finden. Hierdurch muss das Rechtsbewusstsein irgendwann Schaden nehmen, weil angesichts der unterschiedlichen Maßstäbe nicht mehr klar erkennbar ist, was rechtens ist. Gleichzeitig beraubten sich die zivil Ungehorsamen ihrer eigenen Glaubwürdigkeit: „Wenn jedes persönliche Risiko entfällt, wird die moralische Grundlage des regelverletzenden Protestes fragwürdig; auch dessen Appellwirkung wird entwertet“⁶⁹, konzediert denn auch Habermas. So erklärte sich auch schon Hans-Jochen Vogel „von denen wenig beeindruckt, die erklären, sie fühlten sich verpflichtet, mit Regelverletzungen zu protestieren, und danach in großer Weinerlichkeit um Straffreiheit und das Außerkraftsetzen der Regel, mit deren Verletzung sie vorher Aufmerksamkeit erregt haben, nachsuchen“⁷⁰.

Aber auch wenn nicht ausdrücklich Straffreiheit verlangt wird, steht meistens doch unausgesprochen die Forderung im Raum, der Staat solle die ehrenwerten Motive der Regelverletzer berücksichtigen, besonnen, nachsichtig oder verhältnismäßig reagieren. Der Franziskaner Jürgen Neitzert von der Initiative *Ordensleute für den Frieden* brachte die kühle Kalkulation mit den Skrupeln der Strafverfolgungsbehörden auf einer Veranstaltung der Kölner Karl-Rahner-Akademie über *Die gewaltfreie Aktion* im Februar 1988 mit sichtlicher Genugtuung zum Ausdruck: „Der Richter hatte Bauchschmerzen mit uns“⁷¹.

Auch dort, wo der Regelverletzer den ehrlichen Willen hat, sich den entsprechenden Sanktionen zu unterziehen, bleibt der zivile Ungehorsam für den Rechtsstaat belastend. Zunächst wird ja die Wirkung auf den Mitbürger durch die anschließende Sanktion nicht aufgehoben. Geahndet oder nicht, bleibt der zivile Ungehorsam für die einen eine ärgerliche und im Einzelfall möglicherweise folgenreiche Beeinträchtigung ihrer Freiheit und Störung des Rechtsfriedens sowie für andere ein schlechtes Beispiel: „Wer diesen Weg des Handelns gegen bestehende Gesetze beschreitet, riskiert damit, dass die Grundlagen des Rechtsstaates gefährdet werden, auch wenn er das

69 Ebd.

70 Vogel 1981, 15.

71 Zit. n. Mitschrift des an der Veranstaltung teilnehmenden Verfassers.

nicht will, denn sein Beispiel kann Schule machen bei sehr gefährlichen Kräften⁷². Die staatspolitische Probe aufs Exempel würde erst kommen, wenn nicht nur Pazifisten und Klimaschützer, sondern auch andere Gesinnungsgruppen Druck durch Blockadeaktionen ausübten. „Damit ist das Problem auf den Punkt gebracht: Der zivile Ungehorsam ist nicht verallgemeinerungsfähig, mithin kein mögliches Mittel der politischen Auseinandersetzung in der rechtsstaatlichen Demokratie, die Freiheit nur als Freiheit der Gleichen kennt“⁷³.

Die Subsidiaritäts-Kautele Wolfgang Hubers, wonach Regelverletzungen „allenfalls dann in Frage kommen, wenn sich alle anderen Formen der politischen Mitwirkung, der Demonstration und des Protests als nicht ausreichend erwiesen haben“⁷⁴, mag als Einschränkung gedacht sein; sie öffnet aber erst die Büchse der Pandora: Was nämlich, wenn sich auch die gewaltfreie Blockade noch nicht als ausreichend erweist? Ist dann nicht, zumal bei Überlebensfragen wie der globalen Klimakrise, auch in größeren Delikten immer noch das kleinere Übel zu sehen gegenüber dem vermeintlich tragischen Irrtum und extremen Unrecht, das kraft höherer Legitimität bekämpft wird? Die Gefahr der Eskalation der Mittel, getrieben durch mediale Aufmerksamkeitsregeln, erscheint hier unabweisbar. Auch Guggenberger konzidiert das Risiko: „Wer eine für Stunden besetzte Straße mit einem Stück realer Machterprobung verwechselt, leidet an politisch bedenklicher Realitätstrübung. Frustrationen und eskapistischer Verzweiflungsaktivismus aber können leicht ins politische Abseits sich verselbstständigender Gewalt einmünden“⁷⁵.

Ziviler Ungehorsam als Ausdruck einer gesinnungsintensiven, sich selbst legitimierenden Illegalität kann durchaus zur Vorstufe von Terrorismus werden. „Für einen Terrorakt ist die jeweils spezielle Mittelwahl bei der Zwangsanwendung kein Bestimmungsmerkmal. Entscheidend ist die Anwendung illegaler Drohungen und deren Realisation im Weigerungsfall. Denn jede Drohung ist das Gegenteil eines legalen Verfahrens, das eine Handlung auf der Ebene gleichberechtigter Gegenseitigkeit wäre. Eine Drohung erpresst ihr Resultat: ebendies ist die Terrorhandlung. Ob mit Hungerstreik gedroht wird oder mit einer Pistole, ob Tumulte und Krawalle oder Straßenkämpfe stattfinden oder Hausbesetzungen oder zivile, d.h.

72 Bennemann 1984, 97.

73 Isensee 1982, 191.

74 Huber 1987, 99.

75 Guggenberger 1981, 331.

waffenlose Usurpation von Institutionen, [...] immer wird [...] ein psychischer oder physischer Zwang destruktiv vermittelt⁷⁶.

Früher oder später droht eine quantitative oder qualitative Eskalation zivilen Ungehorsams auch Gegenreaktionen in der Bevölkerung auslösen, sei es in Form einer autoritären law-and-order-Bewegung, heute in Form des Zulaufs zu rechtspopulistischen Parteien, sei es als private Vergeltung der in ihrer Freiheit und Rechtssicherheit beeinträchtigten Mitbürger. „Der Staat, der nicht die Macht besitzt, zu schützen, besitzt auch nicht das Recht, Gehorsam zu verlangen. [...] Der Rückzug des Rechtsstaates kann auf Dauer eine Entwicklung in Gang setzen, die zu der Reprivatisierung der Staatsaufgabe Sicherheit führt“⁷⁷. Karl Carstens warnte deshalb 1989 eindringlich: „Ich kann es nicht oft genug wiederholen: Wer in einer freiheitlichen Demokratie die verfassungsgemäß beschlossenen Gesetze bricht, weil er ihrem Inhalt nicht zustimmt, legt die Axt an die Wurzeln des ganzen Systems, und mögen seine Motive subjektiv noch so lauter sein“⁷⁸.

Wägt man reale Verletzungen und potentielle Gefahren für die Rechtsordnung, die direkt oder indirekt auch Verletzungen und Gefährdungen der Mitbürger sind, gegen den Nutzen des zivilen Ungehorsams in den bisherigen politischen Konflikten der Bundesrepublik Deutschland ab, so wird man die vorsichtige Einschätzung Hans Langendörfers verstärken dürfen, „dass eine positive ethische Bewertung des zivilen Ungehorsams auf höchst ungesicherten Prämissen beruhen würde“⁷⁹. Als „fortgeschrittene Form der Demonstration“⁸⁰ ist er schon überhaupt nicht zu rechtfertigen. Und auch als zeichenhafte, auf den Ausnahmefall beschränkte, echte Gewissenshandlung dürfte er im Hinblick auf die in der grundgesetzlichen Demokratie möglichen oder bereits eingetretenen Belastungen christlicher Bürgerloyalität nicht dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel genügen.

4 Der Vorbehalt des Gewissens

Können solche Abwägungen von Kosten und Nutzen, Risiko und Chance, Schaden und Gewinn aber eine persönliche Gewissensentscheidung be-

76 Baeyer-Katte 1979, 25.

77 Isensee 1983a, 3 und 56.

78 Carstens 1989, 3.

79 Langendörfer 1987, 200.

80 Leinen 1983, 24.

stimmen? Kann jede Möglichkeit einer ethisch legitimen Rechtsverletzung im demokratischen Rechtsstaat durch die vorgetragenen Bedenken wegarargumentiert werden? Ist die individuelle Gewissensentscheidung nicht den Versuchen einer grundsätzlichen Legitimitätsprüfung zivilen Ungehorsams entzogen? Zwar muss ein Christ im Zweifelsfall seinem Gewissen als letzter Instanz folgen und „Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29), doch sind hierbei mehrere Bedingungen zu beachten:

Eine Gewissensentscheidung kann nicht allein als Akt der Gesinnung, sondern muss als ein Akt der Verantwortung begriffen werden, und zwar im doppelten Sinn: Ich bin verantwortlich nicht nur meinem Gewissen, sondern ebenso für mein Gewissen. Daraus folgt zunächst die Pflicht, sein Gewissen zu bilden. Verantwortlich handelt, wer die Handlungsfolgen berücksichtigt. Das erfordert Wissen, Klugheit und Besinnung. Solange der handelnde Mensch „in Bewegung ist, schwingt die Waage in seiner Hand. Um sie zur Ruhe zu bringen, muss er zunächst still stehen, also sich besinnen. [...] Das gerechte Wägen setzt die Wachheit des individuellen Gewissens voraus und deshalb die Fähigkeit zum Rückzug in Einsamkeit und Ruhe, in der allein man mit sich zu Rate gehen und wägen kann“⁸¹. Ein Christ wird diesen Rückzug auch zum Gebet um den Rat Gottes nutzen.

Vor allem aber ist zu beachten, „dass Gewissen auf Wissen beruht, conscientia auf scientia“⁸². Bevor man weiß, was gut und böse ist, muss man wissen, was ist. Im Rahmen einer christlichen Verantwortungsethik wird die Bemühung um Sacheinsicht selbst zu einer Gewissenspflicht. Zur Erfüllung des Sittengesetzes gehört, „sich stets herausgefordert zu sehen, das für sittliche Urteile nach dem Sittengesetz erforderliche Wissen einer so umsichtigen und besonnenen Prüfung auf Richtigkeit zu unterwerfen, dass es wirklich als zur Zeit bestes mögliches Wissen verstanden werden kann“⁸³. Allein eine solche Wissensbildung kann davor bewahren, die Berufung auf das eigene Gewissen zur bloßen „Frontmarkierung in einem Überzeugungskrieg“⁸⁴ verkommen zu lassen.

Genau dieser Versuchung scheinen aber viele Zeitgenossen zu erliegen, ist es doch „geradezu Mode geworden, seine politische Gesinnung als Gewissen auszugeben. Die Leichtfüßigkeit, mit der man heute sein Gewissen entdeckt, wirkt lächerlich und ärgerlich zugleich. Gewissen scheint nicht

81 Kriele 1988, 103.

82 Maier 1992, 130.

83 Kroebel 1984, 154.

84 Schwemmer 1984, 143.

mehr die Funktion zu haben, sich Entscheidungen schwerzumachen. Die Berufung auf das Gewissen soll offenbar das Nachdenken ersetzen. Die Berufung auf das Gewissen ermöglicht auch, seine politische Meinung als absolute Wahrheit zu immunisieren⁸⁵. Spürbar betroffen fragte deshalb Norbert Blüm nach seinem Besuch auf dem Frankfurter Kirchentag 1987: „Wer berichtete etwas von der Not der Güterabwägung, die unter den Bedingungen der sündigen Welt das Bessere sucht und das Beste und allein Richtige dem lieben Gott oder dem neuen Himmel vorbehält?“, und fügte sarkastisch hinzu: „Man merkt den neuen Propheten so wenig die Qual der Suche an und die Not, es sagen zu müssen. Ihre Wahrheiten sind leichtfüßig. Sie wissen es. Herzlichen Glückwunsch“⁸⁶.

Rudolf Wassermann kam angesichts des modischen Gewissens-Rekurses zu dem Schluss: „Die Säkularisierung ist, auf das Ganze gesehen, dem Gewissensbegriff nicht gut bekommen, wenn man an den inflationären Gebrauch denkt, der heute mit ihm getrieben wird“⁸⁷. Inflation entwertet bekanntlich das Einzelstück. Folglich steht zu befürchten, dass eine Ausweitung von „Gewissensentscheidungen“ nicht ohne schädliche Folgen für ihre Anerkennung im Einzelfall bleiben würde. Wer „ohne wirklich zwingenden Grund dramatische Grenzsituationen annimmt, um die ganze Unerbittlichkeit seiner Gewissensentscheidung walten zu lassen, [...] wertet die Gewissensentscheidung öffentlich ab“⁸⁸. Sollten aber nicht gerade Christen großes Interesse daran haben, dass Gewissensentscheidungen in unserer Gesellschaft weiterhin geachtet werden?

Durch einen exzessiven Rekurs auf Gewissensgründe zur Legitimation sonst verbotener politischer Handlungen droht nicht nur das Gewissen selbst entwertet zu werden. Der demokratische Willensbildungsprozess muss Schaden nehmen, wo einzelne die privilegierende Wirkung von Gewissensentscheidungen dazu nutzen, politische Teilhaberechte zu erlangen, die anderen versagt bleiben. Auch wenn eine solche Wirkung nicht erzielt wird, kann der Rückzug auf Gewissenspositionen die demokratische Debatte als Wettbewerb der Argumente blockieren, die Positionen verhärten und Bemühungen um Konsens leerlaufen lassen. Dies kann nur vermieden werden, wo die Berufung auf die persönliche Gewissensentscheidung nicht dem Verzicht gleichkommt, diese auch für andere einsichtig zu machen.

85 Hättich 1984, 56f.

86 Blüm 1987, 21.

87 Wassermann 1989b, 5.

88 Schmude 1983, 100.

Die mit der Tendenz zur Privatisierung der Moral sich verbreitende Meinung, dass die Berufung auf das Gewissen weder rechenschaftsfähig noch rechenschaftspflichtig sei, verträgt sich nicht mit der christlichen Vorstellung, dass das Gewissen letztlich als Stimme Gottes, Herold Gottes oder Bote Gottes zum Menschen spreche. Die Subjektivität des Gewissens und die Objektivität der sittlichen Ordnung hängen im christlichen Denken zusammen. Gerade ein Christ sollte deshalb davor gefeit sein, den Gewissensspruch als „Proklamation subjektiver Willkür“⁸⁹ zu betrachten, wie sie etwa zum Ausdruck kommt in der Definition des Gewissens als einer „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst, die man nur mit staunender Toleranz zur Kenntnis nehmen und respektieren [...] kann“⁹⁰.

Wo andere zu anderen Einsichten geführt worden sind, darf die Tatsache, dass mir etwas einsichtig ist, nicht dazu benutzt werden, anderen Einsicht abzuspochen, sie als gewissenlos abzustempeln oder in irgendeiner Weise Zwang auf sie auszuüben, meiner Einsicht zu folgen. „Die Berufung auf die eigene Gewissensentscheidung wie auf die eigene Einsicht erhält ihren Sinn und damit ihr Gewicht nur dann, wenn sie zugleich die – praktisch verwirklichte! – Anerkennung auch anderer Gewissensentscheidungen und anderer Einsichten anderer ist“⁹¹.

Hier wird der zivile Ungehorsam aus Gewissensgründen problematisch, sofern er nicht nur die Verweigerung eines eigenhändigen Tuns ist. Gewissensfreiheit bedeutet, dass keinem Menschen zugemutet wird, in seinem Gewissen gebeugt zu werden, indem er etwas tun muss, was er mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann. Darum ging es zum Beispiel bei der Nachrüstung nicht. „Es sollen vielmehr die Mitglieder der Bundesregierung und der sie tragenden Mehrheitsparteien gezwungen werden, in einer Weise zu handeln, die sie mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren können. Es geht nicht um die Verweigerung eines eigenhändigen Tuns, sondern um die Herbeiführung politischer Entscheidungen durch andere, die genötigt werden sollen, nicht ihrem Gewissen zu folgen, sondern dem Gewissen anderer. Wer mit zivilem Ungehorsam auf die Überlegungen und Entscheidungen anderer einwirken will und sich dafür auf die Gewissensfreiheit beruft, will damit sagen: Nur meine Meinung ist gewissenskonform, die der anderen ist gewissenlos“⁹².

89 Honnfelder 1986, 32.

90 Luhmann 1965, 261.

91 Schwemmer 1984, 142.

92 Kriele 1984a, 156.

Sowohl die Verweigerung der Rechenschaftspflicht, also der Pflicht, die eigene Gewissensentscheidung (soweit sie die Gemeinschaft betrifft) anderen einsichtig zu machen, als auch der Versuch, sie den anderen aufzunötigen, sind Ausdrucksformen einer Egozentrik, die dem christlichen Bild des Menschen als einem auf Gemeinschaft angelegten und auf gegenseitige Achtung und Verantwortung verpflichteten Wesen zuwiderlaufen. Christen sollten daher eine die Gemeinschaft belastende Gewissensentscheidung wie jene zur Verletzung der staatlichen Gesetze nicht allein auf ihre subjektive Einschätzung gründen, sondern sich auch am Rechtsempfinden der Mitbürger und insbesondere der Mitchristen orientieren. So kann die Evidenz eines Unrechts als notwendige Bedingung legitimen zivilen Ungehorsams am ehesten überprüft werden.

Wenn einerseits die Unkenntnis eines Gegenstands die Sicherheit des Urteils beträchtlich erhöhen kann, so garantiert umgekehrt auch große Sachkenntnis und sorgfältige Gewissensprüfung des einzelnen noch keineswegs die objektive Richtigkeit der Entscheidung: „Die Stärke und die Kraft des Gewissens vermögen es nicht, uns sicher vor Irrtümern zu schützen. Ich selber habe Dinge getan, auch gestützt durch mein Gewissen, die ich heute als Irrtum betrachte“⁹³. Gerade viele politische Fragen verlangen „sachliche und sittliche Urteilskraft in einem ganz und gar überdurchschnittlichen Ausmaß“⁹⁴, weil hier Allgemeininteressen und Auswirkungen der Entscheidung auch in der fernen Zukunft erwogen werden müssen. Es scheint also ratsam, dass ein Christ gerade im politischen Bereich das Votum kompetenter, erfahrener und integrier Mitbürger sowie wichtiger Repräsentanten bzw. Repräsentativorgane seiner Kirche berücksichtigt, bevor er ein Gesetz oder einen Akt der Staatsgewalt zu so schwerwiegendem Unrecht erklärt, dass es ihn in seinem Gewissen zum Widerstand verpflichten müsste.

Die objektive Richtigkeit des konkreten Gewissensurteils kann natürlich auch durch solche Konsultation nicht gewährleistet werden, und das wesensmäßig individuelle Gewissen bleibt auch gegen das Votum der Kirche die letzte, unmittelbar verpflichtende sittliche Instanz. Aber die Chance, auf unberücksichtigte Entscheidungskriterien, Tatsachen und Handlungsfolgen hingewiesen zu werden, steigt doch mit der Anzahl qualifizierter Korrekturen. Das Gewissen kann schwerlich einsame Beschlüsse fällen, wenn die Prüfung sorgfältig sein soll. Dass Christen im Gewissenskonflikt mit dem

93 Bennemann 1984, 97.

94 Messner 1973, 122.

staatlichen Gesetz durchaus ein gewisser Agnostizismus guttun kann, folgt nicht zuletzt aus der pragmatischen Überlegung: „Wo kämen wir hin, wenn wir ständig das positive Recht abwerten und Maßstäbe einer überpositiven Rechtsordnung so anerkennen würden, dass wir alle am positiven Recht herumkorrigieren? Ich meine auch, dass es eine überpositive Ordnung gibt, aber angesichts der sehr vielfältigen Vorstellungen darüber müssen wir uns doch auf eine von uns zu schaffende, irdische, konkrete Rechtsordnung einigen, was die Wirksamkeit etwa der Rechtsidee nicht ausschließt. Diese Idee lässt sich ohnehin nicht ganz konkretisieren von uns Menschen, wir können nur versuchen, um die jeweils uns mögliche, beste Lösung zu ringen, auch wenn wir dabei unvollkommen bleiben. Mehr gelingt uns nicht und ist uns nie gelungen. Gott hat uns keine Gesetzbücher geschrieben“⁹⁵. Aus dem Nicht-erkennen-Können einer dem Willen Gottes entsprechenden Entscheidung in komplexen politisch-ethischen Konflikten einerseits und dem grundsätzlichen Gehorsamsgebot gegenüber dem Staat und seinem Recht andererseits ergibt sich aber: *in dubio pro oboedientia*.

Ziviler Ungehorsam aus Gewissensgründen ist immer dann unglaubwürdig, wenn er nicht eingebettet ist in ein umfassendes persönliches Engagement, das gleichzeitig alle legalen Möglichkeiten ausschöpft, um das vermeintliche Unrecht zu verhindern, zu mildern oder zu beseitigen. „Es ist natürlich leichter, einige Monate für einen Wald und gegen einen Flughafen zu kämpfen, als jahrelang an einer Wirtschafts- und Verkehrspolitik mitzuarbeiten, die den Flughafen möglicherweise entbehrlich macht. Aber kann es ein im Gewissen begründetes Recht auf den einfachen Weg der politischen Einflussnahme geben, sozusagen als Gegenstück zum beschwerlichen Bohren der berühmten dicken Bretter? Mit der Ausübung des angeblichen Widerstandsrechts aus Gewissensgründen in solchen Fällen wird das Gewissen tatsächlich nicht in die Politik eingebracht“⁹⁶. Viel dringender, als das Gewissen zum Zwecke diverser Verweigerungen zu bemühen, wäre es heute, es als Antriebskraft zur Erfüllung von Diensten in und an der Gesellschaft wirken zu lassen.

Auch die Berufung auf das Gewissen als allgemein anerkannter letzter Instanz stellt somit noch keine Garantie für die ethische Legitimität zivilen Ungehorsams dar. Schon weil in Römer 13,5 auch der Staatsbürgergehorsam in den Rang einer Gewissenspflicht gehoben ist, kann sich ein

95 Ellwein 1956, 151f.

96 Schmude 1983, 99.

Christ keinesfalls durch die Proklamation einer anderen Qualität von Entscheidung den rationalen Güterabwägungen entziehen, die allgemein vermittelbar sind. Keine noch so reine Gesinnung könnte die hier erörterten Vernunftgründe ersetzen. „Wenn man gegen die Grundforderungen der Vernunft verstößt, dann wird unsere Religion sinnlos und lächerlich sein“⁹⁷. Passend dazu Hans von Campenhausens Warnung vor purer Gesinnungstüchtigkeit: „Die Christen haben im Bereich der Soziologie, der Wirtschaft, der Psychologie, der Jurisprudenz, der Staatsbürgerkunde und der Politik genauso zu lernen wie jedermann, wenn sie im öffentlichen Leben mitreden und mithandeln wollen, ohne sich lächerlich zu machen“⁹⁸. Zwar hängt der moralische Stellenwert einer Rechtsordnung nicht zuletzt davon ab, wie viel Respekt sie vor den Gewissensentscheidungen der Einzelnen bezeugt; doch das Recht, das eine allgemeine Ordnung aufstellen soll und nur als solche seine Friedensfunktion entfalten kann, darf sich nicht völlig den Gewissensstimmen der Rechtsgenossen anvertrauen.

5 Rechtsgehorsam als Dienst an der Freiheit und christliche Bürgertugend

Appelle an Gewissensimperative sind aller Erfahrung nach nicht geeignet, das Egoistische und Böse im Menschen vollständig und dauerhaft zu bändigen und eine öffentliche Friedensordnung zu garantieren. Sie können es bei fortschreitender Erosion der wertebegründenden und -konsensstiftenden Glaubensüberzeugungen sogar immer weniger sein, weil die gemeinsame Berufungsinstanz abhandenkommt. Hat aber „die Moral für unser gesellschaftliches Leben keinen großen Steuerungswert“ mehr – derzeit wird sie von rechts her sogar angefeindet⁹⁹ –, wird man kompensatorisch „der politischen Vernunft und den von ihr geschaffenen Systemen [...] hier viel mehr zuzutrauen“ haben und darauf pochen müssen, „dass sich im Rechtswesen eine Gemeinwesenvernunft aus Jahrhunderte-, ja, jahrtausendalter Erfahrung zeigen lässt“¹⁰⁰, die auch erodierte Wertvorstellungen bis zu einem gewissen Grad konserviert.

Der demokratische Verfassungsstaat erhebt im Gegensatz zu totalitären Staaten nicht den Anspruch, dass alle seine Gesetze gerecht und vernünftig

97 Pascal 1963, 140.

98 Campenhausen 1960, 201.

99 Siehe Püttmann 2018.

100 Pfürtnner 1976, 77.

seien. Unter seiner Herrschaft bedeutet quantitatives Überwogenwerden am Ende nicht qualitatives Gebeugtwerden.¹⁰¹ Die Bürger müssen dem geltenden Gesetz zwar gehorchen, brauchen ihm aber nicht zuzustimmen. Sie können es kritisieren und auf seine Änderung im regulären Verfahren hinwirken. Es ist also falsch zu behaupten, „dass die Beteiligung an dem Verfahren einen in der Sache liegenden Dissens in eine Zustimmung umwandeln soll“¹⁰². Wer die Übereinstimmung von Recht und Moral zur Bedingung des Staatsbürgergehorsams macht, nimmt entweder anarchische Zustände in Kauf, weil kein Gesetz den moralischen Überzeugungen aller Bürger entsprechen kann, oder er huldigt einer Konsensutopie, nach welcher der Rechtsgehorsam durch Vernunft Einsicht der vielen einzelnen ersetzbar ist. Am Ende müsste er, „da die Einsicht aller sich unter den Bedingungen der Freiheit nicht von selbst ergibt, Einsicht erzwingen. Das Gemeinwesen geriete aus dem Regen des Rechtsgehorsams in die Traufe des Gesinnungszwangs. Konsensutopien laufen letztlich auf die Legitimation einer Erziehungsdiktatur zugunsten derer hinaus, die das richtige Bewusstsein für sich reklamieren. [...] Der Rechtsgehorsam ist also die Bedingung praktischer Freiheit, weil er dem Bürger erspart, sich mit dem Gesetz inhaltlich zu identifizieren“¹⁰³.

Als Verpflichtung gegenüber einer Ordnung der Freiheit ist der Rechtsgehorsam ein Dienst an der eigenen Freiheit und an der Freiheit der Mitbürger. Er ist mehr als eine bloß äußere Handlung im Unterworfensein unter einen faktischen Willen. Aus der heteronomen Rechtspflicht wird eine autonome ethische Leistung: „Die freiheitliche Demokratie ist angelegt auf den freiwilligen Gehorsam ihrer Bürger. Sie ist weder fähig noch willens, den Rechtsgehorsam auf ganzer Linie zu erzwingen. Rechtswang ist nur in vereinzelt Fällen einsetzbar. Sie ist darauf angewiesen, dass der Bürger die Spielregeln der repräsentativen Mehrheits Herrschaft akzeptiert und dass er den Gehorsam aus Einsicht in die Notwendigkeit des demokratischen Gesetzes erbringt. In der Demokratie gewinnt der Rechtsgehorsam eine zusätzliche Dimension. Er ist nicht nur Rechtspflicht, sondern auch Bürgertugend“¹⁰⁴.

Bedarf es aber zu dieser Einsicht einer christlichen Ethik? Ist hier nicht einfach die menschliche Vernunft gefragt? In der Tat ist die Bewahrung

101 Vgl. Leisner 1982, 125.

102 Preuß 1984, 59.

103 Isensee 1988b, 23.

104 Ebd., 22.

und Gestaltung des demokratischen Rechtsstaates eine kooperative Aufgabe aller Bürger, bei der sich die Pflichten von Gläubigen und Nichtgläubigen nicht unterscheiden: „some obligations are established by general moral principles, such as justice and fairness, that are shared by Christians and non-Christians alike. Thus, both reason and faith, nature and grace, are involved in a relation that can best be described as reason illumined by faith“¹⁰⁵. Diese besondere Sehweise einer vom Glauben erleuchteten Vernunft bedeutet hier: Für den Christen ist der Rechtsgehorsam als Dienst an der Freiheit und Sicherheit des Mitbürgers ein Akt der Nächstenliebe. Wenn auch Liebe und Recht wesensmäßig verschieden sind, so brauchen sie es doch nicht ihrer Funktion nach zu sein: „Wirkliches Recht will dem Unrecht wehren, den Schwächeren vor dem Zugriff des Stärkeren schützen, den Privilegierten zurückbinden und den Benachteiligten protegieren [...], damit jeder, der Menschenantlitz trägt, in Freiheit und Frieden leben kann. Indem das Recht das will, indem es die Verwirklichung der Menschenrechte zum Ziele hat, erfüllt es unzweifelhaft Funktionalität der Liebe, obwohl es wesensmäßig, als mit zwingender Macht gekoppeltes Recht, nie Liebe ist“¹⁰⁶.

Besonders eindringlich lässt sich dieser Gedanke im Anschluss an ein Wort des sozialdemokratischen Juristen und Politikers Adolf Arndt illustrieren: „Rechtlosigkeit macht unbehauster als das Niederbrennen unserer Gebäude, hungriger als der Mangel an Brot, durstiger als ein Entbehren von Wasser“¹⁰⁷. Müssen hier nicht gerade Christen aufhorchen, die ihre Hoffnung auf den setzen, der einmal zu ihnen sagen will: „Ich war hungrig, und ihr gabt mir zu essen; ich war durstig und ihr gabt mir zu trinken; ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt“ (Mt 25, 35)? So ist das Recht für den Christen nicht nur die Zierde einer humanen Gesellschaft; er darf es auch achten als „eine Gabe Gottes, die es zu hegen und zu pflegen gilt“¹⁰⁸.

Literatur

Alternative für Deutschland (2016): Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm, Stuttgart.

Arndt, Adolf (1976): Der Jurist in unserer Zeit (1965), in: Ders.: Gesammelte juristische Schriften. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge 1946–1972 (hg. von Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Lewald, Walter), München, 23–36.

105 Childress 1971, 122.

106 Rich 1978, 46.

107 Arndt 1976, 36.

108 So Altbischof Eduard Lohse, zit. n. Wassermann 1989b, 5.

- Augustinus, Aurelius (1911): Gottesstaat (De civitate Dei), übers. von Alfred Schröder, Bd. 1–3, hg. von Bardenhewer, Otto u. a., München/Kempten 1911–1916.
- Bennemann, Otto (1984): Das Grundgesetz hat sich bewährt, in: Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Johano (Hg.): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln, 94–98.
- Baeyer-Katte, Wanda von (1979): Agitatorischer Terror und dessen Wirkung in sozial-psychologischer Sicht, in: Maier, Hans (Hg.): Terrorismus. Beiträge zur geistigen Auseinandersetzung, Mainz, 15–46.
- Bergsdorf, Wolfgang (1988): Über die Macht der Kultur, Stuttgart.
- Blüm, Norbert (1987): Das versammelte deutsche Butzenscheiben-Bürgertum, in: Deutsches Monatsblatt 7–8, 20f.
- Böckle, Franz (1983): Ethische Dimensionen des Widerstandes, in: Streithofen, Heinrich B. (Hg.): Frieden im Lande. Vom Recht auf Widerstand, Lübbe, 185–195.
- Broda, Christian (Hg.) (1985): Festschrift für Rudolf Wassermann zum sechzigsten Geburtstag, Neuwied/Darmstadt.
- Busche, Jürgen (1983): Welchen Gehorsam schulden wir den Gesetzen? Der „zivile Ungehorsam“ und die Grenzen der Verfassung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 281, 12.
- Campanhausen, Hans von (1960): Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments, in: Ders.: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen, 180–220.
- Carstens, Karl (1989): Vortrag anlässlich des 40. Jahrestages der Gründung des Bundes Katholischer Unternehmer am 14.4.89 in der IHK Köln (BKU, Ausgewählte Vorträge Nr. 5).
- Childress, James (1971): Civil Disobedience and Political Obligation. A study in Christian Social Ethics, New Haven/London.
- Dreier, Ralf (1985): Rechtsgehorsam und Widerstandsrecht, in: Broda, Christian (Hg.): Festschrift für Rudolf Wassermann zum sechzigsten Geburtstag, Neuwied/Darmstadt, 299–316.
- Dreier, Ralf (1983): Widerstandsrecht und ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, in: Glotz, Peter (Hg.): Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt a.M., 54–75.
- Ellwein, Thomas (1956): Diskussionsbeitrag, in: Pfister, Bernhard/Hildmann, Gerhard (Hg.): Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt, Berlin, 151f.
- Forsthoff, Ernst (1964): Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950–1964, Stuttgart.
- Galtung, Johan (1969): Violence, Peace and Peace research, in: Journal of Peace Research 6, 3, 167–191.
- Gerstenmaier, Eugen (1983): Widerstand im Dritten Reich – Die Unvergleichbarkeit der Situation von damals und heute, in: Streithofen, Basilius (Hg.): Frieden im Lande. Vom Recht auf Widerstand, Lübbe, 45–61.
- Glotz, Peter (Hg.) (1983): Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt a.M.
- Gürtner, Fritz (1979): Diskussionsbeitrag, in: Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft (Hg.): Zur Regierbarkeit der parlamentarischen Demokratie, Köln, 84–89.

- Guggenberger, Bernd (1983): An den Grenzen der Verfassung. Ziviler Ungehorsam zwischen Protest und Widerstand, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 281, 3.12.83.
- Guggenberger, Bernd (1981): Die Grenzen des Gehorsams – Widerstandsrecht und atomares Zäsurbewusstsein, in: Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a. M./New York, 327–343.
- Habermas, Jürgen (1983): Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik, in: Glotz, Peter (Hg.): Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt a.M., 29–53.
- Häberle, Peter (1975): Die offene Gesellschaft der Verfassungsinterpreten, in: Juristenzeitung 30, 10, 297–305.
- Hättich, Manfred (1984): Zornige Bürger. Vom Sinn und Unsinn des Demonstrierens, 2. Aufl., München.
- Haubrich, Rainer (2023): Klimakleber sind noch unbeliebter als das Gendern, in: Die Welt vom 16.5.23.
- Honnefelder, Ludger (1986): Gewissen und personale Identität, in: Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft (Hg.), Gewissensbildung heute – zwischen Standfestigkeit und Anpassung, Bonn, 24–38.
- Huber, Wolfgang (1987): Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik, Reinbek.
- Isensee, Josef (1988a): Mehrheitswille und Minderheit im demokratischen Verfassungsstaat, in: Rauscher, Anton (Hg.): Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht, Köln, 109–133.
- Isensee, Josef (1988b): Freiheit – Recht – Moral. Das Dilemma des Rechtsbewusstseins im deutschen Verfassungsstaat, in: Weigelt, Klaus (Hg.): Freiheit – Recht – Moral, Bonn, 14–40.
- Isensee, Josef (1988c): Bürgerfreiheit und Bürgertugend – Der Lebensbedarf des freiheitlichen Gemeinwesens, in: Zöllner, Michael (Hg.): Der Preis der Freiheit. Grundlagen, aktuelle Gefährdungen und Chancen der offenen Gesellschaft, Köln, 19–31.
- Isensee, Josef (1987): Widerstand und demokratische Normalität, in: Eisenmann, Peter/Rill, Bernd (Hg.): Jurist und Staatsbewusstsein. Beiträge einer Tagung der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung, Heidelberg, 41–52.
- Isensee, Josef (1986): Die Verfassung als Vaterland. Zur Staatsverdrängung der Deutschen, in: Mohler, Armin (Hg.): Wirklichkeit als Tabu. Anmerkungen zur Lage, München, 11–35.
- Isensee, Josef (1983a): Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates, Berlin/New York.
- Isensee, Josef (1983b): Der verspätete Widerstandskampf. Widerstandsrecht und Gesetzesgehorsam in der grundgesetzlichen Demokratie, in: Die neue Ordnung 37, 2, 84–92.
- Isensee, Josef (1982): Politik als Schicksal? Vorlesungen über die Freiheit und Not der politischen Entscheidung sowie die demokratische Entscheidungsteilhabe des Bürgers, in: Gordan, Paulus (Hg.): Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung, Kevelaer u.a., 165–194.

- Jarde, Martin/Stempel, Nadja (2022): Kirchen-Beistand für „Letzte Generation“ empört Unions-Politiker, in: BR24 vom 14.11.22, [<https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/kirchen-beistand-fuer-letzte-generation-empuert-unions-politiker,TN9QCwl>] <28.11.2023>.
- Jesuiten.org (2023): P. Jörg Alt SJ bei Klimaprotest in Nürnberg verhaftet, 17.08.2023 [<https://www.jesuiten.org/news/p-joerg-alt-bei-klimaprotest-erneut-verhaftet>] <27.11.2023>.
- King, Martin Luther (1969): Aufruf zum zivilen Ungehorsam (a. d. Amerikanischen übers. von Rosemarie Winterberg), Düsseldorf/Wien.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1989): Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, Trier.
- Kluxen, Wolfgang (1977): Über die Moralität staatlicher Normsetzung, in: Krautscheidt, Joseph/Marré, Heiner (Hg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 11, Münster, 57–91.
- Koopmann, Christoph (2023): Verhandelt bis zum Klebensende, in: Süddeutsche Zeitung vom 24.2.2023, [<https://www.sueddeutsche.de/politik/letzte-generation-hannover-protest-buergermeister-belit-onay-deal-1.5757814>] <28.11.2023>.
- Kriele, Martin (1988): Die demokratische Weltrevolution. Warum sich die Freiheit durchsetzen wird, München.
- Kriele, Martin (1984a): Auf welcher Seite ist das Gewissen?, in: Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Vorname? (Hg.): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln, 155–159.
- Kriele, Martin (1984b): Ziviler Ungehorsam als moralisches Problem. Der Kampf gegen die Autorität des Staates und die Missachtung der Rechte anderer Menschen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 60, Bilder und Zeiten 1f.
- Kroebel, Werner (1984): Moralität und Sittengesetz als Grundlage politischen Handelns, in: Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Vorname? (Hg.): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln, 151–154.
- Kröger, Klaus (1984): Die vernachlässigte Friedenspflicht des Bürgers, in: Juristische Schulung (JuS), 172–176.
- Krockow, Christian Graf von (1987): Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbstzerstörung, Stuttgart.
- Küchenhoff, Günther (1973): Rechtsbesinnung. Eine Rechtsphilosophie, Göttingen.
- Langendörfer, Hans (1987): Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen Friedensverlautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik, Mainz/München.
- Langendörfer, Hans (1983): Selig sind, die Widerstand leisten? Zur Bewertung des bürgerlichen Ungehorsams, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln, 2.9.83, 3.
- Langner, Albrecht (1959): Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik (hg. von Ernst von Hippel), Bonn.
- Leinen, Jo (1983): Ziviler Ungehorsam als fortgeschrittene Form der Demonstration, in: Glotz, Peter (Hg.): Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt a.M., 23–28.

- Leisner, Walter (1982): Die demokratische Anarchie. Verlust der Ordnung als Staatsprinzip?, Berlin.
- Luhmann, Niklas (1965): Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Archiv des Öffentlichen Rechts 90, 257–286.
- Maier, Hans (1992): Der Staat und seine Bürger, in: Gründel, Johannes (Hg.): Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, Bd. 2, Düsseldorf, 118–133.
- Marcuse, Herbert (1966): Repressive Toleranz, in: Wolff, Robert Paul/Moore, Barrington/Ders. (Hg.): Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt, 91–128.
- Messner, Johannes (1973), Das Gewissen als Instanz politischen Handelns, in: Politische Studien 208, 24, 113–126.
- Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Johano (Hg.) (1984): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln.
- Miller, William Robert (1971): Nonviolence. Grundlagen einer christlichen Theorie der Gewaltlosigkeit, Wuppertal.
- Pascal, Blaise, Pensées (1963): Über die Religion. Und über einige andere Gegenstände, übertragen u. hg. v. Wasmuth, Ewald, 6. Aufl., Heidelberg.
- Pförtner, Stephan (1976): Politik und Gewissen – Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik, Zürich/Köln.
- Popper, Karl R. (1977): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 5. Aufl., München.
- Preuß, Ulrich (1984): Grundrecht und Verfahrensautonomie angesichts neuer Herausforderungen, in: Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Johano (Hg.): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln, 51–62.
- Püttmann, Andreas (2018): Aufstieg der Nietzscheaner. Warum Political Correctness doch nicht so falsch ist, in: Zentrum Liberale Moderne, 12.10.2018, [<https://libmod.de/andreas-puettmann-aufstieg-der-nietzscheaner-warum-political-correctness-so-falsch-nicht-ist/>] <28.11.2023>.
- Radbruch, Gustav (1969): Der Mensch im Recht. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze über Grundfragen des Rechts, 3. Aufl., Göttingen.
- Raupach-Strey, Gisela (1984): Widerstand und ziviler Ungehorsam. Ein Beitrag zur Klärung der Begriffe, in: Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Johano (Hg.): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln, 164–169.
- Rasche, Henning (2023): „Straßenkleber veranstalten harmlose Sandkastenspiele“. Interview mit Andreas Voßkuhle, in: Rheinische Post vom 26.5.2023, [https://rp-online.de/politik/deutschland/bundesverfassungsgericht-andreas-vosskuhle-im-interview_aid-90408403] <28.11.2023>.
- Rawls, John (1975): A Theory of Justice (1971), Cambridge/Mass. deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- Reinelt, Joachim (1992): Ansprache zur Verleihung des Heinrich-Pesch-Preises in Bonn am 11.5.92, Manuskript.
- Remele, Kurt (1992): Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik (hg. von Franz Furger), Münster.

- Renzikowski, Christoph (2023): Pater Störenfried. Wie sich ein Jesuit als politischer Aktivist radikalisierte, in Domradio.de vom 20.5.2023, [<https://www.domradio.de/artikel/wie-sich-ein-jesuit-als-politischer-aktivist-radikalisierte>] <28.11.2023>.
- Revel, Jean-Francois (1986): So enden die Demokratien (aus dem Französischen von Ulrich Friedrich Müller), 4. Aufl., München/Zürich.
- Rich, Arthur (1978): Radikalität und Rechtsstaatlichkeit. 3 Beiträge zur politischen Ethik, Zürich.
- Schmitt, Carl (1958): Das Problem der Legalität (1950), in: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin, 440–451.
- Schmitt Glaeser, Walter (1990): Private Gewalt im politischen Meinungskampf. Zugleich ein Beitrag zur Legitimität des Staates, Berlin.
- Schmude, Jürgen (1983): Gewissen statt Politik. Zur Strapazierung des Gewissens im politischen Meinungskampf, in: Oberndörfer, Dieter/Schmitt, Karl (Hg.): Kirche und Demokratie, Paderborn, 95–104.
- Schwemmer, Oswald (1984): Öffentliche Meinungsbildung statt Überzeugungskrieg, in: Meyer, Thomas/Miller, Susanne/Strasser, Johano (Hg.): Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra, Köln, 141–143.
- Sprondel, Gottfried (1987): Der deutsche Protestantismus und sein Verhältnis zur Demokratie, in: Bernhardt, Walter/Mehnert, Gottfried/Matthée, Volker (Hg.): Glaube und Politik. Die Bad Bramstedter Gespräche 1985–1986, Neumünster, 24–38.
- Streithofen, Basilius (Hg.) (1983): Frieden im Lande. Vom Recht auf Widerstand, Bergisch Gladbach.
- Tanner, Klaus (1989): Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre, Göttingen.
- Thoreau, Henry David (1973): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat (The Resistance to Civil Government, 1849). Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen von W. E. Richartz, Zürich.
- Trillhaas, Wolfgang (1956): Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat, in: Dombois, Hans/Wilkens, Erwin (Hg.): Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, Berlin, 22–33.
- Vogel, Hans-Jochen (1981): Referat, in: Bergedorfer Gesprächskreis (Hg.): Was bleibt noch vom staatsbürgerlichen Grundkonsens? Jugendprotest, Wertwandel, Krise der politischen Kultur, Hamburg, 8–18.
- Wassermann, Rudolf (1989a): Die Zuschauerdemokratie, München/Zürich.
- Wassermann, Rudolf (1989b): Mit Bibel und Talar zur Sitzblockade. Christ, Recht, Gewissen – und die missverstandene Freiheit vom Staat, in: Rheinischer Merkur vom 31.3. 89, 5.
- Zeidler, Wolfgang (1988): Der Ring durch die Nase des Rechtsstaats. Interview in: Rheinischer Merkur vom 1.1.88, 4.

IV Architektur

Raum und Liturgie

Handlungsspielräume zur Gestaltung des Sakralen

Ansgar Schulz und Benedikt Schulz

Die Aufgabe von Architektur ist es, Raum zu gestalten, den Lebensraum der Menschen. Die Anforderungen an die verschiedensten Lebensräume werden durch eine Vielzahl an Regeln und Vorschriften bestimmt. Will man beispielsweise in Deutschland ein Feuerwehrhaus bauen, so muss eine eigens dafür verfasste Norm beachtet werden.¹ Diese Norm beschreibt detailliert, welche Räume das Feuerwehrhaus beinhalten muss, wie deren Abmessungen vorzusehen und wie sie konkret auszugestalten sind. Ausgehend von der Funktion des Gebäudes, Feuerwehrleuten und -autos einen Arbeits- und Aufenthaltsort zu bieten, von dem aus sie in kürzester Zeit zu einem Einsatz gelangen können, wird festgelegt, wie ein Feuerwehrhaus beschaffen sein muss. Vermutlich trägt dieser Umstand zur unverwechselbaren Zeichenhaftigkeit von Feuerwehrhäusern bei, auch wenn die Norm keinerlei Aussagen zur ästhetischen Beschaffenheit der Häuser trifft.

Wie verhält es sich mit den Regeln und Vorschriften beim Bau oder der Umgestaltung einer katholischen Kirche? Ganz offensichtlich ist der Spielraum größer als bei Feuerwehrhäusern, denn heutige Kirchenbauten unterscheiden sich erheblich in ihrem äußeren wie inneren Erscheinungsbild. Dennoch macht die katholische Kirche Vorgaben für die Beschaffenheit ihrer Sakralräume. Wie bei den Feuerwehrhäusern stellen diese Vorgaben sicher, dass ein Kirchenraum seine wesentlichen Funktionen erfüllen kann – zum einen die Feier des Gottesdienstes durch die Gemeinschaft der Gläubigen, zum anderen das stille Gebet der Einzelnen. Der Gottesdienst wird von der Liturgie bestimmt, die damit auch die funktionalen Anforderungen an den Kirchenraum beschreibt.

1 Vgl. DIN 14092–1 2012.

1 Liturgische und kirchliche Vorgaben für die Sakralraumgestaltung

Gottesdienste weichen im Detail voneinander ab. Dies mag Unterschieden in Verständnis und Interpretation der katholischen Liturgie geschuldet sein. Der Umstand hat aber auch mit verschiedenen Formen der architektonischen Ausgestaltung von Sakralräumen zu tun. In jedem Fall sollte der Sakralraum im Dienst der Liturgie stehen und die Architektur die Bühne bieten für die Kultfeier von Priester und Gemeinde. Doch wie kommt es dazu im konkreten Fall, wie beeinflussen sich Raum und Liturgie zu einem individuellen, gut gestalteten Kirchenraum?

Zur Erörterung dieser Frage sei der Blick zunächst auf die konkreten Regeln der römisch-katholischen Kirche zum Bau ihrer Gotteshäuser gerichtet. Das kanonische Recht definiert wie folgt: „Unter Kirche versteht man ein heiliges, für den Gottesdienst bestimmtes Gebäude, zu dem die Gläubigen das Recht freien Zugangs haben, um Gottesdienst vornehmlich öffentlich auszuüben.“² Allein diese Anforderung ist zu unspezifisch für die Entstehung von Architektur, allerdings wird konkretisiert: „Bei Bau und Wiederherstellung von Kirchen sind die Grundsätze und Normen der Liturgie und der sakralen Kunst unter Beziehung des Rates von Sachverständigen zu beachten.“³ Es wird deutlich, dass es nicht nur um Funktionserfüllung der Liturgie geht, sondern auch um Kunst, Baukunst eingeschlossen – übrigens im Gegensatz zum Feuerwehrhaus.

Die Anforderungen an Kirchenbauten sind also näher definiert in den Regeln zu Liturgie und sakraler Kunst. Die *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch* ist das Regelwerk, nach dem die römisch-katholische Messe gefeiert wird, sie ist so etwas wie die zentrale Norm zur Liturgie. Kapitel V trägt die Überschrift „Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes für die Messfeier“ und stellt wichtige Forderungen an Kirchenbauten. Obwohl kirchenrechtlich noch nicht verbindlich, wird hier und im nachfolgenden Text aus der *Grundordnung des Römischen Messbuchs* zitiert, das die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch mit der 3. Auflage des Messbuchs ablösen soll. Nach unserer Sicht beinhaltet die Neuauflage für die Fragen der Architektur inhaltlich wenig abweichende, aber zeitgemäße und bildhaftere Formulierungen. So lautet die zentrale Anforderung an Kirchen:

2 CIC can. 1214.

3 CIC can. 1216.

„Zur Feier der Eucharistie versammelt sich das Volk Gottes gewöhnlich in einer Kirche oder, wenn eine solche nicht oder nicht in ausreichender Größe zur Verfügung steht, an einem anderen ehrbaren Ort, jedoch nur, wenn er eines so erhabenen Geheimnisses würdig ist. Die Kirchen und die anderen Orte haben also zum Vollzug der heiligen Handlung und für eine tätige Teilnahme der Gläubigen geeignet zu sein. Die sakralen Gebäude und die zum Gottesdienst gehörenden Dinge haben zudem wahrhaft würdig und schön zu sein, Zeichen und Symbole höherer Wirklichkeiten.“⁴

Ein Kirchenraum muss also ehrbar, würdig und schön sein und Transzendenzerfahrung möglich machen. Die erwähnten Regeln führen aus, dass es dazu einer hohen künstlerischen Qualität der Ausgestaltung bedarf.⁵ Wie diese Anforderungen bei neuen oder umgestalteten Sakralbauten erfüllt werden, entscheidet der Diözesanbischof, allerdings lässt er sich dabei von Fachleuten einer Liturgie- und Kunstkommission beraten.⁶ Es wird deutlich, dass den Funktionsanforderungen ein sehr hoher Gestaltungsanspruch an den Kirchenbau vorangestellt wird. So explizit dies formuliert ist, so unklar bleibt es, womit dieser Anspruch im Einzelfall erfüllt wird. Die Lösung besteht folgerichtig darin, zur Beurteilung fachkundigen Rat in Anspruch zu nehmen.

Um offenbar den örtlichen Liturgie- und Kunstkommissionen die Arbeit zu erleichtern und womöglich auch den hohen Gestaltungsanspruch näher zu bestimmen, hat die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz in Ergänzung des kanonischen Rechts und den Regeln zur Liturgie weitere Unterlagen erarbeitet, die als Vorschriften verstanden werden können. Von wesentlicher Bedeutung sind die *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* und die Orientierungshilfe genannte Publikation *Liturgie und Bild*. Beide Unterlagen konkretisieren die Ausführungen des Messbuchs und geben Hilfestellungen, das richtige baukünstlerische Konzept für den Neubau oder die Umgestaltung einer Kirche zu finden. Üblicherweise werden sie bei Architekturwettbewerben als zu beachtende Richtlinien genannt, was ihren Charakter als Regelwerke unterstreicht.

Welche konkreten verbindlichen Vorgaben resultieren nun neben dem hohen Anspruch an Ästhetik und Atmosphäre aus den Regelwerken für das architektonische Konzept einer Kirche? Ein Kirchengebäude sollte mindes-

4 GORM 2007, 288.

5 Vgl. Ebd., 289.

6 Vgl. Ebd., 291.

tens aus Kirchenraum, Eingangsbereich und Vorplatz⁷ sowie Sakristei⁸ bestehen, ein weithin sichtbarer Glockenturm mit Kreuz ist von Vorteil.⁹ Äußere Gestalt und typologische Ordnung werden nicht vorgegeben, vielmehr wird die Vielfalt der Erscheinungsbilder von Kirchenbauten positiv bewertet: „Das [...] Mysterium der Kirche kann in verschiedene Gebäude- und Raumkonzepte übersetzt werden und kommt in unterschiedlichen Grund- und Aufrissen sowie in der städtebaulichen Einordnung des gegenwärtigen Kirchenbaus zum Ausdruck.“¹⁰ Eine der Kernfragen des Kirchenbaus, wie eine Kirche von außen als solche zu erkennen ist, soll also zunächst von den Architekturschaffenden beantwortet werden, und zwar in Form des konkreten, auf Ort und Aufgabe bezogenen Entwurfs.

Für den Kirchenraum wird vorgegeben, dass er alles enthalten muss, was man zur Feier des Gottesdienstes benötigt und „was an Orten, wo das Volk sich versammelt, üblicherweise vorhanden ist“¹¹. Um den Gottesdienst feiern zu können, müssen sich im Kirchenraum die liturgischen Orte befinden: der Altarraum¹² mit Altar¹³, Ambo¹⁴ und Vorstehersitz¹⁵, der Ort für die Aufbewahrung der Eucharistie (Tabernakel)¹⁶, der Ort der Taufe (Taufbrunnen)¹⁷ und der Ort des Bußsakramentes (Beichtzimmer)¹⁸. Damit die Gemeinde sich versammeln und aktiv am Gottesdienst teilhaben kann, soll der Kirchenraum Bänke oder Stühle mit Kniemöglichkeit beinhalten.¹⁹ Auch auf die Ausgestaltung mit Bildern und verehrungswürdigen Gegenständen, insbesondere Weihekreuze (Apostelkreuze) und Kreuzweg, wird eingegangen.²⁰

Es gibt nur wenige detaillierte Anforderungen an die Bestandteile eines Kirchenraums. Sie dienen im Wesentlichen dazu, die Liturgie der durch das Zweite Vatikanische Konzil initiierten Liturgiereform zu ermöglichen. So

7 Vgl. Leitlinien 2002, 4.1.

8 Vgl. Ebd., 7.1.2.

9 Vgl. Ebd., 6.4.

10 Ebd., 1.3.

11 GORM 2007, 293.

12 Vgl. Leitlinien 2002, 5.1.

13 Vgl. Ebd., 5.2.

14 Vgl. Ebd., 5.3.

15 Vgl. Ebd., 4.2.

16 Vgl. Ebd., 5.4.

17 Vgl. Ebd., 5.5.

18 Vgl. Ebd., 5.6.

19 Vgl. Ebd., 4.1.

20 Vgl. Ebd., 5.7.



*Abbildung 1: Die Form der Leipziger Propsteikirche ist aus dem Städtebau entwickelt: Die Hochpunkte Glockenturm und Kirchenraum betonen wichtige Kreuzungspunkte des Promenadenrings.
(Foto: Stefan Müller)*

ist beispielsweise verbindlich festgelegt, dass der Altar frei stehen soll, damit der Priester ihn umschreiten und sich bei der Eucharistiefeier der Gemeinde zuwenden kann.²¹ Viele andere Hinweise sind unbestimmter und lassen oft eine Wahlmöglichkeit zu. So kann zum Beispiel der Taufbrunnen sowohl im Kirchenraum im Blickfeld der Gemeinde als auch in einem separaten Raum aufgestellt werden.²² Formulierungen wie „normalerweise“, „in der Regel“ oder „es empfiehlt sich“ deuten Spielraum für individuelle Lösungen an, die sich aus den Vorstellungen der Gemeinde und den Wechselwirkungen mit dem architektonischen Raum ergeben könnten.

21 Vgl. GORM 299; Leitlinien 2002, 5.2.

22 Vgl. Leitlinien 2002, 5.5.

2 Die Propsteikirche St. Trinitatis in Leipzig

Womöglich hat diese Freiheit der Regelwerke die Leipziger Propsteigemeinde dazu bewogen, für den Architekturwettbewerb zum Neubau der Katholischen Propsteikirche St. Trinitatis äußerst detaillierte Vorstellungen zur Ausgestaltung der neuen Kirche zu formulieren. Der Neubau wurde notwendig, weil das bestehende, zu DDR-Zeiten errichtete Gotteshaus erhebliche Bauschäden aufwies hat und zu klein für die nach der deutschen Wiedervereinigung stark angewachsene Kirchengemeinde war. Nach gründlicher Vorbereitung lobte die Gemeinde im Jahr 2009 einen mehrstufigen Architekturwettbewerb für den Neubau der Propsteikirche aus.

Als Standort der neuen Kirche wählte die Gemeinde mit Unterstützung der Stadt Leipzig ein prominentes Grundstück am Promenadenring um die Innenstadt, gegenüber dem Neuen Rathaus. Die sorgfältig ausgearbeitete Wettbewerbsauslobung beschreibt die vielen zu beachtenden Rahmenbedingungen für den Entwurf, wie beispielsweise Fragen der städtebaulichen Einfügung, der Verkehrserschließung und der Tragfähigkeit des Baugrunds. Von besonderer Bedeutung sind zwei von der Gemeinde erarbeitete Kapitel der Auslobung, einerseits zum pastoralen Konzept, andererseits zum liturgischen Konzept. Im pastoralen Konzept wird vor allem die Offenheit der Gemeinde für die urbane Stadtgesellschaft betont, die sich im architektonischen Konzept in Form von einladenden Gesten, Transparenz und Niedrigschwelligkeit niederschlagen soll.²³

Das liturgische Konzept beschreibt die Vorgaben und Spielräume für die Gestaltung des Kirchenraumes. Zu einigen Fragen, die von den oben erwähnten Regelwerken offengelassen werden, formuliert die Gemeinde klare Vorstellungen. Während in den Leitlinien die Vor- und Nachteile unterschiedlicher Anordnungen der Gemeinde – Wegekirche (rechtwinkelig zur liturgischen Achse aufgereihte Bänke), Circumstantes (Anordnung um den Altar herum) oder Communio (gegenüberstehende Bankreihen wie beim Chorgestühl) – ergebnisoffen diskutiert werden²⁴, legt sich die Propsteigemeinde fest: „Wir favorisieren ein offenes Circumstantes.“²⁵ Damit ist gemeint, dass sich die Gemeinde ähnlich einem Halb- oder Dreiviertelkreis um den Altar herum versammelt. Der Gedanke dieser Anordnung, durch das Freilassen eines Kreissegments ein *mögliches Mehr* anzudeuten,

23 Vgl. Auslobung Propsteikirche 2009, 54–57.

24 Vgl. Leitlinien 2002, 3.3.

25 Auslobung Propsteikirche 2009, 57.



Abbildung 2: Der Innenraum der Propsteikirche ist von der Anordnung der Gemeinde im offenen Circumstantes bestimmt. (Foto: Stefan Müller)

geht zurück auf den Architekten Rudolf Schwarz, der für die Entwicklung des Kirchenbaus im 20. Jahrhundert von großer Bedeutung war.²⁶ Der Wunsch der Gemeinde nach dieser Anordnung schränkt die Proportionen des zu entwerfenden Kirchenraums ein, denn die kreisförmige Anordnung verlangt einen Raum mit annähernd gleicher Tiefe und Breite.

Zwei weitere Vorgaben der Gemeinde haben ebenfalls Auswirkungen auf die Organisation des Kirchenraums. So ist eine Werktagkapelle mit räumlicher Verbindung zum Kirchenraum gewünscht, die diesem für große Gottesdienste zugeschaltet werden kann,²⁷ und die Orgel soll so platziert werden, dass sie „als dritter ‚Verkündigungsort‘ neben Altar und Ambo für die Gottesdienstgemeinde deutlich sichtbar“²⁸ ist. Der Wunsch nach einer Art Seitenkapelle führt zu einem bezogen auf die liturgische Achse asymmetrischen Erscheinungsbild des Raumes. Die Lage der Orgel im Sichtfeld der gesamten Gemeinde würde streng genommen bei der Anordnung im offenen Circumstantes zu einer Platzierung der Orgel am Ende der liturgi-

26 Vgl. Schwarz 1947, 45–46.

27 Vgl. Auslobung Propsteikirche 2009, 58.

28 Ebd.

schen Achse führen, was aus liturgischer Sicht das falsche Bild wäre. Es deutet sich an, dass der Wunsch nach Sichtbarkeit der Orgel, der in der kirchenmusikalischen Tradition der Gemeinde begründet ist, nur bedingt umsetzbar ist und bei der Organisation des Raumes sorgfältig abgewogen werden muss.

Das liturgische Konzept liefert weitere Hinweise, wie sich die Gemeinde das Erscheinungsbild des Kirchenraums vorstellt. So sollen Prozessionen wie Ein- und Auszug, Gabenbereitung, Wechsel zum oder vom Taufort und Evangelienprozession möglich sein, der Altarraum soll 70 Quadratmeter groß und erhöht sein, der Altar die optische Mitte einnehmen, der Ambo im Altarraum und näher an der Gemeinde als der Altar platziert werden; der Priestersitz möge hervorgehoben sein, der Tabernakel soll außerhalb des Altarraums nahe an diesem angeordnet sein, der Taufort wird als Taufbrunnen gewünscht und kann sich in einer eigenen Kapelle befinden. Zur Ausgestaltung werden zudem Wünsche geäußert, wie ein frei hängendes Altarkreuz mit Darstellung eines triumphierenden anstelle des leidenden Christus, ein Kreuzweg für Gruppen von bis zu 30 Personen, ein Verehrungsort für die aus der kriegszerstörten Ursprungskirche geretteten Marienstatue, Aufstellorte für den Osterleuchter sowie zwei Beichträume, in denen sowohl die traditionelle Ohrenbeichte als auch ein Beichtgespräch stattfinden kann.²⁹

Die Gemeinde äußert sich in ihrem liturgischen Konzept zu vielen Fragen eindeutig und geht teilweise über die Forderungen der Regelwerke hinaus. Damit würde sie den Spielraum eingrenzen, den diese bieten. Der Beschreibung der Anforderungen wird daher der Hinweis vorangestellt, dass diese die Haltung der Gemeinde wiedergeben, aber nicht als zwingende Vorgaben zu verstehen sind. Für den Entwerfenden von Architektur ist dies keine unübliche Situation – es gilt abzuwägen zwischen den vielen Wünschen der Beteiligten und der unverfälschten Klarheit des architektonischen Konzepts. Die Gemeinde ist sich bewusst, dass die detaillierten Anforderungen Konflikte erzeugen können, und ermuntert die Entwerfenden: „Wo scheinbar widersprüchliche Anforderungen formuliert sind, werden Lösungsvorschläge erwartet.“³⁰

Im Architekturwettbewerb für die neue Leipziger Propsteikirche wurde unser Entwurf mit dem 1. Preis ausgezeichnet. Nach mehrjähriger Planung

29 Vgl. Ebd., 57–60.

30 Ebd., 57.



Abbildung 3: Die Werktagsskapelle ist räumlich vom Kirchenraum differenziert, kann aber mit diesem verbunden werden. (Foto: Stefan Müller)

und Realisierung wurde die Kirche im Jahr 2015 geweiht. Ihr architektonisches Konzept basiert – wie bei allen Entwurfsprozessen von Architektur – auf der Auseinandersetzung mit Ort und Aufgabe. Die Herausforderung des Ortes besteht darin, an dieser prominenten Stelle Präsenz zu entfalten und sich zur Umgebung zu öffnen. Die Aufgabe wird von der Funktion bestimmt, „ein heiliges, für den Gottesdienst bestimmtes Gebäude“³¹ zu sein, ein ehrbarer, würdiger und schöner Kirchenraum, der Transzendenzerfahrung ermöglicht.³² Die Funktionalität des Gottesdienstraumes wird von den erwähnten Regeln, Hinweisen und Wünschen beschrieben, doch wie entsteht der sakrale Raum der neuen Propsteikirche im Spannungsverhältnis zur Liturgie?

Zum besseren Verständnis unseres Entwurfes seien zunächst die städtebaulichen und kompositorischen Überlegungen der äußeren Form erläutert. Der Gebäudekomplex reicht an allen Seiten bis an die Grenzen des Grundstücks, um den historischen Stadtgrundriss wiederherzustellen. Das Kirchenschiff im Osten und der Kirchturm im Westen betonen wichtige Kreuzungspunkte des Promenadenrings. Dazwischen spannt sich der zweigeschossige Teil des Gemeindezentrums auf, in den ein Innenhof für die Gemeinde eingeschnitten ist. Im Norden und Süden sind auf Straßenniveau offene Durchgänge in diesen Hof, die in Verbindung mit der Auskragung des Kirchenschiffs im Norden niedrigschwellig in den Kirchenbezirk einladen. Das Kirchenschiff ist oberhalb des Erdgeschosses fensterlos, um dessen offene Wirkung zu verstärken. Der gesamte Bau ist von rotem Rochlitzer Porphyrtuff umhüllt, ein Naturstein aus der Region, um Kirche, Gemeindezentrum und Kirchturm als Einheit wahrnehmbar zu machen.

Der Kirchenraum ist den Grundstücksgrenzen folgend trapezförmig zugeschnitten. Während diese Geometrie den städtebaulichen Überlegungen entspringt, folgt die Ausrichtung des Raumes den Vorgaben zur Liturgie. Weil die Gemeinde im offenen Circumstantes sitzen möchte, ist die Raumentiefe der liturgischen Achse kürzer als die Raumbreite. Die liturgische Achse verläuft vom Portal im Westen zur Altarrückwand im Osten. Die Ostung der Kirche, die nach den Leitlinien zwar nicht mehr vorgeschrieben, aber zumindest „bedenkenswert“³³ ist, kann als willkommenes Zufallsprodukt der Überlegung gelten, das Kirchenportal auf den Innenhof der Gesamtanlage auszurichten. Taufbrunnen und Altar stehen in der liturgischen Achse,

31 CIC can. 1214.

32 Vgl. GORM 2007, 288.

33 Leitlinien 2002, 3.2.



Abbildung 4: Der Kirchenbau ist mit Rochlitzer Porphyry umhüllt, einem regionalen Naturstein mit großer Tradition. (Foto: Stefan Müller)

die von Sitzbänken freigehalten ist, um die Ein- und Auszugsprozessionen wie in einer Wegekirche zu ermöglichen. Der am Eingang stehende Taufbrunnen wird auch als Weihwasserbecken genutzt und erinnert so die Gläubigen beim Betreten der Kirche an das Sakrament der Taufe.

Die Werktagkapelle ist im südlichen niedrigen Gebäudeteil angeordnet. So ist sie räumlich vom Kirchenraum differenziert und durch ein langgestrecktes Oberlicht mit natürlichem Licht versorgt. Ihre weite Öffnung zum Kirchenraum korrespondiert auf der gegenüberliegenden Raumseite mit dem vom Künstler Falk Haberkorn gestalteten Kirchenfenster. Die Orgel ist in der nordöstlichen Ecke auf einer Empore platziert und so für den Großteil der Gemeinde sichtbar, ohne mit den liturgischen Orten zu konkurrieren. Die Empore bietet zudem Platz für den Kirchenchor und Kirchenbesuchende, die aus anderer Perspektive am Gottesdienst teilhaben möchten. Die gewünschte Anordnung der Gemeinde im offenen Circumstantes wird durch parallele Ausrichtung der Sitzbänke zu den nördlichen, westlichen und südlichen Wänden des Raums realisiert. Der halbe Kreis ist mit Bänken ausgefüllt, das leere Segment wird durch die Altarraumrückwand ersetzt. Gänge zwischen den Sitzreihen führen zu wichtigen Orten im Kirchenraum, wie zum Beispiel der Marienstatue oder den heiligen Ölen.

All diese Entscheidungen zur Grundrissorganisation des Kirchenraumes, die der Abwägung zwischen den städtebaulichen und liturgischen Belangen entstammen, lassen noch keinen sakralen Raum entstehen. Um „höhere Wirklichkeiten“³⁴ empfinden zu können, bedarf es mehr. Räume ehrbar, würdig und schön werden zu lassen, in ihnen Transzendenz erfahrbar zu machen, ist die Aufgabe der Architektur. Die wichtigsten Faktoren für emotionales Empfinden sind Raum und Licht. Der Kirchenraum der Propsteikirche ist 14 Meter hoch. An der Altarrückwand fällt Tageslicht ein, ohne dass dessen Quelle sichtbar wird. Das Auge des Betrachtenden wird zum Licht gelenkt, Höhe und Weite des über dem menschlichen Maßstab stehenden Raumes werden spürbar. Die kontemplative Atmosphäre des Raumes wird durch die homogenen Oberflächen und hellen Farben von Boden, Wänden und Decke verstärkt.

Der Altarraum ist nicht erhöht, sondern liegt auf einer Ebene mit der versammelten Gemeinde, was die liturgische Vielfalt erhöht. Für die gute Sicht auf den Altarraum ist der Boden der Bankreihen dessen Richtung geneigt. Das Altarraumkreuz ist entgegen der Vorstellungen der Gemeinde an der Altarraumrückwand angebracht. Da die Wand breiter als hoch ist,

34 Vgl. GORM 2007, 288.

ist ein griechisches Kreuz mit einer Größe von neun mal neun Metern gewählt. Auf der Westseite ist die Außenwand in derselben Größe ausgespart, so dass ein überdimensionales Kreuz aus Licht entsteht. Die liturgischen Orte sind vom Künstler Jorge Pardo mit einem einheitlichen Ornament gestaltet, dessen Ausrichtung und Größe variieren. Zur Hervorhebung des Priestersitzes hat der in Los Angeles lebende Pardo diesem die Form eines Regiestuhls gegeben.

Entspricht diese Gestaltung der neuen Leipziger Propsteikirche nun allen Regeln der katholischen Kirche zu Bau und Umgestaltung ihrer Sakralräume? Ein Verstoß ist nicht erkennbar und wohl auch nicht gegeben. Dennoch ist ein ungewöhnliches Erscheinungsbild der Kirche entstanden, was auf zwei Faktoren zurückzuführen ist. Zum einen lassen die Regelwerke große Spielräume zu, zum anderen ist die Gemeinde sehr aufgeschlossen für individuelle, innovative Interpretationen der Vorgaben. So sind viele architektonische Entscheidungen gemeinsam im intensiven Dialog und nach sorgfältiger Abwägung getroffen worden, wie beispielsweise der Verzicht auf Stufen zum Altarraum, die Platzierung des Tabernakels in der Werktagkapelle und die dortige Sitzordnung der Gemeinde. Den Regeln des Messbuchs entsprechend ist der Bischof die letzte Entscheidungsinstanz.³⁵ Die Position des Altars in der liturgischen Achse geht auf seine Entscheidung zurück, als Alternative war auch eine bipolare Anordnung von Altar und Ambo rechts und links der Achse erwogen worden.

Bei aller Sorgfalt der Planung sind manche Fragen zunächst ungeklärt geblieben, die erst durch die Benutzung ausgeräumt worden sind oder gar bis heute noch bestehen. So konnten sich die Beteiligten bisher nicht auf eine Christusfigur am Altarraumkreuz verständigen. Das Problem ist von der Architektur verursacht, denn die Geometrie eines griechischen Kreuzes mit gleich langen Schenkeln passt nicht so gut zur Anatomie des menschlichen Körpers wie bei einem lateinischen Kreuz. Dies hat zur Überlegung geführt, den Corpus mit vier Metern Abstand zum Kreuz von der Decke abzuhängen. Die zu diesem Zweck von Jorge Pardo gestaltete Christusfigur ist jedoch in ihrer Gestalt derart radikal, dass bei einigen Beteiligten Zweifel an dessen künstlerischer Qualität aufgekommen sind. Diese Situation darf man durchaus positiv werten, denn sie zeigt, dass die künstlerische Ausgestaltung von Sakralräumen ein Prozess ist, der dem Wandel unterliegt.

35 Vgl. ebd., 291.



Abbildung 5: Taufstein, Osterleuchter und Altar bilden die liturgische Achse, der Priestersitz ist als Regiestuhl gestaltet. (Foto: Stefan Müller)

3 Die Kirche St. Rochus in Düsseldorf

Dies erlebt derzeit die Katholische Kirchengemeinde Heilige Dreifaltigkeit in Düsseldorf, zu der die Kirche St. Rochus gehört. 2020 wurden wir nach gewonnenem Architekturwettbewerb mit der Umgestaltung der Kirche beauftragt. Anders als im Fall der Leipziger Propsteikirche ist der architektonische Raum bereits vorhanden – ein geometrisch hochkomplexer, wunderschöner Raum, der architektonisch alles mitbringt, was ein sakraler Raum braucht. Leider lassen sich aber die liturgischen Handlungen dort nicht gut vollziehen, auch weil die Anordnung der liturgischen Orte nicht das Potential des einzigartigen Raums ausschöpft. Dies ist der Entstehungsgeschichte des Gebäudes geschuldet, denn der Architekt Paul Schneider-Esleben entwarf die Kirche 1952 als Ersatz des kriegszerstörten Kirchenschiffes, überwarf sich aber während der Realisierung mit dem damaligen Pfarrer. In der Folge wurde der Kirchenraum ohne Beteiligung des Architekten fertiggestellt und ist bis heute mehrfach verändert worden, auch weil die Gemeinde unzufrieden mit dem Kirchenraum als Ort der Gottesdienstfeier gewesen ist.³⁶

Der Kirchenraum ist abgerückt vom erhalten gebliebenen Glockenturm der Vorgängerkirche. Sein Grundriss mit drei aus dem Zentrum verschobenen Kreissegmenten erinnert an die Wallfahrtskirche Kappl in Waldsassen, doch auf diesem Grundriss erhebt sich ein völlig anderer, spektakulärer Raum. Niedrige Konchen schmiegen sich an einen Kranz von zwölf Stützen, von dort aus werden drei parabelförmige Kuppelsegmente steil nach oben bis in eine Höhe von 28 Metern geführt. An der Schnittlinie zwischen den Kuppelsegmenten sind Lichtbänder eingefügt, die sich nach oben verbreitern in das im Zentrum liegende Opaion. Die Außenwände der Konchen sind wiederum durch horizontale Lichtbänder vom flach geneigten Dach abgesetzt. Die rotationssymmetrische Form des Kirchenraumes besteht aus drei identischen Segmenten, die sich jeweils im Winkel von 120 Grad aufeinander abbilden. An zwei der drei Schnittlinien der Segmente befinden sich die unscheinbaren Zugänge von außen beziehungsweise aus der Sakristei, ansonsten ist der architektonische Raum ohne jegliche Orientierungspunkte für eine Gerichtetheit.

Raumkomposition und Lichtführung von St. Rochus sind einzigartig, es existiert keine annähernd vergleichbare Kirche. Sie entstand in einer Zeit des Aufbruchs, die dieses radikale Erscheinungsbild möglich machte.

36 Vgl. von Buttlar 2015.



Abbildung 6: St. Rochus in Düsseldorf ist ein einzigartiger sakraler Zentralbau mit einer dreiteiligen, 28 Meter hohen Kuppel. (Foto: GraphyArchy)

Vielleicht ist sie zu radikal konzipiert, als dass Architekt und Pfarrer den Mut und die Kraft gehabt hätten, das Projekt gemeinsam zum guten Ende zu bringen. Schneider-Esleben kämpfte – wie zahlreiche Skizzen aus seinem Nachlass zeigen – mit dem entwerflichen Problem, die Zentralität des Raumes mit der Gerichtetheit der vorkonziliaren Liturgie in Einklang zu bringen. Nach seinem Ausscheiden aus dem Projekt beauftragte der Pfarrer Dritte mit der Ausführung einer nach Osten gerichteten Gemeindevorrichtung und vergab die Chance, Raum und Liturgie in Einklang zu bringen. Diversen Umgestaltungen ist es nicht gelungen, eine sich gegenseitig befruchtende Einheit von Raum und Liturgie zu erzeugen.

Die Gemeinde hat sich nun für einen neuen Versuch entschieden und dazu den Raum komplett von allen bestehenden Elementen befreit. Die erwähnten Regelwerke gelten auch bei diesem Umgestaltungsvorhaben. Der Tabernakel ist in der Werktagkapelle im Kirchturm platziert, ebenso befinden sich Taufort und Beichträume außerhalb des Kirchenraums. Der Ausstattungsgrad ist also vergleichsweise puristisch, zu integrieren sind lediglich Altar, Ambo, Priestersitz, Gemeindefestbank, Orgel und Kreuzweg. Im Kirchenraum feiern zukünftig einmal pro Woche maximal rund 90



Abbildung 7: Im Innern von St. Rochus korrespondieren richtungsloser Zentralraum und auf die Mitte ausgerichtete Liturgie. (Darstellung: Schulz und Schulz)

Personen den Gottesdienst, zu den übrigen Zeiten dient er dem stillen Gebet oder wird als Attraktion bei Stadtführungen besichtigt. Dieses einfache Anforderungsprofil bietet die Chance, Raum und Liturgie einander anzunähern.

Der architektonische Raum verlangt danach, den Altar in seine geometrische Mitte zu stellen, senkrecht unter das Opaion. Alle übrigen Elemente folgen der Dreiteilung des Raumes und dessen Rotationssymmetrie. Raum und Liturgie drehen sozusagen um den Altar. Die Gemeinde ist in drei Blöcke aufgeteilt, deren Stuhlreihen die konvexe Gegenkrümmung

zu den Konchenwänden bilden. Auf den Schnittlinien der Kuppelsegmente befinden sich drei Ambostandorte. Aus einer Communio-Anordnung mit gegenüberstehenden Bankreihen und bipolarer Anordnung von Altar und Ambo wird eine Art aufgebogene, dreiteilige Gliederung. Der Vorsteherstuhl ist nicht als solcher markiert, der Priester entscheidet während der Einzugsprozession, an welche Stelle er sich begibt. Während der Gottesdiensthandlungen bewegen er und die übrigen Beteiligten sich stetig im dreigeteilten Raum und interagieren mit der Gemeinde. Die Orgel wird in Form von sechs mobilen Teilen realisiert. Die Stühle werden vor Beginn des Gottesdienstes von den Konchenwänden in die Mitte getragen und aufgestellt, sodass außerhalb der Gottesdienste der pure Raum wirken kann und die *participatio actiosa* schon mit der Vorbereitung des Gottesdienstes beginnt.

Doch entspricht diese Ausgestaltung des Raumes noch den Regeln? Konkrete Verstöße liegen nicht vor, allerdings wird der Interpretationsspielraum weit ausgeschöpft. Das Messbuch führt aus: „Der Altar ist von der Wand getrennt zu errichten, so dass man ihn leicht umschreiten und die Feier an ihm dem Volk zugewandt vollzogen werden kann. Das empfiehlt sich überall, wo es möglich ist.“³⁷ In St. Rochus ist die uneingeschränkte Zelebration *versus populum* unserer Auffassung nach nicht permanent möglich, zumindest dann nicht, wenn Raum und Liturgie eine Beziehung aufbauen sollen. Es kommt hier auf den Priester an, durch die Bewegung im geometrisch komplexen Raum zur versammelten Gemeinde zu zelebrieren. Drei Ambonen in einem Kirchenraum sind äußerst ungewöhnlich, aber die zulässige Ausnahme von der gängigen Praxis: „In der Regel findet sich im Kirchenraum ein einziger Ambo [...]“³⁸ Es wird hier im Detail noch die Frage zu klären zu sein, wie die oben zitierte Ausnahmeregelung mit der Forderung nach einem „eindeutig bestimmten Ort“ des Ambo³⁹ in Einklang gebracht werden kann. Doch ist dies nicht die einzige offene Frage des laufenden Prozesses zur Umgestaltung von St. Rochus.

Recht und Regeln liefern den weiten Rahmen für die Gestaltung von Kirchenräumen. Das gelungene Zusammenspiel von Raum und Liturgie kann aber nicht allein durch die Einhaltung von Vorgaben entstehen. Vielmehr sind die an einem Kirchenprojekt Beteiligten gefordert, die komplexen Anforderungen zu interpretieren und ein bereicherndes Ergebnis entstehen zu lassen. Dabei darf und sollte man die von den Regeln nicht ausgeschlos-

37 GORM 2007, 299.

38 Liturgie und Bild 1996, 3.2.3.

39 Leitlinien 2002, 5.3.

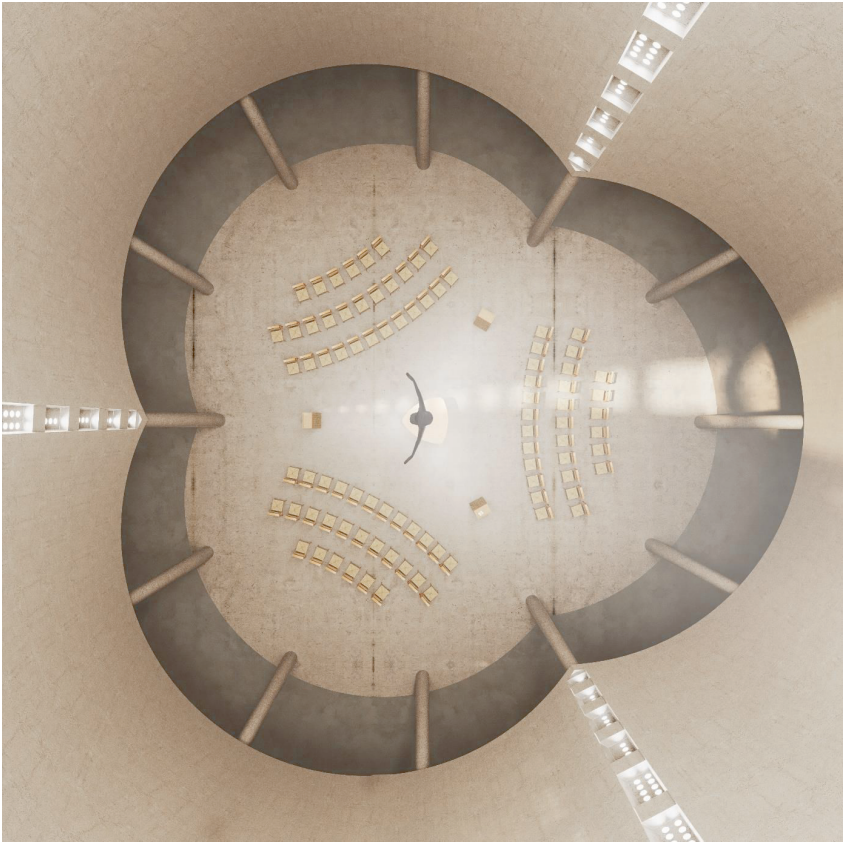


Abbildung 8: Die Anordnung der liturgischen Orte und der Gemeinde folgt der Rotationssymmetrie – Raum und Liturgie drehen um den Altar in der Mitte. (Darstellung: Schulz und Schulz)

senen Wagnisse eingehen, denn nur so kommt es zu Erneuerung und Innovation. Die Liturgie liefert das Fundament für den schöpferischen Akt der Architektur, sakralen Raum entstehen zu lassen, der die Bühne für die vielfältigen liturgischen Handlungen bietet.

Literatur

Codex Iuris Canonici / 1983 deutsch [https://www.codex-iuris-canonicali.de/cic83_dt_buch4.htm#030101] <06.12.2023>.

DIN-Normenausschuss Feuerwehrwesen (2012): DIN 14092-1:2012-04 (D), Feuerwehrhäuser – Teil 1: Planungsgrundlagen, Berlin.

- Kath. Propsteipfarrei St. Trinitatis (2009): Auslobung Realisierungswettbewerb für den Neubau der Katholischen Propsteikirche St. Trinitatis mit Pfarrzentrum in Leipzig, Leipzig.
- Schwarz, Rudolf (1947): Vom Bau der Kirche, Heidelberg.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1996): Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2002): Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2007): Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), Bonn.
- von Buttlar, Adrian (2015): St. Rochus, in: Lepik, Andres/Heß, Regine (Hg.): Paul Schneider-Esleben. Architekt, München, 100–105.

V
Literaturwissenschaft und Journalismus

Wo das verhandelt wird, was das Recht nicht verhandeln kann Oder: Von der Freiheit im Ritual – Schillers *Maria Stuart*¹

Wolfgang Braungart

Für meinen Bruder Georg Braungart

1 *Literatur, Recht, Kommunikation: Einige Vorbemerkungen*

1.1 Dichter-Gelehrte

Dichter verstanden sich in der Frühen Neuzeit als Gelehrte, die ihre Gelehrsamkeit auch demonstrierten (z. B. in den *Anmerkungen*, die einem *Trauerspiel* beigegeben wurden). Als solche *poetae docti* konnten sie im frühneuzeitlichen Fürstenstaat wichtige politisch-juristische Funktionen innehaben. Andreas Gryphius oder Daniel Caspar von Lohenstein sind dafür zwei prominente Beispiele.² Sich literarisch auf Rechtsphilosophie, Rechtsgeschichte und auf prominente juristische Fälle zu beziehen, ermöglichte es den Dichtern besonders gut, die eigene Gelehrsamkeit vorzuführen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen besuchten sie ein Latein-Gymnasium und absolvierten ein Universitätsstudium. Danach waren sie Gymnasial- oder Universitätsprofessoren, Juristen, Ärzte oder Pfarrer. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann sich das gelehrte Selbstverständnis all-

1 Eine stark veränderte und historisch weiter ausgreifende Fassung dieses Aufsatzes wurde 2021 in den *Studi Germanici* (20) unter dem Titel *Schillers Maria Stuart und die Kommunion. Religion, Religiosität und Literatur am Ende des Jahrhunderts der Aufklärung* veröffentlicht. – Mit großer Dankbarkeit erinnere ich mich an die von Richter Siegfried Haage, Landgericht Rottweil, geleitete Rechtskunde AG am Gymnasium Tuttlingen 1972/1973 und an die von Michael Stolleis und Conrad Wiedemann geleitete AG Dichter-Juristen bei einer Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes 1982 in Alpbach, an der ich zusammen mit meinem Bruder teilnehmen durfte.

In welchem Rahmen sich meine Überlegungen zum Verhältnis von Literatur und Religion bewegen, habe ich in verschiedenen Publikationen dargelegt; vgl. bes. Braungart 2016 (vgl. dort die ausführliche Einleitung); und Braungart 2021.

2 Grundlegend noch immer: Kühlmann 1982.

mählich aufzulösen.³ Was nicht heißt, dass die Dichter der Moderne bis heute nicht gelehrt oder besser: ausgesprochen gebildet und gut ausgebildet wären! Thomas Mann, der vielleicht berühmteste Fall im 20. Jahrhundert, schrieb allerdings so, dass man nicht nur seine Bildung, sondern ebenso seine Gelehrtheit auch wirklich wahrnehmen sollte.

1.2 Literatur und Recht

Aber mehr noch, denn berührt habe ich bisher ja nur die Frage, wie man sich als Autor symbolisches Kapital erwirbt: Die *literarische* Verhandlung juristischer Fragen und Probleme erlaubte es (und erlaubt es bis heute), den Freiraum der Literatur gerade dort zu nutzen, wo eine wirklich zufriedenstellende juristisch-institutionelle und verfahrensmäßige Lösung nicht gefunden werden konnte oder wo sie unbefriedigend war, weil sie, um zu einer Entscheidung kommen zu können, Komplexität reduzieren und deshalb vereinseitigen oder sogar verkürzen musste; oder auch wo eine juristische Lösung nur neue Konflikte hervorrief und womöglich sogar in aporetische Konstellationen führte.⁴ Der juristische Diskurs, der immer auf Kommunikation setzen muss, bietet vor allem für die literarische Gattung des Dramas, die allein aus personaler Kommunikation besteht, von vornherein ein ideales Bezugsfeld. An Kleists Komödie *Der zerbrochene Krug* (1808/1811) lässt sich großartig studieren, wie komplex und anspielerreich Literatur eine Gerichtsverhandlung und ihre Akteure interpretieren und wie intensiv Religiöses dabei beteiligt sein kann.⁵ Für reale Gerichtsverhandlungen und alle juristischen Kommunikationsprozesse kann man daraus nun umgekehrt den Schluss ziehen, dass in sie, wie in der literarischen Kunst, viele Diskurse unausgesprochen hineinspielen können, natürlich auch religiöse und sonstige kulturelle Herkünfte und Orientierungen. Das muss man sich immer wieder ins Bewusstsein rufen. Kurz: Die Kunst der Literatur ist mit der ihr eigenen Komplexität ein geradezu ideales (Selbst-)Reflexionsfeld für den juristischen Diskurs.

3 Die Monographie, die für diese Forschungsperspektive den Weg gebahnt hat: Grimm 1983.

4 Eine neue Phase der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem gedichteten Recht hat 1992 die Monographie von Klaus Schuhmacher eingeleitet.

5 Vgl. auch die noch junge, von dem Anglisten Klaus Stierstorfer herausgegebene Publikationsreihe: <https://www.springer.com/series/16649/books>.

Grundsätzlich genießt Literatur den Freiraum, von allem handeln zu dürfen, was ihr belangvoll erscheint. Dass sie sich aber, weil sie ja doch zur Kenntnis genommen werden will (wer will das nicht, wenn er sich öffentlich äußert?), bevorzugt auf das bezieht, was die Grundlagen des Sozialen, Gesellschaftlichen und Politischen sind, versteht sich fast von selbst: auf die sozialen Nahbeziehungen der Liebe und der Familie, auf Religion, auf wichtige soziale und politische Konflikte, auf das gesellschaftliche Zusammenleben. Religiöses, Sittliches und Rechtliches sind darum grundlegende Themenfelder der Literatur und der anderen Künste seit jeher. Das ist nicht zufällig. Es spricht viel dafür, dass Religion und Kunst in der Evolution der Menschheit, die immer auch ihr Zusammenleben organisieren musste, gleich ursprünglich sind.⁶

Die Tragödie *Antigone* des Sophokles ist ein besonders gutes und oft herangezogenes Beispiel, wie Literatur Religiöses, Sittliches und Rechtliches in ihren ganzen komplexen Verschränkungen und Verwicklungen verhandeln kann. Sie hat deshalb eine bis heute nicht nachlassende, produktive Rezeptionsgeschichte erlebt.⁷ Die sophokleische *Antigone* exponiert einen für die Polis zentralen Konflikt und spitzt ihn so zu, dass er nicht mehr versöhnlich aufgelöst werden kann. Die einander schroff gegenüberstehenden Positionen Kreons und Antigones können nicht mehr *kommunikativ* miteinander vermittelt werden. Noch nicht einmal mehr einander angenähert werden können sie, so verfahren ist die Situation und so konfrontativ verläuft die Kommunikation. Die Tragödie *zeigt* also, sie stellt der versammelten attischen Polis im Theater vor Augen, wohin es führen kann, wenn man solche Konflikte so unversöhnlich werden lässt. Und sie sagt der Polis implizit damit: Lasst es auf keinen Fall soweit kommen! Ein anderes berühmtes und wissenschaftlich entsprechend viel diskutiertes Beispiel für eine solche Zuspitzung ist in der neueren deutschen Literatur Heinrich von Kleists Erzählung *Michael Kohlhaas* (1810). Wie der Mythos spricht Literatur womöglich sogar von dem, „was vor Entsetzen sprachlos macht“, wenn alle menschliche Verständigung versagt und jede Rechtsnorm sich auflöst oder von vornherein bedeutungslos scheint. Und sie kann dann dadurch, dass sie es ausspricht, dazu beitragen, dass mit der „Sprachlosigkeit auch das Entsetzen“ überwunden wird,⁸ wenigstens in der Anschlusskommuni-

6 Vgl. Bellah 2011/2021.

7 Die Wieder-Lesbarkeit ist sicher ein ganz wichtiger Indikator für literarische Qualität.
– Dank an Mona Körte für diese Erinnerung!

8 Jüngel 1990–1991, 40.

kation. Die wird bedeutende Kunst freilich immer initiieren, wenn man sie nicht unterdrückt. Literatur und Kunst können deshalb ganz bedeutende demokratische Kräfte sein.

Die komplexe literarische Darstellung menschlicher Konfliktfälle, vor allem in der Tragödie, legt die sicher etwas philisterhaft klingende Frage nahe, wie sich das (Kommunikations-)Desaster hätte womöglich vermeiden lassen. Man kann dann ganz allgemein und abstrakt antworten: indem sich die Akteure, die einander sonst nur Antagonisten wären, kritisch selbst reflektieren und selbst relativieren; indem sie sich auf einen gemeinsamen normativen Horizont beziehen, der aber auch einen eigenen, *erfahrbaren* Diskursraum braucht, wo Erörterungen und normative Selbstvergewisserungen möglich sind (und hier kommt eben die Religion ins Spiel); indem die Akteure überhaupt bereit dazu sind, sich kommunikativ wirklich anzustrengen, auch wenn das alle sogar existenziell herausfordern, ja überfordern kann; und schließlich indem sie grundsätzlich zum Kompromiss bereit sind, auf den der Kommunikationsprozess von vornherein zuarbeiten muss.⁹ All dies hat im Grunde schon im Vorfeld einer möglichen Eskalation zu gelten und verlangt von den Beteiligten, sich einer möglichen Eskalationsdynamik von vornherein reflexiv bewusst zu sein, also auch der Relativität und Grenzen der eigenen Positionen. Der jüngst verstorbene, streitbare Martin Walser sagt in einem Essay von 2012, der durchaus selbstkritisch lesbar ist: Das unbedingte Rechthaben-Wollen habe sich in unseren Tagen an die Stelle der wirklichen Rechtfertigung und des religiösen Gerechtfertigt-Seins gesetzt.¹⁰ Das verschärft sich inzwischen unter den Bedingungen von Kommunikation in den sog. sozialen Medien. Schnell zu beurteilen, gleich zu bewerten und immer eine Meinung zu haben, ist geradezu zu einem kommunikativen Imperativ geworden. Keine Zahnbürste kann ich bestellen, ohne gleich aufgefordert zu werden zu bewerten, was mir da nun an Hochbedeutsamem widerfahren ist.

Man könnte die vielen literaturgeschichtlichen Fälle seit der Antike an diesem Leitfaden durchgehen: Welche möglichen Konstellationen und Wege implizieren die literarischen Verhandlungen von Literatur und Recht (und auch von Gerechtigkeit),¹¹ einen Konflikt *zu vermeiden bzw. zu deeskalieren*, bevor er sich richtig zuspitzt, weil die Beteiligten alle nur rechthaben wollen? Wo, an welcher Stelle wäre dann in den sozialen Prozessen

9 Vgl. Zanetti 2022.

10 Vgl. Walser 2012.

11 Vgl. Kaul 2008.

einzusetzen mit Strategien und Praktiken der Konfliktentschärfung? Also und noch einmal trivialisierend: Was geschieht eigentlich im ersten und zweiten Akt und warum?

Die Stimme der Vernunft sagt uns: Wir haben keine andere Wahl; wir müssen Konfliktvermeidung und Deeskalation *immer* im Blick zu haben, wenn diese Welt nicht ganz aus den Fugen geraten soll. In Zeiten nicht mehr auflösbarer globaler Vernetzungen und Abhängigkeiten und angesichts der heraufziehenden Klimakatastrophe scheint ein *Weltethos* unbedingt notwendig (Hans Küng). Daran ist schon zu arbeiten, *bevor* die Eskalationen sich abzeichnen. Also braucht es die reflexiven Diskurse der Kunst und der Wissenschaft! Zwingender denn je scheint, wenn man so will, gewissermaßen ein *Monotheismus* universeller, gemeinsamer Grundwerte. Und wohl nie wurde gerade er heftiger bestritten als heute! An all der bunten Diversität der (religiös-rituellen) Kulturen der Welt und ihrer Künste dürfen wir trotzdem unsere Freude haben; und wir sollten ihnen ihr *kulturelles* Recht zugestehen. Zugestehen aber sollten wir ihnen *nicht*, dass sie rechthaben um jeden Preis. Wir müssen immer auch danach fragen: Was ist den Menschen gemeinsam?¹² Viele Minderheitenbewegungen, die man heute weltweit beobachten kann, haben unbestreitbar ihre eigene Berechtigung. Wenn sie aber ihre Perspektive totalisieren, verlieren sie genau das *den Menschen Gemeinsame* aus dem Blick, werden rechthaberisch und treiben die Desintegration der Weltgesellschaft voran.¹³

1.3 Einander widerstrebende Rechte und Freiheiten?

Man hat die seit der Antike wohl großartigste und kulturell besonders geachtete Gattung der Tragödie immer wieder auf ihre Herkunft aus dem kultischen Opfer mit seinen Ritualen zurückgeführt.¹⁴ Dass es diesen Zusammenhang gibt, ist grundsätzlich unbestritten, wie auch immer man ihn genauer verstehen und rekonstruieren will. Im aporetischen Konflikt und schließlich schlimmen Ausgang der Tragödie, der ja, etwas trivialisierend

12 Vgl. Antweiler 2009.

13 Wie heikel diese These ist, macht Max Czollek in seinem polemischen Essay *Desintegriert euch*, 2018, deutlich: Es gibt auch eine falsche, ideologische Integration, die die deutsche Wunde nur endlich schließen will. Czollek bezeichnet das als Versöhnungstheater.

14 Vgl. Braungart 2007; Braungart 2010.

gesprochen, ihr zentrales, gattungskonstituierendes Merkmal ist, kann man auch ein Scheitern der Kommunikationsprozesse sehen, die der Katastrophe immer vorausgehen. Theatral stellt sich Kommunikation in der Tragödie oft in heftigen, agonal zugespitzten, stichomythischen Wortgefechten dar. In dieser Perspektive wird der Versuch der *kommunikativen Tragödienvermeidung*, wie ihn Lessings *Nathan der Weise* und Goethes *Iphigenie* gegen Ende des 18. Jahrhunderts unternehmen, zur neuen, großen symbolischen Form des aufgeklärten, auf vernünftige Kommunikation setzenden 18. Jahrhunderts, das die Moderne einleitet. Kommunikation selbst kommt hier auf die Bühne, und zwar die, die das Überleben sichert!¹⁵ Ich möchte diese Schauspiele, die zu den größten Leistungen der deutschen Literatur zählen, deshalb *Tragödienvermeidungsdramen* nennen.

Aber könnten solche Stimmen, die – wie Nathan und letztlich auch Saladin, wie Iphigenie und letztlich auch Thoas – auf vernünftige Verständigung durch Kommunikation dringen bzw. sich auf sie einlassen, ohne tiefreichende kulturelle und religiöse Differenzen zu verwischen, weil sie wissen, was *Anerkennung* wirklich bedeutet, sich in heutigen Zeiten überhaupt noch behaupten?¹⁶ Seit etwa der Jahrtausendwende denkt der Sozialphilosoph Jürgen Habermas immer stärker darüber nach, welcher Fundus für eben diese gesellschaftlich und politisch unumgängliche normative Selbstreflexion und Selbstvergewisserung hochdifferenzierter – und in ihrer Differenzierung schnell rechthaberischer – moderner Gesellschaften in Religion steckt. Ausgerechnet der Philosoph also, der, wie kein zweiter, Vernunft kommunikativ begreift und darauf setzt, dass wir Menschen auch unsere ganz großen Probleme in gemeinsamer, kommunikativer Verständigung selbst lösen können, wenn wir uns nur auf die Kraft der uns allen gemeinsamen Vernunft und die Kraft ihrer Argumente bezögen!

Aber das reicht offenbar nicht. Pathetisch gesprochen: Es braucht ebenso die Kraft des Herzens und der Empfindung. Welt-Ethos und global denkende Vernunft sind nämlich kein echter *Erfahrungsraum* für uns Menschen, die wir eben auch Gefühle und Sinne haben und nur so zu *ganzen Menschen* werden. Das ist das anthropologische Leitbild der späten Aufklärung.

15 Dass man das Drama der Aufklärung auch als Drama der Kommunikation rekonstruieren kann, die zugleich auf der Bühne gezeigt und beobachtet wird, hat Sarah Sander gezeigt; vgl. dazu Sander 2013.

16 Vgl. Erhart 2007.

Religion und Kunst, in meinem Zusammenhang: das Theater, sie können jedoch genau das ansprechen: Sinnlichkeit und Empfindung.¹⁷

An einem grundlegenden Beispiel: Artikel 1 des Grundgesetzes, der im Rahmen unserer Verfassung unveränderlich ist, postuliert bekanntlich die unantastbare Würde des Menschen, Artikel 4 die Religionsfreiheit, Artikel 5 die Meinungsfreiheit und die Freiheit von Wissenschaft und Kunst. Wenn es im gesellschaftlichen Leben und der rechtlichen Praxis zu womöglich rechthaberischen Kollisionen mit Bezug auf Artikel 4 und 5 kommt, muss die unhintergehbare, nicht relativierbare Geltung von Artikel 1 in die Reflexion einbezogen werden. Nun haben wir seit einiger Zeit eine Diskussion darüber, ob nicht gerade aufgrund von Artikel 4 und sich ändernder gesellschaftlicher Verhältnisse der Gottesbezug aus der Präambel gestrichen werden müsste. Zur Religionsfreiheit gehört sicher auch, frei von Religion sein zu wollen. Mit der Streichung des Gottesbezugs würde aber eine ganze, biblisch fundierte, für das westliche Denken prägende Anthropologie zur Disposition stehen, die ihren Kern in der These von der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat und die noch für das Grundgesetz ohne Zweifel entscheidend war.¹⁸ Höher kann man nämlich nicht greifen, emphatischer kann man den Menschen nicht bestimmen, als in ihm über alle Nützlichkeiten und Brauchbarkeiten hinaus ein Ebenbild Gottes zu sehen. Theologisch ist es eine komplexe Aufgabe zu erläutern, was denn diese *bildhafte* Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen meinen könnte. In der mythologisch-anschaulichen Vorstellungswelt von Religion ist das aber ganz anders: Ein jeder von uns, ganz gleich, woher er kommt und was er leistet (Artikel 3 des GG) ist Ebenbild des allen gemeinsamen gütigen Vaters. „[W]elcher Mensch wollt sich noch kränken / da er Gott zum Vater hat! / Er ist Vater, der uns liebt, / wann er nimmt und wann er gibt“, heißt es in einem bekannten Kirchenlied aus dem 18. Jahrhundert (*O mein Christ lass Gott nur walten*), also in einem Gedicht! Davon, was ein Vater ist, der mich liebt, oder was er zumindest sein sollte, hat jeder seine Vorstellung, selbst wenn ihm dieser Vater fehlt oder wenn der als ein solcher versagt hat. *Ganz dem Vater (oder der Mutter) aus dem Gesicht geschnitten*, ist eine beliebte metaphorische Formulierung, wenn auf die

17 Genau dieses motivationale Defizit der reinen Verstandesaufklärung hat Habermas 2019 im Blick.

18 Das ändert nichts daran, dass der sog. Westen diesem eigenen, hohen Anspruch in der Praxis nie wirklich gerecht geworden ist. Das ist seine große Erbschuld.

Ähnlichkeit zwischen Vater (oder Mutter) und Kind hingewiesen werden soll.

Wenn es aber um Anschauung, Mythos, Imagination und ästhetische Erfahrung geht, sind wir sofort auf dem Feld der Künste. Sie sind auch *die Medien von Religion*, und sie sind ebenso und grundsätzlich der Diskurs der Phantasie, den kennzeichnet, dass er ständig neue Mythen und anschauliche Vorstellungen und Geschichten hervorbringt (bis hin zur Fantasy-Literatur heutiger Tage). In solchen mythischen Imaginationen und Geschichten fällt es nicht allzu schwer, sich (Gott-)Ebenbildlichkeit vorzustellen.

Aber es ist ja nicht nur das: Das gesamte Ausdrucksrepertoire der religiösen Welt kann zur Selbstvergewisserung einer Gesellschaft gehören und genutzt werden, wenn die säkulare, kommunikative Verständigung an ihre Grenzen kommt. Selbst eine säkulare Trauerfeier, die bewusst keinen Transzendenzbezug haben will, nützt religiöses oder, mit einem Ausdruck Georg Simmels, den er selbst allerdings gleich wieder aufgegeben hat, *religioides*, also religionsähnliches, religionsartiges Ausdrucksrepertoire. Um zum Beispiel zu begreifen, wie eng Kunst und der institutionelle, kirchliche Kern von Religion, die Liturgie, zusammengehen können, genügt es, eine Haydn- oder Mozart-Messe anzuhören. Der höchsten künstlerischen Artikulation tut ihr unauflösbarer Zusammenhang mit der kultischen Praxis überhaupt keinen Abbruch. Oder man besucht eine der grandiosen Barockkirchen Süddeutschlands (Vierzehnheiligen, Wies-Kirche, Ottobeuren...) und begreift sofort: Der sakrale Raum mit seiner spezifischen, kultisch-liturgischen Organisiertheit ist zugleich ein ästhetischer Raum; er ist ein religiöses Theater, eine Bühne für das heilige Spiel.

Habermas schließt mit seinem Nachdenken über die Bedeutung von Religion an ein Problembewusstsein an, das die späte Aufklärung schon entwickelt hat und das bei Hölderlin, Schelling und dem jungen Hegel in die Forderung nach einer *höheren Aufklärung* mündete, nach einer Aufklärung, die sich über sich selbst aufklärt, über ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen einer rein auf Vernunftgründen basierenden Verständigung. Diese Selbstkritik der späten Aufklärung stellt ohne Zweifel eine grundlegende Voraussetzung für die junge Romantik dar.¹⁹ Die Vernunft müsse

19 Vgl. Jamme/Kurz (Hg.) 1988; eine der ersten Publikationen, die dieser Frage nachgingen.

sinnlich werden und die menschliche Sinnlichkeit vernünftig.²⁰ Damit sind die Künste gefordert. Durch sie kann die Vernunft sinnlich und erfahrbar werden. Vorgearbeitet hat dem im 18. Jahrhundert, dass sich eine bürgerlichen Gefühlskultur entwickelte, an der Religion ganz sicher stark beteiligt war, wie immer man auch die Bedeutung einzelner religiöser Strömungen beurteilen mag (z.B. die Rolle des Pietismus).

Und gefordert ist, so möchte ich ergänzen, eine sinnliche und zugleich vernünftige Religion.²¹ Sinnlich war sie zwar schon immer. Nun aber, in der Moderne, muss sie sich ebenfalls selbst reflektieren und mit ihrer Sinnlichkeit besonders sorgfältig umgehen. Auch dazu tragen die Künste ihren bedeutenden Teil bei. Zur Sinnlichkeit von Religion gehören Kult und Ritual. Als feste kulturelle Form ermöglichen sie die Erfahrung von *Bedeutsamkeit* (ich sage ausdrücklich nicht *Bedeutung*) und sozialer und kultureller *Zugehörigkeit*. Gerade dies, die Zugehörigkeit, ist ein Grundproblem der modernen Welt.²² Kult und Ritual sind kulturelle Ausdrucksformen, die man vorfindet und nicht selbst erfinden muss. So können sie das Subjekt entlasten, wenn es sich ihnen anvertraut. Das ist bekanntlich das tröstende Potential von Kult und Ritual und zugleich, wenn es nicht reflektiert wird, ihre große Gefahr.²³

2 Schillers *Maria Stuart*, Goethe, *der Herzog und das Ärgernis der Kommunion*

2.1 Maria Stuart auf dem Theater

Das ist, in groben Zügen umrissen, mein Ausgangspunkt für einige Interpretationsideen zu Schillers Tragödie *Maria Stuart* (1800).²⁴ Dieser his-

20 Die grundlegenden Forschungen zur Idee einer Neuen Mythologie und ihrem frühromantischen Kontext, an die viele später angeschlossen haben, stammen von Manfred Frank, vgl. bes. Frank 1982.

21 Was auch Konsequenzen für den Sakralbau haben muss: Ästhetischer Reduktionismus und ästhetische Kargheit allein wie in den vielen Scheunenkirchen der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts sind aus vielen Gründen zwar verständlich, aber nicht genug.

22 Vgl. Pfaff-Czarnecka 2021.

23 Vgl. dazu Braungart 1996, bes. Teil II.

24 Das Drama wird zitiert nach der 2004 von P.-A. Alt u.a. hg. Ausgabe der SW; Nachweise künftig im Text nur mit Sigle SW und Angabe des Aktes, Auftritts und Verses.

torische Stoff hat Schiller schon seit den 1780er Jahren beschäftigt. Der rechtliche Diskurs spielt von Beginn des Stückes an eine wichtige Rolle (Völkerrecht, Gültigkeit von zwischenstaatlichen Verträgen, Legitimität von politischen Machtansprüchen, Rechtmäßigkeit des Urteils über Maria, Möglichkeit einer über das Recht hinausgehenden Begnadigung). Aber die Geschichte hatte ja längst schon das Todesurteil über Maria gesprochen. Der Historiker, der Schiller auch ist,²⁵ kann nicht gegen die großen bekannten, historischen Fakten verstoßen; diesen Spielraum hat er nicht, wenn er seine poetische Glaubwürdigkeit nicht verspielen will.²⁶ *Maria Stuart* ist ein Geschichtsdrama, ein Drama der Geschichte selbst wie andere auch: *Don Carlos*, *Wallenstein*, *Wilhelm Tell*. Schiller kann in diesem Rahmen nur Handlungen, Figuren und Figurenkonstellationen literarisch interpretieren; er darf natürlich die Motivationen, die Innenwelten der Figuren ausleuchten. Das Geschichtsdrama ist eine besonders wichtige dramatische Untergattung in allen westlichen Literaturen der Neuzeit.

Schillers Tragödie nimmt ein historisches Geschehen auf, das in der Frühen Neuzeit europaweit diskutiert wurde und eine in der politischen Philosophie und Staatstheorie umfassend erörterte Frage berührte, ob die souveräne Macht überhaupt geteilt werden könne, ob der Souverän als *lege solutus* gelten dürfe und wie unter allen Umständen der Bürgerkrieg zu vermeiden sei (Hobbes!). Es muss nun aufhören lassen, wenn Schiller in seiner poetischen Interpretation des historischen Ereignisses ausgerechnet die christlich-katholische Religion in einer Weise ins Spiel bringt, die weit über das bloße geschichtliche Kulturphänomen des Katholizismus hinausgeht und auch über die religionspolitischen Spannungen im 16. und 17. Jahrhundert. Der Katholizismus in seinen Sakramenten und Ritualen selbst wird in Marias Handeln zum theatralen Gegenstand des letzten Aktes.²⁷ Man kann diesen letzten Akt so sehen, dass jetzt alle rechtliche und politische Kommunikation ihre Grenzen erreicht hat und es gerade dann doch verlässliche kulturelle Praktiken und Rituale geben muss, die dem Subjekt, das sich auf sie besinnt und sich ihnen anvertraut, in seiner Not helfen und beim Zuschauer dadurch die Reflexion anstoßen. Darum soll es im Folgenden gehen.

25 Vgl. den instruktiven Sammelband von Hofmann/Rüsen/Springer 2006.

26 Dazu grundlegend Seiler 1980/2009, bes. II., Abschnitt *Die Bestimmtheit des historischen Charakters*, 79–83.

27 Zu Schiller und die Religion umfassend: Burtscher 2014, bes. Kap. VII.

2.2 Ärgernis Kommunion

Am 11. oder 12. Juni 1800 schreibt Goethe an Schiller zu dessen Tragödie *Maria Stuart*, die zwei Tage später auf der Weimarer Hofbühne erstmals aufgeführt werden sollte:

„Der kühne Gedanke, eine Kommunion aufs Theater zu bringen, ist schon ruchbar geworden und ich werde veranlaßt Sie zu ersuchen diese Funktion zu umgehen. Ich darf jetzt bekennen daß es mir selbst nicht wohl dabei zu Mute war, nun da man schon zum voraus dagegen protestiert, ist es in doppelter Betrachtung nicht rätlich. Mögen Sie mir vielleicht den 5ten Akt mitteilen? und mich diesen Morgen nach 10 Uhr besuchen? damit wir die Sache besprechen könnten“²⁸.

Eine Kommunion auf der Bühne Weimars: Das wäre ein Skandal. Das Theater ist um 1800 noch nicht zu einer in der Weise autonomen Kunstform ausdifferenziert, dass es so frei wäre, auch religiöse Themen ganz nach künstlerischem Belieben zu behandeln. Das Verhältnis von Literatur und Religion berührt offenbar noch immer sehr stark das öffentliche kulturelle und politische Leben (und dies bis heute: man denke an das Problem frivolen Spottes über Religion bis hin zu Blasphemie).

In seiner frühen Vorlesung von 1784 *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?*, 1785 in der *Thalia* gedruckt, 1802 noch einmal,²⁹ sieht Schiller die Notwendigkeit des Theaters und der Religion in ihrer moralisch stabilisierenden Funktion für den Staat begründet. Das Theater ist für ihn eine politisch höchst relevante Institution:

„Derjenige, welcher zuerst die Bemerkung machte, daß eines Staats festeste Säule *Religion* sei – daß ohne sie die Geseze selbst ihre Kraft verlieren, hat vielleicht, ohne es zu wollen oder zu wissen, die Schaubühne von ihrer edelsten Seite vertheidigt. Eben diese Unzulänglichkeit, diese schwankende Eigenschaft der politischen Geseze, welche dem Staat die Religion unentbehrlich macht, bestimmt auch den ganzen Einfluß der Bühne“³⁰.

28 Goethe MA 8.1, 799.

Die quellengeschichtlichen Zusammenhänge werden in den Dokumenten und Erläuterungen zu Bd. 9 der Werke, Nationalausgabe, von Nikolas Immer ausführlich dargestellt.

29 Vgl. hierzu Port 2023, 119f.

30 Schiller 1785/1962, 91.

Der Staat braucht demnach die Religion für seine „politischen Geseze“. Schiller bezieht hier *Religionsästhetik* und die *Theaterästhetik* aufeinander.³¹ Weil sie mit denselben Mitteln arbeiten und die menschliche Sinnlichkeit ansprechen, kann die Bühne die Religion theatral, ästhetisch gewissermaßen fortführen und so die politisch-moralische, aber nicht die religiöse, Funktion der Kunst unterstützen:

„Religion (ich trenne hier ihre politische Seite von ihrer göttlichen), Religion wirkt im Ganzen mehr auf den sinnlichen Theil des Volks – sie wirkt vielleicht durch das Sinnliche allein so unfehlbar. Ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen – und wodurch wirkt die Bühne? Religion ist dem größern Theile der Menschen nichts mehr, wenn wir ihre Bilder, ihre Probleme vertilgen, wenn wir ihre Gemähde von Himmel und Hölle zernichten – und doch sind es nur Gemähde der Phantasie, Räzel ohne Auflösung, Schreckbilder und Lockungen aus der Ferne. Welche Verstärkung für Religion und Geseze, wenn sie mit der Schaubühne in Bund treten, wo Anschauung und lebendige Gegenwart ist, wo Laster und Tugend, Glückseligkeit und Elend, Thorheit und Weißheit in tausend Gemähden faßlich und wahr an dem Menschen vorübergehen, wo die Vorsehung ihre Räzel auflößt, ihren Knoten vor seinen Augen entwickelt, wo das menschliche Herz auf den Foltern der Leidenschaft seine leisesten Regungen beichtet, alle Larven fallen, alle Schminke verfliegt und die Wahrheit unbestechlich wie Rhadamanthus Gericht hält“³².

Das Sinnliche, Anschauliche, Bildhafte, Vorstellbare ist, ich sagte es schon, *die* Realisierungsweise von Religion wie natürlich von Kunst. Hier geht es nämlich um die Aisthesis, die sinnliche Wahrnehmung, um die sinnlichen Vermögen des Menschen, die unabdingbar zu ihm gehören. Ohne sie zu berücksichtigen, ist in der Religion gar nichts zu erreichen. Sie ist von ihrer sinnlichen Vermittlung umso mehr abhängig, als der aufgeklärte, religionskritische Blick zeigt, dass ihr „Gemälde von Himmel und Hölle [...] nur Gemälde der Phantasie“ seien. Und genau das ist die Brücke zur ästhetischen, sinnlichen Wirksamkeit der Bühne; dort werden „Religion und die Gesetze“ ästhetisch verstärkt. Mit der Kommunionsszene am Schluss der *Maria Stuart* wird insofern das höchst sinnliche Ritual des

31 Auf Schillers Parallelisierung der Ästhetik der Religion mit der Ästhetik des Theaters weist schon Ulrich Port hin; ebd.

32 Schiller 1785/1962, 91.

*Gott-Essens*³³ der Ästhetik der Bühne integriert, wo es neue sinnliche und reflexive Wirksamkeit entfalten könnte.

Um 1800 ist es, der brieflichen Intervention Goethes bei Schiller zufolge, noch eine Kühnheit, von der man hinter vorgehaltener Hand munkelt, eine Kommunion als *Kunst*-Handlung zu zeigen. Bei einer Kommunion hört die ästhetische Distanz offenbar auf. „In doppelter Betrachtung“ sei die Kommunion auf der Bühne „nicht rätlich“, sagt Goethe. Das könnte heißen: in ästhetischer wie in gesellschaftlich-politischer Perspektive. Aber ebenso im Hinblick auf die Beteiligten: in seiner, Goethes, „Betrachtung“ wie in der des Herzogs. Goethe selbst ist in Weimar auch Politiker; eigentümlich gewunden und umständlich politisch formuliert er hier. Vielleicht aber auch in religiöser „Betrachtung“, zumal seiner eigenen? Das darf man stark vermuten. Könnte für Goethe die theatrale Handlung womöglich, dank der ästhetischen Kraft der Szene, sogar zu sehr in eine christlich-katholische Glaubensdemonstration auf das Theater übergehen, die der Institution Kirche zuarbeitet? In *diesem* Sinne ist Goethe aber nicht religiös, schon gar nicht dogmatisch und natürlich erst recht nicht konfessionell katholisch.³⁴ Vom Abendmahl spricht er dennoch nicht; nur von der *Kommunion*.

2.3 Der Einwand des Weimarer Herzogs

„[M]an“, dem die Kommunion offenbar missfällt: Das ist also Herzog Carl August, der bei Goethe gegen diese katholische Handlung der katholischen Maria Stuart im 5. Akt (V/7) interveniert hat. Vermutlich wurde er dabei durch eine Kritik Herders noch weiter angestachelt:³⁵ Eine „*förmliche* Communion oder Abendmahl“ auf die Bühne zu bringen, „sei unanständig“, so der Herzog selbst. „So ein braver Mann er“, also Schiller, „sonsten ist, so ist doch leider *die göttliche Unverschämtheit oder die unverschämte Göttlichkeit*, nach Schlegelscher Terminologie, *dergestalt zum Tone* geworden, daß man sich mancherlei *poetische Auswüchse* erwarten kann“³⁶. Nimmt sich nun schon das Theater diese Lizenz: Wie soll das dann bloß in der Dichtkunst und dann im wirklichen Leben noch weitergehen? Sind jetzt so-

33 Vgl. Kott 1975.

34 Sehr hilfreich: Simm 2000.

35 Goethe MA 8.2, 565; so ebenfalls Alt 2009, 495; Alt stellt auch die verwickelte Entstehungs-, Druck- und Zensurgeschichte knapp dar.

36 Zit. nach Safranski 2009, 249. Hervorheb. W.B. Vgl. auch Sengle 1993, 164. Safranski bezieht sich offenkundig darauf.

gar auf der moralischen Anstalt des Theaters ständige dialektische Zuspitzungen, Inversionen und sonstige Schlaumeiereien nach Friedrich Schlegels frecher Manier zu erwarten, frivole Aufbrüche aller stabilen Diskurse? Das Verhältnis zwischen dem Herzog und Schiller war grundsätzlich nicht unproblematisch. Ihre ästhetischen Ansichten gingen weit auseinander, und Schiller wollte sich nicht herumdirigieren lassen. Dass der Herzog dazu noch Schlegels ironische Rhetorik zitiert, musste für Schiller ein starkes Stück gewesen sein. Ausgerechnet ihn! Da war es dem Herzog mit dieser Angelegenheit offenbar wirklich ernst.

Der 5. Akt der *Maria Stuart* hat es tatsächlich in sich, weil er nicht nur eine „förmliche Communion“ auf die Bühne bringt, sondern damit eine intensive theatrale Inszenierung des Katholizismus in seiner ästhetischen Faszinationskraft zeigt. Genauer noch: eine Inszenierung des katholischen Zentralrituals der Eucharistie. Also eine große, seit der Reformation umkämpfte religiös-kulturelle Form auf dem Theater; im ästhetischen Spiel die Erinnerung an einen unüberbietbaren Sinn-Anspruch, an ein unüberbietbares kulturelles Sinn- und Zeichen-Modell.³⁷ Für Carl August scheint die „förmliche Communion oder Abendmahl“ ein Politikum, eine Provokation, die sich auf seiner Bühne nicht schickt. Warum? Weil er sieht, dass sich in dieser „göttlichen Unverschämtheit oder [...] unverschämten Göttlichkeit“ eine religiöse (und kulturelle) Widerständigkeit gegen die Ansprüche von Politik und Gesellschaft artikulieren könnte? Dass von ihr ein eigener, rivalisierender Geltungsanspruch ausgehen könnte, der ihm, dem aufgeklärten, gleichwohl aber absolutistischen Territorialfürsten, nicht gefällt, der aber auch nicht einfach unterdrückt werden kann? Offensichtlich würde mit der Kommunion ein Ritual theatral in Szene gesetzt, das in seiner Eigenlogik und seiner Sinndimension jeden politischen Machtanspruch übersteigt.

2.4 Was vorher geschah: Der 3. Akt – ein Konflikt eskaliert

Der Kommunionsszene geht im 3. Akt als dramatischer Höhepunkt des ganzen Stückes die große Auseinandersetzung zwischen Maria und Elisabeth voraus. Maria agiert hier zunächst vorsichtig und mit dem Ziel, eine Verständigung herbeizuführen, sogar um den Preis ihrer Selbsterniedrigung: „Fahr hin, ohnmächtger Stolz der edeln Seele! / Ich will vergessen,

37 Zum problemgeschichtlichen Kontext vgl. Grizelj 2018.

wer ich bin, und was / Ich litt, ich will vor ihr mich niederwerfen, / Die mich in diese Schmach herunterstieß.“ (SW III/4, 2246 ff.) Sie versucht, nicht mehr rechthaben zu wollen. Aber der Streit eskaliert. Maria hat sich nicht unter Kontrolle, vergisst sich völlig und sucht schließlich nur noch ihre Genugtuung, indem sie ihre Gegnerin demütigt: ein Zerrbild jeder vernünftigen und auf Verständigung dringenden Kommunikation. Elisabeth, so wütet Maria gegen die Rivalin, sei illegitimerweise Königin von England: „Der Thron von England ist durch einen Bastard / Entweiht, der Briten edelherzig Volk / Durch eine listge Gauklerin betrogen. / – Regierte Recht, so läget *Ihr* vor mir / Im Staube jetzt, denn *ich* bin Euer König.“ (SW, III/4, 2447 ff.) Die Erregung der Affekte ist hier aufs Höchste getrieben. Doch nun löst sich alle Anspannung bei Maria auf: „Sie geht in Wut! Sie trägt den Tod im Herzen!“ (SW III/4, 2454). Ja, aber *ihren* Tod, Marias eigenen! Das Todesurteil, das ist hier gewiss, wird Elisabeth nun unterzeichnen und vollstrecken lassen. Das ist das Ende aller Möglichkeiten zur Verständigung und aller „Gerechtigkeit“. England wird sich grundlegend verändern, wie Shrewsbury klar sieht: Nach der Hinrichtung Marias „umgibt [dich, Elisabeth] nicht mehr die herrliche / *Gerechtigkeit* [Hervorheb. Verf.], die alle Herzen dir / Besiegte! *Furcht*, die schreckliche Begleitung / Der Tyrannei, wird schauernd vor dir herziehn“ (SW IV/9, 3132 ff.). Damit ist aber alles verspielt. Denn ohne das Vertrauen der Bürger in ihre Regierung fehlt der politische Kitt. In der Tragödie des 18. Jahrhunderts wird das mehrfach diskutiert; John Locke geht in seiner politischen Theorie auf die Bedeutung des Vertrauens der Bürger in ihre Regierung ein.³⁸ Relevant ist das Thema bis heute und wird gerne unter dem Stichwort der *vertrauensbildenden Maßnahmen* angesprochen.

Maria empfindet nach diesem Rededuell große Erleichterung: „O wie mir wohl ist, Hanna! Endlich, endlich / Nach Jahren der Erniedrigung, der Leiden, / Ein Augenblick der Rache, des Triumphs!“ (SW III/5, 2455 ff.) Doch ist in dieser Szene vollkommen klar, dass solche Gefühle nicht politische Kommunikation begründen dürfen. Man könnte einen solchen Blick Schillers auf die Motivation für politisches Handeln aber auch realistisch nennen. Trau niemandem bei Hofe. „Bei Hof, bei Höll“: Die barocke Prudentia-Literatur und die literarische Hofkritik, auch die Schillers, haben das oft thematisiert.³⁹

38 Vgl. dazu Braungart 2005.

39 Vgl. Kiesel 1979.

Die Erleichterung, die Maria empfindet, beruht auf reiner Affekt-Abfuhr, nicht auf einer freien moralischen Handlung und dem daraus resultierenden Einverständnis mit sich selbst. Symbolisch hat Maria nämlich ihre Rivalin in diesem Rededuell getötet: „Wie Bergeslasten fällt’s von meinem Herzen, / Das Messer stieß ich in der Feindin Brust.“ (SW III/5, 2458 f.) Maria ist hier das genau Gegenteil ihrer Namenspatronin geworden. Die Affekterregung und -abfuhr durch aggressive Rhetorik hat bei ihr selbst zwar funktioniert. („Macht und Wirkung der Rhetorik“: Was für ein großes Thema bei Schiller, aber ebenso für den juristischen Diskurs!⁴⁰) Doch Freiheit im Sinne freier und vernünftiger moralischer Selbstbestimmung sieht sicher anders aus.

Diese Freiheit muss sich Maria erst wieder zurückgewinnen. Und genau das gelingt am Schluss: in der freien Entscheidung für das Ritual der Kommunion, in der Versöhnung mit ihrem Gott, der Versöhnung mit sich selbst, der Versöhnung sogar mit Elisabeth! Am Ende und vor ihrem Ende lässt sie ihre Rivalin grüßen und mitteilen, dass sie ihren Zorn und ihre „Heftigkeit“ bereue (SW V/8, 3785); und versöhnt mit ihrem Gott (SW V/8, 3789) geht sie in den Tod.

2.5 Das katholische Ritual und die Freiheit des Subjekts

Schiller will den direkten Konflikt mit dem Herzog aber doch vermeiden und überlässt es deshalb Goethe, die umstrittene Kommunionsszene für die Uraufführung am Weimarer Hoftheater zu glätten.⁴¹ Das geschieht; und nun hat „man“, der Herzog, tatsächlich „alle Ursache[,] mit der Aufführung sehr zufrieden zu sein“.⁴² Bei der Druckfassung ist Schiller später nicht mehr kompromissbereit. Da muss Maria in ihren Handlungen katholisch bleiben.

Aber ich glaube und habe es eben schon angedeutet, dass es noch um anderes geht. Am Schluss des Dramas distanziert sich Schiller nicht mehr von seiner dramatischen Heldin Maria. Im Gegenteil. Dagegen ist die Distanz gegenüber Elisabeth nicht zu übersehen! Ein Sympathisant des Katholizismus wird Schiller selbst deshalb natürlich noch lange nicht; es „ging

40 Vgl. Dockhorn 1968; Ueding 1971; Alt/Hundehege 2021.

41 Brief Schillers vom 15. Juni 1800 an Goethe MA 8.1, 800.

42 Brief Goethes an Schiller, 15. Juni 1800. Goethe MA 8.1, 800.

ihm nicht um den Triumph einer weltanschaulichen Position⁴³. *Kunst und Religion müssen für Schiller vielmehr grundlegende kulturelle „Spielformen“ des Menschen in seiner moralisch verantworteten Freiheit sein*, in denen eine große, allgemeinere Sinn-Idee aufscheinen muss, die auch das historische Individuum Maria Stuart übersteigt. Das ist Schillers grundsätzlicher Anspruch an die Kunst: Freiheit und das Subjekt übersteigende Allgemeinheit bei aller notwendigen (denn es ist Kunst!) subjektiven Individualität. Maria Stuart wird sich in diesem Stück am Ende aus ihrer eigenen Affektgebundenheit und damit Unfreiheit herausarbeiten, und zwar gerade dadurch, dass sie sich für ein großes religiöses Ritual entscheidet.

Das so hochregulierte Ritual muss keine Zwangsveranstaltung sein, für Schiller nicht und heute nicht. Das halte ich für die hochbedeutsame Essenz dieses Schlusses, der auch für uns Heutige noch von größter Bedeutung ist, wenn es um Religion (und Rituale) in einer säkularen Gesellschaft und einem weltanschaulich neutralen Staat geht: Das aus der Vor-Moderne kommende religiöse Ritual und die moderne Subjekt-Idee sind miteinander vereinbar unter der Bedingung moralischer Verantwortung, Selbstbestimmung und Freiheit. Ein Beispiel: Würdevoll wird das Gedenken zum Volkstrauertag im Bundestag durch seine verallgemeinernde, hohe Rituallität, seine Feierlichkeit, die angemessene Mitwirkung der Kunstform der Musik. Das schafft einen Ermöglichsraum für Erinnerung und Trauer, die dann trotzdem ganz subjektiv sein können.⁴⁴

Maria empfängt die „Hostie“ (nicht nur das Erinnerungs-„Brot“), „[d]es Sakramentes heilige Himmelspeise“, wie sie sagt (SW V/7, 3592), und sie empfängt den Kelch. Ihn aber nimmt sie erst, nachdem sich Melvil tatsächlich als dafür kirchlich legitimerter Priester zu erkennen gegeben und ihr versichert hat: „Der *Papst* erzeigt dir diese Gunst!“ (SW V/7, 3749; meine Hervorheb.). In beiderlei Gestalt, in Brot *und* Wein, kommunizieren zu dürfen – bekanntlich ein großer reformatorischer Streitpunkt –, war im Katholizismus eine besondere Ausnahme, wie sie zum Beispiel Brautleuten gewährt wurde. Der Laienkelch war in der frühen Neuzeit ein wichtiges Unterscheidungszeichen des Protestantismus von der römischen Kirche und ein reformatorisches Kampfinstrument. Will Schiller durch Marias Kommunion in beiderlei Gestalt die Kluft zur protestantischen Elisabeth am Ende nun etwas weniger tief erscheinen lassen? Die interkonfessionelle

43 So Oellers 2005, 232. Vgl. auch Port 2023, bes. Teil I, 5: „Schillers Theater und der Barockkatholizismus“.

44 Vgl. Braungart 1996.

Kommunion bzw. Abendmahlsfeier ist noch heute ein sensibles und theologisch umstrittenes Thema.

Gleichwohl erscheint Maria im letzten Akt des Dramas nicht, als sei sie schon zur Heiligen geläutert. Wie sie Leicester dazu drängt, sie zur Hinrichtung zu begleiten, ist von moralischer Idealität sicher weit entfernt.⁴⁵ Aber gerade das macht sie zum konkreten, weil schwachen und fehlerhaften Menschen. *Ihm* nämlich, nicht ein Ideal, betrifft die notwendige Vermittlung und Versöhnung von subjektiver Freiheit und vormodernem religiösem Ritual. *Ihm* muss sie gelingen und in ihm auf der Bühne exemplarisch die Verständigung institutionalisierter Religion mit der aufgeklärten Moderne und mit dem Staat. Eine Aufgabe bis heute! Wie gesagt: Artikel 1, 4 und 5 des Grundgesetzes in ihrem möglichen Spannungsverhältnis! Was ein solcher konkreter, also komplexer, individueller Mensch ist, was das bedeutet und welche Konsequenzen das haben kann, lässt sich durch die Kunst zur Anschauung bringen. Und der Rechtsdiskurs muss um diese Komplexität des Individuums wissen. Die Kunst zeigt sie ihm, die Religion auch.

3 Selbstreflexion und Sinn-Geheimnis

3.1 Meine Religion, deine Religion

Im katholischen Ritual der Eucharistie bzw. Kommunion soll sich in dogmatischer Hinsicht bekanntlich ein unauflösbares, unausschöpfbares Geheimnis realisieren, die Transsubstantiation, die Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Wie groß diese intellektuelle Herausforderung für den aufgeklärten Kopf sein musste, problematisiert Schiller nicht. In Wandlung und Kommunion vollzieht sich etwas, das einerseits ganz wahrhaftig, gewiss, genau, bestimmt und gültig sein soll und andererseits ein wunderbares Geheimnis. Es ist damit vernünftigerweise nur *kategorial zu benennen*, aber nicht wirklich zu *begreifen*, so voller Fülle ist es, so vollkommen *ganz*, so unausschöpfbar durch jedes menschliche Verstehen. In seiner Sinnfülle ist es reflexiv nicht mehr hintergebar und insofern auch unendlich sinn-voll. Also eigentlich viel mehr als nur ein

45 Vgl. Immer 2008, 364f.

Zeichen: nämlich letztgültiges Ereignis, umfassend Heil versprechende Artikulation der göttlichen Menschwerdung.⁴⁶

Damit bin ich nicht nur im Diskurs der katholischen Religion und ihrer Theologie, sondern indirekt auch im Diskurs der Kunst, wie er sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herausbildet. Denn genau das wird auch der Kunst zugesprochen; am emphatischsten von dem bedeutenden Berliner Ästhetiker und Autor Karl Philipp Moritz,⁴⁷ noch vor Kants *Kritik der Urteilskraft* und erst recht vor der Kunstreligion der Frühromantik, die ihm sehr viel verdankt. Die Kunst soll unauschöpfbares Sinn-Ereignis sein, dem sich das Verstehen immer nur annähern kann. Der Ring in Lessings *Ringparabel* ist selbst ein Kunstwerk; sein Opal spielt in vielen Farben. So kann er zum Symbol für die verschiedenen Religionen werden. Es liege, so Lessings Nathan, an jedem Einzelnen, sich um eine gute Deutung zu bemühen, von denen aber viele denkbar sind. Damit das Kunstwerk ein solches Geheimnis darstellen kann, darf es von keinem externen Zweck beherrscht sein, denn das würde es ja begrenzen und brauchbar und nützlich machen. Ohne dass dies nun weiterausgeführt werden kann, wird hier schon nachvollziehbar, warum die dergestalt autonome Kunst zum großen Symbol für Freiheit, Autonomie und Würde des Menschen werden konnte,⁴⁸ weil ja genau dies der semantische Kern der Idee der Menschenwürde ist: Jeder Mensch gilt, ganz gleich, woher er kommt, was er leistet, wie nützlich er ist, wie gut er in der Gesellschaft funktioniert.

Im *Theater-Spiel* als einem Medium historisch-kultureller Imagination zeigt Schiller, was Religion sein und welche tiefe Bedeutung sie haben kann: Sie ist nicht nützlich, brauchbar und verwertbar. Sie ist vielmehr eine Realisierungsform des Menschen, der zu seiner Freiheit findet, indem er sich an sie in ihren Ritualen bindet. Das, scheint mir, ist auch für uns Heutige grundsätzlich bedenkenswert. Ich komme auf das zurück, was ich eingangs schon andeutete: Wir werden mit den Religionskonflikten von heute nicht friedlich umgehen können, wenn es uns nicht gelingt, uns vorzustellen, dass andere vielleicht ganz anders, viel wörtlicher, viel konkreter, viel weniger gebrochen, viel irrationaler womöglich und viel weniger reflexiv denken (in Sachen Religion und überhaupt). Wir haben dabei in der Tat nichts anderes als unsere möglichst große Toleranz, das vernünftige

46 Zum kulturgeschichtlichen und semiotischen Kontext dieses Bedürfnisses nach dem ultimativen Zeichen vgl. Grizelj 2018.

47 Vgl. vor allem *Über den Begriff des in sich selbst Vollendeten*, 1785, und *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, 1788.

48 Vgl. Braungart 2016; Braungart 2021.

Gespräch und das aufgeklärte Vertrauen auf die Universalität der Vernunft, selbst wenn wir über die „Wahrheit des Mythos“ (Kurt Hübner) und der Religion sprechen, ja, sprechen müssen. Das ist auch unsere Aufgabe im Religionsgespräch der Gegenwart, für das sich Intellektuelle wie Navid Kermani, Mouhanad Khorchide, Aaron Mendel und Ahmad Mansour so eindrucksvoll engagieren.

Schillers Tragödie enthält also ein allgemeineres Problem, das mehr als nur literatur- und kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit verdient: wie der soziale Handlungstypus des Rituals (und des religiösen Rituals), ja die Religion in ihren tradierten Äußerungsformen überhaupt, die wirklich grundlegenden Sinn stiften wollen, mit einem modernen, das Individuum betonenden Subjektbegriff vereinbart werden kann. Für Religion von heute in ihrer institutionell verfassten Form stellt sich in der Moderne genau diese Aufgabe, sich zu bewahren und doch Pluralität zuzulassen; und sie muss sich ihr stellen, will sie mitten in der modernen, hochdifferenzierten Gesellschaft präsent sein und sich nicht selbst marginalisieren.

3.2 Märtyrer, Feindesliebe, Gewissensfreiheit

Marias Preis in der Wirklichkeit der Geschichte, im Stück aber auch die Folge ihrer Unbeherrschtheit, ist der Tod; ihn muss nun Schiller deuten: Die letzten Szenen des Dramas nehmen Züge eines Märtyrer-Dramas an.⁴⁹ Schiller „bedient sich einer ganzen Serie von Pathosformeln, die nicht dem eigenen Repertoire entstammen“⁵⁰. Das Stück und sein Stoff haben eine bedeutende dramatische Vorgeschichte, besonders im Jesuitendrama des 17. Jahrhunderts.⁵¹ Die Szenen sind von großer Theatralität, die sich aus dem mit feierlichem Ernst vollzogenen religiösen Ritual und der Würde Maria Stuarts speist. Maria wird dabei in ihrer neuen, eindrucksvollen Selbstbeherrschung sich ihrer selbst immer sicherer; sie gewinnt sich nach ihrem unbeherrschten Affektausbruch in der Auseinandersetzung mit Elisabeth selbst. Das hat unverkennbar einen Anflug von Neustoizismus, der für die politische Theorie der frühen Neuzeit und noch für Schiller so wichtig ist (Justus Lipsius, *De constantia*, 1584, in ganz Europa gelesen), und ist dem Beispiel des römischen Juristen Papinian bei Andreas Gryphius (1659)

49 Vgl. Immer 2008, 360–365.

50 Port 2005, 243.

51 Alt 2009, 492.

nicht so fern. Papinian freilich macht keine Entwicklung durch. Er geht in von Beginn an in seiner konsequenten stoischen Selbstbehauptung auf der Bühne, vor aller Augen, auf den Tod zu. In Gryphius' Trauerspiel *Carolus Stuardus* von 1649 (1663²) entwickelt die ambivalente Figur des Königs mehr und mehr Züge eines Märtyrers und einer Postfiguration Christi.⁵²

Wir sind, wahrlich aus schlimmen Gründen, gegenüber Konvertitentum, allzu heftigem religiösem oder weltanschaulichem Bekennermut und erst recht gegenüber dem religiösen Typus des Märtyrers skeptisch geworden. Der postfigurative Tod als Märtyrerin, zu der sich Maria macht („[*Sie nimmt das Kruzifix, und küßt es*] / Mein Heiland! Mein Erlöser! / Wie du am Kreuz die Arme ausgespannt, / So breite sie jetzt aus, mich zu empfangen.“) (SW V/9, 3816ff.), hat einen zu hohen Preis. Den Machtkampf mit Elisabeth beendet er zwar. Aber er versöhnt nur Maria selbst und *erlöst* objektiv im Politischen nichts und niemanden; er führt nicht weiter. Im Gegenteil: Elisabeth lässt Marias Märtyrer-Tod ratlos und allein mit ihrer Verantwortung zurück, die sie ja tatsächlich hat. Shrewsbury am Ende zu Elisabeth, bevor er geht: „Ich habe deinen edlern Teil / Nicht retten können. Lebe, herrsche glücklich! / Die Gegnerin ist tot. Du hast von nun an / Nichts mehr zu fürchten, brauchst nichts mehr zu achten“ (SW V/15, 4028ff.) Was für eine Perspektive! Leicester und Shrewsbury verlassen sie. Sie ist nun allein und ohne diese Vertrauten und Ratgeber. Allein und verzweifelt ist am Ende auch Kreon in der *Antigone* des Sophokles, als er begreift, was er mit seinem politischen Starrsinn angerichtet hat. *Das*, Elisabeths ratlose Verlassenheit, ist der eigentliche Schluss der Tragödie, und er lässt im Politischen nichts Gutes erwarten. Schiller erspart uns, was das sein könnte. Implizit angekündigt wird es dennoch.

Die staatstheoretisch grundlegende Spannung zwischen subjektivem Affekt einerseits und Politik und Staatsräson andererseits, die im Drama der frühen Neuzeit überhaupt eine große Rolle spielt (bei Gryphius, noch mehr jedoch bei Lohenstein)⁵³ und auch Schiller bekanntlich besonders interessiert (*Don Carlos*, *Wallenstein*), tritt jetzt, am Ende von *Maria Stuart*, ganz zurück. Maria findet sich selbst, wie sich Johanna von Orleans selbst findet, wenn sie sich ihrer Feindesliebe überlässt. Erinnerung sei nur an die entscheidende, überaus eindringliche Lyonel-Szene auf dem Schlachtfeld: Wie eine Furie dringt Johanna auf den Feind ein: „Erleide, was du such-

52 Vgl. Schöne 1968 noch immer grundlegend.

53 Meyer-Kalkus 1986.

test, / Die heilige Jungfrau opfert dich durch mich!“ (SW III/10, 2464f.).⁵⁴ Was für eine Hybris, und was für eine Theologie: Maria, ausgerechnet sie, soll ein solches archaisches Opfer wollen und Johanna es ausführen! Nun aber folgt die Regieanweisung: „*In diesem Augenblick sieht sie ihm ins Gesicht, sein Anblick ergreift sie, sie bleibt unbeweglich stehen und läßt dann langsam den Arm sinken*“ (SW III/10). Das ist Feindesliebe, ganz wörtlich genommen, Lionel ist ja der Feind auf dem Schlachtfeld – eine ungeheure Szene. Hier kommt ein ganz anderer Wertehorizont ins Spiel als der politischer Strategie und militärischer Gewalt. Der Feind als ein politisch und militärisch wirklich Anderer ist hier zugleich der *Nächste*: Er kann nicht getötet werden, wenn er sein *Antlitz* zeigt: „Soll ich ihn töten? Konnt ichs, da ich ihm / Ins Auge sah? Ihn töten! Eher hätt ich / Den Mordstahl auf die eigne Brust gezückt! / Und bin ich strafbar, weil ich menschlich war? / Ist Mitleid Sünde?“ (SW IV/1, 2564ff.) Welche Bedeutung kann diese Szene etwa im Licht einer Philosophie des Anderen bei Emanuel Levinas entwickeln, eines dialogischen Prinzips bei Martin Buber, einer Theorie der Anerkennung bei Axel Honneth!

Maria Stuart nun erfährt ebenfalls eine Konversion: von der nach Rache verlangenden, affektgetriebenen Macht-Politikerin zur Versöhnung suchenden, auf alle Machtansprüche verzichtenden Märtyrerin. Sie hat nämlich vor der Kommunion, wie es sich einmal gehörte, auch noch die Beichte abgelegt. Sie hat also das andere Sakrament, das Buß-Sakrament empfangen; damit hat sie sich angemessen vorbereitet und ein religiöses Reinigungsritual durchlaufen. Das ist ein Ritual-Typ, wie er in verschiedensten Formen für viele Religionen grundlegend ist. Jetzt ist ihr *Gewissen*, das sie zuvor, wie es zur Beichte gehört, gründlich erforscht hat, rein; und nun fühlt sie sich religiös würdig, die Kommunion zu empfangen. Auch Melvil akzeptiert, seinerseits theologisch-dogmatisch korrekt, diese ihre entschiedene Berufung auf diese höchste Gewissens-Autorität, die *im Subjekt* selbst liegt und von der Institution Kirche zwar gefördert und beeinflusst, aber letztlich nicht mehr kontrolliert werden kann. Subjektgeschichtlich könnte man sagen, zum Beginn der Neuzeit gehöre, dass der Geltungsanspruch des

54 Schillers Drama *Die Jungfrau von Orleans. Eine romantische Tragödie* von 1801 wird zit. nach Bd. 2 der von Alt u.a. hg. *Sämtlichen Werke* (SW), 2004.

individuellen Gewissens immer stärker erhoben wird und damit auch die individuelle und reflektierte Verantwortung.⁵⁵

Man kann nun darüber spekulieren, warum ausgerechnet der *Protestant* Schiller sich so etwas leistet wie diese Schlusszenen. Maria hat die Handlungsmacht zurückgewonnen, indem sie sich auf die letzte für sie gültige Autorität beruft, die Stimme ihres Gewissens: „Doch in der Seele will der Wurm nicht schlafen.“ (SW V/7, 3700). Die moralische Selbstreflexion, das moralische Selbstbewusstsein, das Sittengesetz im Subjekt, an das Maria sich selbst in ihrer moralischen Selbstreflexion bindet, das ist das eigentlich Wichtige und lässt ihre Entscheidung für die katholische Kommunion, also für eine große kulturelle Form und Sinn-Gestalt, zu einem Akt freier Selbstbehauptung werden. Und sogar Marias letzter Gang zur Hinrichtung wird zu einem solchen Akt der Freiheit und Würde des Subjekts. Wie sehr diese förmliche Zurschaustellung von Freiheit und Selbstbewusstsein in den philosophischen Diskurs der 1790er Jahre passt, von Tübingen bis Jena, braucht man nicht eigens zu betonen. Hier vollzieht sich eine *Transformation des Religiösen* in Gestalt des scheinbar vormodernen Katholizismus hin zu einem Diskurs der Freiheit – und dies via Kunst.⁵⁶ Luther hatte diesen Diskurs durch seine grundlegende Freiheitsschrift schon vorbereitet (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520). Der Freiheitsbegriff, den er dort entwickelt (der ‚Christenmensch‘ ist frei und gebunden zugleich; er kann frei sein, weil er gebunden ist), lässt sich auch von der vernünftigen Selbst-Bindung des Subjekts im Sittengesetz als Ausdruck von Freiheit bei Kant und Schiller her verstehen. Die Theologie der Moderne kann an diesem Freiheitsverständnis, das auch in Religionsfragen gelten muss, nicht mehr vorübergehen. Sie ist zugleich eine Voraussetzung, die nicht mehr zurückgenommen werden kann, sogar für die Radikalität, mit der dann der wohl bedeutendste protestantische Theologe des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, die Autonomie Gottes wieder betont.

55 Die Etablierung des modernen Gewissens zwischen Reformation und Aufklärung ist freilich ein komplexer Prozess mit vielen sozialgeschichtlichen Implikationen; vgl. Kittsteiner 1991.

56 Transformationen der Religion und des Religiösen in der Moderne ist ein großes Thema religionswissenschaftlicher und theologischer Forschung der letzten zwei Jahrzehnte. An der Universität Bochum arbeitete 2006–2012 eine Forschergruppe zu diesem Thema; an der Universität Münster wurde 2012 ein Centrum für Religion und Moderne eingerichtet.

3.3 Katholische Romantik

In all seiner Theatralität wird das Ritual des eucharistischen Sakraments also einerseits zu einer feierlichen Szene der *Kunst*, zum großen Versöhnungsversuch auf der Bühne und zugleich zur öffentlichen Feier des zu sich selbst kommenden Subjekts in seiner autonomen Würde. Und so nähert sich andererseits das große Kunstwerk der Tragödie der heiligen Handlung des Rituals wieder an, aus der es ursprünglich kommt.⁵⁷ Auch das ist in der Tat eine unglaubliche Versöhnung um 1800. Romano Guardini, der bedeutende katholische Theologe und Philosoph, die zentrale Gestalt der katholischen Jugendbewegung und der sog. Liturgie-Bewegung, hat die Liturgie einmal als das größte Kunstwerk bezeichnet, das das Abendland hervorgebracht habe.⁵⁸ Guardini parallelisiert das Kunstwerk der Kunst und das Kunstwerk der Liturgie konsequent.⁵⁹ Martin Mosebach, der scharfe Kritiker einer innerkirchlichen Missachtung der katholischen Liturgie in ihrem ästhetisch-rituellen Anspruch und ihrer strengen Form, würde da wahrscheinlich nicht widersprechen.⁶⁰

Marias vorausgehende Reflexion des Katholizismus mit seiner gemeindebildenden ästhetischen Kraft des Rituals verläuft völlig parallel zu dieser ihrer fortschreitenden, eigenen Selbstreflexion. Diese Stelle muss etwas ausführlicher zitiert werden:

„Drum ward der Gott zum Menschen, und verschloß
Die unsichtbaren himmlischen Geschenke
Geheimnisvoll in einem sichtbarn Leib,
– Die Kirche ists, die heilige, die hohe,
Die zu dem Himmel uns die Leiter baut.
Die allgemeine, die katholsche heißt sie
[...]
– Ach die Beglückten, die das froh geteilte
Gebet versammelt in dem Haus des Herrn!
Geschmückt ist der Altar, die Kerzen leuchten,
Die Glocke tönt, der Weihrauch ist gestreut,
Der Bischof steht im reinen Meßgewand,

57 Vgl. Braungart 2007 und Braungart 2010; beide Aufsätze mit starkem Bezug auf die Theorien Walter Burkerts und René Girards.

58 Vgl. Guardini 1983.

59 Vgl. Guardini 1966.

60 Vgl. Mosebach 2007.

Er faßt den Kelch, er segnet ihn, er kündigt,
Das hohe Wunder der Verwandlung an,
Und niederstürzt dem gegenwärtigen Gotte
Das gläubig überzeugte Volk [...]“
(SW V/7, 3604ff.)

Mit ihrer Erinnerung an den sakramentalen Akt wird Maria zugleich die Faszination für eine katholische *Religionsästhetik* zugestanden. Die eucharistische Feier wird auf der Bühne zum Gesamtkunstwerk. Schiller lässt dies hier seine Maria ohne jede ironische Brechung sagen.

Das macht nämlich den Katholizismus aus: dass er *präsentativ* Sinn, Sinn für die Sinne bietet.⁶¹ Oder anders: die Erfahrung tiefer Bedeutsamkeit. Bilder und Architektur waren die Medien der Gegenreformation. *Propaganda fidei* auf dem Theater hatten die Jesuiten europaweit sehr effektiv betrieben. Der Orden war im 18. Jahrhundert in verschiedenen Ländern verboten und 1773 von Papst Clemens IV. aufgehoben worden. Verschwörungstheorien zum Katholizismus waren verbreitet.⁶² Man kann die Skepsis des Herzogs also durchaus auch verstehen; einerseits. Andererseits: Wenn Schiller das katholische Zentralritual auf die Bühne bringt, verschafft er dem Katholizismus auch eine Bühne und holt ihn in den öffentlichen Raum: Jetzt kann er diskutiert werden!

Überraschend nahe scheint Schiller hier (und wenig später erst recht mit der *Jungfrau von Orleans*, die er sogar eine „romantische Tragödie“ nennt) den Romantikern mit ihrer neuen, sentimentalischen Faszination für das ästhetisch-rituelle System des Katholizismus.⁶³

Ein Jahr vor der Aufführung der *Maria Stuart* schreibt Novalis seine katholischierende Rede *Die Christenheit oder Europa*. Im November 1799 ist die Rede unter dem Titel *Europa* beim berühmt gewordenen Romantiker-Treffen in Jena vorgetragen worden. Schiller muss das bekannt gewesen sein; Goethe wollte einer Veröffentlichung im *Athenaeum* nicht zustimmen. Schillers Tragödie passt genau hinein in dieses neu erwachende Interesse der jungen Romantik am Katholizismus.

61 Zu dieser geschichts- und kulturwissenschaftlich intensiv diskutierten Kategorie vgl. den hilfreichen Überblicksartikel von Fulda 2004 (auch mit Bezug auf die wichtigen Arbeiten Jörn Rüsens, der die Debatte um historische Sinnbildung besonders vorangetrieben hat).

62 Vgl. Port 2023.

63 Zu den weiteren Zusammenhängen vgl. ebd.

3.4 Schluss: Tragödienvermeidung – aber wie?

Den implizierten Schluss von Schillers Tragödie zu leisten, wäre eine große, über das Theater hinausweisende Aufgabe: Es müsste auch andere Wege, weniger tödliche Wege der Subjektwerdung geben als den Marias. Denn erst indem sie das Todesurteil und ihre Hinrichtung, ungerecht einerseits, von ihr selbst provoziert andererseits, akzeptiert, kommt sie zu sich selbst. Darüber hinaus aber legt Schillers Tragödie nahe: Wir müssen gelten lassen, dass zur Freiheit und Selbstbestimmung des Subjekts auch die Entscheidung für religiös-rituelle Handlungen und Ausdrucksformen gehört, die zwar einer kritischen Prüfung durch die aufgeklärte Vernunft nicht standzuhalten scheinen, aber dennoch nicht den Freiraum schierer Irrationalität für sich beanspruchen dürfen.

Man kann den Prozess der Neuzeit zwar grundsätzlich als fortwährend sich steigernde Verrechtlichung rekonstruieren. Aber, und damit komme ich auf den Beginn meiner Überlegungen zurück, für das gesellschaftliche Miteinander ist es desaströs, wenn in Konfliktfällen nur juristisch-institutionelle Lösungen vorstellbar scheinen und gesucht werden können und nicht schon im Vorfeld Lösungen durch kommunikative Verständigung. Denn Gesellschaft muss über alle funktionale Differenzierung hinaus das (auch) sein: eine vernünftige und humane Kommunikationsgemeinschaft im Bewusstsein, dass wir notwendig *miteinander* sind und verwiesen aufeinander, so verschieden wir in unseren weltanschaulichen Positionen und unseren religiösen und sonstigen kulturellen Ausdrucksformen sein mögen.

In Zeiten, in denen manche, die nicht ganz ohne weltpolitischen Einfluss sind, von alternativen Fakten sprechen, ohne sich dafür nur im Geringsten irgendwie zu schämen, müssen sich alle diejenigen herausgefordert fühlen, die noch davon ausgehen, dass man an der Idee, Aussagen seien richtig oder falsch, festhalten sollte. Unser wissenschaftliches Denken wäre ohne einen Wahrheitsanspruch vollkommen unsinnig. Die Geistes- und Sozialwissenschaften haben sich jedoch in den letzten zwei, drei Jahrzehnten im Großen und Ganzen auf einen kulturellen Konstruktivismus verständigt, der die lästige Wahrheitsfrage wenigstens stark zu relativieren oder zu suspendieren, für manche, so kommt es mir vor, sogar erledigt zu haben scheint. Man muss aber darauf bestehen, dass auf Normen und Werte von universeller Geltung nicht verzichtet werden kann: Gerade heute, wo man gewiss kein Apokalyptiker mehr sein muss, um von apokalyptischen Sorgen befallen zu werden. Das kann nicht länger mehr als die anmaßende

kultur-imperiale Attitüde Europas oder gar des sog. Westens überhaupt gelten.

Damit wird man historisch an die Epoche der Aufklärung, die *den Menschen* in seiner unaufgebbaren Würde⁶⁴ und in seiner grundsätzlichen *Vernünftigkeit* denkt, anschließen müssen; eine Vernünftigkeit, die ihm überhaupt erst kulturübergreifende Kommunikation ermöglicht. Zugleich kann eine über sich selbst und ihre Grenzen aufgeklärte Aufklärung kulturelle Vielfalt anerkennen: dass der Mensch nicht nur *reine Vernunft* ist – was selbst wiederum eine vernünftige Einsicht ist, die deshalb eine gewisse kulturelle Relativität dennoch gelten lassen kann. Lessings großes und letztes Drama *Nathan der Weise* (1779), das ich schon kurz angesprochen habe, hat nicht nur das Faktum religiöser Vielfalt, ja sogar das Recht darauf ins Bewusstsein gehoben. Es hat auch die grundsätzliche Frage nach der Wahrheit von Religion gestellt. Die Antwort auf diese Frage kann meines Erachtens immer nur lauten: Die Wahrheit von Religion ist der Mensch.⁶⁵ Alles, was ich über diesen *theos* sage, wie ich ihn denke in seinem Verhältnis zur Welt, hat Konsequenzen für den *anthropos*, sein Verhältnis zu sich selbst und zur Welt, in der er ist. Religion ist, wo auch immer auf der Welt, ein menschlicher Diskurs, gerade wenn sie darauf bestehen muss, dass es eine Wirklichkeit gibt, die den Menschen grundsätzlich übersteige und in der ihm „das Unverfügbare“ schlechthin begegne.⁶⁶ Also haben, leicht gesagt und so schwer zu realisieren, Menschen ihn zu *verantworten*. Die verschiedenen Religionen und ihre individuellen Interpretationen können sich schon für Lessing nicht einfach darauf zurückziehen, eben alternative *religiöse Fakten* zu behaupten und sie in alternativen Kulte und Ritualen zu praktizieren. Auch Kulte und Rituale können niemals nur die Sphäre des schieren Irrationalismus sein. Lessings in dieser Sache berühmtester Text, die *Ringparabel*, verlangt entschieden die „unbestochne“ Anstrengung eines jeden („es eifre jeder“). Lessings *Ringparabel* singt nicht nur das Hohelied der Toleranz, wie man es gerne behauptet, sondern mindestens ebenso sehr das der kulturell sensiblen und informierten, aber vernünftigen, selbstreflektierten kommunikativen Anstrengung. Das wäre nun am Ende von Schillers Tragödie die große Aufgabe Elisabeths, der sie selbst in der vorausgegangenen Auseinandersetzung mit Maria Stuart nicht gerecht

64 Grundlegend: Joas 2011.

65 Vgl. dazu Braungart 2016, bes. die Einleitung, und Braungart 2021.

66 Vgl. Hartmut Rosas Essay von 2018, der den Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaften neue Impulse geben könnte.

geworden ist. Dann also wenigstens dies: Tragödienvermeidung in der Zukunft.

Literaturverzeichnis

- Alt, Peter-André (2009): Schiller. Eine Biographie, Bd. 2: 1791–1805, München.
- Alt, Peter-André/Hundehege, Stefanie (Hg.) (2021): Schillers Fest der Rhetorik. Berlin/Boston.
- Antweiler, Christoph (2009): Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen, Darmstadt, 2. Auflage.
- Bellah, Robert (2011/2021): Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, dt. Übers. v. Christine Pries, Der Ursprung der Religion, hrsg. und mit einer Einführung von Hans Joas, Freiburg – Basel – Wien.
- Burtscher, Cordula (2014): Glaube und Furcht. Religion und Religionskritik bei Schiller, Würzburg.
- Braungart, Wolfgang (1996): Ritual und Literatur. Tübingen.
- Braungart, Wolfgang (1997): Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur, Tübingen.
- Braungart, Wolfgang (2005): Vertrauen und Opfer. Zur Begründung und Durchsetzung politischer Herrschaft im Drama des 17. und 18. Jahrhunderts (Hobbes, Locke, Gryphius, J. E. Schlegel, Lessing, Schiller), in: Zeitschrift für Germanistik 15, 2, 277–295.
- Braungart, Wolfgang (2007): Mythos und Ritual, Leiden und Opfer. Ein strukturge-schichtlicher Versuch zur Tragödie, in: Bierl, Anton/Lämmle, Rebecca/Wesselmann, Katharina (Hg.): Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen, Berlin/New York, 359–424.
- Braungart, Wolfgang (2010): Walter Burkert. Kulturtheorie und Poetik der Tragödie: Sophokles, Philoktet, Friedrich Dürrenmatt, Der Besuch der alten Dame, Heiner Müller, Philoktet, in: Bierl, Anton/Braungart, Wolfgang (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert, Berlin/New York, 383–427.
- Braungart, Wolfgang (2016): Literatur und Religion in der Moderne. Studien, Paderborn.
- Braungart Wolfgang (2021): Theologie aus der Perspektive der Kunst und Kulturwissenschaften, in: Albrecht, Christian/Gemeinhardt, Peter (Hg.): Themen und Probleme theologischer Enzyklopädie, Tübingen, 265–296.
- Czollek, Max (2018): Desintegriert euch. München.
- Dockhorn, Klaus (1968): Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne, Bad Homburg.
- Erhart, Walter (2007): Drama der Anerkennung. Neue gesellschaftstheoretische Überlegungen zu Goethes „Iphigenie auf Tauris“, in: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 51, 140–165.
- Frank, Manfred (1982): Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a.M.

- Fulda, Daniel (2004): Sinn und Erzählung. Narrative Kohärenzansprüche der Kulturen, in: Jäger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Bd. 1, Stuttgart/Weimar, 252–265.
- Goethe, Johann Wolfgang (1990): Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe. Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Hg. v. Manfred Beetz, München. [zit. mit der Sigle MA, Bd.]
- Grimm, Gunter E. (1983): Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung, Tübingen.
- Grizelj, Mario (2018): Wunder und Wunden. Religion als Formproblem von Literatur, Paderborn.
- Guardini, Romano (1983, zuerst 1918): Vom Geist der Liturgie. Freiburg i.Br. u.a.
- Guardini, Romano (1966): Liturgie und liturgische Bildung. Würzburg.
- Habermas, Jürgen (2019): Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin.
- Hofmann, Michael/Rüsen, Jörn/Springer, Mirjam (Hg.) (2006): Schiller und die Geschichte. München.
- Immer, Nikolas (2008): Der inszenierte Held. Schillers dramenpoetische Anthropologie, Heidelberg.
- Jamme, Christoph/Kurz, Gerhard (Hg.) (1988): Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik in Philosophie und Poesie um 1800, Stuttgart.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.
- Jüngel, Eberhard (1990/1991): Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung, in: Hölderlin-Jahrbuch 27, 32–50.
- Kaul, Susanne (2008): Poetik der Gerechtigkeit. Shakespeare – Kleist, Paderborn/München.
- Kiesel, Helmuth (1979): „Bei Hof, bei Höll“. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller, Tübingen.
- Kittsteiner, Heinz D. (1991): Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt a.M./Leipzig.
- Kott, Jan (1975): Gott-Essen. Interpretationen griechischer Tragödien, München.
- Kühlmann, Wilhelm (1982): Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters, Tübingen.
- Meyer-Kalkus, Reinhart (1986): Wollust und Grausamkeit. Affektlehre und Affektdarstellung in Lohensteins Dramatik am Beispiel von „Agrippina“, Göttingen.
- Mosebach, Martin (2007): Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, München.
- Oellers, Norbert (2005): Schiller. Elend der Geschichte, Glanz der Kunst, Stuttgart.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2012): Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung, Göttingen.
- Port, Ulrich (2005): Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1755–1886), München.

- Port, Ulrich (2022): Schillers Theater und der Barockkatholizismus. Ein Versuch über (bild)rhetorische Familienähnlichkeiten. in: Alt, Peter-André/Hundehege, Stefanie (Hg.): Schillers Feste der Rhetorik (Perspektiven der Schiller-Forschung 3), Berlin/Boston, 91–106.
- Port, Ulrich (2023): Militante Marienförmigkeit. Schillers „Jungfrau von Orleans“ und die Politisierung der Religion um 1800, Berlin.
- Rosa, Hartmut (2018): Unverfügbarkeit. Wien/Salzburg.
- Safranski, Rüdiger (2009): Goethe und Schiller. Geschichte einer Freundschaft, München.
- Sander, Sarah (2013): Literarische Selbstbeobachtung. Die politische Kommunikation des Geschichtsdramas im 18. Jahrhundert, Würzburg.
- Schiller, Friedrich (1962): Schillers Werke. Nationalausgabe. 20. Bd. Philosophische Schriften. Erster Teil. Unter Mitwirkung von Helmut Koopmann hg. von Benno von Wiese, Weimar.
- Schiller, Friedrich (2010): Schillers Werke. Nationalausgabe. Neunter Band. Neue Ausgabe. Teil I: Maria Stuart. Hg. von Nikolas Immer, Weimar.
- Schiller, Friedrich (2004): Maria Stuart. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. II. Dramen 2. Hg. von Peter-André Alt, München. [Zit. als SW, Akt, Auftritt, Vers.]
- Schiller, Friedrich (2004): Die Jungfrau von Orleans. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. II. Dramen 2. Hg. von Peter-André Alt, München. [Zit. als SW, Akt, Auftritt, Vers.]
- Schöne, Albrecht (1968): Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. München, 2. Auflage.
- Schuhmacher, Klaus (1992): Paragraphie. Über das gedichtete Recht, Stuttgart.
- Seiler, Bernd (1980/2009): Die leidigen Tatsachen: von den Grenzen der Wahrscheinlichkeit in der deutschen Literatur seit dem 18. Jahrhundert, Stuttgart, digitale Zweitauflage.
- Sengle, Friedrich (1993): Das Genie und sein Fürst. Die Geschichte der Lebensgemeinschaft Goethes mit dem Herzog Carl August von Sachsen-Weimar-Eisenach. Ein Beitrag zum Spätfeudalismus und zu einem vernachlässigten Thema der Goetheforschung, Stuttgart/Weimar.
- Simm, Hans-Joachim (Hg.) (2000): Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen zusammengestellt, Frankfurt a.M.
- Ueding, Gerd (1971): Schillers Rhetorik. Idealistische Wirkungsästhetik und rhetorische Tradition, Tübingen.
- Walser, Martin (2012): Über Rechtfertigung. Eine Versuchung, Reinbek.
- Zanetti, Véronique (2022): Spielarten des Kompromisses. Berlin.

An welchem Tag schuf Gott die Medien?

Eine journalistische Perspektive zu einem komplexen Beziehungsgefüge

Magdalena Thiele

1 Einleitung

Wenn Religion es auf die Titelseiten schafft, dann wurde entweder ein deutscher Papst gewählt oder ein terroristischer Anschlag wurde verübt. So die gefühlte Wahrheit, die sich in diesem Rahmen nicht mit Zahlen untermauern lässt. Aber warum ist das so: Mangelt es an Nachfrage, Angebot oder an beidem?

Rund 40 Millionen Menschen in Deutschland gehören einer Kirche an.¹ Vermeintlich eine ziemlich große und damit interessante Zielgruppe für die Medienbranche. Dennoch findet vergleichsweise wenig Berichterstattung in Bezug auf Religiosität und Spiritualität in den Mainstreammedien statt.

Mit der Global Faith and Media Study hat das US-amerikanische Marktforschungsinstitut HarrisX erstmals weltweit in 18 Ländern auf allen Kontinenten das Bedürfnis nach religiösen Inhalten in den Medien abgefragt. Gleichzeitig wurde die Bereitschaft in den großen Newsrooms abgefragt, solche Inhalte zu liefern. Ausgewertet wurden die Angaben von rund 10.000 Befragten im Erwachsenenalter. Das eindeutige Ergebnis: Es besteht ein eindeutiger Wunsch nach mehr Berichterstattung über religiöse Themen. Konträr dazu steht eine geringe Bereitschaft in den Newsrooms, diesem Bedürfnis nachzukommen.²

Die Studie spricht auch von der Angst, bei religiöser Berichterstattung Fehler zu machen oder ungewollte Provokationen auszulösen. Insbesondere in weitgehend säkularen Nachrichtenredaktionen sei diese Besorgnis verbreitet. Aber woher kommen diese Berührungängste? Liegt denen eine übertriebene Vorsicht zugrunde oder doch eher eine Art falsch verstandener Laizismus?

1 Vgl. Turulski 2023; REMID e.V. 2023.

2 Vgl. HarrisX Global Faith & Media Report 2022, 2.

Wieso wurde vor wenigen Jahren in der Redaktion einer großen deutschsprachigen Tageszeitung mein Vorschlag, an den Adventssonntagen Predigten abzdrukken und zur Diskussion zu stellen, als Scherz aufgefasst? Und wieso berichteten jüngst so gut wie alle deutschsprachigen Schweizer Medien über eine Auseinandersetzung zwischen Exil-Eritreern in der Kleinstadt Opfikon³, aber kein einziges über das Gelingen der gemeinsamen friedlichen Feier von orthodoxen Äthiopiern und Eritreern, die aufgrund der Vorkommnisse nach über zwanzig Jahren erstmals in Zürich auf beengtem Raum stattfinden musste.⁴ Etwa 1000 Menschen aus der ganzen Schweiz waren gekommen, zündeten ein großes Feuer zum wichtigsten Fest in ihrem Kirchenjahr an.

Dieser Beitrag wird darauf keine abschließende Antwort geben können. Aber er soll versuchen sich dem wohl schwierigen Verhältnis von Journalismus und Religion insbesondere in der westlichen Medienwelt zu nähern und es einzuordnen. Dazu ist es erforderlich, sich einer ewigen Streitfrage zu stellen, die Medienmacher aller Genres seit Jahrzehnten umtreibt: Was darf Satire und was will die Presse?

2 Der Fall *Charlie Hebdo* und die Attentate von Paris

Blicken wir dafür etwa 10 Jahre zurück – Paris im Januar 2015. Attentäter ermordeten in Reaktion auf die karikatureske Darstellung des islamischen Propheten Mohammed in der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* siebzehn Menschen.⁵ Bereits wenige Jahre zuvor war die Redaktion Ziel eines Brandanschlages geworden, nachdem in den sozialen Netzwerken bekannt geworden war, dass ein Sonderheft zum Wahlerfolg der Islamisten in Tunesien mit dem Titel *Charia Hebdo* erscheinen würde, mit dem Propheten Mohammed als Chefredakteur.⁶

3 Vgl. Blick.ch 2023; Tagesanzeiger.ch 2023; Burri 2023; SRF 4 News 2023.

4 Vgl. Katholische Kirche im Kanton Zürich 2023.

5 Vgl. Polke-Majewski u.a. 2015.

6 Vgl. DPA/PKU 2011.

2.1 Reaktion der deutschen Medienlandschaft

Am Tag nach der jüngeren Tat thronte die knollnasige Darstellung des Propheten der Muslime auf zahlreichen Titelblättern. Der Präsident der Berliner Akademie der Künste, Klaus Staeck, rief sogar dazu auf, möglichst viele der Charlie-Hebdo-Karikaturen abzudrucken. Anderenfalls hätten die Attentäter von Paris ihr Ziel erreicht, uns ihre Grenzen aufzuzwingen.⁷ Verschiedene Medienorganisationen gaben eine Woche später in Berlin eine gemeinsame Erklärung ab: Für deutsche Journalisten dürfe es keine Tabuthemen geben. Die Redaktionen müssten frei sein, zu entscheiden, inwieweit sie auf religiöse, politische oder persönliche Empfindsamkeiten Rücksicht nehmen wollen; Satire und Tabubruch seien grundsätzlich von der Pressefreiheit gedeckt und durch derartige terroristische Anschläge dürfe dieses Grundrecht nicht eingeschränkt werden.⁸ Was erstmal erwartbar anmutet, steht in einem anderen Licht, wenn der Vergleich zu früheren ähnlichen Ereignissen oder auch zur Berichterstattung in den US-amerikanischen Medien gezogen wird.

2.2 Darstellung in den US-amerikanischen Medien

Während die deutschsprachigen Medien in den Tagen nach dem Anschlag geradezu darum wetteiferten, die französischen Karikaturen zu zeigen und abzudrucken, ging man beispielsweise in den USA einen anderen Weg. Viele renommierte Medienhäuser entschieden sich damals bewusst gegen eine Veröffentlichung. Auf Fotos der beiden großen Nachrichtenagenturen *Associate Press* und *Reuters* war allenfalls der Namenszug *Charlie Hebdo* zu erkennen, die darunter befindlichen Zeichnungen waren abgeschnitten oder unkenntlich gemacht.⁹ Einige Leitmedien, wie etwa die *New York Times*, kritisierten sogar ausdrücklich die Verbreitung von Zeichnungen, da sie bewusst gegen religiöse Sensibilität verstoßen würde.¹⁰ Die Zeitung publizierte zur Veranschaulichung lediglich zwei religiös unverfängliche Charlie-Hebdo-Karikaturen.

7 Vgl. rbb-online.de 2015.

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. Hahn 2015.

10 Vgl. Calderone 2015.

Die Washington Post veröffentlichte exemplarisch eine der Mohammed-Abbildungen. Eingebettet in einen Artikel über den Wert der Meinungsfreiheit erklärte Chefredakteur Martin Baron jedoch: Die Washington Post distanzieren sich von Material, das „demonstrativ, absichtlich oder unnötigerweise Mitglieder religiöser Gruppen beleidigt“¹¹.

Deutlich zurückhaltender reagierten auch deutsche Stimmen noch in früheren ähnlichen Fällen. Erst ein Jahr zuvor hatte beispielsweise *Die Zeit* über einen Comic des ermordeten Chefredakteurs *Stéphane Charbonnier* berichtet, der den Titel *La Vie de Mohammed* trägt. Der Prophet wurde dazu in allen abgedruckten Bildern geschwärzt. Die Verantwortlichen begründeten ihre Entscheidung damals so: Die Darstellung sei zwar im Sinne der freien Meinungsäußerung unproblematisch, es sei aber gleichwohl unanständig Menschen mit derartiger Rohheit zu beleidigen. Die als eher liberal angesehene *Berliner Zeitung* warnte hinsichtlich des Comics vor einem Zusammenprall der Kulturen, böte sie derart primitiven Provokationen ein Forum.

2.3 Woher rührt die deutsche Kehrtwende?

Auch im Fall der dänischen Zeitung *Jyllands Posten*, der später unter dem Begriff *Karikaturenstreit* Bekanntheit erlangte, äußerten sich Medienvertreter deutlich restriktiver. Einzig die Zeitung *Die Welt* entschied sich dafür, die Mohammed-Karikaturen von Kurt Westergaard abzdrukken. Nach ihrer Veröffentlichung war es 2006 zu massiven Ausschreitungen in einigen muslimischen Ländern gekommen.

Besonnenheit sei keine Selbstzensur, so rechtfertigte etwa der Chefredakteur des Westdeutschen Rundfunks *Jörg Schönenborn* die Entscheidung, die Bilder nicht zu zeigen.¹² Der deutsche Literatur-Nobelpreisträger *Günter Grass* bezog noch deutlicher Position gegenüber der Zeitung: „Es war eine bewusste und geplante Provokation eines rechten dänischen Blattes“¹³, denn den Machern sei bekannt gewesen, dass die Darstellung Allahs oder Mohammeds in der islamischen Welt verboten sei. „Sie haben aber weitergemacht, weil sie rechtsradikal und fremdenfeindlich sind“¹⁴.

11 Vgl. Hahn 2015.

12 Vgl. Bölinger 2015.

13 DPA/Reuters 2006.

14 Ebd.

Was hatte bei *Charlie Hebdo* zum Umdenken der deutschen Medien im Umgang mit den Mohammed-Bildnissen geführt? War es ein Wandel aus Überzeugung oder spielten Trauer, Wut und Hilfslosigkeit eine größere Rolle? Und wie würde die Sache heute gehandhabt? Es scheint in Vergessenheit geraten, dass es beim Umgang mit religiösen Gefühlen nicht primär um ein Nichteinknicken gegenüber Terroristen und deren Weltansicht geht, sondern um die Gefühle gläubiger Menschen.

2.4 Koranverbrennungen in Europa

Deutlich wird die Unentschlossenheit hinsichtlich Rücksichtnahme auf religiöse Gefühle in der Berichterstattung, beziehungsweise bei Kommentaren, auch am jüngsten Beispiel der Koranverbrennungen in Schweden im Sommer 2023. Nach *Charlie Hebdo* und all den Freiheitsbekundungen wirkt es fast grotesk, wenn die deutschen Medien einhellig auf die Verletzung religiöser Gefühle hinweisen, wie sie es taten in der Berichterstattung über Koranverbrennungen in Schweden, die als öffentlicher Protest von behördlicher Seite genehmigt wurden.

Warum lässt ein Mitglied der Europäischen Union derartige Beleidigungen zu, fragt beispielsweise die *Stuttgarter Zeitung*. Und die *Frankfurter Zeitung* urteilt: „Wird Freiheit absolut, ist sie am Ende nicht mehr als das Recht des Stärkeren, der Dinge tut, ganz einfach, weil er es kann.“¹⁵ Im Übrigen sei Hetze keine Religionskritik. Und selbst die eigentlich sehr liberale *Welt* urteilt, dass die Aktion nur dazu diene, Gewalt zu sähen.¹⁶

In Österreich fragt *Die Presse*, ob es ein gesetzliches Verbot von Koranverbrennungen geben sollte. „Nein, das sollte nicht nötig sein. Man sollte es nicht tun, es ist respektlos und unmoralisch, weil es andere Menschen sinnlos kränkt. Aber nicht alles, was unmoralisch ist, wird von unserem Recht als strafbar behandelt. Auch das ist eine Qualität eines säkularen Rechtsstaats.“¹⁷

Anders diesmal die Reaktion vieler anderer europäischer Medien, wie die schwedische *Göteborgs-Posten*, die sich gezwungen sah, die Meinungsfrei-

15 Thoms 2023.

16 Ebd.

17 Vgl. Kramar 2023.

heit zu verteidigen und davor zu warnen, Extremisten die Deutungshoheit zu überlassen. Jede Zensur sei demokratiefeindlich.¹⁸

Die spanische Zeitung *El Periódico de Catalunya* schreibt: „Blasphemie oder die Verletzung religiöser Gefühle als Verbrechen einzustufen entspricht einer Zeit, der wir entwachsen sind. Es gibt Länder, auch in der EU, die sich in einer autoritären Entwicklung befinden.“¹⁹ Und auch die *Jyllands Posten* springt dem skandinavischen Nachbarn zur Seite: Wer einen Koran verbrennt, gefährde die öffentliche Ordnung oder die nationale Sicherheit ebenso wenig wie die Zeitung, die eine Mohammed-Karikatur druckt, heißt es darin unter dem Verweis auf den Fall Charlie Hebdo.²⁰

Im muslimisch geprägten Frankreich will dagegen *La Croix* eine vermittelnde Rolle einnehmen, erklärt die Koranverbrennungen nach schwedischem Gesetz für rechtens, aber zitiert dazu auch Papst Franziskus, der die Koranverbrennungen scharf kritisierte. Die Meinungsfreiheit dürfe niemals als Vorwand benutzt werden, um anderen Verachtung entgegenzubringen, hatte das Oberhaupt der katholischen Kirche in einem Interview mit der arabischsprachigen Zeitung *Al-Ittihad*.²¹

Europa ist zerrissen, auch in der Frage des Umgangs der Medien mit Religion. Es gibt keine klaren Regeln, wie sich Journalismus dem Thema Religion nähern sollte; Leitlinien sind vorhanden, wie das Grundgesetz und der deutsche Pressekodex – ein Konsens ist das nicht. Aber brauchen wir diesen überhaupt oder sollte unsere Gesellschaft nicht gerade an der Vielfalt und dem Streitbaren auch im Umgang mit religiösen Gefühlen wachsen?

Es bleibt ein Erklärungsansatz: Vielleicht entsteht die derzeitige Zurückhaltung nicht nur durch eine etwaige Nicht-Relevanz angesichts schwindender Mitgliederzahlen der großen christlichen Religionen im deutschsprachigen Raum, sondern auch durch die Angst, etwas falsch zu machen oder unnötig zu provozieren. Und sofort schließt sich diesem Gedanken die Frage an: Wie sieht ein gesunder Umgang von Medien mit Religion eigentlich aus? Und inwieweit kann Journalismus dazu beitragen ein gefühltes Vakuum an Religiosität zu füllen, wenn das die Religionen nicht selbst vermögen?

18 Thoms 2023.

19 Vgl. EFE/EPA/Ahmed Jalil 2023.

20 Vgl. *Jyllands-posten* 2023.

21 Vgl. Husson 2023.

3 Religion in den Medien – Was darf/will Presse?

Vorangestellt werden soll dieser Problemstellung die Überzeugung, dass als Richtschnur einer freien Presse keine Religionstheorie dienen darf, sehr wohl aber die Gefühle der Menschen, mit denen Demokratie lebendig wird. Sowohl in Dänemark als auch in Frankreich wurden Klagen islamischer Organisationen gegen die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen zurückgewiesen. Die Begründung: Die Zeichnungen seien nicht explizit dafür gemacht, Muslime herabzuwürdigen oder zu beleidigen. Auch in Deutschland gab es Beschwerden gegen den Abdruck von Karikaturen der *Jyllands Posten*. Der deutsche Presserat äußerte sich wie folgt: „Veröffentlichungen in Wort und Bild, die das sittliche oder religiöse Empfinden einer Personengruppe nach Form und Inhalt wesentlich verletzen könnten, sind mit der Verantwortung der Presse nicht zu vereinbaren.“²²

Allein die Tatsache, dass die Veröffentlichungen einer dänischen Regionalzeitung dazu geeignet waren, Gerichtsprozesse über die eigenen Landesgrenzen hinaus hervorzurufen, verdeutlicht jedenfalls die globale Bedeutung der Debatte. Ein Punkt ist hervorzuheben und insofern Baumann zuzustimmen: Bei der medialen Globalisierung käme insbesondere Bildern eine bedeutende Rolle zu, da sie als abgekürzte Kommunikationsform kein tieferes Verständnis voraussetzen. Bilder hätten auch deshalb eine große Macht, weil sie sich leicht zur manipulierten Medialisierung und damit zur Propaganda eigneten.²³

Dieser Feststellung schließt sich unweigerlich die Frage an, ob die Globalisierung des Medialen auch die Existenz einer globalisierten moralischen Verantwortung für lokale Medienangebote erschafft und wie diese Verantwortung auszugestalten wäre.

3.1 Untrennbarkeit von Kultur und Religion

Wenn der Inhalt einer Darstellung nicht unterscheidet, sondern verallgemeinert, liege gerade in Bezug auf Religion der Vorwurf nahe, dass es sich um Diffamierung oder Schmähung handle. Zeichnet beispielsweise George Grosz nach dem Ersten Weltkrieg Jesus am Kreuz mit Gasmasken, oder wird der Prophet des Islam mit einer Bombe im Turban dargestellt, kann die

22 Vgl. Pöttker 2007, 75.

23 Vgl. Baumann /Fakhoury/Tramontini 2009, 84.

eigentlich gewollte Kritik an einzelnen Gruppen schnell als theologische Aussage umgedeutet werden: Eine ganze Religion sei eine Gemeinschaft der Aggression.²⁴

Die Zusammensetzung der europäischen Bevölkerung im 21. Jahrhundert, die geprägt ist durch religiös-weltanschauliche Vielfalt, stellt die Notwendigkeit eines öffentlichen Diskurses über und zwischen den Religionen her. Denn Religion und Gesellschaft sind untrennbar miteinander verbunden. Auch die Kulturen, in denen Religionen entstanden sind, haben religiöse Traditionen geformt. Dementsprechend wäre auch eine stärkere Einbeziehung der Religion in die politisch demokratische Kultur eine Chance für alle und keinesfalls eine Niederlage der säkularen Demokratie.

Der Professor für Philosophie und Soziologie Jürgen Habermas stellte in diesem Zusammenhang fest: In der Rolle als Staatsbürger dürfe niemand dem religiösen Weltbild anderer das Wahrheitspotenzial absprechen, noch seinen Mitbürgern das Recht absprechen, sich in religiöser Sprache an öffentlichen Diskussionen zu beteiligen. Eine liberale politische Kultur könne von ihren Bürgern sogar erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine allgemein verständliche Sprache zu übersetzen.²⁵

Stimmt man dem zu, scheint es in Anbetracht vermehrter Forderungen, Religion dürfe als Privatsache keinen Platz im öffentlichen Raum haben, umso wichtiger, mehr gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema Religion im gesellschaftlichen Diskurs zu fördern. Auch die Tatsache, dass das deutsche Grundgesetz Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkennt, ist Zeugnis einer Überzeugung, dass eine Verbannung religiöser Inhalte aus der Öffentlichkeit genauso schädlich wäre, wie die Bindung des Staates an ein bestimmtes Bekenntnis. Gerade eine öffentlich geführte Auseinandersetzung böte nämlich den Raum, eigene Tradition und Werte auch kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls dem Zeitgeist anzupassen.

Die Entwicklung des Anteils der Religionsgemeinschaften an der Gesamtbevölkerung in Deutschland zeigt: Lebten 1945 gerade einmal 6.000 Muslime in Deutschland, so waren es 50 Jahre später bereits 2,7 Millionen. Bis heute hat sich die Zahl noch einmal verdoppelt auf 5,5 Millionen. Die christlichen Kirchen kommen gemeinsam auf über 40 Millionen Mitglie-

24 Vgl. Baatz 2007, 18.

25 Vgl. ebd.; Habermas 2001, 20–25.

der.²⁶ Ohne dass Juden, Buddhisten und weitere Religionen mit eingerechnet werden, lässt sich also schon feststellen, dass sich über die Hälfte der deutschen Bürger zu einer Religion bekennt. Einer Umfrage der Statista GmbH Hamburg aus dem Jahr 2023 zufolge, geben in der deutschsprachigen Bevölkerung ab 14 Jahre rund 16,2 Millionen Befragte an, Religion und feste Glaubensüberzeugung im Leben für ganz besonders wichtig zu halten.²⁷

Gleichzeitig erreichte bereits 2022 die Zahl der Kircheng Austritte nur in Deutschland einen neuen Höchststand.²⁸

Diese Zahlen zeigen, welchen Stellenwert insbesondere die monotheistischen Religionen in der deutschen Gesellschaft einnehmen, gleichwohl dokumentieren sie, dass die Menschen sich aktiv mit dem Verbleib in der Kirche beschäftigen und Religionszugehörigkeit mitnichten eine passive Angelegenheit ist. Wäre die Kirchengzugehörigkeit keine emotionale Angelegenheit, würde wahrscheinlich mehr Stagnation statt aktivem Austreten zu beobachten sein.

3.2 Redaktionen – kaum Raum für Religion

Diese Beobachtung unterstreichen auch die Ergebnisse der Global Faith Study: Die ausgewerteten Daten lassen deutlich erkennen, dass Religion und Gottesglaube für über 80 Prozent der Studienteilnehmer essentieller Bestandteil der eigenen Identität sind. Über die Hälfte von ihnen ist zugleich der Meinung, dass in den Redaktionen der Medienhäuser die gesellschaftliche Bedeutung von Religiosität und Spiritualität bewusst ignoriert werde.²⁹

Die Daten zeigten, dass auch aus Sicht der befragten Journalisten das Thema zunehmend gemieden wird – nicht unbedingt aus wirtschaftlichen Beweggründen, sondern auch „aus Angst, etwas falsch zu machen.“³⁰ Knappe Personalbudgets führten zu einem Mangel an Autoren, die mit der Thematik vertraut sind. Und generell sorgten sich viele, „[i]n einer Zeit, in der die Religion zunehmend politisiert wird“, über eine stillschweigende

26 Vgl. REMID e.V. 2023, Turulski 2023.

27 Vgl. Statista 2023.

28 Vgl. Lipski 2023.

29 HarrisX Global Faith & Media Report 2022, 5.

30 Ebd., 7f.

Akzeptanz einer Berichterstattung „im Eiltempo“³¹ – die es quasi unmöglich mache, die notwendige Sorgfalt und Sensibilität einfließen zu lassen.

Das Thema Religion wird – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – gemieden, beschreibt auch eine Doktorarbeit aus dem Jahr 2010, verfasst von Carmen Koch an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich. Anhand nicht-standardisierter Interviews mit Journalisten wurde im Rahmen einer Studie des Nationalfondprogramms *Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft* deren Wahrnehmung von Religion in den Medien untersucht. Spezialistenwissen über das breite Gebiet Religion fehlt. Die befragten Journalisten argumentieren diesbezüglich, das vorhandene Wissen sei für eine adäquate Bearbeitung religiöser Themen ausreichend. So bemerken einige, es sei einer publikumsnahen Aufbereitung zuträglich, wenn das Thema naiv und unwissend angegangen werde.³²

„Diese Aussagen sind eher überraschend und kritisch zu betrachten“, schreibt Koch. „Würde eine solche Aussage etwa von einem Politik-, Wirtschafts- oder Kulturredaktor stammen, würde dies sicherlich eine kritische Qualitätsdiskussion auslösen.“³³ Anschließend wird darauf hingewiesen, dass Religion meist institutionell und nur selten aus aktuellem Anlass zum Thema wird. Die spirituelle Dimension werde kaum behandelt, auch um eine sachliche Diskussionsebene nicht zu verlassen.³⁴ Diesbezüglich schlussfolgern Dahinden und Wyss in einer weiterführenden Publikation: „Pädophilie, verheiratete oder weibliche Priester, sexuelle Übergriffe, Zölibat oder die Spannung zwischen Religion und Staat bzw. Religion und säkularer Gesellschaft sind Themen, die von den Journalisten als Dauerbrenner bezeichnet werden; Themen also, bei denen nicht Religiosität im Vordergrund steht, sondern die Akteure der Institution Kirche, die sich entweder im Widerspruch zu (selbst gepredigten) ethischen Prinzipien verhalten oder aber mit politischen bzw. demokratischen, rechtlichen, wissenschaftlichen oder ökonomischen Rationalitäten in Konflikt geraten.“³⁵

Zusammengefasst bedeutet das: Religion gerne dann, wenn eigentlich Sex, Drogen, Gewalt oder Politik im Vordergrund stehen. So erfahre das Thema eine signifikante „Attraktivitätssteigerung für das Publikum.“³⁶

31 Ebd.

32 Vgl. Koch 2012, 107.

33 Ebd., 108.

34 Vgl. ebd.

35 Dahinden/Wyss 2009, 133.

36 Ebd.

4 Verhältnis von Gesellschaft, Religion, Politik und Medien

Um sich dieser Frage weiter anzunähern, soll der Stellenwert von Religion in der Gesellschaft und damit auch deren mediale Relevanz hinterfragt werden. In der Wissenschaft kursieren drei zentrale Begriffe, die sich daran versucht haben. Von einer politischen Theologie sprach erstmalig Carl Schmitt 1922 in seiner Lehre von der Souveränität. Er entwickelte eine Art Verhaltenskodex gegen damalige Tendenzen des Verfalls sozialer Traditionen, die sich ideologisch gegen einen liberal-demokratischen Staat richtet. Propagiert werden Autorität, Offenbarungsglaube und Gehorsam. Auch *Robert N. Bellah* beschreibt 1967 die Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Religion: Unter Zivilreligion schreibt er Religion eine stabilisierende und integrierende Funktion unterschiedlicher Identitäten zu, die insofern einer Gesellschaft zuträglich sei, wenn sie einer Absicherung von moralischen Werten diene.

Deutlich weiter sieht *Eric Voegelin* 1993 die Dimension des Religiösen. Es sei nicht auf Erlösungsreligionen zu begrenzen. Gleiches gelte für den Staatsbegriff, der sich nicht auf weltliche Organisationen beschränken sollte. *Voegelins* Ausführungen wurden vielfach als alternatives Konzept zum Totalitarismus verstanden, da sie einfordern, eine religiöse Dimension bei der Analyse moderner Ideologien einzubeziehen.³⁷

Ihnen allen wohnt eine Botschaft inne: Religion ist eine Art sinnstiftendes Element einer Gesellschaft. Sind doch Menschen von Religiosität geprägt, bleibt jede staatliche Organisation menschengemacht. Die Herausforderung an die Gesellschaft besteht darin, sich das Sinnstiftende zu Nutze zu machen und potenzielle Konflikte, die sich daraus, beziehungsweise aus einer Instrumentalisierung religiöser Werte für politische Zwecke, ergeben, abzuwenden. Religion selbst ist kein politisches Element – sehr wohl aber ein gesellschaftsprägendes Faktum, das in den Medien eine entsprechende Anerkennung einfordern darf.

4.1 Wo bleibt die Aufklärung?

War seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine schleichende aber beständige Marginalisierung von Religion im öffentlichen Diskurs zu beachten, lässt sich

37 Vgl. Maier 1996.

auf nationaler sowie auf weltpolitischer Ebene eine fortschreitende Renaissance einer öffentlichen Religiosität beobachten.³⁸ Nicht zuletzt ausgelöst dadurch, dass die propagierte Entreligionisierung in vielen Teilen der Welt ein Unbehagen über soziale, ökonomische und politische Wanderungseffekte der Moderne und über eine völlig säkulare Öffentlichkeit auslösten.³⁹

Das und die Tatsache, dass jedoch gerade die monotheistischen Religionen immer wieder zur Legitimation von Gewalt gedient haben, machen es nötig, die Rolle der Religion auch hinsichtlich einer religiös-theologischen Legitimation von Gewalt zu hinterfragen. Hierin liege schließlich eine politische Macht, die ein enormes Bedrohungspotenzial für den Frieden einer globalisierten Gesellschaft.⁴⁰

Die Aufgabe der freiheitlich organisierten Wertegemeinschaft sollte sein, der dadurch und infolge des Zusammenwachsens der Gemeinschaft aufkommenden Gefahr, die von fundamentalistischen Parallelgesellschaften ausgeht, entgegenzuwirken. Hierfür braucht es religiöse Aufklärung und gleichzeitig eine öffentlich propagierte Toleranz auch und gerade durch die Medien und deren Umgang mit religiösen Themen. Dabei ist gerade durch die Bedeutung von Religion als tragendes Element des menschlichen Zusammenlebens und der enormen Sensibilität des Themas für die mediale Auseinandersetzung nicht nur eine gewisse Ernsthaftigkeit, sondern auch eine ausreichende Abbildung einzufordern. Es geht eben nicht darum, die Thematik zu meiden. Im Gegenteil, um der neuen Öffentlichkeit von Religiosität gerecht zu werden, müssen wir mehr religiösen Diskurs in den Medien wagen. Setzt sich die Gesellschaft nicht damit auseinander, besteht zunehmend die Gefahr, dass die Rolle der Sprachführer in die Hände von Feinden der demokratischen Ordnung fällt, die das Bedürfnis nach religiösen Debatten besetzen.

4.2 Vermeidung als Mittel der Problemlösung

Nicht leugnen lässt sich der Eindruck, neben einer gewissen Ungeschicktheit – oft gepaart mit einem unterschwelligem Sarkasmus – habe sich eine unbegründete Zurückhaltung etabliert, die dieser Auseinandersetzung im

38 Vgl. Baumann u.a. 2009; Röhrich (2004) zitiert in: Hildebrandt 2005, 9; Pfahl-Traughber in: Hildebrandt 2005, 153.

39 Vgl. Baumann u.a. 2009.

40 Vgl. Pfahl-Traughber in: Hildebrandt 2005, 153.

Weg steht. Aber wie kann ein Umgang mit Religion aussehen, der einer Gesellschaft mit unterschiedlichen Wertevorstellungen wirklich zuträglich wäre? Und würde ein medialer Appell an die Relevanz von Religion an sich das friedliche Miteinander erleichtern, gleichwohl der garantierten Meinungsfreiheit unseres Grundgesetzes? Es wäre falsch, das Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religion zu fürchten und dessen friedienstiftende und versöhnende Wirkung nicht zu nutzen. Religion bewegt sich nicht selten in einem Spannungsfeld zwischen Toleranz und Fanatismus.⁴¹ Dennoch gilt es das Toleranzinteresse zu lehren und zu verstärken. Die angemessene Achtung und Würdigung von dem, was uns heilig ist, kann nicht nur reaktionär und konservativ sein, sondern auch revolutionär wirken und ihre Gesellschaft und deren innere Ordnung befrieden und stabilisieren.⁴²

4.3 Blasphemiedebatte in Deutschland

Nach dem Ende der Vorzensur, besiegelt 1848 durch die Paulskirchen-Verfassung, wird neben der Meinungsfreiheit mit dem Grundgesetz 1949 auch die Pressefreiheit in Artikel 5 des Grundgesetzes ausdrücklich als Grundrecht in enger Beziehung zur Menschenwürde festgehalten. Presse- und Meinungsfreiheit stehen außerdem in Verbindung zum Demokratiegebot des Artikels 20 des Grundgesetzes. Denn erst Information ermöglicht politisch mündiges Handeln und macht damit die Demokratie lebendig.⁴³

Der materielle Grundrechtsschutz bewahrt also die Presse vor staatlichen Eingriffen. Immer dort, wo diesem Grundrecht ein Gegeninteresse gegenübersteht, spricht eine grundsätzliche Vermutung im Sinne von *in dubio pro libertate* für die Freiheit.⁴⁴ Eine vierte Gewalt, frei nach Montesquieu, sind die Medien jedoch mitnichten. Von ihnen geht nach demokratischem Verständnis eben keine Staatsgewalt aus. Vielmehr nehmen sie eine Vermittlerrolle ein und stellen eine Öffentlichkeit zwischen dem Staat und seinen Bürgern her. Es sei durchaus legitim, schreibt diesbezüglich *Boventer*, dass Medien im Meinungskampf um Einfluss und Geltung buhlen, aber sie üben damit keine Macht im Sinne eines Mandates aus. Würde man die Medien als Staatsgewalt einstufen, hätte der Staat auch

41 Vgl. Schweizer 1990 zitiert in: Hildebrandt 2005, 12.

42 Vgl. Hildebrandt 2005, 12.

43 Vgl. Boventer 1989, 32.

44 Vgl. ebd.

die Kompetenz- und Lizenzfrage zu reglementieren. Das wiederum wäre mit dem Selbstverständnis eines freien Journalismus unvereinbar. Dabei dürfe Berichterstattung nicht zur Einbahnstraße verkommen, sondern müsse stets den Dialog mit den Rezipienten suchen und mit gesellschaftlichen Empfindungen sorgsam umgehen.⁴⁵

4.4 Pressekodex und rechtliche Grenzen

Die freiwillige Selbstkontrolle, die sich mit dem Deutschen Presserat nach britischem Vorbild 1956 etabliert hat, dient auch dazu, staatliche Aufsichtsstellen entbehrlich zu machen. So gelang es, ein geplantes Bundespressegesetz zu verhindern und größtmögliche Freiheit der Berichterstattung zu gewährleisten. Auch ohne gesetzliche Verpflichtung bekennt sich die überwiegende Mehrheit der deutschen Verlagshäuser mit einer Selbstverpflichtungserklärung dazu, die im Pressekodex definierten Standards für journalistisches Arbeiten als Maßstab für alle Veröffentlichungen anzuerkennen.

Über den Umgang mit Religiosität heißt es im Pressekodex in Ziffer 10: „Die Presse verzichtet darauf, religiöse, weltanschauliche oder sittliche Überzeugungen zu schmähen.“⁴⁶

Auch der deutsche Gesetzgeber äußert sich zur Frage der Verletzung religiöser Gefühle. Im Strafgesetzbuch findet sich zu der Frage der Schmähung von Religionen der sogenannte Blasphemieparagraph.⁴⁷ Die erstmals 1871 eingeführte Norm ahndet nicht jede Form von Gotteslästerung als solche, sondern lediglich jene, die in ihrer Folge dazu geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören. Die Forderung Paragraph 166 abzuschaffen, fand zuletzt 2014 auf dem Juristentag in Hannover keine Mehrheit. Begründet wurde die Beibehaltung der Strafbarkeit von Blasphemie von den Antragsgegnern damit, dass der Tatbestand in einer heute zunehmend pluralistischen Gesellschaft eine weitgehend symbolische Funktion erfülle, diese aber gerade religiösen Minderheiten ein Gefühl existenzieller Sicherheit gewährleisten würde.⁴⁸

Die freie Presse genießt in Deutschland verfassungsrechtlichen Schutz und damit gewiss eine Art Sonderstellung im Staatsgefüge. Diese darf allerdings nicht missverstanden werden. Auch die Presse darf nicht außerhalb

45 Vgl. ebd.

46 Deutscher Presserat (o.J.).

47 Vgl. StGB, Paragraph 166.

48 Vgl. Noll 2015.

bestimmter Regeln agieren. Eine ethische Verantwortung steht somit als Apriori der Pressefreiheit. Journalisten tragen zum einen dem eigenen Gewissen, zum anderen auch den Medienrezipienten gegenüber Verantwortung. In der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts wächst die Komplexität dieser Verantwortung mit der steigenden Zahl der Empfänger einer Botschaft, die auf unterschiedliche Ethik- und Moralvorstellungen trifft.

Was das für die Bereitschaft über Religion und Religiöses zu berichten bedeutet, ist fraglich. Gibt es der Angelegenheit einen Rahmen und damit Sicherheit oder schürt es die Angst davor, religiöse Gefühle zu verletzen?

5 Fazit

Es gibt keinen Konsens, wie oder wie intensiv sich Journalismus dem Thema Religion widmen sollte. Trotz stabiler Nachfrage und hoher gesellschaftlicher Relevanz ist Religion als solche in der aktuellen Berichterstattung der Mainstreammedien wenig bis gar nicht abgebildet. Berührungsängste und fehlendes Fachwissen, bzw. fehlende Erfahrung, halten viele Medienmacher davon ab, sich mit religiösen Inhalten auseinanderzusetzen oder sie in einer politischen oder gesellschaftlichen Debatte als Argumentationsansatz einzubeziehen. Wenn Berichterstattung stattfindet, dann hängt sie meistens an der Institution Kirche oder an einzelnen Kirchenvertretern.

Werden wir mehr emotionale Debatten aushalten müssen? Sicher. Aber nicht, weil wir sie in den Medien nicht führen. Da sind sie ohnehin. Vorbei sind die Zeiten, in denen Medienverlage gesellschaftliche Debatten gesteuert haben – sie können nur mitmachen oder sich raushalten oder, wie es das Kerngeschäft des Journalismus ist, die Debatten abbilden. Dass die ein oder andere abgebildete Wahrheit wehtun wird, sollte dem nicht im Weg stehen. Denn, was ist Journalismus, der nicht wehtut?

Mehr Mut, mehr Offenheit, mehr Sinnsuche – das haben Religion und Journalismus eigentlich gemeinsam. Und doch entsteht in Anbetracht des Dargestellten der Eindruck, dass beide nur schwerlich zusammenfinden. Dabei müsste es aus journalistischer Sicht ein Bedürfnis sein, ein gesellschaftlich relevantes Thema entsprechend der Relevanz auch abzubilden.

Die *Angst, etwas falsch zu machen* kann insofern kaum als Ausrede dafür angeführt werden, dass das Thema nur vorsichtig angegangen wird. Eine Wissenschaft, die sich von Angst leiten lässt, kann jedenfalls kaum ihrem eigenen Anspruch gerecht werden. Auch die Diskussion um verletzte religiöse Gefühle darf nicht dazu führen, dass das Thema generell gemieden wird.

Im Gegenteil – Diskussionen, die nicht geführt werden, bürden die Gefahr eine unkontrollierbare Eigendynamik zu entwickeln.

Es bleibt zu hinterfragen, wie der geforderte respektvolle Umgang mit religiösen Themen in den Mainstreammedien gewährleistet werden kann, ohne der Erwartung an einen säkularen Staat und einer freiheitlichen Kultur zu schaden. Die lange propagierte Annahme, dass Religion Privatsache sei, ist obsolet, da sich die politische und gesellschaftliche Realität eine Einbeziehung der Religion im demokratischen Miteinander einfordert.

Religion ist etwas Grenzübergreifendes, das dazu beitragen kann, einen interkulturellen ethischen Konsens herzustellen. Wenn wir diese Chance zum Dialog nicht wahrnehmen, besteht die Gefahr, dass Feindbilder generiert und für politische Zwecke genutzt werden. Es stehen sich eben nicht zwei Antagonismen gegenüber, sondern Gesprächspartner, die sich doch im Grunde einig sind: Kritik ist vertretbar, wenn sie die Form wahrt. Religion gehört zu den Menschen, die Demokratie gestalten. Aber ebenso wenig darf sich Religion gesellschaftlicher Kritik entziehen, wie die Ausgestaltung der Pressefreiheit und die Zivilisiertheit der Veröffentlichungen, wenn sie als Rechtfertigung für das Verbreiten irrationaler und inhaltsleerer Beleidigungen benutzt wird.

In jeder Gesellschaft gibt es de facto eine Zensur von Themen, die in der Presse nicht in humoresker oder inadäquater Weise dargestellt werden. Meiden sollte Journalismus diese Themen deshalb nicht.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Baatz, Ursula (2007): *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?* Wien.
- Baumann, Marcel M./Fakhoury, Tamirace/Tramontini, Leslie (2009): *Prophetenbeleidigung? Die Muhammad-Karikaturen und die Aktualität des religiösen Konfliktpotentials*, Freiburg i. Br.
- Blick.ch (2023): *Konsequenzen für Eritreer? Bund prüft «rechtliche Möglichkeiten»*, 05.09.23 [<https://www.blick.ch/politik/nach-massenschlaegerei-in-opfikon-zh-konsequenzen-fuer-eritreer-bund-prueft-rechtliche-moeglichkeiten-id18912878.html>] <17.12.2023>.
- Bölinger, Mathias (2015): *Muss das sein?* dw.de, 08.01.2015 [<http://www.dw.de/muss-das-sein-deutschlandund-der-karikaturenstreit/a-18180258>] <28.10.2023>.
- Boventer, Hermann (1989): *Pressefreiheit ist nicht grenzenlos. Einführung in die Medienethik*, Bonn.
- Burri, Nina (2023): *Nach Massenschlägerei in Opfikon laufen 15 Verfahren gegen Eritreer*, 18.10.23 [<https://www.zueritoday.ch/zuerich/nach-massenschlaegerei-in-opfikon-laufen-15-verfahren-gegen-eritreer-154262922>] <17.12.2023>.

- Calderone, Michael (2015): New York Times Only Top US. Newspaper Not To Publish Charlie Hebdo Cover, Huffington Post, 14.01.2015 [http://www.huffingtonpost.com/2015/01/14/new-york-times-charlie-hebdo_n_6470338.html] <26.10.2023>.
- Dahinden, Urs/Wyss, Vinzenz (2009): Spezialisierung Journalismus: Allgemeiner Trend? Herausforderungen durch das Thema Religion, in: Dernbach, Beatrice/Quandt, Thorsten (Hrsg.): Spezialisierung im Journalismus. Wiesbaden, 123–135.
- Deutscher Presserat (o.J.): Selbstverpflichtungserklärung, von [presserat.de](http://www.presserat.de), [<https://www.presserat.de/pressekodex.html>] <20.10.2023>.
- DPA/PKU (2011): Brandanschlag auf Satireblatt nach Scharia-Sonderheft, [welt.de](http://www.welt.de), 02.11.2011 [<https://www.welt.de/politik/ausland/article13693343/Brandanschlag-auf-Satireblatt-nach-Scharia-Sonderheft.html>] <29.10.2023>.
- DPA/Reuters (2006): Grass nennt dänische Zeitung "rechtsradikal", [stern.de](http://www.stern.de), 09.02.2006 [<http://www.stern.de/politik/deutschland/mohammed-karikaturen-g-rass-nenntdaenische-zeitung-rechtsradikal-555284.html>] <28.10.2023>.
- EFE/EPA/Ahmed Jalil (2023): Un dilema ante las quemas del Corán, [elperiodico.com](http://www.elperiodico.com), 01.08.2023 [<https://www.elperiodico.com/es/opinion/20230801/dilema-quemas-cora-n-editorial-90566439>] <20.10.2023>.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M.
- Hahn, Dorothea (2015): „Charlie“-Karikaturen in den USA. Bei Gott hört der Spaß auf, [taz.de](http://www.taz.de), 09.01.2015 [<http://www.taz.de/!152522/>] <29.10.2023>.
- HarrisX Global Faith & Media Report (2022): The Global Faith and Media Study. A Groundbreaking Study of Attitudes and Perceptions Regarding Faith and Religion in the Media, index.faithandmedia.com [<https://index.faithandmedia.com/data>] <29.10.2023>.
- Hildebrandt, Mathias (Hg.) (2005): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewaltpotenzial von Religionen, Wiesbaden.
- Husson, Séverin (2023): Corans profanés: entre la Suède et l'Irak, le piège de la surenchère, 20.07.23 [<https://www.la-croix.com/Debats/Corans-brules-entre-Suede-Irak-piege-surenchere-2023-07-20-1201276069>] <17.12.23>.
- Jyllands Posten (2023): Sverige på vej ind i sin egen Muhammed-krise, [jyllands-posten.dk](http://www.jyllands-posten.dk), 21.07.2023 [<https://jyllands-posten.dk/debat/leder/ECE16300772/sverige-paa-vej-ind-i-sin-egen-muhammedkrise/>] <20.10.2023>.
- Katholische Kirche im Kanton Zürich (2023): Äthiopisch-orthodoxe Kirche feiert «Meskel», 26.09.23 [<https://www.zhkath.ch/kirche-aktuell/gemeindeleben/ae-thiopische-gemeinde-feiert-meskel>] <30.10.2023>.
- Koch, Carmen (2012): Religion in den Medien. Eine quantitative Inhaltsanalyse von Medien in der Schweiz, Konstanz 2012.
- Kramar, Thomas (2023): Man soll Korane verbrennen dürfen, aber man soll es nicht tun, 20.07.23 [<https://www.diepresse.com/13448212/man-soll-korane-verbrennen-du-erfen-aber-man-soll-es-nicht-tun>] <30.10.2023>.

- Lipski, Dirk (2023): Mehr als 500.000 Austritte aus katholischer Kirche, 28.06.23 [https://www.tagesschau.de/inland/kirche-austritte-100.html#:~:text=Mehr%20als%20eine%20halbe%20Million%20Menschen%20sind%20im%20Jahr%202022,als%20es%20359.338%20Austritte%20gab] <17.12.2023>.
- Maier, Hans (Hg.) (1996): Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturenvergleichs (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 16), Paderborn.
- Noll, Andreas (2015): Kaum Urteile über Gotteslästerung in Deutschland, dw.com, 17.01.2015 [http://www.dw.de/kaum-urteile-%C3%BCber-gottesl%C3%A4sterung-in-deutschland/a-18196991] <20.10.2023>.
- Pöttker, Horst (2007): Öffentlichkeit kann wichtigerr sein als religiöses Empfinden. Zehn Thesen zum Karikaturen-Streit aus berufsethischer Sicht, in: Debatin, Bernhard (Hg.): Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit. Wert- und Normenkonflikte in der globalen Medienkultur, Münster, 73–84.
- Polke-Majewski, Karsten/Faigle, Philip/Biermann, Kai/Meiborg, Mounia/Joeres, Annika (2015): Drei Tage Terror in Paris, zeit.de, 11.05.2015 [https://www.zeit.de/feature/attentat-charlie-hebdo-rekonstruktion] <29.10.2023>.
- rbb-online.de (2015): Medien solidarisieren sich mit "Charlie Hebdo" (08.01.2015), [http://www.rbb-online.de/politik/beitrag/2015/01/medien-solidarisieren-sich-mit-charlie-hebdo-.html] <11.03.2015>.
- REMIID e.V. (2023), Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen [https://www.remid.de/info_zahlen/] <17.12.2023>.
- SRF 4 News (2023): Auseinandersetzungen zwischen Eritreern in Opfikon (ZH), 02.09.23 [https://www.srf.ch/news/schweiz/krawalle-im-glattpark-auseinandersetzungen-zwischen-eritreern-in-opfikon-zh] <17.12.2023>.
- Statista (2023): Anzahl der Personen in Deutschland, die im Leben großen Wert auf Religion und eine feste Glaubensüberzeugung legen, von 2019 bis 2023, statista.de, 12.10.2023 [https://de.statista.com/statistik/daten/studie/264229/umfrage/lebenseinstellung-bedeutung-von-religion-und-fester-glaubensueberzeugung/] <21.10.2023>.
- Tagesanzeiger.ch (2023): 02.09.2023, 12 Verletzte nach Massenschlägerei in Opfikon [https://www.tagesanzeiger.ch/eritreer-proteste-mit-gewalt-massenschlaegerei-in-opfikon-317883151313] <17.12.23>.
- Thoms, Silja (2023): Internationale Medien über die Koranverbrennungen, dw.com, 21.07.2023 [https://www.dw.com/de/presseschau-internationale-medien-über-die-koranverbrennungen-in-schweden/a-66309257] <20.10.2023>.
- Turulski, Anna-Sofie (2023): Religion in Deutschland und weltweit, statista.de, 30.08.2023 [https://de.statista.com/themen/125/religion/#topicOverview] <21.10.2023>.

Autorinnen und Autoren des Bandes

David Atwood, Prof. Dr. phil., ist Assistenzprofessor für Religion und Öffentlichkeit an der Universität Zürich und geschäftsführender Direktor des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik ZRWP.

Thorsten Benkel, PD Dr., ist Akademischer Oberrat für Soziologie an der Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Passau.

Wolfgang Braungart, Prof. Dr., ist emeritierter Professor für neuere deutsche Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld.

Markus Brodthage ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Arbeitsbereichs Praktische Theologie/Religionspädagogik des Instituts für Katholische Theologie und ihre Didaktik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Jan-Luca Helbig, LL.M., ist Doktorand und Mitarbeiter am Institut für Römisches Recht und Vergleichende Rechtsgeschichte der Universität Bonn.

Jonas Maria Hoff, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fundamentalthologischen Seminar der Universität Bonn.

Dieter Krimphove, Prof. Dr. jur., ist Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschaftsrecht und Europäisches Wirtschaftsrecht der Universität Paderborn und Jean-Monnet-Professor *ad personam*. Er ist Visiting-Professor der Donau-Universität Krems.

Stefan May, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der LMU München am Lehrstuhl Prof. Dr. Armin Nassehi.

Andreas Püttmann, Dr. phil., ist Politikwissenschaftler und freier Publizist. Er lebt in Bonn.

Ansgar Schulz, Prof. Dipl.-Ing., ist Architekt und Professor für Entwerfen und Konstruieren an der Architekturfakultät der Technischen Universität Dresden. Gemeinsam mit seinem Bruder Benedikt leitet er das Büro *Schulz und Schulz* mit Sitz in Leipzig.

Benedikt Schulz, Prof. Dipl.-Ing., ist Architekt und Professor für Entwerfen und Konstruieren an der Architekturfakultät der Technischen Universität Dresden. Gemeinsam mit seinem Bruder Ansgar leitet er das Büro *Schulz und Schulz* mit Sitz in Leipzig.

Jan Christoph Suntrup, PD Dr., lehrt als Privatdozent im Bereich der politischen Theorie an der Universität Bonn. Zuletzt vertrat er die Professur für Kulturtheorie an der Universität der Bundeswehr München und die Professur für politische Theorie an der Universität Erfurt.

Magdalena Thiele ist freie Journalistin und schreibt u.a. für die KNA und den Tagesspiegel. Die Juristin und Kommunikationswissenschaftlerin lebt derzeit in Zürich.

Anna-Lena Wolf, Dr., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in Forschung und Lehre am Seminar für Ethnologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.