

GEORG ESSEN

Fragile Souveränität

Untersuchungen über Recht und Religion 5



Mohr Siebeck

Untersuchungen über Recht und Religion

Herausgegeben von

Bernhard Sven Anuth, Michael Droege, Stephan Dusil,
Jörg Eisele, Jürgen Kampmann, Hermann Reichold
und Hildegard Warnink

5



Georg Essen

Fragile Souveränität

Eine Politische Theologie der Freiheit

Mohr Siebeck

Georg Essen, geboren 1961; Studium der Geschichte und katholischen Theologie in Münster und Freiburg; 1995 Promotion zum Dr. theol.; 1999 Habilitation; Professor für Systematische Theologie am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin und Zweitmitglied an der dortigen Juristischen Fakultät.
orcid.org/0009-0001-5222-348X

ISBN 978-3-16-162517-6 / eISBN 978-3-16-163211-2
DOI 10.1628/978-3-16-163211-2

ISSN 2748-6737 / eISSN 2748-6745 (Untersuchungen über Recht und Religion)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und dort gebunden.

Printed in Germany.

Für Magnus Striet

Vorwort

Die ersten Überlegungen, Skizzen und Textfassungen zu diesem Buch gehen auf mein Fellowjahr 2017/2018 im Wissenschaftskolleg zu Berlin zurück. Hier fand ich die intellektuell anregende Ruhe, über politisch-theologische Fragen gründlich nachzudenken, die mich schon seit langer Zeit umtreiben. Im Mittelpunkt meines Projekts stand ursprünglich eine interdisziplinäre, komparative Studie zur Selbstverortung von Religionen im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. Aber die bedrohliche politische Gemengelage, die sich mit Beginn des 21. Jahrhunderts immer deutlicher herausbildete, zeitigt konflikträchtige religionskulturelle Folgen. Eine übergreifende, das Christliche vereinnahmende Identitätspolitik mit illiberalen Vorzeichen verlangt, deutlicher denn je, nach klarer Positionierung. Der Krieg, den die Machthaber Russlands gegen die Ukraine derzeit führen, kennt einen ideologischen, auch religiös angeschrärfen Subtext und richtet sich gegen die liberalen Werte des Westens. In modernen Gesellschaften wiederum schwindet das politische Freiheitsbewusstsein, auf das der demokratische Rechtsstaat angewiesen ist.

Beides, ein Kantischer Republikanismus und ein aufgeklärter Liberalismus, gehört – lehramtlich wie fachwissenschaftlich – nicht gerade zu den normativen Selbstverständlichkeiten der römisch-katholischen Kirche. Dass in politisch aufgeregten Zeiten die Praxis der Theorie Fragen vorgibt, die nach Antworten verlangen, blieb deshalb nicht ohne Auswirkungen auf die Konzeption meines Projekts. Die Verfung von Demokratie- und Souveränitätstheorien mit verfassungskulturellen Vorstellungen über religiös imprägnierte Traditionen und Narrativen bedarf, so die Einsicht, dringend der theologischen Reflexion und interdisziplinären Neubegründung. Gegenläufig zu der Bedeutung, die dem Souveränitätsbegriff in verfassungsrechtlichen Diskursen beigemessen wird, ist er in der Theologie – anders als dies im 19. Jahrhundert noch der Fall war – gegenwärtig ein blinder Fleck und wird, wenn überhaupt, eher stiefmütterlich behandelt. Ein Gemisch aus einer Skepsis der liberalen Demokratie gegenüber, einer gebrochenen, unter Vorbehalt gestellten Identifikation mit modernen Freiheitsrechten sowie einer Negierung des Autonomieprinzips blockiert katholischerseits die theologische Anerkennung des Prinzips der Volkssouveränität. Alles zusammen genommen nahm mein Thema eine Wendung, die für mich so nicht vorhersehbar war und die dazu führte, dass es nun ein ganz anderes Buch wurde als ehemals geplant.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Wissenschaftskollegs gilt mein erster Dank für den Denk- und Lebensraum, den sie zur Verfügung stellten und schützten. Dieter Grimm und Christoph Möllers danke ich für die Einübung in die juristische Fachkultur und den Rat in staatsrechtlichen Einzelfragen. Zu danken habe ich auch Carlo Strenger, dem viel zu früh verstorbenen Freund, für seinen Zuspruch an Mut und seinen Ideenreichtum. Von den vielen Personen, mit denen ich mich in den letzten Jahren über Grundlegungsfragen der Politischen Theologie und anverwandten juristischen, philosophischen und theologischen Themen habe austauschen dürfen, danke ich Kurt Appel, Klaus Birnstiel, Michael Böhnke, Wim Damberg, Karsten Fischer, Friedrich Wilhelm Graf, Hans Ulrich Gumbrecht, Judith Hahn, Hans Michael Heinig, Gregor Maria Hoff, Andreas Holzem, Maureen Junker-Kenny, Martin Laube, Isabelle Ley, Magnus Lerch, Christoph Marksches, Sarah Rosenhauer, Jörn Rüsen, Hans-Joachim Sander, Thomas Schüller, Tine Stein, Thomas Söding, Bernd Wacker, Christian Waldhoff und Gunda Werner. In diesen Dank mit einbeziehen möchte ich meine theologischen Lehrer aus der Studienzeit in Münster, Johann Baptist Metz (†), Tiemo Rainer Peters (†) und Helmut Peukert, vor allem aber und in besonderer Weise Thomas Pröpper (†).

Ein besonderer Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meines Lehrstuhls, Frederik Ohlenbusch, Kathrin Ritzka, Marlene Sahak, Katharina Sternberg, Matija Vudjan, für die vielfältigen Anregungen und die Mühen des Korrekturlesens. Zu danken habe ich ferner meinen ehemaligen Mitarbeiterinnen aus Bochumer Zeiten, Brigitte Domanski und Miriam Niekämper, für ihre Begleitung beim Entstehen des Manuskripts. Für die Aufnahme in die Buchreihe danke ich den Herausgebern.

Ein besonderer Dank gilt Sabine Decker, die als unermüdliche und beharrliche Antreiberin einen wesentlichen Anteil daran hat, dass ich, reichlich spät, einen Schlusspunkt habe setzen können. Aber sie ist es auch, die mich lehrte, dass es tatsächlich Wichtigeres gibt als das Schreiben eines Buches.

Ich widme dieses Buch Magnus Striet, der meinen Lebensweg wohl am längsten begleitet. Zu danken habe ich ihm nicht nur für den anhaltenden intellektuellen Austausch, sondern auch für unsere Freundschaft. Uns verbindet die Überzeugung, von der Freiheit in Kirche und Gesellschaft in stürmischen, gelegentlich auch finsternen Zeiten nicht lassen zu dürfen.

Berlin, 1. Oktober 2023

Georg Essen

Inhaltsübersicht

Vorwort	VII
Inhaltsverzeichnis	XI
1. Kapitel: Grundlegung	1
A. <i>Einleitung</i>	1
B. <i>Politische Theologie der Moderne. Konturen eines Programms</i>	14
C. <i>Moderne. Eine begriffsgeschichtliche Klärung in politisch-theologischer Absicht</i>	43
2. Kapitel: Souveränität	67
A. <i>Fragile Souveränität</i>	67
B. <i>Die Krise der Freiheit und die Gefährdungen des politischen Liberalismus</i>	93
3. Kapitel: Säkularität	109
A. <i>Religion in den Autonomiewelten der Moderne</i>	109
B. <i>Religion in den Rechtskulturen der Moderne</i>	123
C. <i>Die Legitimation der politischen Moderne. Die Verfassungsgeschichte in der Neuzeit und ihre religionspolitischen Implikationen</i>	150
4. Kapitel: Autonomie	175
A. <i>Die Autonomie kommunikativer Freiheit. Zur Möglichkeit einer freiheitlichen Grundlegung des säkularen Staates</i>	175
B. <i>„Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“ (Jürgen Habermas)? Religionsphilosophische Konstellationen von Glauben und Wissen, Freiheit und Gott</i>	189

5. Kapitel: Repräsentation	211
A. <i>Souveränität als mehrschichtige Normentheorie. Methodische Überlegungen zum sinnbildenden Überschuss der Legitimitätsfrage</i>	211
B. <i>Das Ethos staatsbürgerlicher Loyalität und seine politisch-theologische Rekonstruktion</i>	236
6. Kapitel: Gott	245
A. <i>Politisch-theologische Weltbezüge des ethischen Monotheismus</i>	245
B. <i>Gottgewollte Weltverhältnisse. Säkularität und Freiheit</i>	249
C. <i>Gottgewollte Verortungen. Repräsentation und Reich Gottes</i>	252
D. <i>Gottgewollte Rechtfertigung. Die Gnade politischer Freiheit</i>	275
Literaturverzeichnis	285
Personenregister	311

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Inhaltsübersicht	IX
1. Kapitel: Grundlegung	1
<i>A. Einleitung</i>	1
I. Legitimation der politischen Moderne	2
II. Religion und Politik – unklare Verhältnisbestimmungen	4
III. Religion und Politik im Bezugsfeld des Rechts	5
IV. Politisch-Theologische Problemfelder	7
V. Fragile Souveränität	9
VI. Politische Theologie der Freiheit	11
VII. Selbstpositionierung in römisch-katholischen Kulturkämpfen	13
<i>B. Politische Theologie der Moderne. Konturen eines Programms</i>	14
I. Die „Politische Theologie“ Carl Schmitts	18
II. Die „Neue Politische Theologie“ von Johann Baptist Metz	29
III. Grenzziehende Weichenstellungen	38
<i>C. Moderne. Eine begriffsgeschichtliche Klärung in politisch- theologischer Absicht</i>	43
I. Tradition und Beschleunigung. Das Zeitbewusstsein der Moderne	46
II. Pluralität und Ausdifferenzierung. Das Gesellschaftsbewusstsein der Moderne	48
III. Subjektivität und Selbstvergewisserung. Das Selbstbewusstsein der Moderne	49
IV. Autonomie und Selbstbestimmung. Das Freiheitsbewusstsein der Moderne	51
V. Freiheit und Säkularität. Das Politikbewusstsein der Moderne	54
VI. Glaube und Vernunft. Das Religionsbewusstsein der Moderne	56
VII. Staat und Kirche. Die Ortlosigkeit des Katholizismus in der politischen Moderne	59

2. Kapitel: Souveränität	67
A. <i>Fragile Souveränität</i>	67
I. Souveränität. Zum Status und Geltungsanspruch eines verfassungsrechtlichen Grundlagenbegriffs	67
II. Zur Dialektik von Legitimation und Legitimität	73
III. Fragile Souveränität. Stellproben und Problemkonstellationen	77
1. Form politischer Ordnung	77
2. Begründung politischer Ordnung	81
3. Begründung liberaler Ordnung	84
4. Begründung säkularer Ordnung	85
5. Form politischer Identität	87
B. <i>Die Krise der Freiheit und die Gefährdungen des politischen Liberalismus</i>	93
I. Die Freiheit und ihre Überforderungen	94
II. Die Freiheit, eine „nutzlose Passion“ (Jean-Paul Sartre)?	98
III. Die gesellschaftliche Praxis der Freiheit und der Zwang der Systeme	101
IV. Die Krise der Freiheit und der „Zwang des Staates“ (Hans Kelsen)	105
3. Kapitel: Säkularität	109
A. <i>Religion in den Autonomiewelten der Moderne</i>	109
I. Die Dialektik der Globalisierung und die Verletzbarkeit von Grenzen. Soziokulturelle Annäherungen	109
II. Die Dialektik von Pluralisierung und Säkularisierung. Religionspolitische Annäherungen	113
III. Die Dialektik von Religion und Säkularisierung. Modernitätstheoretische Annäherungen	116
B. <i>Religion in den Rechtskulturen der Moderne</i>	123
I. Religionskonflikte als Herausforderungen für eine religionsrechtliche Agenda	123
II. Vom Staatskirchenrecht zum Religionsverfassungsrecht. Die traditionellen Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche unter Legitimationsdruck	126
III. Zur religionsrechtlichen Judikative des Bundesverfassungsgerichts seit 1995	134
IV. Religionsrechtliche Grundlagen des Grundgesetzes	139
V. Verfassungsrechtliche Grundlagen für staatliche Governance- Strategien im Umgang mit Religionskonflikten	144
VI. Die liberale Demokratie als Regulativ des gesellschaftlichen Pluralismus	146

C.	<i>Die Legitimation der politischen Moderne. Die Verfassungsgeschichte in der Neuzeit und ihre religionspolitischen Implikationen</i>	150
I.	„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Zu Ambivalenzen des Böckenförde-Diktums	151
II.	Verfassungsgeschichtspolitik. Konturen einer problematischen Programmatik	154
III.	Harmonische Erbschaftsverhältnisse? Dekonstruktion einer Meistererzählung	158
IV.	Genese – Geltung – Sinn. Ein Vorschlag zur Präzisierung des Böckenförde-Diktums	170
4.	Kapitel: Autonomie	175
A.	<i>Die Autonomie kommunikativer Freiheit. Zur Möglichkeit einer freiheitlichen Grundlegung des säkularen Staates</i>	175
I.	Autonomie kommunikativer Freiheit	179
II.	Begründung von Recht und Staat im Begriff der Freiheit	185
B.	<i>„Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“ (Jürgen Habermas)? Religionsphilosophische Konstellationen von Glauben und Wissen, Freiheit und Gott</i>	189
I.	Die Säkularisierung der Vernunft und die Frage nach der Religion	189
II.	Epistemische Sollbruchstellen im Begriff der Vernunft. Kritische Rückfragen	194
III.	Der Sinn des Unbedingten. Die Freiheit und ihr Begriff von Gott	198
IV.	Der Gottesbegriff der Politischen Theologie der Freiheit	207
5.	Kapitel: Repräsentation	211
A.	<i>Souveränität als mehrschichtige Normentheorie. Methodische Überlegungen zum sinnbildenden Überschuss der Legitimitätsfrage</i>	211
I.	Moralität und Sittlichkeit	214
II.	Geschichte und Tradition	220
III.	Religion und Glaube	226
IV.	Übergangsüberlegungen	235
B.	<i>Das Ethos staatsbürgerlicher Loyalität und seine politisch-theologische Rekonstruktion</i>	236
I.	Staatsbürgerliche Loyalität als Erwartungserwartung	237
II.	Eine theologische Apologie der Freiheit	240

6. Kapitel: Gott	245
<i>A. Politisch-theologische Weltbezüge des ethischen Monotheismus</i>	245
I. „Der Monotheismus als politisches Problem“ (Erik Peterson)	245
II. „Erledigung“ der Politischen Theologie?	246
<i>B. Gottgewollte Weltverhältnisse. Säkularität und Freiheit</i>	249
<i>C. Gottgewollte Verortungen. Repräsentation und Reich Gottes</i>	252
I. Bilderverbot	254
II. Inkarnation	256
III. Gottes Herrschaft	258
IV. Gottes Reich	263
V. Gottes Reich der Freiheit	266
VI. Gottes Reich und die Ethik der Menschen	268
VII. Gottes Reich und die Kirche	273
<i>D. Gottgewollte Rechtfertigung. Die Gnade politischer Freiheit</i>	275
I. Selbstrechtfertigung der Freiheit und die Not ihrer Selbsterhaltung	275
II. Gottgewollte Rechtfertigungsverhältnisse und die Freiheit politischer Selbstbegrenzung	278
Literaturverzeichnis	285
Personenregister	311

1. Kapitel

Grundlegung

A. Einleitung

Eine Politische Theologie schreiben und zur Diskussion stellen zu wollen, ist, vom unbescheidenen Ansinnen noch ganz abgesehen, ein riskantes Unterfangen. Das liegt, unter anderem, an den ideologieanfälligen Ambivalenzen, die mit diesem Terminus selbst schon verbunden sind (Kap. 1. B.). Aber wer auf den schillernden Begriff der Politischen Theologie glaubt, verzichten zu können, wird nicht in der Lage sein, die komplexe Gemengelage einer Gesellschaft auch nur einigermaßen zu erfassen, in der Religion zu einer der zentralen und nicht selten problem-, weil konfliktbehafteten politischen Herausforderungen geworden ist. In der Politischen Theologie, die hier vorgelegt wird, soll es darum gehen, einen interdisziplinär ausweisbaren und kohärenten Bezugsrahmen bereitzustellen, um das Verhältnis von Religion und Politik im Beziehungsgeflecht von säkularer Gesellschaft und demokratischem Verfassungsstaat zu bestimmen. Der Untertitel des vorliegenden Buches signalisiert, dass der Politischen Theologie die Aufgabe übertragen werden soll, einen solchen Theorieentwurf auszuarbeiten. Die Verwendung des Begriffs der Freiheit wiederum markiert, von welchem Bezugspunkt aus die jeweils hereinspielenden Themen, Aspekte und Facetten sowohl politisch als auch theologisch miteinander verfügt werden sollen.

Es gehört allerdings zur intrikaten Tradition Politischer Theologie, einen solchen Bezugsrahmen an jener brisanten Schnittstelle ansiedeln zu müssen, in der die Legitimation der politischen Moderne selbst zum Gegenstand hitziger Debatten wird. Und dies aus nachvollziehbaren Gründen! Was die politische Moderne ist, lässt sich ohne deren religionspolitischen Subtext bereits historisch nicht begreifen (Kap. 1. C.; Kap. 3. C.). Auch Gegenwartsdiagnosen zur Krise der Demokratie werden ihrem Gegenstand wohl nicht gerecht, wenn religionspolitische Themen ausgeklammert bleiben. Wer die politische Moderne nun allerdings religionspolitisch deutet, stößt auf vermintes Gelände. Sie ist stets ein normatives Projekt gewesen, das, versehen mit einem zweifachen Geltungssinn, starke Autonomieansprüche postuliert: Freiheit und Säkularität. In der Freiheit soll die politische Herrschaftsordnung des Staates verankert sein, weil er ein liberal und demokratisch formiertes Verfassungsgebilde sein soll. Auf Säkularität soll die autonome Geltungsfundierung des freiheitlichen Staates fußen, um das politische Versprechen gleicher Freiheiten emanzipatorisch einlösen zu können.

I. Legitimation der politischen Moderne

Die Karriere, die die Politische Theologie im 20. Jahrhundert zurückgelegt hat, gibt den wichtigen Hinweis, dass Versuche einer Delegitimierung der politischen Moderne allzu häufig mit der Präntention daherkamen, sich auf christlich-theologische Traditionsbestände berufen zu wollen. Unter dem Begriff der Politischen Theologie wurde die Möglichkeit einer religionsfreien und in diesem Sinne säkularen Grundlegung politischer Herrschaftsordnungen negiert. Mit dieser These wird tatsächlich ein für die politische Moderne neuralgischer Punkt getroffen, weil sie in der Absicht aufklärerischer Emanzipation angetreten ist, die Maßstäbe des eigenen Selbstverständnisses nicht im Rückgriff auf insbesondere religiöse Sinnvorgaben vorangegangener Epochen zu entlehnen. Säkularität und Freiheit sollten die Last der Selbstbehauptung eigenmächtig schultern können, was in politischer Hinsicht zu der revolutionären Emphase führte, die gesellschaftlichen Ordnungsinstrumente von Recht und Staat auf der Basis autonomer Selbstbestimmung zu gründen. Zur Eigentümlichkeit liberaler Verfassungsstaaten gehört, dass sie eine notorisch fragile und stets gefährdete Ordnung begründen. Sie sind das riskante Wagnis eingegangen, den Begriff der Freiheit als die Legitimationsgrundlage ihres Selbstverständnisses zu identifizieren. In korrigierender Anlehnung an ein bekanntes Diktum formuliert: Der säkulare Staat lebt von der Freiheit als jener Voraussetzung, die er selbst nicht garantieren kann (Kap. 3.).

Hier setzen antimodern angescharfte Politische Theologien und konservative Staatstheorien an, die der Freiheit keine hinreichende Geltungs- und Bindungskraft zutrauen, um eine Staatsordnung begründen zu können (Kap. 1. A.; Kap. 3. C.). Sie behaupten nicht allein, dass der säkulare Staat aufgrund eines vorgeblich normativen Geltungsdefizits nach einer Fundierung im namentlich christlich-kulturellen Erbe verlange. Darüber hinaus soll zudem das Autonomiebewusstsein der Freiheit, staatliche Herrschaftsordnungen nach Maßgabe politischer Selbstbestimmung zu legitimieren, diskreditiert und sein Geltungssinn unterminiert werden. Religion bildet den Kampfplatz, auf dem der Streit um die Legitimation der Moderne ausgetragen wird (Kap. 1. C.; Kap. 3. C.).

Wer das Projekt einer Politischen Theologie verfolgt, muss diese Diskurskonflikte aufsuchen und sich, vor allem, auf die Grundprinzipien von Freiheit und Säkularität beziehen, weil sie die Matrix für die Selbstbegründung des demokratischen Verfassungsstaates bilden. Eine Politische Theologie muss sich freilich auch innertheologisch positionieren, weil Kirchen und Religionsgemeinschaften ausgerechnet der Autonomie als dem Herzstück liberaler Demokratien teils mit Reserven, teils mit schroffer Ablehnung begegneten und bisweilen immer noch begegnen. Politische Theologie sucht mithin die öffentlichen Arenen der religionspolitischen Diskurse auf. Sie mischt sich aber auch in religionsinterne Debatten ein, in denen ein Einverständnis darüber erzielt werden muss, mit welcher Grundhaltung die eigene Glaubenstradition den Autonomieansprüchen der politischen Moderne zu begegnen gedenkt. In beiden Diskurskonstellationen gibt es

einen erheblichen Aufklärungs- und Deutungsbedarf, weil in den laufenden religionspolitischen Auseinandersetzungen eine weithin geteilte Unsicherheit zu spüren ist, wie sich Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Autonomiewelten pluralistischer Gesellschaften zu verorten haben.

Auch in diesen Zusammenhängen muss stärker und entschiedener noch, als dies bisher der Fall ist, Beachtung finden, dass die genannten Grundprinzipien von Freiheit und Säkularität zugleich die normativen Grundlagen strukturieren, um das Verhältnis von Religion und Politik zu bestimmen. Im Interesse an einer Verteidigung moderner Autonomiewelten sollen – so die fundamentale Weichenstellung der politischen Moderne – auf Distinktion bedachte Regularien das sich vielfältig überlagernde Bezugsfeld von Religion und Politik, von Religion und Staat entflechten. Auch musste es aufgrund historisch leidvoller Erfahrungen stets darum gehen, das Aufeinandertreffen von Religion und Politik zu pazifizieren. Das auf Trennung hin ausgerichtete Regelwerk dient dem Schutz von Freiheit und Säkularität als den Grundfesten des modernen Staates.

Auf Freiheit und Säkularität beruhen aber zugleich politische und juristische Theorieanstrengungen, um das Verhältnis von Religion und Politik zu konzeptualisieren. Derartige Ansätze werden in begründungstheoretischer Absicht durch das Programm flankiert, das Verhältnis von Religion und Politik auf dem Boden rein rationaler Theorien der politischen Ordnung reflektieren zu wollen (Kap. 4.). Insbesondere liberale Politiktheorien präsentieren sich deshalb nicht von ungefähr in einem Argumentationsdesign, mit dem das infragestehende Verhältnis von Religion und Politik als ein statisches Konzept von schlichter Trennung begriffen wird, weil die gesellschaftlichen Bezugsfelder des Politischen vom Standpunkt religionsfreier Theoriebildung aus beschrieben werden sollen. Kein Wunder also, dass Politische Theologien, wenn sie in den gängigen Deutungssystemen einer säkularen Religionspolitik wahrgenommen werden, einem Ideologieverdacht ausgesetzt sind. Politische Theologien gehen von der Diagnose aus, dass eine vermeintlich schiedlich-friedliche Trennung von Selbstbeschreibung und Binnensicht auf der einen und Fremdbeschreibung und Außensicht auf der anderen Seite in öffentlichen Religionsangelegenheiten ihren Gegenstand verfehlt und zu unterkomplexen Wahrnehmungen verleitet. Das gilt sowohl für religiöse als auch für säkulare Bewusstseinslagen! Politische Theologien müssen aus diesem Grund eine perspektivische Verdopplung anvisieren. Weil sie die Theorie einer gesellschaftlichen Praxis sind, in der Politik und Religion faktisch und unausweichlich aufeinandertreffen, soll die Politik in theologischen und die Religion in politischen Kategorien beschrieben und gedeutet werden. Insofern ließe sich das Projekt einer Politischen Theologie bereits empirisch als deskriptive Analyse des infrage stehenden Verhältnisses rechtfertigen. Dieses Verhältnis aber ist in modernen Gesellschaften von Konfliktlinien durchkreuzt; sie markieren Schauplätze von Deutungskämpfen.

II. Religion und Politik – unklare Verhältnisbestimmungen

Vor einigen Jahren noch konnte es heißen, das Thema „Religion und Politik“ habe Hochkonjunktur. „9/11“ hatte den Blick dafür geschärft, was es bedeutet, dass Religionen wieder zurück sind in den Arenen der Öffentlichkeit. Diese „Wiederkehr der Götter“ (Friedrich Wilhelm Graf) gestaltete sich jedoch alles andere als friedlich, sie wurde stattdessen von einer dramatischen Zunahme religiös angestachelter Gewalt begleitet. Rasch wurde klar, dass sich in den Attentaten vom 11. September 2001 eine Herausforderung emblematisch verdichtete, die wesentlich vielschichtiger und voraussetzungsreicher ist, als es zunächst den Anschein hatte. Die damaligen Ereignisse fügten sich in länger schon mitlaufende Prozesse einer zunehmenden religiösen Radikalisierung ein, die sich unter bestimmten sozioökonomischen oder kulturellen Bedingungen in Anschlägen, Terrorakten oder Bürgerkriegen entladen konnte. Die ersten zwanzig Jahre des 21. Jahrhunderts durchzieht eine Blutspur, die religiös begründete Gewaltaktionen weltweit hinterlassen haben.

Debatten, die das Verhältnis von Religion und Politik umtreiben, haben nicht nur Hochkonjunktur, sie sind, wie wir heute wissen, auf Dauer gestellt! Zugleich aber hat in den letzten zwei Jahrzehnten eine Aufmerksamkeitsverschiebung stattgefunden, die das hohe Konfliktpotential, das Religionen zu eigen ist, auf tiefgreifende Veränderungen in der Religionslandschaft zurückführt, die sich in modernen und sich modernisierenden Gesellschaften vollziehen. Ob die religionssoziologische Beschreibung stimmig ist, dass wir in einer „postsäkularen“ Gesellschaft leben (Jürgen Habermas), sei dahingestellt. Aber unbestritten ist, dass Religionsakteurinnen und -akteure in einer erstaunlichen Vitalität und eben auch in bunter Vielfalt im öffentlichen Raum präsent sind. Dies stört das säkulare Daseinsgefühl, das sich auf die bleibende Co-Existenz mit vital gelebter religiöser Praxis performativ einstellen muss. Es führt offensichtlich zu Irritationen, dass Gläubige ihre private Lebensführung und ihre Sittlichkeitsvorstellungen nach traditionsdefinierten Vorschriften ausrichten, auf die sie von wahrheitsgebundenen Überzeugungsgemeinschaften verpflichtet werden. Die Präsenz unterschiedlicher Kulturen und unterschiedlicher Religionen verunsichert aber auch das fromme Daseinsgefühl, weil es die lebensweltlich erfahrbare Gleichzeitigkeit konkurrierender und teils auch miteinander rivalisierender Weltbilder im eigenen Nahbereich erfährt. Weltanschauliche Diversität bedrängt individuelle Glaubensidentitäten ebenso wie kulturelle Kollektive. Allerdings können offenbar längst nicht mehr alle Spannungen im täglichen Zusammenleben von einem toleranzbereiten Verschonungspluralismus absorbiert und im liberalen Klima offener Gesellschaften mehr oder weniger klaglos ertragen werden. Augenscheinlich erzeugen die Ligaturen des Zusammenlebens selbst – Pluralismus und Liberalität – ein Unbehagen (Kap. 2. B.).

Diese Debatten aber werden inzwischen von anderen überlagert. Nicht nur eine gesteigerte Konflikträchtigkeit, die dem Feld des Religiösen entstammt, prägt die religionspolitische Wahrnehmung, sondern es tritt allenthalben auch

stets deutlicher ins öffentliche Bewusstsein, dass die Prozesse von Säkularisierung und Pluralisierung eine Unsicherheit darüber haben entstehen lassen, welche gesellschaftliche Funktion namentlich die christlichen Kirchen künftig noch werden übernehmen können. Das Bezugsfeld diesbezüglicher Debatten ist die Sorge um den Zusammenhalt in der Gesellschaft. Liberale Demokratien sind in die Defensive geraten und dies auch deshalb, weil ihr Freiheitsversprechen offenbar keinen hinreichenden Schutz vor der Unbill globaler Herausforderungen wie beispielsweise dem Klimawandel oder pandemischen Katastrophen zu bieten scheint. Die offene Gesellschaft wirkt überfordert, die Furcht vor einer Spaltung wächst. Die sozial-integrativen Ressourcen, von denen das solidarische Miteinander eines politischen Gemeinwesens zehren konnte, sind augenscheinlich erschöpft (Kap. 2. B.). Aufgrund massiver Veränderungen im Feld des Religiösen haben jedoch die Erwartungen abgenommen, dass namentlich von den christlichen Kirchen noch vitale Impulse für eine religiös-christliche Stabilisierung moderner Individualitäts- und Pluralitätskulturen ausgehen könnten. Sie haben an religionskultureller und ethischer Prägekraft verloren, sodass ihr Sinnangebotsangebot sich immer weniger Gehör zu verschaffen vermag. Denn längst zeitigen Säkularisierung und Pluralisierung demographische Effekte. In Deutschland ist inzwischen der „Kippunkt“ (Detlef Pollack) erreicht; die christlichen Großkirchen repräsentieren nicht mehr die Bevölkerungsmehrheit. Welcher Beitrag kann realistischere künftig von den Kirchen für die in die Krise geratene liberale Demokratie noch erwartet werden und welche Bedeutung kann ihnen in der Gesellschaft noch zukommen (Kap. 3. A.)?

III. Religion und Politik im Bezugsfeld des Rechts

Nun kann sich allerdings eine Analyse des Verhältnisses von Religion und Politik nicht in der Beschreibung der beiden Felder erschöpfen. Auch genügt es nicht, unterschiedliche Hinsichten auf das Beziehungsgeflecht zu entwickeln, die entweder aus politischer oder religiöser Warte stammen. Das führt in diesem Buch zu der Vorentscheidung, die an dieser Stelle zum Vorschein kommende Wechselbeziehung als ein Bezugsfeld sui generis eigens zum Thema zu machen. Näherhin soll das Verhältnis von Politik und Religion in den Kontext des Staats- und Verfassungsrechts hinein verortet werden (Kap. 3. B.).

Für diese Weichenstellung ist eine Reihe von Gründen verantwortlich, die vor allem mit der herausgehobenen Rolle des Rechts in staatlichen Ordnungen zu tun hat. Die gesellschaftliche Gleichzeitigkeit des kulturell Ungleichzeitigen trägt zu einem rauen Klima der Gereiztheit bei und gibt immer öfter Anlass für Konflikte, in denen Religionen eine Rolle spielen. Sie werden seit Jahren schon in auffällender Häufigkeit vor Gericht ausgetragen und erstrecken sich auf nahezu alle Lebensbereiche. Dies ist durchaus ein Hinweis auf das zunehmende Konfliktpotential, das Religionsstreitsachen innewohnt. Werden, so die heuristisch leitende Vermutung, religiöse Konfliktkonstellationen vor Gericht verhandelt, wird eine religionspolitisch bemerkenswerte Tiefendimension sichtbar, die dem Thema al-

lererst die ihm angemessene Konkretionsdichte verleiht. Rechtsverbindliche Entschiede werden angestrebt, weil die Intensivierung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen über Religion offenbar die Grundfesten eines friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Lebensformen zu erschüttern droht. Werden Religionsstreitsachen im Modus ihrer Verrechtlichung analysiert, tritt das Grundsätzliche klar hervor. Das gilt erst recht, wenn sie auf das Abstraktionsniveau eines verfassungsrechtlichen Referenzrahmens bezogen werden. Dann nämlich wird vollends sichtbar, dass religionspolitische Regelungsnotwendigkeiten im Medium liberaler und säkularer Rechtsstaatlichkeit reflektiert und normiert werden. Hier tritt jedoch, angedeutet durch die hinzugefügten Adjektive, das Spannungsverhältnis von Staat und Religion in markanter Deutlichkeit zutage: Wer als Religionsakteur das Gericht anruft, sollte sich darüber im Klaren sein, dass Religionsstreitigkeiten ausschließlich als Rechtskonflikte behandelt werden und dass hier der Vorrang des staatlichen Rechts gilt. Gerichtsurteile beantworten keine Wahrheitsfragen, sondern verwandeln diese in Fragen legitimer Freiheitsausübung. Die ebenfalls freiheitsgebundene Verpflichtung des säkularen Staates, allen Religionen gegenüber mit der Äquidistanzhaltung von Neutralität und Gleichheit entgegenzutreten, führt dazu, dass der liberale Rechtsstaat auf die gesellschaftliche Herausforderung des faktischen Religionspluralismus mit dem Prinzip eines normativen Pluralismus reagiert.

An dieser Stelle lässt sich in besonderer Weise der in diesem Buch gewählte Ansatz plausibilisieren, die Politische Theologie vom Begriff der Freiheit her zu konzipieren. Denn im Zentrum der religionspolitischen und -rechtlichen Auseinandersetzungen steht das Herzstück der liberalen Demokratie: Freiheit als Geltungsgrund des Rechts, als Legitimationsgrund der politischen Ordnung und als Legitimitätsressource des liberalen Rechtsstaates (Kap. 2. A.; Kap. 4. A.). In Religionskonflikten ist die Freiheit herausgefordert. Von religiöser Seite wird die Freiheit angefragt, weil sie unter der Maßgabe prinzipiell gleichberechtigter Selbstbestimmung keinen Respekt zu haben scheint vor der Unbedingtheit religiöser Wahrheitsbindung. Aber die Freiheit ist auch verfassungspolitisch unter Rechtfertigungsdruck geraten, weil die von ihr begründete Ordnung als nicht robust genug erscheint, um Religionskonflikte einzuhegen. Freiheit soll aber zugleich das normative Regulativ sein, um im liberalen und demokratischen Rechtsstaat das Recht auf Selbstbestimmung zu ermöglichen und zu schützen. Der Schutz der Grundrechte zielt darauf, die gleichen subjektiven Freiheiten für jede und jeden zu gewährleisten und die gleichmäßige private Autonomie der Bürgerinnen und Bürger sicherzustellen. Die Trennung von Religion und Staat wiederum übt sich – um der Freiheit willen – in dem Verzicht, sich auf substantielle Vorstellungen über eine *für alle* maßgebende Lebensführung festzulegen. Wie in einem Brennspiegel stößt man bei Religionskonflikten deshalb auf fundamentale politische Ordnungsformen, mit denen der Staat in pluralistischen Gesellschaften das Verhältnis von Freiheitsrechten und soziokultureller Kohäsion auszubalancieren hat.

IV. Politisch-Theologische Problemfelder

Es herrscht in gegenwärtigen politischen Theorien eine erstaunliche Unsicherheit hinsichtlich der offenbar stets noch strittigen *liberalen* Vorstellungen über die Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften im demokratischen Verfassungsstaat. Das dürfte vornehmlich damit zu tun haben, dass die gängigen, allzu vertrauten Antworten auf die Frage, welche Bedeutung Religionen in der pluralen Gesellschaft haben und welche Funktion ihnen für das politische Gemeinwesen zukommen mag, kaum noch überzeugen. Erfüllen Kirchen und Religionsgemeinschaften noch den ihnen traditionell angetragenen Auftrag, sozial-integrative Sinnpotenziale zu entfalten, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stimulieren? Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse, wachsende religiöse Indifferenz und kirchlich selbstverschuldete Marginalisierungstendenzen forcieren ohnehin dynamische Entwicklungen, die auf einen immer größeren Einflussverlust der angestammten Großkirchen hinauslaufen (Kap. 3. A.). Vor allem jedoch: Kann eine Religion, wie dies beispielsweise bei der römisch-katholischen Kirche der Fall ist, für eine in die Krise geratene Demokratie eine Stütze sein, wenn dem Bewusstsein autonomer Freiheit als Gewissensmaßstab privater Lebensführung wie als Grundprinzip staatlicher Ordnung die Zustimmung aus religiösen Gründen verweigert wird? Damit wird religionsintern das Fundament zur Disposition gestellt, auf dem der freiheitliche Verfassungsstaat den Umgang mit Religionen institutionell ordnet. Auch ist zu fragen, ob dem Kohäsionsversprechen, das Kirchen und Religionsgemeinschaften bislang einen gesicherten Platz unter den gesellschaftlichen Moralagenturen garantiert hat, noch zu trauen ist, da sie vielfach pluralismus- und konfliktverschärfend auf Gesellschaften einwirken.

Mit anderen Worten: Der drohende Verlust an Selbstverortungsgewissheit, mit denen die Kirchen und Religionsgemeinschaften konfrontiert sind, die faktische Pluralisierung der Religionslandschaft sowie die wachsende Konfliktträchtigkeit religiöser Diversität setzen das traditionell religionsfreundliche, auf Kooperation bedachte Arrangement des Staatskirchen- beziehungsweise Religionsverfassungsrechts klassischen Zuschnitts unter einen erheblichen Rechtfertigungsdruck (Kap. 3. B. II.). Religionen ist, wie wir inzwischen in unerwünschter Deutlichkeit wissen, in einem früher so nicht wahrgenommenen Maße ein Irritationspotential eigen. Erzwingt dies nicht eine stärker „laizistische“, deutlicher auf Distanz und abgrenzende Neutralität bedachte Handhabung des Religionsrechts, um Religionskonflikte schlichten zu können?

Das religionspolitische Gespür ist dafür geschärft, dass das friedvolle Zusammenleben in heterogenen Gesellschaften zunehmend gefährdet ist und nach anderen Pazifizierungsstrategien verlangt, als dies in kulturell relativ homogenen Gesellschaften offenbar der Fall sein musste. Ein solcher Verdacht fordert deshalb die auf Freiheit sich gründende Verfassung des demokratischen Staates in besonderer Weise heraus, weil die Frage im Raum steht, ob Freiheit noch ein erfolgversprechendes normatives Regulativ sein kann, um das destruktive Poten-

tial von Religionen effektiv zu bändigen und religiös aufgeladene Kulturkämpfe zu befrieden.

In aktuell laufenden Debatten um die Krise der liberalen Demokratie wird der mitlaufende religionspolitische Subtext zu wenig beachtet. Die Freiheits- und Ordnungsidee, an der sich das westliche Demokratiemodell orientiert, ist – auch als Folge von Migrations- und Flüchtlingsströmen – einem Legitimationsdruck ausgesetzt. Denn es ist fraglich geworden, ob eine Freiheitsordnung imstande ist, heterogene und fragmentierte Gesellschaften auf der Basis eines normativen Kulturbegriffs sozial zu integrieren. Dabei steht die liberale Demokratie in dem Verdacht, sich diesbezüglichen Homogenitätsversprechen prinzipiell zu verweigern. Sie ist dem Vorwurf ausgesetzt, einem Liberalismus zu huldigen, der relativistisch religiöse, kulturelle und ethische Sinnvorgaben zur Disposition stelle und deren Bindungskräfte schwäche. Auch wird das Leben in einer offenen Gesellschaft längst nicht mehr von allen Bürgerinnen und Bürgern als Verheißung wahrgenommen. Vor allem die Frommen unter ihnen, deren Identität in den zerklüfteten Autonomiewelten unter Druck geraten ist, wollen sich vielfach nicht damit abfinden, dass der liberale Verfassungsstaat auch eine „Freiheit des Beliebens“ (Horst Dreier) schützt. Sie wittern die heraufziehende „Diktatur des Relativismus“ (Joseph Ratzinger). Auch wird der Liberalismus häufig als eine Bedrohung wahrgenommen, der den Zerfall traditioneller Lebenswelten herbeiführe und religiös grundierte Bindungen und Wertbezüge zersetze. Der auch ethisch liberalisierten Gesellschaft wird vorgeworfen, einer „Kultur des Todes“ (Papst Johannes Paul II.) den Weg zu bereiten.

Die ideologieanfällige Ambivalenz einer solchen Klage über den Zustand der Moderne wird daran ablesbar, dass sie zur antiliberal angeschärfen Rollenprosa von Populisten gehört. Aber auch wertkonservative Positionen können sich hier nicht freisprechen, die die Sorge um den Bestand von Demokratie und Rechtsstaat umtreiben. Sie beklagen den Verlust sinnkultureller Einheitswelten und beharren auf der Durchsetzung leitkultureller Homogenitätsvorstellungen (Kap. 2. A. III. 5.; Kap. 3. B., C.). Zum Weltanschauungshaushalt einer solchen Kritik, die einer bestimmten Lesart des Böckenförde-Diktums folgt (Kap. 3. C.), gehört die traditionelle, beinahe schon kanonisch gewordene Überzeugung, dass der moderne säkulare Verfassungsstaat auf sogenannte meta-politische Voraussetzungen angewiesen sei. Der Krise der Demokratie sei deshalb dadurch zu begegnen, dass historisch gewachsene und kulturell vermittelte Werte, wie sie insbesondere im religiösen Erbe verwurzelt sind, zu schützen und zu verlebendigen seien. Dieses sei als Homogenisierungsressource von Bedeutung, um die Ausbildung einer kollektiven Identität nachhaltig zu kräftigen.

Das Problem derartiger Krisenszenarien besteht darin, dass sie sich vielfach von Vorstellungen über kollektive Identität leiten lassen, die bereits aus sehr prinzipiellen demokratischen Gründen umstritten sind. Die Rückfrage ist zu stellen, ob derartige Positionen mit dem Bewusstsein jener Freiheit zu vereinbaren sind, die zu schützen sie vorgeben. In dem vorliegenden Buch wird die These vertreten, dass man in Debatten um meta-politische Bestandsvoraussetzungen

vielfach auf ein fehlgeleitetes Argumentationsmuster stößt. Die Wahrnehmung, dass die Freiheitsordnung, die der liberalen Demokratie zugrunde liegt, fragil sei, ist aber berechtigt (Kap. 2.). Die zunehmende Fragmentierung der Gesellschaft hat den Blick dafür geschärft, wie zerbrechlich das Ordnungsgefüge des demokratischen Rechtsstaates ist. Aber in Diskussionen, in denen nach der Bedeutung von sinnkulturellen Voraussetzungen für die Verlebendigung der Demokratie gefragt wird, stößt man allzu häufig auf einen Kategorienfehler. Es findet, will mir scheinen, zu wenig Beachtung, dass es die Politik ist, die den normativen Rahmen bereitstellt für die Klärung der Frage, auf welchem Weg kulturell vermittelte und historisch gewachsene Weltbilder sowie religiös gebundene Sinnvorgaben und Ethiken gesellschaftlich relevante Integritäts- und Legitimitätsfunktionen übernehmen sollten (Kap. 2. A.; Kap. 5. A). Das Verhältnis von Kultur und Politik bleibt an dieser Stelle unklar, weil nicht hinlänglich bedacht wird, dass es eigentlich doch um die Ausbildung einer demokratischen Identität geht und also um die Stärkung der integrierenden und gleichwohl freiheitsermöglichenden Kraft des Politischen. Auch an dieser Stelle zeigt sich die bereits genannte Unsicherheit in der politischen Theoriebildung, dieses Mal in der Frage, wie sich unter liberalem Vorzeichen der Geltungssinn meta-politischer Vorgaben in einem demokratisch strukturierten Gemeinwesen einschreiben kann und darf (Kap. 5.).

V. Fragile Souveränität

Die vorstehend skizzierten, für weitere Differenzierungen offenen Defizite einer liberalen Religionspolitik weisen auf das Dilemma des demokratischen Verfassungsstaates hin; nämlich, dass er sein inneres Maß in einer Selbstbeschränkung findet, die im Interesse der Freiheit unabdingbar ist. Dieses Dilemma verdichtet sich in dem verfassungsrechtlich grundlegenden Begriff der Souveränität. In der Volkssouveränität ist die Selbstbegründung politischer Herrschaft geltungsfundiert. Zugleich begründet sie die Liberalität und Säkularität des Staates. Vor allem aber artikuliert sich in der Volkssouveränität der Selbstbestimmungsanspruch des Volkes als der gesetzgebenden Gewalt (Kap. 2.). Der Begriff der Souveränität wird in den Mittelpunkt gestellt, weil in ihm der Autonomieanspruch des demokratischen Verfassungsstaates eine freiheitstheoretische Begründung erfährt.

Dass im Buchtitel dem Souveränitätsbegriff das Adjektiv „fragil“ vorangestellt ist, geht auf den demokratietheoretischen Interpretationsansatz zurück, die vielfältigen Krisen- und Erosionsphänomene, die den liberalen Rechtsstaat in Bedrängnis bringen, in der Fragilität der politischen Ordnung selbst aufzusuchen, die durch Freiheit begründet wird. Dahinter steht die Vermutung, dass es für den liberalen Verfassungsstaat ein notorisch riskantes Wagnis ist, sich vom Freiheitsbewusstsein seiner Bürgerinnen und Bürger abhängig zu machen (Kap. 2. A., B.). Auf deren Bereitschaft, dem politischen Gemeinwesen mit der Gesinnung staatsbürgerlicher Loyalität zu begegnen, ist die Demokratie jedoch

angewiesen und dies gerade auch, wenn es um ihren Schutz geht. Die Grundhaltung einer staatsbürgerlichen Loyalität ist jedoch lediglich als die normative Erwartung zu adressieren, der Rechtsordnung zuzustimmen und für sie einzutreten, aber sie ist rechtlich nicht erzwingbar (Kap. 5. B.).

Diese Eigentümlichkeit, die für auf Freiheit beruhenden Herrschaftsordnungen geradezu identitätskonstitutiv ist, verbindet die Souveränität auf das Engste mit dem Legitimitätsbegriff. Legitimität bezeichnet die performative Grundhaltung, mit der ein Einverständnis darüber eingeholt werden soll, dass der Geltungsanspruch, der von Normen, Recht und Gesetz erhoben wird, zustimmungswürdig ist. Demokratien sind ganz offensichtlich anspruchsvolle Organisationsformen, für die es nicht genügt, die Machtfrage rechtlich geklärt und die Geltungskraft von Herrschaft legitimatorisch gut begründet zu haben. Es ist evident, dass in einer liberalen Rechtsstaatsdemokratie der souveräne Inhaber von Macht wenig souverän ist, wenn die Bereitschaft zur Unterwerfung unter seine Befehle und Gesetze allein auf Gewaltandrohung beruhen sollte. In markanter Abwandlung einer anderen Politischen Theologie formuliert: Souverän ist, wer sich der Legitimität seiner Herrschaft sicher und gewiss sein darf!

Das vorliegende Buch geht von der Voraussetzung aus, dass Legitimität ein meta-rechtlicher Begriff ist, der der Beschreibungsebene der sozialen Wirklichkeit zuzuordnen ist (Kap. 2. A. II.). Mit ihm werden die diskursiven Interaktionsmuster identifiziert, mit denen die Herrschaftsunterworfenen die Anerkennung und Akzeptanz von Macht und Herrschaft gewähren oder entziehen. Legitimitätsressourcen sind in sozialen Rechtfertigungsordnungen eingebettet, die normativ anspruchsvoller sind als die dem Recht immanente Logik des zwingenden Befehls. In verfassungshistorischer Hinsicht sind uns insbesondere die vorrechtlichen Normativitätsquellen von Ethik, Tradition, Geschichte, Kultur und Religion geläufig (Kap. 5. A.). Was hingegen vielfach übersehen wird, ist der verfassungsrechtliche Befund, dass der Souveränitätsbegriff die epistemische Sollbruchstelle ist, um die vieldiskutierte Frage nach der Notwendigkeit vorpolitischer Grundlagen und ethisch-kultureller Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Staates überhaupt angemessen stellen zu können. Die die Volkssouveränität normativ zentrierende Autonomie der Staatsbürgerinnen und -bürger erzwingt eine Neucodierung der soziokulturellen Identität eines politischen Gemeinwesens. Meta-politische und vor-rechtliche Bestandsvoraussetzungen sind auf das Freiheitsbewusstsein der Bürgerinnen und Bürger zu beziehen. Ihr Geltungssinn ist deshalb einer kommunikativen Selbstbestimmungspraxis unterworfen, wie sie in liberalen Demokratien gelebt wird. Diese Einsicht verlangt einer Politischen Theologie die Notwendigkeit ab, Antworten auf die Frage nach der Bedeutung von religiösen Sinnvorgaben für die liberale Rechtsstaatsdemokratie *freiheitstheoretisch* zu reformulieren (Kap. 5.; Kap. 6.).

Personenregister

- Ackermann, Andreas 112
Adams, Marcus 78
Adomeit, Klaus 178
Adorno, Theodor W. 55
Adorno, Gretel 55
Agamben, Giorgio 69
Alighieri, Dante 166
Alpers, Christiane 16
Amlinger, Carolin 93
Andres, Jan 214
Andresen, Carl 14
Angehrn, Emil 222
Appiah, Kwame Anthony 87
Aquin, Thomas von 200
Arens, Edmund 233
Aristoteles 178–181, 216
Arnold, Claus 242
Asatinani, David 160
Assmann, Aleida 87
Assmann, Jan 114, 225, 226, 249, 260
Augustinus 14, 71, 162
Augsberg, Ino 41, 42, 68
- Badura, Peter 139
Baldus, Manfred 124, 178
Basu, Helene 52, 113, 118
Baumgartner, Hans Michael 57, 225
Beck, Ulrich 97, 100, 110, 171
Beck-Gernsheim, Elisabeth 97, 171
Becker, Karina 93
Bellah, Robert 216
Benedikt XVI. / Ratzinger Joseph 8,
106, 146, 152, 176, 180, 186, 233
Berging, Helmut 54
Berlin, Isaiah 96, 101
Berman, Harold J. 159, 161
Bernet-Strahm, Toni 65
Besl, Marco 160
Bielefeldt, Heiner 95, 115
- Biebricher, Thomas 103
Bloch, Ernst 123
Bloch, Marc 166, 248
Blumenberg, Hans 18 f, 22, 42, 48, 163,
175 f
Bongardt, Michael 243, 276, 278
Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 35–39,
81 f, 92, 144, 150–153, 170–174,
178–180, 188, 189, 194, 213, 219
Bodin, Jean 78 f
Böhnke, Michael 265
Böll, Heinrich 74
Böttigheimer, Christoph 106, 178, 256
Brandhorst, Mario 178
Brandt, Paul 88
Breckenmacher, Thomas 113
Breul, Martin 16, 243
Brocke, Manfred 115
Brokhoff, Jürgen 41, 260
Brown, Peter 162
Brown, Wendy 103
Brunner, Otto 44
Buchstein, Hubertus 88
Bugiel, Daniel 146
Bumke, Christian 144
Bunzel, Marlen 254
Burke, Thomas Patrick 30
Bußmann, Magdalene 260, 263, 273
Butler, Judith 214, 243
- Canterbury, Anselm von 205
Casanova, José 119
Cavuldak, Ahmet 164
Coché, Stefanie 75
Conze, Werner 44
- Dagron, Gilbert 247
Dalferth, Ingolf 105
Damberg, Wilhelm 223

- Dann, Otto 88
 Danz, Christian 57, 59, 206 f
 Davis, Harry R. 15
 Dausner, René 106, 178
 De Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise 247
 De Matos, Saulo 67
 Descartes, René 49, 51, 176
 Derrida, Jacques 69
 Dewey, John 181
 Dietz, Alexander 106
 Di Fabio, Udo 75 f, 167 f, 213
 Dipper, Christof 51
 Dochhorn, Jan 106
 Dreier, Horst 8, 67, 83, 87, 106, 141, 187, 199 f
 Droysen, Johann Gustav 43
 Dubiel, Helmut 36, 103, 171
 Duns Scotus, J. 180, 250
 Dutt, Carsten 44
 Dyma, Oliver 261
- Ebeling, Gerhard 49
 Ebeling, Hans 172
 Eisenstadt, Shmuel N. 55
 Elsner, Regina 160
 Emcke, Carolin 88
 Engel, Ulrich 15, 17
 Engels, Friedrich 193
 Erbacher, Jürgen 115, 233
 Erdmann, Karl Dietrich 61
 Eßbach, Wolfgang 112
 Essen, Georg 57, 59, 65, 106, 114, 124, 128, 146, 162–165, 177 f, 186, 193, 195, 199, 216, 223, 225, 243–245, 249, 251, 256–258, 273 f
 Esser, Andrea M 181
 Eusebius 246, 248 f, 263
- Fallersleben, August Heinrich Hoffmann von 99
 Fetscher, Iring 55
 Feuerbach, Ludwig 193
 Fichte, Johann Gottlieb 45, 51, 58, 105, 184
 Finlayson, James Gordon 238
 Fiore, Joachim von 247
 Fischer, Karsten 105, 144, 228, 238
 Flogaus, Reinhard 116
 Foitzek, Alexander 200
- Fohrmann, Jürgen 41, 260
 Forst, Rainer 75–77, 85, 168, 181, 185, 213, 217, 277
 Foucault, Michel 71, 73
 Förchner, Franz 247
 Franco, Francisco 160, 165
 Franke, Siegfried F. 93
 Frankenberg, Günter 73, 103, 176
 Frankfurt, Harry G. 100
 Frevel, Christian 155
 Freyhagen, Fabian 238
 Fukuyama, Francis 87, 110
 Funk, Jana Katharina 103, 105
 Fücks, Ralf 103, 105
 Fürst, Alfons 244
- Gabriel, Karl 59, 114, 117, 130
 Gabriel, Ingeborg 160
 Gadamer, Hans-Georg 46, 221 f
 Gaimari, Giulia 166
 Galen, Brigitta von 61
 Gawlick, Günter 170
 Gehlen, Arnold 70, 215
 Geitzhaus, Philipp 16, 17
 Gelasius I. 162
 Gergely, Rosta 113, 118, 120
 Germann, Michael 124
 Geyer, Carl-Friedrich 273
 Geyer, Christian 242 f
 Good, Robert C. 15
 Goertz, Stephan 179, 265
 Goethe, Johann Wolfgang von 45, 56
 Graf, Friedrich Wilhelm 4, 17, 119, 123, 159, 165, 234, 238, 255
 Gregor XVI. 64
 Gregory, Jeremy 160
 Grimm, Dieter 54, 67, 81, 237, 242
 Grossheutschi, Felix 70
 Großbölting, Thomas 127
 Große Kracht, Hermann-Josef 65, 151
 Große Kracht, Klaus 151
 Grotius, Hugo 176
 Gruber, Marian 146
 Grümme, Bernhard 105, 214
 Gumbrecht, Hans Ulrich 47
 Gusy, Christoph 91
 Gutiérrez, Gustavo 16
 Gutmann, Thomas 52, 113, 118

- Habermas, Jürgen 4, 31, 49–53, 57, 68, 70, 72, 84 f, 90 f, 103–105, 114, 122, 152, 166, 173, 180, 189–209, 215, 227, 229, 233, 238, 240
- Hacke, Jens 106
- Hahn, Judith 75
- Haller, Benedikt 242
- Haltern, Ulrich 41, 152–154, 168, 171
- Hanke, Edith 79
- Hart, Herbert L. A. 73
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 39, 45–52, 56, 58, 102 f, 170 f, 184, 193, 204, 214–217, 220, 227, 279
- Heimann, Hans Markus 139
- Heinig, Hans Michael 124, 127, 130, 139, 145, 237
- Heine, Heinrich 71
- Heinrich, Axel 100
- Heinrichs, Johannes 217
- Heit, Alexander 117
- Heitmeyer, Wilhelm 115
- Henrich, Dieter 100
- Herzog, Lisa 103, 105
- Hesse, Helge 44, 47
- Hidalgo, Oliver 160
- Hildebrandt, Mathias 115
- Hillgruber, Christian 141, 168
- Hobbes, Thomas 27 f, 55, 73, 78 f, 184, 199, 211
- Hoff, Georg Maria 119, 258
- Hoff, Jonas Maria 84
- Holterhus, Till Patrik 76
- Holzem, Andreas 61
- Honecker, Erich 109
- Honnefelder, Ludger 180
- Honneth, Axel 52, 103, 181, 185, 217–219, 224
- Hoping, Helmut 256
- Horkheimer, Max 55, 193
- Houellebecq, Michel 100
- Hovey, Craig 15
- Höffe, Otfried 52, 71, 96, 105
- Hölscher, Tonio 225
- Huhnholz, Sebastian 105
- Hume, David 193
- Huntington, Samuel P. 110, 112
- Huster, Stefan 135 f, 138, 141
- Hübenthal, Christoph 16, 179
- Isensee, Josef 40, 142 f, 156–160
- Jacobi, Friedrich Heinrich 45, 56, 58
- Jaeger, Friedrich 43, 44
- Jaeschke, Walter 56, 122
- Janßen, Hans-Gerd 242
- Jellinek, Georg 111, 159
- Jessen, Ralph 75
- Jestaedt, Matthias 75, 82, 106
- Joas, Hans 113, 173, 228
- Johannes Paul II. 8, 165
- Johannes XIII. 64
- Jonas, Hans 250
- Jullien, François 87, 122
- Jüngel, Eberhard 250, 276, 280
- Jüttemann, Gerd 222
- Kalmo, Hent 67
- Kampmann, Jürgen 160
- Kant, Immanuel 48, 51–58, 97, 104, 106, 122, 141, 167, 176, 178, 181–184, 187, 192 f, 197, 201, 205, 213, 216 f, 229, 231, 242, 270–272, 275, 279, 281
- Kantorowicz, Ernst H. 166, 248
- Käsemann, Ernst 269
- Keen, Catherine 166
- Keil, Geert 100
- Kelsen, Hans 28, 82, 105–107, 147–150, 185 f, 211, 234
- Kersting, Wolfgang 105
- Ketterer, Hanna 93
- Khoury, Adel Theodor 177
- Kielmannsegg, Peter Graf von 67
- Kierkegaard, Søren 193, 206, 231, 243, 278
- Kieserling, André 231
- Kippenberg, Hans 119, 138
- Kirchhof, Gregor 98
- Kirchhof, Paul 131 f, 232
- Klapheck, Elisa 16
- Klein, Friedrich 199
- Klein, Rebekka 42, 68 f
- Knöbl, Wolfgang 44
- Kobusch, Theo 244
- Koselleck, Reinhart 44, 46, 49 f, 55
- Koslowski, Peter 247
- Köckert, Matthias 254
- Könemann, Judith 16

- König, Traugott 98
 Konstantin 246, 248 f
 Körner, Felix 15
 Krauter, Stefan 86
 Kreutzer, Ansgar 15, 17
 Kreutzer, Karsten 163
 Kriele, Martin 212
 Krings, Hermann 50, 179 f, 180, 183–188, 201–205, 211, 217 f, 230 f, 244, 266
 Kroll, Thomas 79
 Krüger, Malte Dominik 106, 206
 Kuhlmann, Wolfgang 184, 214, 217
 Kunze, Axel Bernd 106
 Kühnlein, Michael 87, 106, 178
 Kyrill I., 116
- Ladeur, Karl-Heinz 41 f, 68
 Lang, Stefan 58
 Langenfeld, Aaron 243
 Langthaler, Rudolf 57, 201
 Laube, Martin 106, 243, 244
 Laufen, Rudolf 273
 Lefort, Claude 42
 Lehmann, Karl 177
 Leo XIII. 64, 126, 165
 Lepsius Mario Rainer 89
 Lepsius, Oliver 71, 75, 91, 106
 Ley, Isabelle 124
 Leyh, Peter 43
 Liebsch, Burkhard 43
 Lincoln, Abraham 84 f, 186
 Link, Christoph 63
 Listl, Joseph 63, 157
 Loisy, Alfred F. 273
 Loretan-Saladin, Adrian 65
 Luhmann, Niklas 71, 76, 225, 231, 281
 Luther, Martin 49
 Lübbe, Hermann 18, 91, 175, 216, 281
- MacIntyre, Alasdair 216
 Magen, Stefan 127
 Maier, Hans 29, 129 f, 247
 Malebranche, Nicolas 22
 Manemann, Jürgen 30, 241
 Mangoldt, Hermann v. 199
 Manow, Philip 20, 93
 Manthe, Rainald 103, 105
 Marré, Heiner 142
- Martinich, Aloysius P. 78
 Marsilius von Padua 166
 Marx, Karl 193
 Maschke, Günter 28
 Matz, Ulrich 156
 Mau, Steffen 111
 Mayer-Tasch, Peter Cornelius 15
 Meier, Annabelle 159
 Meier, Frank 206
 Meier, Heinrich 15, 234
 Meinel, Florian 144
 Mehring, Reinhard 20
 Mendietta, Eduardo 31
 Menke, Christoph 73, 82, 243
 Menke, Karl-Heinz 241, 243
 Merkel, Angela 110
 Mertes, Barbara 233
 Mertes, Michael 233
 Metz, Johann Baptist 14, 16, 17, 29–43, 92, 103 f, 144, 171, 194, 196, 261 f, 274, 281
 Metzger, Paul 71
 Meyer, Herbert 181
 Meyer, Birgit 254
 Michl, Fabian 76
 Minkkinen, Panu 67
 Milton, Anthony 160
 Moltmann, Jürgen 17, 233, 261
 Montesquieu, Charles de Secondat Baron de 154
 Morris, Jeremy, 160
 Moxter, Michael 18 f
 Möllers, Christoph 70, 72 f, 75, 85, 90 f, 105 f, 124, 164 f, 212, 219, 235
 Möres, Marc 17
 Muckel, Stefan 124
 Müller, Hans Martin 122
 Müller, Hans Peter 119
 Müller, Jan-Werner 91, 93, 105
 Müller, Klaus 57, 201, 225, 243
 Müller, Klaus E. 112
 Müller, Reinhard 261
 Münkler, Herfried 178
- Nachtwey, Oliver 93
 Nassehi, Armin 46, 48, 95, 101, 105, 217
 Nemo, Philippe 159
 Nicoubin, Mahyar 124, 127

- Niebuhr, Richard 15
 Nietzsche, Friedrich 105, 225
 Niewöhner, Friedrich 170
 Nissing, Hanns-Gregor 165
 Nitsche, Bernhard 244
 Nothelle-Wildfeuer, Ursula 106
 Nordhofen, Eckhard 254
 Novalis 56, 166, 184

 Ockham, Wilhelm von 166, 180
 Oelke, Simone 160
 Oelmüller, Willi 214
 Offe, Claus 88
 Opitz, Peter J. 17
 Otto, Hans 160
 Özmen, Elif 103, 105

 Pannenberg, Wolfhart 163, 252, 256 f
 Papanikolaou, Aristotle 160
 Pauen, Michael 181
 Pautler, Stefan 159
 Peters, Tiemo Rainer 262
 Petersen, Thomas 262
 Peterson, Erik 120, 241, 245–249, 252–
 254, 262, 266
 Pettit, Philipp 181
 Peukert, Helmut 29 f, 204, 252, 279
 Phillips, Elizabeth 15
 Pirson, Dietrich 124, 126
 Pitkin, Hanna F. 242
 Pitschmann, Annette 19, 113, 117
 Pius VI. 61–64
 Pius IX. 64
 Pius XII. 64
 Pfleiderer, Georg 117, 122
 Plaul, Constantin 106
 Podlech, Adalbert 242
 Polke, Christian 106
 Pollack, Detlef 5, 52, 113, 118, 120
 Pollmann, Arnd 178
 Preuß, Ulrich K. 88
 Pröpfer, Thomas 12, 179, 183 f, 201–
 206, 218, 241, 243–252, 255–261,
 270, 273, 276
 Przeworski, Adam 94
 Pufendorf, Samuel 176
 Putin, Wladimir W. 116

 Quaritsch, Helmut 67

 Raffelt, Albert 163
 Rahner, Karl 163, 244, 252
 Rainer, Michael 242
 Ramminger, Michael 16 f
 Ranke, Leopold von 54
 Rau, Vanessa 124, 127
 Rawls, John 125, 163, 227, 238
 Reckwitz, Andreas 96, 100 f
 Redecker, Eva von 98
 Redeker, Martin 203
 Rees, Wilhelm 157
 Reikerstorfer, Johann 30, 35
 Reinhard, Wolfgang 54, 70, 159
 Rendtorff, Trutz 159, 282
 Reuter, Astrid 124, 135, 138
 Richter, Hedwig 54, 56, 75
 Riesebrodt, Martin 119 f
 Ritzer, Georg 110
 Roeck, Bernd 223
 Rorty, Richard 163
 Rosa, Hartmut 105
 Rosenzweig, Franz 226
 Rousseau, Jean-Jacques 60, 62, 81, 89,
 99, 106, 184, 186, 216
 Rössler, Beate 181
 Röttgers, Kurt 73, 166
 Ruh, Ulrich 18
 Rüfner, Wolfgang 124, 157
 Rösen, Jörn 222–225
 Rütter, Günther 156

 Saam, Nicole J. 95
 Sachs, William L. 160
 Sacksofsky, Ute 124
 Salo, Reettakaisa Sofia 261
 Sartre, Jean Paul 97 f, 184, 202–204
 Schaefer, Susanne 203
 Schäfer, Armin 93
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 45,
 56, 58, 184, 206 f
 Scheliha, Arnulf von 106
 Schieder, Rolf 216
 Schieder, Theodor 54
 Schiller, Friedrich 99, 129, 170
 Schilling, Heinz 159
 Schimank, Uwe 48
 Schindler, Alfred 245
 Schink, Philipp 96
 Schleiermacher, Friedrich 203

- Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich 56
 Schmidinger, Heinrich 201
 Schmidt, Benedikt 269
 Schmidt, Thomas M. 19, 113, 117
 Schmitt, Carl 14, 16–30, 33 f, 36, 38, 40–43, 67, 69–72, 74, 87–90, 93, 109, 150, 153, 168, 175, 177, 241, 245
 Schmundt, Hilmar 120
 Schnädelbach, Herbert 48, 52, 100, 184, 220 f
 Schneewind, Jerome B. 181
 Schneider Linda 106
 Schneider, Ute 44
 Schöneberg, Hans 98
 Schönberger, Christoph 75
 Schreiber, Gerhard 65
 Schröter, Jens 86
 Schubert, Christiane 276
 Schuller, Florian 152
 Schulze, Gerhard 100
 Schulze, Reinhard 115
 Schuppert, Gunnar Folke 119, 120, 138, 144 f
 Schüller, Bernd 265
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 17
 Schüssler Fiorenza, Francis 17
 Schwan, Gesine 177
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger 106
 Sellmann, Matthias 119, 223
 Senghaas, Dieter 113
 Siedentop, Larry 159
 Sievernich, Michael 250
 Sieyès, Emmanuel Joseph 81, 88
 Sigmund, Steffen 119
 Silnizki, Michael 178
 Simons, Eberhard 179
 Skinner, Quentin 67
 Söding, Thomas 114, 256, 259 f
 Sölle, Dorothee 17
 Spieß, Christian 59, 114, 117, 160
 Spinoza, Baruch de 170, 176
 Spohn, Ulrike 52, 113, 118
 Spree, Ulrike 44
 Stahl, Friedrich Julius 147
 Starck, Christian 199
 Stein, Tine 88, 124, 125, 151
 Steinbach, Julien 67
 Steinmetz, Willibald 44
 Stekeler-Weithofer, Pirmin 68, 181
 Sternberger, Dolf 91
 Stobbe, Heinz-Günther 221
 Stoeckl, Kristina 160
 Stordalen, Terje 254
 Stosch, Klaus v. 243
 Strauß, David Friedrich 193
 Strauss, Leo 72
 Strenger, Carlo 96, 98
 Striet, Magnus 106, 179, 241, 243 f, 250, 265
 Strong, Rowan 160
 Strotmann, Angelika 259
 Stutz, Ulrich 126
 Stütting, Johannes 142
 Tanner, Klaus 17
 Taubes, Jacob 16, 20, 247
 Taylor, Charles 100 f, 117 f
 Tetzlaff, Karl 276
 Tiedemann, Rolf 55
 Thiele, Alexander 54, 71, 73, 75
 Thimme, Wilhelm 14
 Tibi, Bassam 112
 Tomberg, Markus 243
 Troeltsch, Ernst 159, 230, 232, 283
 Turek, Jürgen 113
 Uehlinger, Christoph 254
 Uertz, Rudolf 61
 Uhle, Arnd 155–160, 163–166, 171, 223
 Utz, Arthur Fridolin 61
 Vanoni, Gottfried 258
 Varro, Marcus Terentius 14, 40, 226
 Viertbauer, Klaus 58, 201
 Virt, Günter 113
 Voegelin, Eric 17
 Vogt, Rüdiger 81
 Vollrath, Ernst 178
 Voßkuhle, Andreas 144
 Wacker, Bernd 20, 30
 Wacker, Marie Theres 260, 263, 273
 Waldhoff, Christian 106
 Walser, Martin 45
 Walter, Christian 124, 130, 133, 135, 164
 Wassilowsky, Günther 65
 Weber-Guskar, Eva 178

- Weber, Max 28, 48, 79 f, 85 f, 236
Weiß, Otto 242
Welker, Michael 17
Welzer, Harald 181
Wendel, Saskia 16, 243
Wendt, Fabian 73
Wenzel, Knut 177, 250, 258
Werner, Gunda 214, 243
Wiedenhofer, Siegfried 222 f
Wilckens, Ulrich 74
Willems, Ulrich 52, 113, 118
Wils, Jean-Pierre 95, 114, 179, 249
Winkler, Heinrich August 13, 154, 162,
167, 240 f
Winkler, Katja 59, 114, 117, 160
Yendell, Alexander 160
Zabel, Benno 68, 181
Zakaria, Fareed 93
Zenger, Erich 255, 259
Zippelius, Reinhold 159, 161, 164
Žižek, Slavoj 42
Zürn, Michael 93