

Religion – Staat – Gesellschaft

Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen/
Journal for the Study of Beliefs and Worldviews

herausgegeben von/edited by

Gerhard Besier und/and Hubert Seiwert

in Zusammenarbeit mit/in cooperation with
James A. Beckford, Massimo Introvigne,
James T. Richardson, Richard Singelenberg,
Hermann Weber

14. Jahrgang (2013) Heft 1

LIT

Die Religionsfreiheit
und das Staat-Kirche-Verhältnis
in Europa und den USA

Religious Freedom
and State-Church-Relations
in Europe and the USA

LIT

IST RELIGIONSFREIHEIT EINE ERRUNGENSCHAFT DER EUROPÄISCHEN MODERNE?

HUBERT SEIWERT

Religionsfreiheit, um es gleich zu sagen, ist kein Begriff der Religionswissenschaft, und es ist auch nicht möglich, den Begriff religionswissenschaftlich zu bestimmen. Religionsfreiheit ist ein Begriff des Rechts, der Politik, vielleicht auch der Theologie und sicher des zivilgesellschaftlichen Diskurses. Aber es ist ein normativer Begriff, ein Wert, den es anzustreben gilt, eine Norm, nach der sich staatliches Handeln – jedenfalls in den Staaten Europas und Nordamerikas – zu orientieren habe. Werte und Normen können zwar Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchung sein, aber im Rahmen religionswissenschaftlicher Diskussion lassen sie sich weder begründen noch kritisieren, ebenso ist es unmöglich, sie inhaltlich zu bestimmen. Werte und Normen sind nur insoweit Gegenstand religionswissenschaftlicher Behandlung, als sie Teil gesellschaftlicher Sinndeutung sind, deren historische Genese, soziale Wirkung oder auch politische Umstrittenheit untersucht werden kann. Das gilt auch für einen Wert wie Religionsfreiheit.

Ich betone diese methodischen Kautelen, weil es ja auch andere Möglichkeiten gibt, Religionsfreiheit zum Thema zu machen. Ich könnte auch als Verteidiger oder Kritiker von Religionsfreiheit argumentieren. Dabei müsste ich mich jedoch politischer, juristischer oder ethischer Argumente bedienen, aber dazu bedürfte es keiner religionswissenschaftlichen Perspektive.

Wie aber kann man religionswissenschaftlich mit dem Thema Religionsfreiheit umgehen? Welche Art von Beitrag kann von einer Disziplin erwartet werden, die sich gleich am Anfang für eigentlich nicht zuständig erklären muss? Vielleicht ist es ein Gewinn für aktuelle Diskussionen über Religionsfreiheit, wenn der Blick über den geographischen Bereich Europas und Nordamerikas hinaus ausgeweitet wird. Für die Religionswissenschaft, die oft auch als „vergleichende Religionswissenschaft“ bezeichnet wird, gehört es zum Handwerk, eine komparative Perspektive einzunehmen. Durch den Vergleich wird es möglich, nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Besonderheiten zu erkennen. Mir wird es dabei vor allem darum gehen, die Besonderheiten des moder-

nen Begriffs von Religionsfreiheit zu erläutern. Als Vergleichsgröße werde ich dabei das vormoderne China heranziehen, der Kontrast zu Europa ist dabei nicht nur ein geografischer, sondern auch ein chronologischer. Ich werde zu zeigen versuchen, dass das moderne Verständnis von Religionsfreiheit zwar in vieler Hinsicht historisch singulär ist, dass jedoch die staatliche Praxis manche Gemeinsamkeiten mit der des vormodernen chinesischen Staates aufweist: In beiden Fällen können wir von „qualifizierter Religionsfreiheit“ sprechen.

Religionsfreiheit als ein europäischer Wert

Die Idee der Religionsfreiheit ist ein Produkt der europäischen Moderne. Religionsfreiheit lässt sich nur thematisieren und einfordern, wenn ein Begriff von Religion besteht. Religion als Begriff philosophischer und politischer Diskurse taucht jedoch erst in der europäischen Frühmoderne, im 16. Jahrhundert, auf.¹ Es war unter anderem die Erfahrung der nachreformatorischen Konfessionskriege, die Religion zu einem Problem werden ließ, mit dem sich Politiker und Gelehrte befassten. Und es waren Konflikte zwischen Konfessionen und die Diskriminierung Andersgläubiger, die die Forderung nach der Tolerierung religiös Andersgläubiger durch den Staat aufkommen ließen. Religiöse Tolerierung bedeutete nicht die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Religionen und Bekenntnisse, sondern den Verzicht auf staatliche Machtmittel zur Unterdrückung religiöser Minderheiten und Abweichler. Die rechtliche Gleichstellung aller Religionen wurde in den meisten europäischen Staaten erst im 19. und 20. Jahrhundert erreicht.² Zumindest im formalen Sinne wurde damit Religionsfreiheit in Europa zu einem allgemein anerkannten Grundrecht, auch wenn die inhaltliche Interpretation und konkrete Ausgestaltung dieses Grundrechts bekanntlich alles andere als einheitlich sind. Auch in den Vereinigten Staaten, wo mit dem First Amendment zur Verfassung die freie Religionsausübung garantiert und die Errichtung einer Staatskirche untersagt wurde, war und ist die Interpretation und Anwendung dieser Normen nicht einheitlich und Gegenstand von juristischen und politischen Debatten.³

Wir können also feststellen, dass Religionsfreiheit als abstrakter Wert im Verlauf der neuzeitlichen Verfassungsgeschichte Europas und Nordamerikas

¹ Vgl. *Ivan Strenski*, *Thinking about religion. An historical introduction to theories of religion*, Oxford 2005.

² Vgl. *Joachim Gaertner* (Hg.), *Religionsfreiheit und Frieden. Vom Augsburger Religionsfrieden zum europäischen Verfassungsvertrag*, Frankfurt/M. 2007 (Schriften zum Staatskirchenrecht 33).

³ Vgl. *Thomas G. Funke*, *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA. Historische Entwicklung und Stand der Verfassungsrechtsprechung*, Berlin 2006.

formuliert und allgemein anerkannt wurde, aber dass die konkrete Bedeutung dieses Begriffs nicht eindeutig bestimmt werden kann. Als Norm hat Religionsfreiheit auch Eingang in das internationale Recht gefunden, insbesondere in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948:

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kult-handlungen zu bekennen.⁴

Diese Kodifizierung der Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht ist eine formale Norm, deren Interpretation natürlich umstritten ist. Kann das Tragen eines Kopftuchs oder eines Hijab durch eine Muslimin als öffentliches Bekenntnis und Ausübung ihrer Religion angesehen werden? Kann dieses Recht auf öffentliches Bekenntnis und Ausübung der eigenen Religion durch den Staat mit Hinweis auf andere Werte eingeschränkt werden? Wir wissen, dass es dazu unterschiedliche Rechtsauffassungen gibt. Wie das Recht auf Religionsfreiheit zu interpretieren sei und welche Bedeutung ihm im Verhältnis zu konkurrierenden staatlichen Normen zukomme, ist Gegenstand juristischer und politischer Diskurse und Kontroversen.⁵ Die Religionswissenschaft kann zwar diese Diskurse analysieren, aber sie hat keine methodischen Instrumente, eine Antwort auf die strittigen Fragen zu geben.

Europäische Meistererzählungen

Wenn Religionsfreiheit ein Wert ist, der in der europäischen Neuzeit formuliert wurde und Geltung erlangte, dann bedeutet dies, dass er historisch kontingent ist. Er ist das Ergebnis bestimmter historischer Konstellationen, die so nur im westeuropäischen Kulturraum (einschließlich Nordamerikas) bestanden. Wie kann Religionsfreiheit unter diesen Umständen als ein universal geltender Wert generalisiert werden? Es lassen sich zwei Gründe für die zumindest formal universelle Geltung des Rechts auf Religionsfreiheit unterschei-

⁴ Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10.12.1949: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (<http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html>, letzter Zugriff 09.02.2013)

⁵ Vgl. *Astrid Reuter*, „Kreuz und Kopftuch. Religionskontroversen in der säkularen Ordnung der Freiheit und Gleichheit“, in: *Matthias Koenig/Jean-Paul Willaime* (Hg.): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg 2008, 271–331; *Wasif A. Shadid/Pieter S. van Koningsveld*, „Das islamische Kopftuch unter Druck. Niederländische und belgische Debatten und Entscheidungen im europäischen Kontext“, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 5 (2004), 203–228.

den: erstens die internationalen Machtverhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg, als es zur Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte kam. Es ist offensichtlich, dass die westlichen Siegermächte in einer Position waren, ihrem Rechtsverständnis internationale Geltung zu verschaffen. Die meisten Länder der so genannten Dritten Welt standen damals noch unter kolonialer Herrschaft oder in informeller Abhängigkeit von den Westmächten.

Nach westlichem Verständnis war die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte jedoch kein Ausdruck eines Kulturimperialismus, sondern des kulturellen Fortschritts der Menschheit. Die in Europa und Nordamerika in der Neuzeit erkämpften Menschenrechte sollten der gesamten Menschheit zugutekommen. Damit sind wir beim zweiten Grund für die Generalisierung des Rechts auf Religionsfreiheit. Nach dem europäischen (und nordamerikanischen) Verständnis erschien dieses Recht keineswegs als so historisch kontingent, wie ich es bezeichne habe. Vielmehr war die Proklamierung der Menschenrechte mit dem Glauben verbunden, dass deren universelle Anerkennung die Voraussetzung für Freiheit, Friede und Gerechtigkeit in der Welt bilde und dem sozialen Fortschritt diene.⁶ Religionsfreiheit wird in diesem Zusammenhang nicht als spezifisch europäischer Wert verstanden, sondern als Element allgemeiner Menschenrechte.

Dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zutiefst in der europäischen Tradition der Neuzeit verwurzelt ist, wird bereits im ersten Artikel überdeutlich: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“⁷

Sie atmet den Geist der Aufklärung. Der erste Satz entspricht fast wortgleich dem ersten Satz in Artikel 1 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*), die 1789 durch die Französische Nationalversammlung verabschiedet wurde: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.“⁸ Die Selbstverständlich-

⁶ Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Präambel: „Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, [...] da die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte [...] erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in größerer Freiheit zu fördern“.

⁷ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 1.

⁸ *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, Art. 1: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“ (<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp> letzter Zugriff 09.02.2012). Es ist bemerkenswert, dass die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 ebenfalls deutliche Parallelen zur Präambel der Erklärung der Men-

keit, mit der die in Europa entstandene Idee der Menschenrechte zur Grundlage einer universellen Norm gemacht wurde, sollte nicht als Ausdruck europäischer Arroganz interpretiert werden. Sie entspricht vielmehr einem historischen Bewusstsein, das in der Aufklärung nicht einfach eine Epoche der europäischen Geistesgeschichte sieht, sondern eine epochalen Entwicklung von universalhistorischer Bedeutung. „Aufklärung“, „Enlightenment“, „Les Lumières“ – diese Bezeichnungen stehen für den Durchbruch aus dem Dunkel vormoderner Weltsicht zum Licht der Vernunft.

In der Meistererzählung der europäischen Moderne wird die Aufklärung zur Chiffre für den Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Menschheit. Das Licht der Moderne erstrahlt hell vor der dunklen Folie einer unaufgeklärten Vormoderne. Der Kontrast von Vormoderne und Moderne wird dabei fokussiert auf die Spannung zwischen Religion und Vernunft. Die mit der Aufklärung zum Sieg gebrachte Vernunft erlaubt nicht nur die rationale Erkenntnis der Welt, sondern auch ihre rationale Gestaltung. Die als Ergebnis der Aufklärung mit Hilfe der Vernunft etablierten Werte – Freiheit, Demokratie, Menschenrechte –, erscheinen so nicht als Ergebnis historisch zufälliger Konstellationen; vielmehr besitzen sie universelle Geltung, denn die Vernunft ist nichts spezifisch Europäisches, sondern allen Menschen gemeinsam. In diesem Sinne stellt auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 fest: „[Alle Menschen] sind mit Vernunft [...] begabt.“⁹

Welche Rolle spielt in dieser Erzählung die Religionsfreiheit? Sie ist Teil der vernünftigen Regelung des menschlichen Zusammenlebens. Religiöse Toleranz ist ein Gebot staatlicher Vernunft. Nach dem Selbstverständnis der Moderne lässt sich Religionsfreiheit als Sieg der Vernunft über religiöse Intoleranz interpretieren. Das führt zu praktischen Konsequenzen: Die postulierte Spannung von Vernunft und Religion erfordert eine Trennung des auf Vernunft basierenden staatlichen Rechts von religiösen Vorgaben. Religionsfreiheit bedeutet in dieser Sicht nicht einfach die Tolerierung aller Religionen unabhängig von den religiösen Präferenzen der Herrschenden oder der Mehrheit, sondern die Trennung von Staat und Religion. Nur ein säkularer Staat, so die Argumentation, kann gegenüber allen Religionen neutral sein und damit Religionsfreiheit gewährleisten. Religionsfreiheit und das Fehlen von Religionsfreiheit werden so auf den Gegensatz von Moderne und Vormoderne projiziert: Der von Religion dominierte vormoderne Staat lässt keinen Raum für Religionsfreiheit, sondern erst der von Religion befreite säkulare Staat der Moderne.

schen- und Bürgerrechte von 1789 aufweist.

⁹ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 1.

In der historischen Erzählung ist die Trennung von Religion und Staat ein Ergebnis der politischen und intellektuellen Entwicklungen der Neuzeit; in den soziologischen Erzählungen der Moderne wird dies als funktionale Differenzierung thematisiert.¹⁰ Mehr noch als die historische Deutung beansprucht die soziologische Interpretation, einen universellen Prozess zu erfassen. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft ist in dieser Sicht eine Voraussetzung und zugleich Ausdruck von Modernisierung. In dieser Sicht ist die zunächst in Europa und Nordamerika vollzogene Trennung von Religion und Staat zwar möglicherweise in ihrem konkreten Verlauf historisch zufällig; sie ist jedoch zugleich strukturell notwendig, weil der Prozess der Modernisierung einer inneren Logik der gesellschaftlichen Entwicklung folgt. Diese soziologische Deutung bestätigt und verstärkt also die historische Kontrastierung von Moderne und Vormoderne. Religionsfreiheit erscheint dabei als für moderne Gesellschaften notwendige Bedingung, allerdings in einer ironischen Umdeutung des Begriffs – als Freiheit des Staates von Religion. Der moderne Staat muss in dieser Sicht ein säkularer Staat sein, der von Religion getrennt ist und nur seiner eigenen Staatsraison folgt. Andererseits ist die Säkularität des Staates aber auch Voraussetzung für die Religionsfreiheit seiner Bürger, weil Religion auf den Bereich des privaten Glaubens und der privaten Lebensführung verwiesen wird.

Probleme der Universalisierung

Die Etablierung von Religionsfreiheit als universellem Menschenrecht steht somit in engem Zusammenhang nicht nur mit historischen Entwicklungen im neuzeitlichen Europa, sondern vor allem mit einer sehr spezifischen Deutung dieser Geschichte. Die Forderung nach religiöser Toleranz des Staates war eine rationale Lösung der durch Konfessionsbildung bedingten sozialen Konflikte und der Integration religiöser Minderheiten. In der historischen Deutung erscheinen die Überwindung religiöser Intoleranz und Befriedung konfessioneller Gegensätze als Errungenschaften der Moderne, die damit in Kontrast zur unaufgeklärten Vormoderne gesetzt wird. Religionsfreiheit im Sinne der völligen rechtlichen Gleichstellung aller Religionen wird dabei als Ergebnis der Säkularisierung des Staates gesehen, deren Voraussetzung die Trennung von Staat und Religion ist.

Es geht hier nicht um die Frage, ob diese historische Deutung richtig ist oder nicht. Vielmehr möchte ich deutlich machen, dass die Universalisierung des

¹⁰ Vgl. z.B. José Casanova, *Public religions and the modern world*. Chicago 1994, 11–39.

Wertes Religionsfreiheit mit der Universalisierung eines bestimmten Geschichtsbildes verknüpft ist. Ausgangspunkt der Idee der Religionsfreiheit war die Forderung nach religiöser Toleranz des Staates. Dabei ging es um die Lösung von Problemen, die im nachreformatorischen Europa aufgetreten waren, die jedoch in dieser Form außerhalb Europas nicht bestanden. Erst indem der Kontrast von Moderne und Vormoderne zur Deutung nicht nur der europäischen, sondern der globalen Geschichte erweitert wurde, konnte Religionsfreiheit als allgemeine Forderung überhaupt gedacht werden. Denn mit der Universalisierung der europäischen Geschichtsdeutung einher ging die Universalisierung der damit verbundenen Klassifikationen. Eine der zentralen Klassifikationen ist dabei die Unterscheidung von religiös und säkular.

Diese Unterscheidung ist deshalb zentral, weil der Übergang von der Vormoderne zur Moderne als Prozess der zunehmenden Säkularisierung des Staates gedeutet wird.¹¹ Die Säkularisierung des Staates wird dabei nicht nur als Trennung von Staat und Kirche verstanden, sondern als rationale Begründung staatlicher Herrschaft, sei es als Gesellschaftsvertrag oder durch eine demokratisch legitimierte Rechtsordnung. Vor dem Hintergrund der europäischen Geschichtsdeutung erscheint der Kontrast von modernen und vormodernen Staaten somit als Kontrast von religiös und säkular begründeten Formen staatlicher Ordnung.

Die Unterscheidung von religiös und säkular ist damit auch zentral für die Idee der Religionsfreiheit. Offensichtlich kann Religionsfreiheit nur gefordert werden, wenn ein Begriff von Religion besteht. Nun ist das Wort „religio“ zwar lateinischen Ursprungs und damit alt, aber *Religion* ist ein Begriff, dessen Bedeutung in der europäischen Neuzeit geformt wurde.¹² Was genau darunter zu verstehen sei, wurde über Jahrhunderte und wird bekanntlich bis heute kontrovers diskutiert. Aber welche Meinung auch immer dazu vertreten wird, es besteht im europäischen Kontext in der Regel Konsens, dass zwischen religiös und säkular unterschieden werden kann.

Die Übertragung dieser Unterscheidung auf außereuropäische Kontexte ist jedoch nicht unproblematisch.¹³ Erst mit der durch globale Dominanz der Westmächte verbundenen Durchsetzung europäischer Klassifikationen wurde

¹¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: ders. (Hg.): *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M. 21992, 92–114.

¹² Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte).

¹³ Vgl. dazu Timothy Fitzgerald (Hg.), *Religion and the secular, Historical and colonial formations*. London 2007.

Religion zu einem auch in außereuropäischen Sprachen formulierbaren Begriff. Einige Wissenschaftler gehen so weit, Religion für eine europäische Erfindung zu halten. Dies trifft sicher zu, wenn der Begriff *Religion* gemeint ist.¹⁴ Ohne einen Begriff von Religion ist es freilich nicht möglich, einen Begriff von Religionsfreiheit zu haben. Dies bedeutet, dass Religionsfreiheit erst mit der Universalisierung europäischer Klassifikationen als allgemeines Menschenrecht formulierbar wurde.

Der unbezweifelbare Zusammenhang der Universalisierung europäischer Normen mit der Geschichte kolonialer Vorherrschaft sagt freilich nichts über die Geltung dieser Normen aus. Allerdings lässt sich religionswissenschaftlich der Geltungsanspruch einer Norm wie Religionsfreiheit weder begründen noch bestreiten. Es soll jedoch verdeutlicht werden, dass die Idee der Religionsfreiheit an Voraussetzungen gebunden ist, die vor der Universalisierung europäischer Klassifikationen in den meisten außereuropäischen Kulturen nicht gegeben waren. Als Begriff und explizite Norm ist Religionsfreiheit ohne Frage ein Produkt der europäischen Moderne und konnte nirgendwo anders als in Europa entstehen. Aber dieses europäische Erbe hat dazu geführt, dass die Vorstellung von Religionsfreiheit mit einer Deutung von Geschichte und gesellschaftlicher Entwicklung verknüpft ist, die auch in den Wissenschaften wirksam ist und deshalb Gegenstand der Kritik sein kann.

Meine zentrale These ist, dass es Religionsfreiheit nicht als Begriff und formale Norm, aber im materiellen Sinne auch in vormodernen Gesellschaften gab. Religionsfreiheit ist damit nicht notwendig an die Bedingungen geknüpft, die mit dem geschichtsphilosophischen Begriff der Moderne verbunden sind. Ich werde dies am Beispiel des vormodernen China erläutern.

Gab es im vormodernen China Religionsfreiheit?

Das vormoderne China¹⁵ ist ein Beispiel für Kulturen, in denen es keinen Begriff von Religion gab. *Religion* konnte deshalb nicht Gegenstand intellektueller oder juristischer Diskurse sein und ein Begriff von Religionsfreiheit konnte

¹⁴ Daniel Dubuisson, *The western construction of religion. Myths, knowledge, and ideology*, Baltimore, Md 2003.

¹⁵ Die Unterscheidung von „modern“ und „vormodern“ kann von ihren geschichtsphilosophischen Implikationen gelöst werden, indem sie rein chronologisch verstanden wird. Im Falle Chinas soll unter „Vormoderne“ die Zeit bis zum Ende des chinesischen Kaiserreichs (1912) verstanden werden. Meine skizzenhafte Darstellung bezieht sich im Wesentlichen auf die Zeit seit der Song-Dynastie (960–1279), in der der Konfuzianismus die ideologische Grundlage des chinesischen Staates war.

nicht formuliert werden. Es gab auch keinen Begriff von Menschen- oder Bürgerrechten. Alle diese Begriffe sind erst Teil der chinesischen Rechtsterminologie, seit 1912 nach westlichem Vorbild die Vorläufige Verfassung der Republik China verabschiedet wurde.

Wir werden also im vormodernen China erfolglos nach Regelungen zur Religionsfreiheit suchen. Was wir jedoch untersuchen können, ist das Verhältnis von Staat und Religion; und wir können dies mit modernen westlichen Gesellschaften vergleichen, in denen Religionsfreiheit als Recht kodifiziert ist. Wie ich zeigen werde, bestehen dabei bemerkenswerte Parallelen.

Dazu ist es zunächst notwendig, Einiges zur religiösen Situation im vormodernen China zu sagen.¹⁶ Anders als im vormodernen Europa gab es in China keine Institution Kirche, der die gesamte Bevölkerung angehörte. Vielmehr bestand ein religiöser Pluralismus. Die beiden einflussreichsten Traditionen waren Buddhismus und Daoismus. Daneben bestanden kommunale Kulte um lokale Gottheiten sowie verschiedene Bewegungen, die normalerweise als volksreligiöse Sekten bezeichnet werden. Andere Religionen wie der Islam und das Christentum spielten auf nationaler Ebene eine eher marginale Rolle, obwohl insbesondere der Islam in manchen Regionen stark vertreten war.

In China ist religiöse Pluralität also kein neuzeitliches Phänomen, sondern es gibt eine rund zweitausendjährige Geschichte des Nebeneinanders verschiedener Religionen. Wie stand es mit der religiösen Toleranz? Die Beziehung zwischen Buddhismus und Daoismus, also der beiden großen Religionen, war nicht immer konfliktfrei. Buddhistischer und daoistischer Klerus standen oft in Konkurrenz zueinander. Sie konkurrierten einerseits um staatliche Patronage in Form von Stiftungen und Privilegien, andererseits um finanzielle Unterstützung durch die Bevölkerung. Trotz dieser Konkurrenz um materielle Ressourcen gab es keine gewaltsamen Konflikte zwischen Buddhisten und Daoisten. In moderner Terminologie könnten wir also von „religiöser Toleranz“ sprechen, auch wenn es diesen Begriff in China natürlich nicht gab. Es gab auch keinen Bedarf, über religiöse Toleranz nachzudenken, weil die Erfahrung religiöser Intoleranz fehlte.¹⁷

„Religiöse Toleranz“ bedeutet nicht, andere Religionen als der eigenen gleichwertig anzuerkennen, sondern ihnen die gleichen Rechte wie der eige-

¹⁶ Für einen Überblick über die chinesische Religionsgeschichte siehe Philip Clart: *Die Religionen Chinas*. Göttingen 2009 (Studium Religionen).

¹⁷ Hubert Seiwert, „Warum religiöse Toleranz kein außereuropäisches Konzept ist oder: Die Harmonie der ‚drei Lehren‘ im vormodernen China“, in: Dietlind Hüchtker/Yvonne Kleinmann/Martina Thomsen (Hgg.), *Reden und Schweigen über religiöse Differenz. Tolerieren in Epochen übergreifender Perspektive*, Göttingen 2013.

nen Religion zuzubilligen.¹⁸ Vor dem Hintergrund der europäischen Geschichte gilt religiöse Toleranz als eine Errungenschaft des aufgeklärten Denkens der Moderne, die gegen die in der Vormoderne bestehende religiöse Intoleranz durchgesetzt werden musste. Religiöse Intoleranz und religiöse Konflikte erscheinen dabei als die gleichsam naturwüchsige Beziehung zwischen Religionen. Aus der Perspektive der chinesischen Geschichte stellt sich die Beziehung genau umgekehrt dar. Hier muss religiöse Toleranz im Sinne einer friedlichen Koexistenz verschiedener Religionen als der gesellschaftliche Normalzustand angesehen werden. Erklärungsbedürftig erscheint dann nicht religiöse Toleranz, sondern religiöse Intoleranz.

Wenn wir uns diese Perspektive zueigen machen, müssen wir also fragen, welches die Voraussetzungen religiöser Intoleranz sind. Wohlgermerkt, „religiöse Intoleranz“ bedeutet nicht, die eigenen religiösen Überzeugungen für wahrer oder besser als andere zu halten. Dies ist wohl bei den meisten Religionen der Fall, einschließlich Buddhismus und Daoismus. „Religiöse Intoleranz“ bedeutet, Anhängern anderer Religionen nicht die gleichen Rechte zuzubilligen, die man selbst in Anspruch nimmt. Es ist offensichtlich, dass eine wesentliche Voraussetzung für praktizierte religiöse Intoleranz im Zugang zu Machtmitteln besteht. Ich kann Anderen nur dann bestimmte Rechte vorenthalten, wenn ich die Macht dazu habe. Der wichtigste – wenn auch nicht der einzige – Inhaber von Zwangsmitteln in komplexen Gesellschaften ist der Staat. Die Geschichte des Christentums zeigt sehr deutlich, dass religiöse Intoleranz erst dann und nur so lange praktiziert werden kann, wie eine Koalition von Religion und Staatsmacht besteht: nach der Etablierung des Christentums als römische Staatsreligion unter Theodosius bis zur Trennung von Kirche und Staat in der späten Neuzeit.

Genau diese Koalition von Religion und Staat war in China jedoch nicht gegeben. Weder Buddhismus noch Daoismus konnten sich staatlicher Machtmittel bedienen, um die Rechte Andersgläubiger einzuschränken. Insofern bestand eine strukturelle und funktionale Trennung von Religion und Staat. Ich betone dies, weil es Teil der europäischen Geschichtsdeutung ist, dass die Trennung von Religion und Staat das Ergebnis funktionaler Differenzierungsprozesse sei, die erst in der Moderne erfolgten. Ein Aspekt der Modernisierung sei die Entstehung des säkularen Staates, womit erst die Voraussetzung

¹⁸ Jürgen Habermas, Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien. Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29.06.2002 (<http://www.bbaw.de/schein/habermas.html>), letzter Zugriff 20.01.2010).

für Religionsfreiheit im Sinne einer rechtlichen Gleichstellung aller Religionen geschaffen worden sei.

Das Beispiel des vormodernen China zeigt, dass die mit diesem Geschichtsbild verbundene Kontrastierung von Moderne und Vormoderne eine historische Fiktion ist. Vieles, was als typisch modern gilt, bestand in China lange, bevor der Einfluss der westlichen Moderne dort spürbar wurde. Dies gilt nicht nur für die Trennung von Religion und Staat, sondern auch für die freie Wahl der Religion. Die faktische Situation im vormodernen China entsprach weitgehend der normativen Beschreibung in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948:

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.

Die Einschränkung „entsprach *weitgehend*“ muss in zweifacher Hinsicht erläutert werden. Der chinesische Staat stellte es in der Tat jedermann, einschließlich dem Kaiser, frei, sich entweder zum Buddhismus oder Daoismus oder auch zu keiner Religion zu bekennen, seine religiösen Präferenzen zu wechseln und seine Religion auszuüben. Allerdings – dies ist die erste Einschränkung – verzichtete der Staat nicht grundsätzlich auf das Recht, Religionen zu kontrollieren. So gab es Gesetze, die die Zahl der Mönche und Nonnen begrenzen sollten. Unter den beiden letzten Dynastien wurde auch versucht, volksreligiöse Feste zu verbieten. Die Gründe dafür waren überwiegend ökonomischer Art, weil Mönche und Nonnen keiner produktiven Arbeit nachgingen, keine Steuern zahlten und so die Volkswirtschaft belasteten. Volksreligiöse Feste galten als Verschwendung ökonomischer Ressourcen und wegen der Gefahr von Ausschreitungen zusätzlich als polizeiliches Problem. Allerdings waren die Verbote in der Praxis weitgehend unwirksam.

Die zweite Einschränkung ist grundsätzlicher Art. Die faktische Freiheit, zwischen Buddhismus und Daoismus oder einer anderen Religion zu wählen, war nicht auf ein kodifiziertes Recht gegründet. Da der Begriff *Religion* im chinesischen Recht nicht existierte, gab es keine allgemeinen Vorschriften, die das religiöse Leben betrafen. Der (in moderner Terminologie) „religiöse“ Glaube der Untertanen war für den Staat nicht relevant und war deshalb auch nicht Gegenstand rechtlicher Regelungen. Staatliches Recht regelte in erster Linie das Verhalten der Untertanen. Im modernen Sinne könnte man sagen, der Staat kümmerte sich um *deeds*, nicht um *creeds*. Dies entspricht im Grundsatz der Situation in modernen säkularen Staaten mit formaler Religionsfreiheit:

Der individuelle Glaube gilt als Privatsache, aber das Verhalten hat sich an staatlichen Gesetzen zu orientieren.

Allerdings hatte der Umstand, dass es keinen Begriff von Religion gab, zur Folge, dass das chinesische Recht nicht zwischen Handlungen unterscheiden konnte, die religiös bzw. nicht religiös motiviert waren. Es gab nur die Unterscheidung zwischen gesetzeskonform und nicht gesetzeskonform. Als Verstoß gegen Gesetze galt es beispielsweise, Vereinigungen zu gründen oder anzugehören, in denen subversive Propaganda betrieben wurde. Erst recht galt dies für Vereinigungen, die im Verdacht standen, auf die Beseitigung der bestehenden staatlichen Ordnung hinzuarbeiten. Nun war es aber so, dass es seit dem Altertum in China religiöse Strömungen gab, die wir als millenarisch und messianisch charakterisieren können. Es waren Erlösungslehren, die den Beginn eines neuen Zeitalters erwarteten, einer neuen Welt des Friedens und der Gerechtigkeit. Im Umkehrschluss bedeutete dies die Hoffnung auf ein Ende der gegenwärtigen sozialen und politischen Verhältnisse. Aus der Sicht der politisch Herrschenden war dies nicht nur eine Kritik, sondern eine Bedrohung der bestehenden staatlichen Ordnung. Tatsächlich gab es nicht wenige historische Fälle, in denen versucht wurde, dem Beginn des neuen Zeitalters durch gewaltsame Aufstände nachzuhelfen. Die meisten dieser Aufstände wurden erfolgreich niedergeschlagen; aber die millenarischen und messianischen Vorstellungen, mit denen solche Rebellionen verbunden waren, pflanzten sich im Untergrund fort und sind bis heute wirksam.¹⁹

Nach heutiger Klassifikation handelt es sich bei diesen Erlösungserwartungen um religiöse Vorstellungen. Aus der Sicht des chinesischen Staates waren es dagegen subversive Lehren, die die bestehende Verfassung des Staates in Frage stellten. Die Verbreitung solcher Lehren galt deshalb als staatsfeindliche Propaganda und wurde entsprechend verfolgt. Die Versuche, volksreligiöse Sekten dieser Art zu unterdrücken, können in moderner Terminologie als „Religionsverfolgungen“ klassifiziert werden.²⁰ Insofern bestand im vormodernen China keine vollständige Religionsfreiheit.

¹⁹ Für Beispiele religiös motivierter Aufständen siehe *Hubert Seiwert*, *Popular religious movements and heterodox sects in Chinese history*, Leiden 2003 (China Studies); *Susan Naquin*, *Millenarian rebellion in China. The Eight Trigrams uprising of 1813*, New Haven/London 1976.

²⁰ *J. J. M. de Groot*, *Sectarianism and religious persecution in China. A page in the history of religions*, Amsterdam 1903/04.

Qualifizierte Religionsfreiheit

Wozu ist ein Vergleich der Beziehung zwischen Religion und Staat im vormodernen China und in modernen westlichen Staaten nützlich? Ich denke, dass er uns helfen kann, auch die Verhältnisse in unserer eigenen Gesellschaft, in der das Recht auf Religionsfreiheit kodifiziert ist, besser zu analysieren. Wie bei jedem Vergleich werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich. Die offensichtlichste Differenz ist sicher, dass es in China keine formale und explizite Religionsfreiheit gab, ja nicht einmal einen Begriff von Religion. Zu den Gemeinsamkeiten gehört, dass im vormodernen China wie in modernen westlichen Gesellschaften eine Trennung von Religion und Staat bestand. In gewissem Sinne handelte es sich auch um einen säkularen Staat. Allerdings ist dies eine komplizierte Frage, die hier nicht behandelt werden kann.²¹

Ebenfalls gemeinsam ist eine Situation, die wir als Privatisierung der religiösen Entscheidung bezeichnen können. Der chinesische Staat stellte es seinen Bürgern frei, sich für eine Religion zu entscheiden oder auch nicht. Dies galt nicht nur für Buddhismus oder Daoismus, sondern auch für Islam und – mit einigen historischen Einschränkungen – auch für das Christentum. Faktisch bestand somit Religionsfreiheit. Allerdings war es eine qualifizierte Religionsfreiheit. Einige Bewegungen, die wir als „religiös“ bezeichnen würden, wurden verfolgt, weil ihren Lehren als staatsfeindlich klassifiziert wurden.

Es wurde also faktisch, wenn auch nicht begrifflich, zwischen zwei Klassen von Religionen unterschieden. Ich habe dafür die Bezeichnungen „domestizierte“ und „wilde“ Religionen eingeführt.²² Domestizierte Religionen – das waren vor allem die als „orthodox“ angesehenen Formen von Buddhismus und Daoismus, deren Lehren die herrschende soziale und politische Ordnung unterstützten und als legitim anerkannten. Die Domestizierung von Buddhismus und Daoismus war ein Prozess, in dessen Verlauf unter staatlicher Sanktionsandrohung alle Elemente der Lehre abgestreift wurden, die im Verdacht standen, die Legitimität der bestehenden politischen Verhältnisse in Frage zu stellen. Wilde Religionen – das waren die gewissermaßen „heterodoxen“ Varianten von Buddhismus und Daoismus, die sich der Domestizierung verweigerten und als volksreligiöse Sekten millenarische und messianische Lehren pro-

²¹ Vgl. dazu *Hubert Seiwert*, „Die Säkularität des konfuzianischen Staates und das Böckenförde-Dilemma“, in: *Susanne Rode-Breyman/Achim Mittag* (Hgg.), *Anvertraute Worte. Festschrift für Helwig Schmidt-Glintzer zum 65. Geburtstag*, Hannover 2013 (im Druck).

²² *Hubert Seiwert*, „Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China“, in: *Edith Franke*, *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Wiesbaden 2013 (im Druck).

pagierten. Aus der Sicht des Staates handelte es sich dabei um politisch subversive Bewegungen.

Es spricht, meine ich, einiges dafür, auch in modernen säkularen Staaten wie etwa Deutschland von „qualifizierter Religionsfreiheit“ zu sprechen. Religionsfreiheit gilt auch in der Moderne nur für domestizierte Religionen. Auch in modernen Gesellschaften gibt es wilde Religionen, deren Lehren oder Lebensformen zur säkularen Ordnungsvorstellungen in Spannung stehen. Sie werden zwar in der Regel nicht gewaltsam verfolgt, aber die Möglichkeiten, die eigenen religiösen Anschauungen öffentlich zu vertreten und entsprechend den eigenen religiösen Vorstellungen zu leben, sind deutlich eingeschränkt. Und sofern auch nur der Verdacht besteht, dass diese Lehren die bestehende staatliche Ordnung in Frage stellen, greift der Staat wie im vormodernen China zu Maßnahmen der Repression.²³

Wenn wir in beiden Fällen (vormodernes China und modernes Europa) von „qualifizierter Religionsfreiheit“ sprechen müssen, erscheint es fraglich, ob es gerechtfertigt ist, Religionsfreiheit – nicht als Norm, sondern im faktischen Sinne – als eine Errungenschaft der europäischen Moderne zu betrachten. Man könnte argumentieren, dass es für die Form von Religionsfreiheit, die in modernen europäischen Staaten verwirklicht ist, weder der Aufklärung noch der Säkularisierung des Staates bedürfe. Denn qualifizierte Religionsfreiheit ist, wie wir gesehen haben, keine ausschließlich moderne Erscheinung.

Nun ist es ein Merkmal der qualifizierten Religionsfreiheit, dass religiöse Gruppierungen, deren Lehren die bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Frage zu stellen scheinen und davon abweichende Formen des menschlichen Zusammenlebens anstreben, vom Staat mit Misstrauen behandelt werden. Die Verbreitung solcher Lehren wird in der Regel behindert. In einigen Fällen, etwa beim so genannten Islamismus, wird dies damit begründet, dass es nicht um die Unterdrückung einer Religion, sondern einer politisch subversiven Bewegung gehe, die die moderne Lebensform generell in Frage stelle. Insofern sei Repression kein Verstoß gegen das Gebot der Religionsfreiheit, sondern Verteidigung der verfassungsmäßigen Ordnung.²⁴ Dies entspricht recht genau der Wahrnehmung des konfuzianischen Staates, der religiöse Bewegungen bekämpfte, die als subversiv galten. Die Konflikte zwi-

²³ Vgl. dazu James T. Richardson (Hg.): *Regulating religion. Case studies from around the globe*. New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow 2004; Johannes Neumann/Michael W. Fischer (Hgg.), *Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M.-New York 1987.

²⁴ Jürgen Habermas, „Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 258–278, hier 262.

schen staatlichen Normen und den Normen nicht domestizierter, „wilder“ Religionen gehen jedoch über den Bereich der politischen Verfassung moderner säkularer Staaten hinaus. Sie betreffen etwa Fragen der Bekleidung, der innerfamiliären Beziehungen, der Kindererziehung und allgemein des Umgangs der Geschlechter miteinander, einschließlich der Sexualmoral. Dies sind Bereiche, die mit Sicherheit nicht die staatliche Ordnung betreffen, sondern der Privatsphäre zuzurechnen sind.

Tatsächlich verzichten freiheitliche säkulare Staaten in der Regel darauf, durch Gesetze in die private Lebensführung einzugreifen. Es gibt Ausnahmen, wie etwa das Burkaverbot in Frankreich und Belgien oder das Kopftuchverbot für muslimische Lehrerinnen in einigen deutschen Bundesländern. Dabei geht es um die Grenzbeziehungen zwischen privat und öffentlich sowie zwischen religiös und politisch. Die Befürworter des Kopftuchverbotes für Lehrerinnen sehen in der muslimischen Bekleidungsform nicht den Ausdruck religiöser Zugehörigkeit, sondern einer politischen Haltung, die der demokratischen Gesellschaftsordnung widerspreche. Die Grenzen zwischen Religiösem und Politischem sind umstritten und damit auch die Grenzen der Religionsfreiheit. Die Problematik wird dadurch verschärft, dass infolge internationaler Entwicklungen der Islam in weiten Teilen der Öffentlichkeit als eine politische Bedrohung wahrgenommen wird und damit politische Konflikte auch eine religiöse Färbung erhalten.²⁵ Eine Folge davon ist, dass in vielen europäischen Gesellschaften seit einigen Jahren eine zunehmende Tendenz zu beobachten ist, die eigene kulturelle Identität unter Rückgriff auf das Christentum zu bestimmen. In Deutschland kann dabei formal darauf verwiesen werden, dass in den Verfassungen und den Schulgesetzen einiger Bundesländer ein expliziter Bezug zur christlichen Tradition hergestellt wird.²⁶ In der Praxis bedeutet dies

²⁵ Die Umkodierung weltpolitischer Konstellationen als kulturelle und religiöse Spannungsfelder wurde auch durch politikwissenschaftliche Diskurse befördert (*Samuel P. Huntington, The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York 1996).

²⁶ Siehe z. B. die Verfassung des Landes Baden-Württemberg: „Der Mensch ist berufen, in der ihn umgebenden Gemeinschaft seine Gaben in Freiheit und in der Erfüllung des christlichen Sittengesetzes zu seinem und der anderen Wohl zu entfalten.“ (Art. 1 Abs. 1); „Die Sonntage und die staatlich anerkannten Feiertage stehen als Tage der Arbeitsruhe und der Erhebung unter Rechtsschutz. Die staatlich anerkannten Feiertage werden durch Gesetz bestimmt. Hierbei ist die christliche Überlieferung zu wahren.“ (Art. 3 Abs. 1); „Die Jugend ist in Ehrfurcht vor Gott, im Geiste der christlichen Nächstenliebe [...] zu erziehen.“ (Art. 13 Abs. 1); „In christlichen Gemeinschaftsschulen werden die Kinder auf der Grundlage christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte erzogen.“ (Art. 16 Abs. 1); „Ergeben sich bei der Auslegung des christlichen Charakters der Volksschule Zweifelsfragen, so sind sie in gemeinsamer Beratung zwischen dem Staat, den Religionsgemeinschaften, den Lehrern und den Eltern zu beheben.“ (Art. 16 Abs. 3) (<http://www.lpb-bw.de/bwverf/bwverf.htm>, letzter Zugriff 11.02.2012. Hervorhebungen H.S.). Es ist bemerkenswert, dass hier das Recht auf Religionsfreiheit nicht ausdrücklich erwähnt wird. Allerdings gilt

eine rechtliche Privilegierung des Christentums und der großen Kirchen. Damit wird zwar formal keine Einschränkung der Religionsfreiheit Andersgläubiger begründet, aber implizit eine Diskriminierung vollzogen.

Die „hinkende Trennung“ von Kirche und Staat im heutigen Deutschland ist durchaus vergleichbar mit der faktischen Privilegierung der domestizierten Religionen Buddhismus und Daoismus im vormodernen China. Die verbreitete Vorstellung, dass die Verwirklichung von Religionsfreiheit und religiöser Toleranz an spezifisch moderne, auf der europäischen Aufklärung beruhende Voraussetzungen gebunden sei, erweist sich mithin als fragwürdig.

Abstract

Freedom of religion is a normative concept that originated in modern Europe and North America but gained universal significance with the Universal Declaration of Human Rights of 1948. The article addresses the question whether freedom of religion as a social practice rather than an idea or a codified norm is a purely modern phenomenon emerging only with the secularization of the modern state. After sketching the interpretation of history that connects freedom of religion with the European Enlightenment and modernization, the policy of the pre-modern Chinese state towards religions is analyzed to show that there are significant similarities with modern secular states. Although there was no codified right of religious freedom, there existed a religious plurality that allowed everybody to freely choose his or her religion without state interference. Yet there were some restrictions that made religious movements suspected of undermining the public order the target of state control and proscriptions. It is argued that this form of “qualified” freedom of religion can also be observed in modern secular states, which means that the singularity of the modern situation can be put into question.

implizit Art. 4 des Grundgesetzes.

DIALOGFÄHIGKEIT UND RELIGIONSFREIHEIT. EIN VERSUCH, IHRE GEGENSEITIGE ABHÄNGIGKEIT DURCH HISTORISCHE BEISPIELE ZU BESCHREIBEN

REIJO E. HEINONEN

In der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, verabschiedet in Nizza am 7. Dezember 2000 formulierte man im 10. Artikel die für unser Thema wichtigen Freiheiten. Demnach hat jeder Mensch das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht beinhaltet auch die Freiheit des Religionswechsels oder des Wechsels der Weltanschauung, die Freiheit sich zu einer Religion oder einer Weltanschauung zu bekennen, allein oder gemeinsam, mit anderen öffentlich oder privat in Gottesdiensten, beim Lehren, durch Andachten oder religiöse Veranstaltungen.¹

Beim Lesen der Berichte über die Religionsfreiheitsverletzungen in aller Welt stellt man fest, dass wir international gesehen noch sehr weit von den von der EU beschriebenen Idealen entfernt sind. Jedenfalls ist dieser Katalog der positiv formulierten Grundrechte in der EU Anlass dazu, uns zu fragen, wie wir diese Ideale und Rechte erreichen können. Darüber ein kurzer Überblick.

Die ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Menschenrechte, wozu die Religionsfreiheit gehört, kann in historischer Perspektive in den Freiheitslehren der antiken Philosophie, insbesondere der griechisch-römischen Stoa, und des Christentums gesucht werden. Später hat man die Rolle der wirkungsgeschichtlichen Impulse der mittelalterlichen Rechtsverbriefungen und individuellen Berechtigungen betont.² Diese sind erstens die Naturrechtslehre der früheren Neuzeit und zweitens die politische Philosophie revolutionärer Prozesse, in denen es zu einschlägigen Rechtserklärungen kam.

Die spanische Naturrechtslehre des 16. Jahrhunderts näherte sich dem Begriff unveränderlicher Menschenrechte in der Fortentwicklung des Thomas von Aquin und Francisco de Vitoria an. Die Vorstellung von auf dem gesamten

¹ Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union. Siehe z. B. Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Charta_der_Grundrechte_der_Europäischen_Union (letzter Zugriff 30.01.2013)

² Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 1992, 242.