

Manuskript; erschienen in *Bibel und Liturgie* 76 (2003), 179-184; das Manuskript kann geringfügig von der Druckfassung abweichen. Seitenumbruch und -zählung entsprechen der Druckfassung.

**Bernhard Laux**

## **Das Kreuz mit dem Kreuz**

### Das Kruzifixurteil im Kontext einer Gesellschaftsdiagnose

Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Jahr 1995, dass das Anbringen eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule, die keine Bekenntnisschule ist, gegen Art. 4 Abs. 1 GG, also die Religionsfreiheit verstößt, hat viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen und heftige Reaktionen hervorgerufen. Insbesondere von Seiten der Kirchen wurde das Urteil entschieden kritisiert. In München fanden sich Zehntausende zur einer Protestdemonstration zusammen; so viele Christinnen und Christen sind sonst kaum für ein politisch-gesellschaftliches Anliegen auf die Straße zu bringen.

Die Frage ist, ob das Urteil – auch aus christlicher Perspektive – wirklich so viel Schelte verdient. Denn eines muss man den Richterinnen und Richtern lassen: Sie nehmen das Kreuz ernst und lehnen eine Interpretation ab, die dem Kreuz nur einen allgemeinen Symbolcharakter als Ausdruck der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur und ihrer Werte und Normen zuspricht: „Es wäre eine dem Selbstverständnis des Christentums und der christlichen Kirchen zuwiderlaufende Profanisierung des Kreuzes, wenn man es, wie in den angegriffenen Entscheidungen[der Bayerischen Verwaltungsgerichte; B.L.], als bloßen Ausdruck abendländischer Tradition oder als kultisches Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug ansehen wollte.“<sup>1</sup> Dem kann man aus christlicher Perspektive natürlich nur zustimmen. Wenn man diese Aussage in der Argumentation des Bundesverfassungsgerichts teilt, dann bleibt die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts immer noch anfragbar, insbesondere im Hinblick auf die Abwägung von positiver und negativer Religionsfreiheit. Aber ein Weg ist dann – zurecht – versperrt: die breite Präsenz des zentralen christlichen

Glaubenssymbols durch „ermäßigte Bedingungen“ und aufweichende Interpretationen zu sichern.

Die Frage nach dem Ort des Kreuzes in einer staatlichen Pflichtschule ist ein Aspekt der weitreichenden Frage nach der Stellung des Christentums in der Gesellschaft und im politisch-öffentlichen Raum unter den Bedingungen entfalteter Modernität.

Auch hier gilt es m.E. zu sehen: Man kann unter den Bedingungen einer pluralen und differenzierten Gesellschaft die breite Präsenz christlicher Bezüge in allen Lebens- und Gesellschaftsbereichen nach dem traditionellen volkshirchlichen Modell nicht ohne Verkürzungen in der Substanz fortschreiben. Ein „Kulturchristentum“, das sich mehr oder weniger nur noch als Hintergrund unserer Kultur und Garant ihrer humanen Werte verdeutlichen würde, würde der Ernsthaftigkeit der Glaubensfrage und der Dramatik des Wortes vom Kreuz, „dass Gott selbst sich zur Erlösung des Menschen in Jesus Christus Leiden und Tod aussetzt“<sup>2</sup> nicht gerecht. Aber auch der Rückzug auf die Reinheit der „kleinen Herde“ kann keine christliche Antwort sein, weil die Kirche nicht für sich selber, sondern als Zeichen und Werkzeug des in Jesus Christus eröffneten Heils für alle Menschen und die ganze Welt da ist. Damit ist die Herausforderung benannt, die durch die Frage nach dem Ort des Kreuzes im öffentlichen Raum (der Schule) beispielhaft und symbolträchtig aufgeworfen wird: Wie kann der christliche Glaube in der Gesellschaft anwesend sein – ohne Reduktion auf das allgemein Plausible, ohne Rückzug auf den „heiligen Rest“, ohne Festklammern an alten Besitzständen und ohne Aufgabe des Anspruchs auf gesellschaftliche Relevanz. Die Christinnen und Christen werden sich dabei bewusst sein müssen, dass nicht sie allein über den Ort und die Stellung des Christentums in

der Gesellschaft entscheiden können, sondern auch die Nicht-Glaubenden mitsprechen, dass eine Antwort nicht allein aus der Innenperspektive möglich ist, sondern die Einbeziehung der Außenperspektive in die eigenen Reflexionen unabdingbar ist, die nur im Kommunikationsprozess mit den Nichtchristen möglich ist.

### **Das Christentum in der modernen Gesellschaft**

Mit Gesellschaft bezeichnen wir das umfassende, vielschichtige und komplexe Netz aller Handlungen, in das wir mit unserem eigenen Handeln eingebunden sind und das wir mit unserem Handeln weiter knüpfen. Diese Aussage schließt ein, dass wir Gesellschaft nicht zureichend verstehen, wenn wir sie als ein Konglomerat von Personen verstehen.

Für das Verständnis dieses Handlungsnetzes und seiner Entwicklung ist die – in den Sozialwissenschaften geläufige<sup>3</sup> – Unterscheidung von Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit hilfreich. Man kann diese Dimensionen sicherlich nur künstlich voneinander abheben, weil sie in allen Handlungen zusammenwirken.

*Kultur* bezeichnet die Dimension der Ideen, etwa der Welt- und Menschenbilder, der Sinndeutungen, der Werte etc. Alles Handeln ist von Ideen geprägt. Kultur gibt dem Handeln eine Orientierung, eine Richtung, einen Sinn. Und so sehr Handeln auch individuell geprägt ist, so sehr ist es doch auf einen geteilten, überindividuellen kulturellen Sinn- und Orientierungshintergrund angewiesen, der es sinnhaft und verstehbar macht.

*Sozialstruktur* bezeichnet die Dimension der Ordnung der Handlungen und regelt Beziehungen und Zugehörigkeiten bzw. Zusammengehörigkeiten. Handeln braucht klare und verbindliche Regelungen für spezifische Situationen. Die Sozialstruktur besteht insbesondere aus Normen und Institutionen – verstanden als Normkomplexe für Handlungsfelder (etwa die Ehe als Institution). Sie dient so der Abstimmung, der Integration und der Ordnung des Handelns.

*Persönlichkeit* bezeichnet die Dimension der Einstellungen, Werthaltungen, Tugenden und Kompetenzen der Person. Denn Handeln braucht die Fähigkeiten und die Motivationen von Personen. Sie sind das dynamisierende Moment, die in den Handlungszusammenhang Motive und Kompetenzen einbringen.

Diese drei Dimensionen stehen in wechselseitigem Zusammenhang und prägen sich gegenseitig. Aber der Zusammenhang ist – jedenfalls unter den Bedingungen entfalteter Modernität – nicht als eine Steuerungshierarchie von Kultur über Sozialstruktur zur Persönlichkeit vorstellbar, sondern nur als wechselseitige Beeinflussung. Und gerade in der Moderne ist der Zusammenhang kein totaler und deterministischer, sondern durch wachsende Freiheitsgrade zwischen den Dimensionen bestimmt.

Ich will mich mit diesen Begriffen nun in einem kurzen Rückblick der vormodernen Gesellschaft zuwenden, um auf dieser Folie die Situation der Religion in der heutigen Zeit besser zu verstehen. Dieser Rückblick ist also zum einen eine Kontrastfolie, vor der die moderne Situation deutlicher wird. Zugleich ist dieser Blick zurück auch deswegen notwendig, weil wir gelegentlich noch gewisse vormoderne Bilder unserer Gesellschaft im Kopf haben, die mit einem solchen Rückblick leichter aufzuarbeiten sind.

Das Christentum des "Abendlandes" bewegte sich im weit überwiegenden Teil seiner Geschichte im Rahmen einer *kulturell* integrierten Gesellschaft, und zwar genauer im Rahmen einer Kultur, die christlich geprägt war. Es gab eine die Gesellschaft bestimmende christliche Kultur und damit eine christliche Gesellschaft, die auf einer einheitlichen und umfassenden Wertgrundlage beruhte.

Vier Punkte sollen hervorgehoben:

- Die Kultur war einheitlich. Es gab eine Einheitskultur.
- Die Kultur war religiös und damit eine umfassende Weltanschauung, in die ein bestimmtes Bild des Menschen, der Welt und der Geschichte integriert war.

- Die religiös bestimmte Kultur durchdrang Sozialstruktur und Persönlichkeit.
- Die Person hatte klare Vorgaben über ein "normales" Leben, die Lebensweise und die Lebensziele, kurz: über ein gutes und rechtes Leben.

Vier Prozesse haben diese vormodernen Gegebenheiten grundlegend verändert:

- *Pluralisierung in der Dimension der Kultur:* Ausgehend von der konfessionellen Pluralität als Folge der Reformation hat eine weitreichende kulturelle Pluralisierung stattgefunden. Weltanschauung gibt es nicht mehr im Singular, sondern nur noch im Plural. Unsere Gesellschaft gibt die Weltanschauungen frei; sie haben keine gesellschaftsumfassende Reichweite mehr. Teilgruppen können religiös oder weltanschaulich gebunden sein und entsprechend leben, aber die Weltanschauungen selbst können nicht mehr in den gemeinsamen, öffentlichen Angelegenheiten orientieren. Für die katholische Kirche stellte dieser Verlust an gesamtgesellschaftlicher Reichweite und Verbindlichkeit eine enorme Herausforderung dar. Erst das Zweite Vatikanische Konzil besiegelte den Umlernprozess mit dem Dekret über die Religionsfreiheit, womit sich die Kirche grundsätzlich als pluralismustauglich erwies.
- *Funktionale Differenzierung der Sozialstruktur:* Die sozialstrukturelle Entwicklung der modernen Gesellschaft ist wesentlich durch die Ausdifferenzierung relativ autonomer funktionsorientierter Subsysteme gekennzeichnet (z.B. Wirtschaft, Politik, Rechtssystem, Bildung, Familie). Sie folgen ihrer spezifischen – von eigenen Programmen – gesteuerten Systemlogik; andere Systeme können nicht einfach hineinwirken. Auch der Religion wird in der modernen Gesellschaft ein ausdifferenzierter und abgegrenzter Bereich angesonnen, so dass auch sie zu einem Subsystem wird, das für Transzendenz zuständig ist und nur dafür.
- *Individualisierung in der Dimension der Persönlichkeit:* Es gibt einen wachsenden Spielraum der Person gegenüber kulturellen Vorgaben und sozialstrukturellen Ordnungen, der unter dem Begriff der Individu-

alisierung – ausgehend von Ulrich Beck<sup>4</sup> – ausgiebig diskutiert wird. Die wachsenden Entscheidungsräume der Person zeigen sich auch als religiöse Individualisierung. Die Verbindlichkeit der kirchlichen Vorgaben im Blick auf Glauben und Sitte schwindet. Nicht nur entscheiden die Einzelnen selbst über die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, sondern sie wählen auch als Kirchenmitglied aus, übernehmen das, was ihnen wichtig ist oder plausibel erscheint und kombinieren teilweise christliche und außerchristliche Vorstellungen – etwa das Reinkarnationskonzept – und Praktiken.

Die veränderte Stellung des Christentums – und der Religion generell – in der modernen Gesellschaft kann man durchaus mit dem Begriff der *Säkularisierung* bezeichnen. Es gibt einen Verlust an Reichweite und Definitionsmacht des Christentums auf der Ebene der Kultur, der Sozialstruktur und der Persönlichkeit. Säkularisierung darf allerdings nicht mit einem Schwinden von Religion und Religiosität gleichgesetzt werden.

### **Verhältnis von Kirche und Staat**

Die Prozesse der kulturellen Pluralisierung, der strukturellen Differenzierung und der Individualisierung haben auch das Verhältnis von Kirche bzw. Christentum und Staat verändert. Die Antwort auf die Frage, ob das Anbringen von Kreuzen in den Unterrichtsräumen staatlicher Pflichtschulen legitim ist, ist wesentlich davon abhängig, wie man das Verhältnis von Staat und Kirche bestimmt.

Das Grundrecht der Religionsfreiheit ist das wesentliche Interpretament zur Gewinnung einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Die katholische Kirche hat sich – wie angedeutet – mit dem Recht auf Religionsfreiheit außerordentlich schwer getan und es zunächst mit aller Schärfe verurteilt.<sup>5</sup> Sie hielt daran fest, dass der Staat seinen Untertanen im Zweifelsfall die „wahre Religion“ – aber nur diese – auch mit Gewalt zu verordnen haben. Neben der grundlegenden Einsicht, dass im

Bereich des Glaubens staatlicher Zwang keinen Platz haben kann und er dem Verständnis der Würde des Menschen und der Freiheit des Glaubensaktes widerspricht, wurde in den geschichtlichen Erfahrungen des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts auch deutlich, dass Religionsfreiheit für die Kirche nicht in erster Linie einen Machtverlust darstellt, sondern einen Gewinn an Freiheit und Autonomie gegenüber staatlichen Zugriffen bedeutet.

Religionsfreiheit bedeutet – neben der Gewährleistung der individuellen Religionsfreiheit – im Verhältnis von Staat und Kirche die Trennung ihrer Aufgabenbereiche im Sinne struktureller Differenzierung. Allerdings ist das Trennungsprinzip selbst noch interpretations- und konkretisierungsbedürftig. Es kommt entscheidend darauf an, wie man es versteht. So weisen das deutsche und das französische Modell der Trennung von Kirche und Staat doch erhebliche Unterschiede auf.<sup>6</sup>

Das französische Modell der Laizität der Republik interpretiert die Trennung von Kirche und Staat so, dass der Staat grundsätzlich keine Religionsgemeinschaft unterstützen darf und religiös definierte Zwecksetzungen konsequent aus der öffentlichen Sphäre fernzuhalten hat. Religion wird in die Privatsphäre verbannt, der öffentliche Bereich soll ohne Bezug zur Religion auf eigenständiger Grundlage etabliert werden.

„Man kann das Trennungsprinzip jedoch auch so verstehen, dass die Republik sich mit keiner Religion oder Konfession identifizieren und keine von ihnen bevorzugen darf. Nach diesem Verständnis zielt die Trennung von Kirche und Staat nicht darauf, Religion zur Privatsache zu erklären. Vielmehr ist der Staat verpflichtet, die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gleich zu behandeln und denselben Abstand von allen zu wahren. Man könnte dies das deutsche Modell der Trennung von Kirche und Staat nennen.“<sup>7</sup>

Es spricht vieles dafür, dass das Modell der Unterscheidung von Kirche und Staat, wie es – nicht nur – in Deutschland verwirklicht wird, das angemessenere ist.

Der Grund dafür wird in einem bekannten und viel zitierten Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde angedeutet: "Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann."<sup>8</sup>

Um die Voraussetzungen, die der freiheitlich demokratische Staat in Anspruch nimmt ohne sie selbst schaffen und garantieren zu können, zu verdeutlichen, ist ein kurzes Eingehen auf die Diskussion in der Sozialphilosophie und der Ethik um das Verhältnis des Rechten und des Guten erforderlich.

Es scheint mir durchaus angemessen mit J. Habermas davon auszugehen, dass die grundlegenden Prinzipien des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaates, die wesentlich in der Anerkennung des Anderen als gleichwertiges Subjekt mit gleichen Rechten und gleicher Freiheit liegen, unabhängig von Weltanschauung und religiösen Überzeugungen rational begründbar sind.<sup>9</sup> Es ist allerdings die Frage, welche Bedeutsamkeit der philosophischen Begründung zukommt. Habermas macht hier zwei Einschränkungen: Er sieht zum einen, dass in der Alltagspraxis nicht primär die philosophischen Begründungsschritte, sondern lebensweltliche Überzeugungsgemeinschaften die Gültigkeit und Verbindlichkeit dieser grundlegenden Prinzipien vermitteln. Zum anderen – und das ist systematisch schwerwiegender, steht aber im Zusammenhang mit der ersten Beobachtung – kann philosophisch-rationale Begründung zwar die Gültigkeit der Prinzipien erweisen, aber nicht zugleich die Motivation zur Befolgung der Prinzipien „andozieren“. Sie ist auf Lebenswelten angewiesen, die die Prinzipien des „Rechten“ in einer umfassenderen Konzeption des „Guten“ verwurzeln, welche nicht ohne eine Gesamtdeutung der menschlichen Existenz auskommt. Sie versorgt die Grundprinzipien des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens nicht nur mit Plausibilität, sondern auch mit Motivkräften. "Universalistische Moralen sind auf Lebensformen angewiesen, die ihrerseits soweit 'rationalisiert' sind, dass sie die kluge Applikation allge-

meiner moralischer Einsichten ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln fördern.“<sup>10</sup>

In vergleichbarer Weise unterscheidet John Rawls in seinen Überlegungen zum liberalen Staat die politischen Grundprinzipien des demokratischen Staates von ihren Begründungen. Die Prinzipien sind verbindlich, nicht aber eine spezifische Begründung. Man muss den Prinzipien nicht aus philosophischen Gründen zustimmen. Vielmehr kann und wird sich von unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen aus eine unterschiedliche Grundlegung ergeben. Die Grundrechte liegen in der Schnittmenge eines übergreifenden, überlappenden Konsens. „In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption.“<sup>11</sup>

Die Unterscheidung zwischen der allgemeinen Zustimmung zu den politischen Grundprinzipien der Demokratie und ihren nicht konsensfähigen Begründungen macht letzere nicht überflüssig, im Gegenteil: „Denn letztlich sind es diese umfassenden Überzeugungen, die die einzelnen motivieren, sich moralisch zu verhalten, sich für Gerechtigkeit einzusetzen und die normativen Grundlagen der Republik auch dann zu achten, wenn politische Entscheidungen den eigenen Interessen zuwiderlaufen.“<sup>12</sup>

Der demokratische Staat ist also auf Lebensformen und Sozialisationsprozesse angewiesen, die die normativen Grundlagen des freiheitlichen demokratischen Staatswesens im Kontext eines umfassenderen Verständnisses des Menschen, der Welt und der Geschichte verankern. Schon von daher ergibt sich im Interesse des Staates selbst, dass eine radikale Trennung von Kirche und Staat im Sinne der Verbannung von Religion in die Privatsphäre nicht angemessen ist. Hinzu kommt die grundlegende Bedeutung, die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften für die Lebensorientierung und die Ausbildung der Identität von Menschen haben.

### ***Ein Blick zurück und voraus: Das Kruzifix-Urteil und die Diskussion um den Gottesbezug der EU-Verfassung***

Diese Bedeutung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hat zur Folge, dass sie nicht einfach in die Privatsphäre verbannt werden können. Insbesondere haben sie im Raum der Schule einen unabdingbaren Platz. Schule kann nicht religionsfrei sein. Denn wenn Prozesse der Bildung und Erziehung, auch der politischen Bildung, auf einen umfassenderen Horizont verweisen, dann müsste der Ausschluss der Religionsgemeinschaften aus dem Raum der Schule als Parteinahme für eine areligiöse Antwort auf die umfassenden Fragen verstanden werden. Oder es würde bedeuten, dass der Staat selbst im staatlichen Bildungssystem Antwort auf religiöse und weltanschauliche Fragen geben will. Beides darf nicht sein.

Der schulische Religionsunterricht in Verantwortung der Religionsgemeinschaften und in freiwilliger Teilnahme wird sowohl der Bedeutung der Religion für Person und Gesellschaft als auch der Trennung von Kirche und Staat gerecht. Der Religionsunterricht und Formen des religiösen Lebens in der Schule auf freiwilliger Grundlage sind die angemessenen Formen der Präsenz der Religion in der Schule. Eine staatlich verordnete Anbringung von Kreuzen in Unterrichtsräumen erweist sich dagegen unter den Bedingungen der Pluralität durchaus als problematisch. Sie trägt auch die Gefahr in sich, das Kreuz in „erleichternder“ Interpretation zu banalisieren.

Etwas anderes wäre es, Klassengemeinschaften bzw. – bei jüngeren Schülern – Eltern über das Kreuz im Klassenraum entscheiden zu lassen. Dies würde ein Gespräch über den christlichen Glauben, seine Bedeutung in der Gesellschaft und für sie selbst als Person, sowie über das Verhältnis von unterschiedlichen Überzeugungsgemeinschaften zueinander und von Mehrheits- und Minderheitenrechten in Gang bringen.

Eine ähnliche Diskussionslage zeigt sich auch hinsichtlich des Gottesbezuges in

der Verfassung – aktuell im Blick auf die Verfassungsentwürfe für die Europäische Union. Auch hier erscheint mir jede Formulierung schwierig und kaum durchsetzbar, die angesichts eines wachsenden Anteils von Atheisten undifferenziert für alle Bürger den Gottesbezug formuliert. Sehr wohl aber könnte zum Ausdruck gebracht werden – etwa nach dem Vorbild der polnischen Verfassung –, dass viele Bürger die Grundwerte und –rechte letztlich in Gott fundiert sehen. Unverzichtbar erscheint mit der Hinweis auf das christliche Erbe, aus dem sich die Verfassung speist. Er ist nach dem gegenwärtigen Stand auch vorgesehen. Schließlich ist wichtig, dass neben der Sicherung der individuellen Religionsfreiheit auch die Stellung der Kirchen und religiösen Gemeinschaften nicht angetastet wird. Ein striktes Modell der Trennung von Staat und Kirche nach französischem Modell darf nicht für die gesamte EU verbindlich werden.

Die heftigsten Debatten um die Präsenz des Christentums in der modernen Gesellschaft entzünden sich an Symbolen. Diesen Debatten kommt in der Auseinandersetzung von Selbst- und Fremdverständnissen durchaus eine klärende Bedeutung zu.

Entscheiden wird sich die Präsenz des Christentums in der modernen Gesellschaft nicht an den Symbolen. Ob Politik die Würde und Unverfügbarkeit des Menschen ernst nimmt, entscheidet sich nicht letztlich am Gottesbezug in der Verfassung. Es hängt viel mehr davon ab, dass Christen zum politischen Engagement bereit sind und den Kernbestand ihrer Botschaft von Gott, der das Heil der Menschen will und schafft, in den konkreten Fragen der Politik ausbuchstabieren.

Christen dürfen das Kreuz nicht verstecken; die Botschaft von Kreuz und Auferweckung ist Kern christlicher Verkündigung und das Kreuz das zentrale Symbol christlicher Identität. Aber Christen dürfen das Kreuz auch niemanden aufzwingen. In Verkündigung, die darauf zielt Menschen

zu gewinnen, und in politischem Engagement, das aus christlicher Perspektive zu einer humanen Gestaltung der sozialen Welt im Sinne der befreienden Botschaft des Evangeliums beitragen will, hat das Kreuz einen unterschiedlichen Platz. In der Verkündigung muss es gezeigt, in der Politik muss seine Heilsbedeutung im Handeln sichtbar werden.

- 
- 1 BVerGE 93,1 C. II. 2. B
  - 2 Eva-Maria Faber, Art. Kreuz, systematisch-theologisch, in: LThK 6, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 3. Auflage 1997, 444.
  - 3 Vgl. etwa Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main, 3. Auflage 1985, 212-217.
  - 4 Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/Main 1986.
  - 5 Vgl. etwa die Enzyklika „Mirari vos“ von Gregor XI. in: Emile Marmy (Hg.), Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau, Freiburg/Schweiz 1945.
  - 6 Vgl. zum folgenden den Beitrag von Andreas Verhülsdonk, Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit, in: Stimmen der Zeit 221 (2003), 329-337.
  - 7 Ebd. 331.
  - 8 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/Main 1976, 60.
  - 9 Der Argumentationsgang wird skizziert in Jürgen Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main 1983, 53-125; Präzisierungen und Auseinandersetzung mit Einwänden finden sich in Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik. In: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main 1991, 119-226.
  - 10 Jürgen Habermas, Diskursethik - Notizen 119; vgl. 113ff.
  - 11 John Rawls, Politischer Liberalismus. Frankfurt/Main 1998, 219.
  - 12 Andreas Verhülsdonk, aaO, 334.