



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2014

Fabian Christopher Poetke

**Öffentliche Meinung, private
Begründung? Zur Legitimität
religiöser Rechtfertigungen
im politischen Diskurs liberaler
Demokratien**

Magisterarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
WS 2012/2013

Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft



Öffentliche Meinung, private Begründung?
*Zur Legitimität religiöser Rechtfertigungen im politischen
Diskurs liberaler Demokratien*

Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium (M.A.)

Vorgelegt von:

Fabian Christopher Poetke
(Matrikelnr.: 6027618)

Referent:

PD Dr. Christian Schwaabe

Korreferent:

Prof. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann

München, den 27. 03. 2013

Danksagung

Verschiedene Menschen haben mich beim Schreiben der vorliegenden Masterarbeit unterstützt und damit entscheidend zu ihrer Entstehung beigetragen. Zunächst möchte ich meinen Eltern für ihren moralischen Beistand und meinem Vater zudem für seine technische Hilfe bei der Bändigung widerspenstiger Hardware danken. Sodann geht großer Dank an Anja Mösch für zahlreiche sprachliche Verbesserungsvorschläge, die den im Laufe der Verschriftlichung zunehmend zutage getretenen Verlust meines Gespürs für Interpunktion ausgeglichen haben. Besonders zu Dank verpflichtet bin ich schließlich Philipp Daum für stundenlange Diskussionen sowie unschätzbar wertvollen Rat und Kritik, die oft zu temporärer Irritation geführt, letztlich aber stets in einer erheblichen Verbesserung meiner Argumentationsführung resultiert haben.

“Every Man has Commission to admonish, exhort, convince another of Error, and by reasoning to draw him into Truth: but to give Laws, receive Obedience, and compel with the Sword, belongs to non but the Magistrate. And upon this ground I affirm, that the Magistrate’s Power extends not to the establishing of any Articles of Faith, or Forms of Worship, by the Force of his Laws. For Laws are of no force at all without Penalties and Penalties in this case are absolutely impertinent; because they are not proper to convince the mind.”

(John Locke: A Letter Concerning Toleration, London 1689, S. 8)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Teil I: Theoretische Grundlagen.....	14
Kapitel 1 – Grundannahmen des liberalen politischen Denkens.....	14
1.1. Zentrale Prämissen der liberalen Demokratie anhand der Theorie John Rawls’	14
1.2. Öffentlichkeit, Diskurs und deliberative Demokratie	19
Kapitel 2 – Liberalismus und Religion.....	24
2.1. Säkularisierung	25
2.2. Religion in der liberalen Tradition	26
2.3. Ein postsäkulares Zeitalter?.....	30
Teil II: Die akademische Debatte um die Stellung religiöser Argumente.....	33
Kapitel 3 – Ansätze der diskursiven Schließung	33
3.1. Allgemeine Betrachtung exklusivistischer Diskursansätze	33
3.2. Ausschluss religiöser Argumente aus dem politischen Diskurs	37
3.3. Umfangreiche Einschränkungen religiöser Argumente im politischen Diskurs	45
3.4. Ausschluss religiöser Argumente aus dem Diskurs der institutionalisierten Öffentlichkeit.....	49
3.5. Moderate Einschränkungen religiöser Argumente im politischen Diskurs.....	55
Kapitel 4 – Liberale Argumente für diskursive Offenheit.....	60
4.1. Kritik des Verständnisses von Glaube und Religion	61
Religion als Privatsache	61
Religion als grundsätzlich unvereinbar mit Demokratie	64
4.2. Kritik an exklusivistischen Konzeptionen angemessener Diskursbeiträge	69
Geteilte Gründe.....	70
Geteilte Prämissen	75
Unpersönliche Bestätigbarkeit.....	79
Allgemeine Einwände.....	83
Institutionelle Schranke	84
4.3. Liberale Öffentlichkeit: Konsens, Konvergenz, oder Konflikt?.....	86
Teil III: Auf dem Weg zu einem inklusiven Modell des politischen Diskurses.....	91
Kapitel 5 – Diskussion.....	91
Kapitel 6 – <i>Civility</i> als demokratische Tugend.....	105
6.1. Annäherung an den Begriff	105
6.2. Eine Typologie von <i>civility</i>	106
<i>Civility</i> in republikanischen und kommunitaristischen Ansätzen.....	107
<i>Civility</i> in liberalen Ansätzen	108
<i>Civility</i> in libertären Ansätzen	110
6.3. Der inklusiv-liberale Typ von <i>civility</i> und religiöse Diskursbeiträge.....	111
Kapitel 7 – Religiöse Argumente und <i>civility</i> : Auswirkungen und Grenzen	121
Schlussbemerkungen	130
Quellen- und Literaturverzeichnis	133

EINLEITUNG

Die in sämtlichen Medien erhitzt geführte Debatte um die gesetzliche Regelung der Beschneidung männlicher Kinder in Deutschland ist mittlerweile wieder weitestgehend verstummt und die kurzlebige öffentliche Aufmerksamkeit hat sich anderen Themen zugewandt. Doch etwas bleibt von dieser Diskussion mit ihren ausnehmend unsachlichen Argumenten: Die Erkenntnis, dass es einem Teil der deutschen Öffentlichkeit sehr schwer zu fallen scheint, sich in politischen Diskursen mit religiösen Argumenten auseinanderzusetzen, besonders solchen nicht-christlicher Religionen. Wenn religiöse gegen ‚säkulare‘ Begründungen stehen, läuft der politische Diskurs häufig Gefahr, von Polemik dominiert und letztlich paralytisch zu werden. Das Gespräch mit der Gegenseite wird verweigert – und dass, obwohl die öffentliche Debatte über politische Entscheidungen als Herzstück der Demokratie angesehen werden kann, zumal der *liberalen* Demokratie. Denn der Liberalismus als Antwort auf den grundlegenden gesellschaftlichen Pluralismus ist mit dem Problem konfrontiert, einander unversöhnlich gegenüberstehende aber gleichberechtigte Ansichten in einen kompromissorientierten politischen Prozess zu integrieren. Ohne öffentlich miteinander zu reden, kann dies nicht gelingen, da der Widerstreit der Überzeugungen nur auf dem Wege des Dialogs konstruktiv gestaltbar ist.

Mit dem Eintritt religiöser Sprache in den politischen Diskurs wird jedoch die Dialogfähigkeit der Parteien in den Augen zahlreicher Bürger und liberaler Theoretiker infrage gestellt: Der Antagonismus divergierender politischer Positionen wird als besonders unversöhnlich wahrgenommen, sobald diese unter Rückgriff auf religiöse Inhalte begründet werden. Es scheint daher zunächst wenig verwunderlich, wenn das ‚Aufeinanderprallen‘ eines fluktuierenden, von seiner Revidierbarkeit lebenden demokratischen Diskurses mit absolute und ewige Wahrheit beanspruchenden Glaubensüberzeugungen den Liberalismus verunsichern sollte. Tatsächlich aber gehen die Anfänge des Liberalismus im 17. Jh. nicht zuletzt auf die Herausforderungen religiös konnotierter Konflikte innerhalb der Gesellschaft zurück. Die Konfrontation miteinander unvereinbarer Lehren ist also gleichsam Entstehungsbedingung liberaler Theorie, eine konstruktive Bewältigung dieses Antagonismus ihre ureigenste Aufgabe. Als institutioneller Ansatz dieser Bewältigung hat sich das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche zu einem Kerngehalt liberaler Demokratie entwickelt. Doch eine ausschließlich rechtlich-institutionelle Regelung wird den komplexen sozio-politischen Gegebenheiten nicht gerecht. Die Frage nach der Stellung der Religion(en) in der demokratischen Öffentlichkeit läuft vielmehr auf eine Frage der politischen Kultur hinaus. Dementsprechend fordern diverse liberale Autoren beharrlich eine Trennung nicht nur von

Staat und Kirche, sondern von *Politik* und *Religion* – eine Forderung, die zahlreiche Gegenstimmen auch unter Liberalen hervorruft. So ist die Rolle religiöser Überzeugungen im politischen Prozess bis heute ein zentrales Thema liberaler Theorie geblieben, das nicht zuletzt durch den Zuzug von Menschen aus muslimischen Gesellschaften in die Demokratien des ‚Westens‘ noch einmal an Bedeutung gewonnen hat.

Die vorliegende Arbeit knüpft an die seit Ende der 70er Jahre besonders in den USA (aber keineswegs nur dort) interdisziplinär geführte Debatte über die Rolle religiöser Argumente in der politischen Entscheidungsfindung an. Sie ist einerseits eine Betrachtung dieser Debatte, da sie die Überlegungen einer Reihe von Autoren darstellt, die daran teilgenommen haben und noch daran teilnehmen. Auf der anderen Seite steuert die Arbeit aber auch einen eigenständigen Beitrag zu diesem Thema bei, indem sie aus der kritischen Auseinandersetzung mit existierenden Ansätzen heraus zu klären versucht, welche Rolle religiöse Überzeugungen im politischen Diskurs einer liberalen Demokratie spielen dürfen. Zugespitzt wird die Untersuchung dabei auf die Frage: *Können in religiöser Sprache gehaltene und/oder religiösen Überzeugungen entspringende Argumente eine legitime Funktion bei der Rechtfertigung politischer Positionen im öffentlichen politischen Diskurs einer liberalen Demokratie einnehmen?* Die folgende Abhandlung ist daher insofern normativ, als sie darauf abzielt, den bestehenden Vorschlägen einer Regelung des politischen Diskurses eine Alternative hinzuzufügen, welche für sich beansprucht, Ausdruck eines angemessenen Umgangs der Staatsbürger untereinander im politischen Entscheidungsfindungsprozess zu sein. Obgleich sich die Fragestellung der Arbeit somit auf den zulässigen Inhalt von und den angemessenen Umgangston in *politischen Diskursen* konzentriert, dienen öffentliche Stellungnahmen dieser Art in aller Regel der Rechtfertigung eines politischen Programms, dessen Umsetzung reale sozio-politische Auswirkungen zeitigt. Daher muss bei der Bearbeitung der Problemstellung stets die Frage mitgedacht werden, inwiefern religiös begründete *politische Maßnahmen* legitim sein können.

Die Fragestellung fokussiert dabei gezielt auf den politischen Diskurs *liberaler* Demokratien, womit von einer Diskussion republikanischer Ideen einer Rousseau'schen *religion civile* abgegrenzt werden soll. Auch Robert Bellahs Konzept der *civil religion* wird im Folgenden keine explizite Rolle spielen. Die US-amerikanische Perspektive ist allerdings aufgrund der Prominenz amerikanischer Autoren in der Debatte um die Rolle religiöser Argumente im politischen Diskurs von Bedeutung. Eine weitere thematische Abgrenzung ist zentral: Die Arbeit befasst sich mit dem Verhältnis von Religion bzw. religiösen Überzeugungen zu politischer Öffentlichkeit, also weder mit dem rechtlichen Verhältnis zwischen Staat und

Kirche, noch primär mit dem Verhältnis von Religionsgemeinschaften untereinander. Letzteres ist nur insoweit Gegenstand der Arbeit, als es sich im Verhalten der Gläubigen im politischen Diskurs niederschlägt. Überdies befassen sich die folgenden Ausführungen schwerpunktmäßig mit religiösen Gehalten im politischen Rechtfertigungsdiskurs *der Bürger untereinander*. Zwar wird sowohl in der Darstellung der akademischen Debatte als auch in der anschließenden Diskussion auf religiöse Argumente im Diskurs *politischer Institutionen* (Parlamentsdebatten, Regierungserklärungen, Gerichtsurteile) eingegangen; hier ist der Gebrauch einer solchen Sprache aber zweifelsohne noch kontroverser, weshalb eine umfassende Diskussion der Legitimität religiöser Begründungen in diesen Räumen umfangreicher ausfallen müsste, als es in dieser Arbeit geleistet werden kann.

Vor der Erarbeitung einer eigenen Position steht, wie bereits erwähnt, die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen einer über dreißig Jahre währenden Debatte. Angesichts der Fülle der in diesem Rahmen publizierten Schriften könnte sich die Frage stellen, ob der vorliegende Beitrag nicht vielleicht nach der Logik operiert „Es ist zwar schon alles gesagt worden, nur nicht von jedem“. Dies kann entschieden verneint werden und zwar aus zwei Gründen. Zunächst weist die bestehende Debatte eine Fülle von einander auf den ersten Blick ähnlichen Ansätzen auf, die sich allerdings in bestimmten Aspekten – oft um Nuancen – unterscheiden. Diese scheinbar geringen Unterschiede können jedoch zu deutlich divergierenden Folgerungen führen – und in dieser Debatte, die teils recht emotional geführt wird, kann eine kleine Abweichung im Ergebnis den Unterschied zwischen Kompromiss und Konfrontation bedeuten. Aus diesem Grund kann es nicht vergebens sein, im Bestreben, religiöse Überzeugungen im Verhältnis zum politischen Diskurs angemessen zu verorten, auf kleine Verfeinerungen anstatt auf revolutionäre Umbrüche zu setzen.

Des Weiteren spricht die andauernde Aktualität und wohlmöglich sogar zunehmende Dringlichkeit der Problematik für die Beschäftigung mit einer solchen Fragestellung. Als Beleg dafür, dass die Frage nach dem Ort religiös motivierter Argumente und Begründungsstrategien im öffentlich-politischen Diskurs hochaktuell ist, dient die eingangs bereits erwähnte öffentliche Debatte über den rechtlichen Status von Kindesbeschneidungen in Deutschland oder der Streit um den satirischen Umgang mit religiösen Gehalten und dessen Stellung zum Recht auf freie Meinungsäußerung. In den USA sind vor allem die Diskussionen um die Regelung von Abtreibung und die gleichgeschlechtliche Ehe, in denen häufig religiöse Begründungen angeführt werden. Diese und ähnliche Themen beschäftigen die Öffentlichkeit auch in zahlreichen anderen Staaten. Zu beachten ist neben dem Umgang der Presse mit diesem Thema die schiere Flut an Kommentaren, die sich in Foren und Blogs

des Internets Bahn bricht. Von besonderem Interesse sind diese Beiträge, da in der Anonymität des weltweiten Netzes die ganze Feindseligkeit und Aggressivität offen zutage treten, die derlei Fragen offenbar in einigen der Diskussionsteilnehmer hervorrufen.

Die vorliegende Arbeit beginnt die Untersuchung zur Rolle religiöser Überzeugungen im politischen Diskurs liberaler Demokratien mit der Darstellung einiger Grundannahmen des Liberalismus, beruhend auf dem Werk John Rawls', das als paradigmatisch für eine moderne liberale Theorie gelten kann. Dem folgen Erläuterungen weiterer grundlegender Begriffe, welche bei der Beantwortung der Fragestellung von Relevanz sind, namentlich „Öffentlichkeit“ und „Diskurs“ (Kapitel 1.2.) sowie „Religion“ und „Säkularisierung“ (Kapitel 2). In diesem Zusammenhang soll auch ein kritischer Blick auf normative Säkularisierungsthesen erfolgen, wozu vor allem auf die Arbeit des Religionssoziologen José Casanova zurückgegriffen wird.

Kapitel 3 und 4 umreißen die bereits genannte akademische Debatte um die Gestaltung der Stellung religiös motivierter Argumente und Standpunkte im politischen Diskurs, indem sie verschiedene Ansätze darlegen, die im Laufe der Zeit zu dieser Frage entwickelt worden sind. Zunächst werden in Kapitel 3 jene Vorschläge betrachtet, die Beschränkungen religiöser Diskursbeiträge beinhalten, darunter Ansätze von John Rawls, Richard Rorty und Robert Audi. Eingeteilt nach verschiedenen Graden der Exklusivität, werden die Beiträge besonders dahingehend untersucht, welche Kriterien der jeweilige Autor zur Identifizierung der im politischen Diskurs zulässigen Argumente anlegt und wie anhand dieser ein Ausschluss religiöser Begründungen gerechtfertigt wird. Kontrastiert wird diese Darstellung mit den Einwänden einiger wichtiger Kritiker in Kapitel 4. Autoren wie Nicholas Wolterstorff, Christopher Eberle, oder auch der spätere Habermas stellen die Legitimität diskursiver Beschränkungen teilweise oder gänzlich in Frage und bieten Alternativlösungen zur Regelung des Diskurses an.

Kapitel 5 widmet sich der Diskussion einiger wesentlicher Aspekte der Debatte. Unter Rückgriff auf die in Kapitel 4 angeführte Kritik wird dabei ein Großteil der Kriterien, die einem Ausschluss religiöser Begründungen dienen sollen, verworfen. Im Anschluss an diese Feststellungen wendet sich Kapitel 6 der Erläuterung des Prinzips der *civility* zu, welches sowohl bei Befürwortern wie bei Gegnern diskursiver Beschränkungen eine zentrale argumentative Rolle spielt. Einer einleitenden Verortung dieses Begriffs folgt der Vorschlag einer Typologie verschiedener Ausprägungen von *civility* in unterschiedlichen demokratischen Traditionen. Schließlich wird auf dieser Grundlage eine inklusiv-liberale Konzeption von *civility* erarbeitet, die für eine weitgehende Offenheit des politischen

Diskurses hinsichtlich religiös motivierter Argumentation steht. Dies ermöglicht es, die Leitfrage der vorliegenden Arbeit in Kapitel 7 im Sinne einer weitgehenden Inklusion religiöser Begründungen in politische Rechtfertigungsdiskurse zu entscheiden – unter der Bedingung, dass die Verhaltensregeln der *civility* gewahrt bleiben. Abschließend soll im selben Kapitel auf Grenzen und mögliche Probleme dieses Ansatzes eingegangen werden.

TEIL I: THEORETISCHE GRUNDLAGEN

KAPITEL 1 – GRUNDANNAHMEN DES LIBERALEN POLITISCHEN DENKENS

1.1. Zentrale Prämissen der liberalen Demokratie anhand der Theorie John Rawls'

Bevor die Frage nach der Zulässigkeit religiöser Überzeugungen im politischen Diskurs liberaler Demokratien im Detail diskutiert wird, sollte zuerst der politiktheoretische Hintergrund abgesteckt werden, vor dem die nachfolgenden Erörterungen stattfinden. Dazu ist es erforderlich sich zu vergegenwärtigen, welche Konzepte hinter dem Begriff „liberale Demokratie“ stehen und wie diese Ideen sich hinsichtlich der Problemstellung auswirken.

Auf der Suche nach den Grundannahmen liberaler politischer Theorie gelangt man zu den Anfängen modernen politischen Denkens überhaupt. Die Herausbildung des „Politischen“ als eigenständige Kategorie im neuzeitlichen Denken kann als in der Auseinandersetzung mit religiösen Ordnungsvorstellungen vollzogen erklärt werden. Liberale Staatskonzeptionen werden demnach theoretisch möglich und logisch notwendig in der Folge von Glaubensspaltung und Religionskriegen in Europa, wie in Kapitel 2 näher erläutert wird. In dieser Hinsicht kommt gewiss Thomas Hobbes (1588-1679) ein nicht unbedeutendes Verdienst an der Wegbereitung einer liberalen Staatstheorie zu. Denn Hobbes, obgleich alles andere als ein liberaler Demokrat, entwickelt im *Leviathan* eine Rechtfertigung staatlicher Gewalt, die in letzter Instanz auf den Willen des Individuums zurückzuführen ist: In einer hypothetischen anarchischen Situation entsteht staatliche Souveränität indem jeder der zukünftigen Herrschaftsunterworfenen gleichermaßen eine zentrale Gewalt autorisiert, in seinem Namen verbindliche Gesetze zu erlassen. Durch diesen Herrschaftsvertrag macht sich ein jeder zum Autoren aller staatlichen Handlungen – woraus Hobbes nicht nur folgert, dass der staatliche Souverän seinen Untertanen kein Unrecht zufügen könne, da schließlich eine Handlung, in die man eingewilligt hat, niemals unrechtmäßig sei, sondern auch, dass Widerstand gegen den Staat grundsätzlich illegitim sei.¹

Als einer der ‚Urväter‘ genuin liberalen politischen Denkens wird gemeinhin John Locke (1632-1704) genannt, dessen Staatstheorie auf Hobbes vertragstheoretischen Ansatz zurückgreift und folglich davon ausgeht, dass der Ursprung legitimer politischer Gewalt über freie und gleiche Menschen allein in der Zustimmung der Regierten liege:²

¹ Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a.M. 1966 [1651], S. 131ff.

² Vgl. Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a.M. 1977 [1690], §99.

„Da die Menschen, wie schon gesagt wurde, von Natur aus alle frei, gleich und unabhängig sind, kann niemand ohne seine Einwilligung aus diesem Zustand verstoßen und der politischen Gewalt eines anderen unterworfen werden.“³

Anders als bei Hobbes stellen für Locke die Staatsbürger als verfassungsgebende Instanz den eigentlichen Souverän dar, während die Regierung treuhändisch eingesetzt wird mit dem Auftrag, zum Wohl der Bürger zu agieren. Wird dieses Vertrauen gebrochen, bleibt dem Volk die Möglichkeit, eine neue Regierung einzusetzen – ohne den Gesellschaftsvertrag zu lösen.⁴ Damit entwickelt Locke eine Grundkonstante liberaler Theorie, die er mit der Annahme begründet, dass jeder Mensch vorstaatliche Rechte besitze, die auch nach Etablierung staatlicher Gewalt weiter existierten.⁵

Einer der einflussreichsten zeitgenössischen liberalen Theoretiker ist zweifelsohne John Rawls, welcher die vertragstheoretische Tradition fortführt, um die Konzeption einer gerechten Gesellschaft auszuarbeiten. Gewiss stellte es eine grobe Verallgemeinerung dar, Rawls' Denken stellvertretend für *den* Liberalismus schlechthin zu präsentieren, da zahlreiche unterschiedliche Konzeptionen liberaler Staaten von verschiedenen Autoren existieren. Dennoch spricht vieles dafür, ihn an dieser Stelle als exemplarischen modernen liberalen Denker anzuführen, um anhand seiner Ideen einige Prämissen liberaler Demokratie zu erläutern. Insbesondere übt Rawls' Werk eine enorme Wirkung auf die gegenwärtige politische Theorie aus und innerhalb der Debatte um religiöse Überzeugungen im politischen Diskurs kann man ihn durchaus als den einflussreichsten Autor bezeichnen.⁶ Da Rawls' Verständnis der liberalen Gesellschaft seine Haltung in dieser Frage zwangsläufig entscheidend prägt, ist eine nähere Betrachtung seiner Theorie hilfreich für das Verständnis der nachfolgenden Ausführungen.

In *Politischer Liberalismus* charakterisiert Rawls sein Ideal einer konstitutionellen liberalen Demokratie durch folgende Punkte:

„Erstens: Die Grundstruktur der Gesellschaft wird durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption geordnet; zweitens: Diese politische Konzeption liegt im Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren; drittens: Öffentliche Diskussionen über wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit werden auf der Basis der politischen Gerechtigkeitskonzeption geführt.“⁷

³ Locke, J.: *Zwei Abhandlungen*, §95.

⁴ Vgl. Locke, J.: *Zwei Abhandlungen*, §131; 149.

⁵ Vgl. Locke, J.: *Zwei Abhandlungen*, §17; 142.

⁶ Vgl. Eberle, Chris and Cuneo, Terence: *Religion and Political Theory*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. Online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/religion-politics/>.

⁷ Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 2003 [1998], S. 115f.

Die Suche nach einer angemessenen Grundstruktur einer demokratischen Gesellschaft beschäftigt Rawls bereits in der *Theorie der Gerechtigkeit*. Es würde den Umfang dieses Kapitels sprengen, die kontraktualistische Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, die Rawls als faire Kooperationsgrundlage einer demokratischen Gesellschaft vorschlägt, hier im Einzelnen zu rekonstruieren. Jedoch sind die zugrunde liegenden Ideen im Großen und Ganzen typisch für liberale Theorien, weshalb Rawls' Grundsätze der Gerechtigkeit in der im *Politischen Liberalismus* revidierten Form in Kürze skizziert seien. Der erste Grundsatz der Gerechtigkeit beschäftigt sich mit den politischen Grundrechten der Bürger:

„Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert.“⁸

Diese Versicherung gleicher Freiheiten und Rechte steht in der Tradition Lockes und muss als Grundkonstante liberalen Denkens verstanden werden, die in liberalen Demokratien in der Regel durch die Verankerung eines Grundrechtskatalogs in den nationalen Verfassungen realisiert wird. Während der erste Rawls'sche Grundsatz explizit nur politische Freiheiten umfasst, besagt das zweite:

„Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.“⁹

Während die Forderung nach grundsätzlicher Chancengleichheit bei der Bemühung um berufliche Positionen und gesellschaftliche Ämter ebenfalls zu den ‚typischen‘ liberalen Positionen zählt, deutet der zweite Teil des zweiten Grundsatzes auf die sozialstaatliche Ausrichtung von Rawls' Theorie hin, die nicht zwangsläufig Bestandteil eines jeden liberalen Demokratiemodells ist. Auf diese Überlegungen soll nun allerdings nicht näher eingegangen werden. Von besonderem Interesse für die weitere Diskussion ist vielmehr die Art und Weise, wie Rawls die Legitimität einer solchen Gerechtigkeitskonzeption begründet. Die Schwierigkeit dabei stellt „das Faktum eines vernünftigen Pluralismus“ dar,¹⁰ eines der herausragenden Merkmale moderner Gesellschaften:

„Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren.“¹¹

⁸ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 69.

⁹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 69f.

¹⁰ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 13.

¹¹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 12.

Als umfassende Lehren bezeichnet Rawls Deutungssysteme, welche die wichtigsten religiösen, philosophischen und moralischen Lebensaspekte in möglichst kohärenter Weise abdecken und dabei eine Abwägung und Hierarchisierung von Werten vornehmen. Vernünftige umfassende Lehren behalten trotz traditionaler bzw. dogmatischer Verankerung eine gewisse Anpassungsfähigkeit gegenüber neuen Ideen bei und sind bereit, faire Kooperationsbedingungen einzuhalten, oder mit anderen Worten, die grundlegende gesellschaftliche Gerechtigkeitskonzeption zu achten.¹² In einem pluralistischen Staatswesen hängen die Bürger unterschiedlichen und untereinander inkompatiblen Lehren dieser Art an, die aber eben dennoch gleichermaßen vernünftig sein können. Aufgrund dieser tiefen weltanschaulichen Unterschiede zwischen den Bürgern ist es in einem pluralistischen Staat nicht möglich, dass eine einzige umfassende Lehre als Fundament der sozialen Einheit dient oder anderweitig in grundlegenden politischen Fragen eine allgemeine Orientierung bietet.¹³ Trotz aller Verschiedenheiten sind den Bürgern jedoch bestimmte Eigenschaften gemein, nämlich ihre grundlegende Freiheit als moralische und vernünftige Personen sowie ihre Gleichheit in dem Sinne, dass sie alle in ausreichendem Umfang über Moral- und Vernunftvermögen verfügen, um kooperativ an der Gesellschaft teilzuhaben.¹⁴ Diese Charakterisierung der Staatsbürger als frei und gleich verbietet das Aufzwingen einer bestimmten Lehre – einen solchen Vorgang, ob von staatlicher oder privater Seite, müsse man als unvernünftiges Handeln zurückweisen, unabhängig davon, wie man selbst zur betreffenden Lehre stehen mag.¹⁵ In Anbetracht dessen stellt sich für Rawls nun die Frage, wie unter diesen Bedingungen Menschen als Bürger eines gerechten Gemeinwesens auf Dauer friedlich zusammenleben können.¹⁶

Die Antwort auf diese Frage beruht auf dem liberalen Legitimitätsprinzip, wonach politische Macht nur dann legitim ausgeübt wird, wenn sie mit einer Verfassung übereinstimmt, die alle Bürger von ihrem eigenen Standpunkt aus bejahen können.¹⁷ Rawls formuliert dieses Prinzip dergestalt, dass die staatliche Einheit auf einem Konsens bezüglich einer grundlegenden politischen Konzeption beruht – der Verfassung des Staates und elementarer sozio-politischer Prinzipien –, der ein jeder vom Standpunkt der eigenen vernünftigen umfassenden Lehre aus zustimmen kann.¹⁸ Rawls nennt dies den *overlapping consensus*, da der Konsens durch das „Überlappen“ bestimmter Überzeugungen zustande kommt, die jeder aus der jeweils eigenen

¹² Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 121; 133.

¹³ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 219.

¹⁴ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 85.

¹⁵ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 225.

¹⁶ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 67.

¹⁷ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 317.

¹⁸ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 219.

Weltsicht gewinnt. In der Tat ist es genau diese Übereinstimmung der gemeinsamen Gerechtigkeitskonzeption mit Aspekten der eigenen umfassenden Lehre, welche die Anerkennung der Gerechtigkeitskonzeption für den Einzelnen ermöglicht.¹⁹ In dieser Hinsicht lässt sich Rawls' Legitimitätskonstruktion als Konvergenzansatz charakterisieren, bei dem unterschiedliche Standpunkte zur rationalen Unterstützung derselben Institution führen, deren Richtigkeit eben durch diese Übereinkunft etabliert wird. Im Gegensatz dazu ergibt sich in Konsensansätzen die gemeinsame Bejahung einer Position aus deren vorausgesetzter Richtigkeit.²⁰

Da bei Rawls die Gerechtigkeitsgrundsätze, auf deren Grundlage eine legitime Staatsverfassung errichtet werden soll, gewissermaßen im Schnittpunkt unterschiedlicher Weltanschauungen stehen, folgt, dass sie selbst unmöglich einen weltanschaulich partikularen Standpunkt einnehmen können. Dementsprechend sollen sie auch nicht in der Sprache einer bestimmten umfassenden Lehre gehalten sein.²¹ Eine demokratische politische Gesellschaft hat „keine letzten Zwecke und Ziele“ wie ein Individuum sie vermittelt einer Konzeption des Guten hat:²² „[T]he public conception of justice is to be political, not metaphysical.“²³ Rawls bekräftigt den Vorrang des moralisch Rechten vor dem ethisch Guten und fordert somit die weltanschauliche Neutralität des Staates ein, die ein weiteres grundlegendes liberales Konzept darstellt (siehe auch Kapitel 2.2.). Für Rawls bedeutet dies aber keinesfalls Skeptizismus oder Gleichgültigkeit gegenüber umfassenden Lehren, sondern vielmehr, dass die liberale Demokratie weltanschauliche Wahrheitsansprüche weder bejaht noch verneint.²⁴

Am besten lassen sich diese Überlegungen wohl in Rawls' eigenen Worten zusammenfassen:

„Die Antwort des politischen Liberalismus lautet, dass unsere Ausübung politischer Macht nur dann völlig angemessen ist, wenn sie sich in Übereinstimmung mit einer Verfassung vollzieht, deren wesentliche Inhalte vernünftigerweise erwarten lassen, dass alle Bürger ihnen als freie und gleiche im Lichte von Grundsätzen und Idealen zustimmen, die von ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft anerkannt werden.“²⁵

Auf Rawls' Verwendung des Begriffs der „Vernunft“ muss an dieser Stelle kurz eingegangen werden, da das Vernunftkonzept zentral für die Theorie im *Politischen Liberalismus* allgemein, und für Rawls' Verständnis des politischen Diskurses im Besonderen ist. Die Veranlagung zur Vernunft beinhaltet, wie mit Bezug auf die umfassenden Lehren festgestellt,

¹⁹ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 12.

²⁰ Vgl. Nagel, Thomas: *Moral Conflict and Political Legitimacy*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 16, Nr. 3 (1987), S. 215–240, hier S. 218f.

²¹ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 267.

²² Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 112.

²³ Rawls, John: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 14, Nr. 3 (1985), S. 223–251, hier S. 223.

²⁴ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 239.

²⁵ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 223.

die Bereitschaft, faire Kooperationsbedingungen einzuhalten, wie sie durch die Grundsätze der Gerechtigkeit begründet werden. Als weiteres Vernunftmerkmal nennt Rawls die Anerkennung der „Bürden des Urteilens“ (*burdens of judgement*). Diese ‚Bürden‘ bestehen darin, dass wir angesichts des Faktums des Pluralismus in gemeinsamen Entscheidungssituationen in aller Regel an einen Punkt geraten werden, an dem gleichermaßen vernünftige Personen nach der Diskussion ihrer Standpunkte nicht zu einer Einigung gelangen.²⁶ Der Annahme eines *overlapping consensus* zum Trotz können grundlegende politische Fragen zu solchen schwierigen Entscheidungssituationen führen, für deren diskursive Verarbeitung Rawls die „Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ in seine Theorie aufnimmt. Damit bezeichnet er den „Vernunftgebrauch gleicher Bürger [...], die als Kollektiv in letzter Instanz politische Zwangsgewalt übereinander ausüben, indem sie Gesetze erlassen und Verfassungsänderungen vornehmen“ und somit Fragen des öffentlichen Wohls behandeln.²⁷ Kapitel 3, welches Ansätze vorstellt, die eine Einschränkung religiöser Gehalte im politischen Diskurs fordern, beschreibt die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Detail.²⁸

1.2. Öffentlichkeit, Diskurs und deliberative Demokratie

Da die vorliegende Untersuchung die Rolle religiöser Überzeugungen im *öffentlichen politischen* Diskurs zum Gegenstand hat, ist das Konzept der Öffentlichkeit augenscheinlich von zentraler Bedeutung. Die Ergänzung von „öffentlich“ durch „politisch“ gibt nun bereits einen Hinweis auf die Definitionsprobleme, denen sich der folgende Abschnitt zuwendet. Denn die Grenzziehung zwischen dem Öffentlichen, dem Politischen und dem Privaten wird in der Politischen Theorie sehr kontrovers diskutiert. Da die Frage, wo genau diese Grenze nun verlaufen soll, aber untrennbar mit der häufig anzutreffenden Forderung liberaler Autoren nach einer „Privatisierung“ von Religion verbunden ist, erlangt sie höchste Relevanz für das Thema dieser Arbeit. Während eine detaillierte Nachzeichnung der Debatte über die Verortung der Begriffe öffentlich, politisch und privat eine eigenständige Arbeit erfordern würde, versucht dieses Kapitel zumindest, einige grundsätzliche Überlegungen zu dieser Problematik aufzuzeigen.

John Rawls' Verständnis von Öffentlichkeit erschließt sich wohl am besten über den Anwendungsbereich des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“. Dieser umfasst ausschließlich

²⁶ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 132.

²⁷ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 314; vgl. S. 312.

²⁸ Liberale Demokratien zeichnen sich überdies durch bestimmte institutionelle Arrangements aus, wie Gewaltenteilung oder freie und gleiche Wahlen; da hier allerdings die philosophischen Grundlagen des Liberalismus im Vordergrund stehen, soll auf die Institutionen nicht weiter eingegangen werden.

institutionalisierte politische Prozesse: Parlamentsdebatten, Regierungshandeln, richterliche Entscheidungen, offizielle politische Stellungnahmen etwa von Parteien sowie Wahlen und Volksabstimmungen, insofern „wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ betroffen sind.²⁹ Hingegen sind Diskussionen in Foren wie Universitäten und Kirchen nicht Gegenstand des öffentlichen Vernunftgebrauchs, sondern Teil der „Hintergrundkultur“.³⁰ Aus diesen Überlegungen heraus wird ersichtlich, dass für Rawls die Sphäre des Öffentlichen mit dem – im engeren Sinne – Politischen zusammenfällt. Möglicherweise hängt das damit zusammen, dass er in klassisch-liberalem Sinne als Merkmal von ‚nicht-öffentlichen‘ Vereinigungen deren Freiwilligkeit herausstreicht, was sie von den der Staatsgewalt zuzurechnenden Institutionen unterscheidet.³¹ Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang vor allem, dass Rawls den Staatsbürgern zwei verschiedene Identitäten zuschreibt, eine öffentliche/politische (welche etwa die Rolle des Staatsbürgers beinhaltet) und eine private (welche z.B. religiöse Bindungen beinhaltet): Die „öffentliche oder institutionelle Identität“ steht der „nicht-institutionelle[n] oder moralische[n] Identität“ gegenüber.³²

Andere Autoren vertreten deutlich weitere Konzepte von Öffentlichkeit als Rawls dies tut. So problematisiert José Casanova eine simple Dichotomie zwischen privat und öffentlich, da eine solche Grenzziehung stets einen Pol betone und daneben einen unzureichend definierten Rest übrig lasse, etwa wenn privat als Intimsphäre oder öffentlich als politisch-administrativ definiert werden. Er regt daher an, dass zwischen verschiedenen Öffentlichkeiten zu unterscheiden sei, etwa einer politischen, einer medialen und einer akademischen.³³ Charles Taylors Begriff der Öffentlichkeit trifft diese Unterscheidung zwar nicht, hat aber ein umfassendes Verständnis einer einzigen Öffentlichkeit, die er definiert als

„gemeinsame[n] Raum [...], in dem die Mitglieder der Gesellschaft durch eine Vielzahl von Medien [...] oder auch unmittelbar zusammenkommen, um Themen von allgemeinem Interesse zu erörtern und auf diese Weise in der Lage zu sein, sich eine allgemeine Meinung zu bilden.“³⁴

Findet eine Diskussion an einem bestimmten physischen Ort statt, spricht Taylor von einem „topischen gemeinsamen Raum“. Die Öffentlichkeit verknüpft nun viele solcher Räume zu

²⁹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 316. Damit ist für Rawls der politische Diskurs *auch* moralischer Diskurs, eine Herangehensweise, die nicht alle liberalen Theoretiker teilen.

³⁰ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 315; vgl. S. 315f.

³¹ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 322f.

³² Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 99; vgl. S. 99f.

³³ Vgl. Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994, S. 3; 42.

³⁴ Taylor, Charles: *Liberale Politik und Öffentlichkeit*. In: Ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 2001, S. 93–139, hier S. 96.

einem einzigen, weshalb Taylor sie als „metatopischen gemeinsamen Raum“ bezeichnet.³⁵ Die Bildung der ‚öffentlichen Meinung‘ findet also in einem hypothetischen Diskussionsraum statt, der alle Diskussionsteilnehmer verbindet, wobei diese Verbindung nicht durch direkten Kontakt hergestellt werden muss, sondern auch als über die Medien vermittelt gedacht werden kann. Taylors Konzept des metatopischen gemeinsamen Raums ist sehr gut vereinbar mit Jürgen Habermas’ Verständnis von Öffentlichkeit. Dieser unterscheidet zunächst zwischen einer institutionalisierten Öffentlichkeit parlamentarischer Versammlungen sowie einer, wenn man so will, inoffiziellen Öffentlichkeit.³⁶ Letztere beschreibt er als ein

„offene[s] und inklusive[s] Netzwerk von sich überlappenden subkulturellen Öffentlichkeiten mit fließenden zeitlichen, sozialen und sachlichen Grenzen. Die Strukturen einer solchen pluralistischen Öffentlichkeit bilden sich, innerhalb eines grundrechtlich garantierten Rahmens, mehr oder weniger spontan.“³⁷

Diese Öffentlichkeit dient der Kommunikation von Meinungen, welche zu öffentlichen Meinungen aggregiert werden. „[D]ie Art ihres Zustandekommens und die breite Zustimmung, von der sie ‚getragen‘“ wird sind ausschlaggebend dafür, dass eine Meinung zur öffentlichen Meinung wird – eine statistische Repräsentativität ist hingegen nicht relevant.³⁸ Dabei bezieht sich die Kommunikationsstruktur der Öffentlichkeit nach Habermas „weder auf die *Funktionen* noch auf die *Inhalte* der alltäglichen Kommunikation, sondern auf den im kommunikativen Handeln erzeugten *sozialen Raum*“.³⁹ Grundsätzlich entsteht öffentlicher Raum bereits „in einfachen Interaktionen“.⁴⁰

Selbst diese recht kleine Auswahl unterschiedlicher Begriffsbestimmungen von Öffentlichkeit deutet an, wie unterschiedlich, je nach angewandter Definition, die Auswirkungen auf die Verhältnisbestimmung von öffentlicher Rechtfertigung (im politischen Diskurs) und religiöser Semantik ausfallen können. Wie die Beziehung der Begriffe öffentlich und politisch dabei verstanden wird, ist die erste Schwierigkeit. Während Rawls, wie aufgezeigt, das Öffentliche und das Politische letztlich als ein und dieselbe Sphäre wahrnimmt, differenziert Robert Audi, der eine recht deutliche Einschränkung religiöser Argumente im politischen Diskurs fordert, zwischen politischen und moralischen Fragen, wobei letztere legitimes Betätigungsfeld für Religionsgemeinschaften seien – auch wenn sie im Rahmen einer politischen Debatte

³⁵ Taylor, C.: *Liberaler Politik und Öffentlichkeit*, S. 101f.

³⁶ Vgl. Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M. 1998, S. 373.

³⁷ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 373.

³⁸ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 438; vgl. S. 436ff.

³⁹ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 436, Hvh.i.O.

⁴⁰ Habermas, Jürgen: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven*. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 15–26, hier S. 25.

aufkommen.⁴¹ Demzufolge hätten Religionen und auf religiösen Überzeugungen basierende Begründungen durchaus Anteil an der Öffentlichkeit. Diese Deutung lässt auch Habermas' Konzept einer Zivilgesellschaft zu, die sich aus

„mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen[setzt], welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten.“⁴²

Mit seiner Aufteilung in politische Öffentlichkeit, Zivilgesellschaft (,inoffizielle' Öffentlichkeit) und Privatsphäre vermeidet Habermas somit die unausgewogene Dichotomie von privat und öffentlich und definiert einen Raum, der sowohl öffentlich als auch nicht rein politisch ist. Religionsgemeinschaften als im liberalen Verständnis freiwillige Zusammenschlüsse von Bürgern finden in der Zivilgesellschaft ihren Platz und können an deren Vermittlerfunktion zwischen Privatleben und den politischen Entscheidungsinstanzen teilhaben.⁴³ Bevor im nächsten Kapitel weitergehende Überlegungen zum grundlegenden Verhältnis zwischen liberalem Staat und Religion angestellt werden, scheint es geboten, in Anknüpfung an Habermas' Definitionen von Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, das auf diesen Konzepten aufbauende Prinzip der deliberativen Demokratie als Alternative zum ,klassischen' liberalen Ansatz vorzustellen und in diesem Zusammenhang auch den Begriff des „Diskurses“ näher zu betrachten.

Das auf Habermas zurückgehende Konzept der deliberativen Demokratie bezeichnet ein Demokratiemodell, dem ein deutlich weiteres Verständnis von Öffentlichkeit und Diskurs zugrunde liegt als den Ansätzen anderer liberaler Autoren. Aufgabe der (nicht offiziellen) politischen Öffentlichkeit ist es nach Habermas, als Impulsgeber für die demokratischen Organe staatlicher Willensbildung diese mit öffentlicher Meinung zu versorgen. Diese oben bereits beschriebene zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit konzipiert Habermas normativ als „nicht-vermachteten“ Kommunikationsraum, im Gegensatz zur institutionellen Öffentlichkeit.⁴⁴ Der politische Diskurs steht im Zentrum der Überlegungen, da Habermas stärker noch als Rawls davon ausgeht, dass es unter den Bedingungen des gesellschaftlichen

⁴¹ Vgl. Audi, Robert: *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*. In: Robert Audi; Nicholas Wolterstorff: *Religion in the Public Square*. London 1997, S. 1–66, hier S. 40.

⁴² Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 443.

⁴³ Vgl. u.a. Huang, Yong: *Religious Goodness and Political Rightness. Toward a Reflective Equilibrium Beyond Liberalism and Communitarianism*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Jg. 46, Nr. 3 (1999), S. 147–169, hier S. 156.

⁴⁴ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 374. Aus Habermas' Sicht vollzieht sich politische Willensbildung im klassischen Liberalismus hingegen „nicht in den Formen eines rationalen, Macht neutralisierenden, strategisches Handeln ausschließenden Diskurses“ (Habermas, J.: *Drei Modelle der Demokratie*, S. 284).

Pluralismus keine legitime Politikgestaltung unabhängig von demokratischen Prozessen der „Deliberation“, also der gemeinsamen Beratung geben kann.⁴⁵

„Gemäß dem Diskursprinzip dürfen genau die Normen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller potenziell Betroffenen finden könnten, sofern diese überhaupt an rationalen Diskursen teilnehmen. Die gesuchten politischen Rechte müssen daher die Teilnahme an allen gesetzgebungsrelevanten Beratungs- und Entscheidungsprozessen in der Weise gewährleisten, daß darin die kommunikative Freiheit eines jeden, zu kritisierbaren Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen, gleichmäßig zum Zuge kommen kann.“⁴⁶

Ausschlaggebend ist also die *Möglichkeit* der Teilnahme an diskursiven Beratungs- und Entscheidungsprozessen. Dabei geht es um ein Austauschen von Gründen mit dem Zweck, „problematisch gewordene Geltungsansprüche zu prüfen“, wobei die Diskussion durch den „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ entschieden werden soll.⁴⁷ Allerdings findet dieses Modell des Diskurses nicht allein in politischen Belangen Anwendung, denn Habermas stellt sich vor, dass die deliberative Politik „die rationale Lösung pragmatischer, moralischer und ethischer Fragen ermöglichen soll“, welche außerhalb der Deliberation eben nicht geklärt werden können.⁴⁸ Diskurse aus Habermas’scher Sicht sind „ergebnisoffene, faire und inklusive“ Beratungen, die das Potential bergen, die eigene Position zu verändern, und auf das Ziel ausgerichtet sind, die *richtige* Antwort auf eine Frage zu finden.⁴⁹ Nicht bei allen liberalen Theoretikern besitzt der Diskurs diese zentrale, geradezu sinnstiftende Funktion. Vielmehr wird der Begriff des Diskurses oft gleichbedeutend mit „Diskussion“ oder „Debatte“ verwendet, so dass „politischer Diskurs“ schlicht eine Diskussion mit politischem Inhalt kennzeichnet.⁵⁰ Trotz dieser Unterschiede harmonisiert das anspruchsvolle Habermas’sche Öffentlichkeitsverständnis, das den öffentlich-politischen Diskurs *auch* als zivilgesellschaftlichen Diskurs begreift, durchaus mit den Ansätzen liberaler Autoren wie Rawls und Audi, die den politischen Diskurs nicht allein als Diskurs der politischen Institutionen, sondern auch der Bürger untereinander verstehen. Daher kann im Folgenden auf Habermas’ Überlegungen zu Öffentlichkeit und Diskurs zurückgegriffen werden, ohne dadurch den Boden liberaler Theorie zu verlassen.

⁴⁵ Vgl. Schwaabe, Christian: Jürgen Habermas und das Anliegen der Kritischen Theorie. In: Ders.: *Politische Theorie 2*. Paderborn 2007, S. 121–147, hier S. 137.

⁴⁶ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 161.

⁴⁷ Habermas, J.: *Naturalismus und Religion*, S. 20.

⁴⁸ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 388f. Ethische Diskurse finden dabei mit Angehörigen der gemeinsamen Lebenswelt zum Zwecke der Vergewisserung der eigenen Identität statt (Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, S. 111)

⁴⁹ Cooke, Maeve: *A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion*. In: *Constellations*, Jg. 14, Nr. 2 (2007), S. 224–238, hier S. 228.

⁵⁰ Beide Ausdeutungen des Diskursbegriffs unterscheiden sich darüber hinaus stark vom viel weiterreichenden Diskursverständnis postpositivistischer Denker.

KAPITEL 2 – LIBERALISMUS UND RELIGION

Da nun die Grundlagen der liberalen Demokratie sowie die Konzepte von Öffentlichkeit und Diskurs umrissen sind, ist es an der Zeit, sich dem verbleibenden Schlüsselbegriff der vorliegenden Arbeit zuzuwenden, dem der Religion. Grundlage für eine Betrachtung des Religionsbegriffs aus dem Blickwinkel der liberalen Tradition muss die Darstellung einer Theorie der Säkularisierung sein (2.1.). Daran anschließend kann eine Verortung der Religion im Verhältnis zum Staat erfolgen (2.2.). Den Abschluss des Kapitels bildet eine kritische Betrachtung bestimmter Annahmen der Säkularisierungstheorie aus der Perspektive von José Casanovas Konzept der „öffentlichen Religionen“ (2.3.).

Zunächst sei jedoch darauf hingewiesen, dass der Begriff der Religion äußerst vielschichtig ist und höchst unterschiedlich definiert wird, weshalb er nicht unreflektiert verwendet werden sollte. Würde man Religion etwa unter einem rein funktionalen Gesichtspunkt als soziales Phänomen verstehen wollen, so ginge die Trennschärfe gegenüber anderen sozialen Institutionen, wie politischen Ideologien, verloren. Stellt man hingegen primär auf den Gottesbezug ab, läuft man Gefahr, Lehren wie etwa den Buddhismus von der Definition auszuschließen.⁵¹ Möglicherweise trifft José Casanovas Befund zu, „[d]ie tatsächliche konkrete Bedeutung dessen, was Menschen als ‚Religion‘ bezeichnen, kann nur im Kontext ihrer besonderen diskursiven Praktiken erhellt werden“.⁵² Für den Zweck dieser Arbeit kann aber durchaus, gerade um der begrifflichen Klarheit willen, mit Taylor darauf verwiesen werden, dass im Rahmen der Debatte um religiöse Überzeugungen in liberalen Demokratien ein Religionsverständnis mit der ‚westlichen‘ Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz als Hauptmerkmal angenommen werden könne.⁵³ In der Tat scheint das Transzendente eine brauchbare Kategorie zu sein, da es einen weiteren Religionsbegriff ermöglicht als das Abstellen auf einen Gottesbezug. Auch für eine Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Weltanschauungen eignet sich die Betrachtung unter der Perspektive, wo deren letzten Ziele verortet werden – in der immanenten Welt oder im Transzendenten. Zudem kann bei der hier diskutierten Fragestellung davon ausgegangen werden, dass die liberale Problematisierung religiöser Überzeugungen die Bezugnahme auf eine transzendente, unverfügbare Größe im Auge hat – andernfalls würden diese Lehren keine solche Herausforderung für eine politische Sprache darstellen. Diesen Punkt weitergedacht,

⁵¹ Vgl. Stein, Tine: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*. Frankfurt a.M. 2007, S. 37f.

⁵² Casanova, José: Westliche Säkularisierung und Globalisierung. In: Ders.: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009, S. 83–119, hier S. 91.

⁵³ Vgl. Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge 2007, S. 15.

kann „Religion“ in den folgenden Betrachtungen noch näher präzisiert als „Erlösungsreligion“ verstanden werden, da es insbesondere transzendenzbezogene Heilslehren mit ihrem starken Mobilisierungspotential sind, deren Verhältnis zur liberalen Demokratie von zahlreichen Theoretikern kontrovers diskutiert wird.

2.1. Säkularisierung

Wie auch immer man den Begriff der Religion letztlich ausdeuten mag, als „historische Kategorie und als ein universales, globalisiertes Konzept“ ist er letztlich nur in der Tradition der ‚westlichen‘ Säkularisierung zu verstehen.⁵⁴ „Säkularisierung“ wiederum ist selbst ein umstrittenes Konzept, das sich einer eindimensionalen Definition verschließt. Unter einem eher rechtlich-politischen Gesichtspunkt kann man Säkularisierung (bzw. Säkularisation) als den „Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft“ verstehen.⁵⁵ Aneignung von Kirchengut durch die weltliche Obrigkeit ist in diesem Sinne ein Akt der Säkularisierung. Im Zusammenhang dieser Untersuchung interessanter ist aber jener Aspekt, der in Kapitel 1.1. als Herausbildung des Politischen als eigenständige Kategorie im neuzeitlichen Denken bezeichnet worden ist, nämlich „die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung“, der Emanzipation des Staates, wenn man so will, von einer religiösen Deutungshoheit zu einem eigenständigen Seinszweck, mithin also auch eigener Legitimation.⁵⁶ Die von Hobbes entwickelte und von liberalen Autoren übernommene Vertragstheorie erhält ihre Bedeutung erst vor diesem Hintergrund einer nicht-religiösen Staatsdefinition. Eine nützliche differenzierte Betrachtung des Säkularisierungsbegriffs stellt Charles Taylor an, der drei mögliche Deutungen unterscheidet: Wie eben bereits genannt, kann Säkularisierung zunächst als Unbedeutendheit von Gottesbezügen für den öffentlichen Raum definiert werden,⁵⁷ etwa in dem Sinn, dass die Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft nicht über die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe definiert wird. Eine zweite, soziale Dimension betrifft die Ausübung des Glaubens. Säkularisierung würde hier bedeuten, die Abnahme persönlicher Religiosität bzw. der

⁵⁴ Casanova, J.: *Westliche Säkularisierung und Globalisierung*, S. 85.

⁵⁵ Böckenförde, Ernst Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a.M. 1991, S. 92–114, hier S. 93.

⁵⁶ Böckenförde, E. W.: *Recht, Staat, Freiheit*, S. 93.

⁵⁷ Man bemerke, dass das oben dargelegte Konzept von Öffentlichkeit überhaupt erst auf einem modernen, ‚säkularisierten‘ Politikverständnis beruht.

Bedeutung religiöser Praktiken für die gesellschaftliche Interaktion. Der dritte Aspekt ist die Entstehung der Möglichkeit, nicht (mehr) zu glauben:⁵⁸

„The shift to secularity in this sense consists, among other things, of a move from a society where belief in God is unchallenged and, indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others [...].“⁵⁹

Es ist dieser dritte Säkularisierungsbegriff, der für Taylor im Mittelpunkt steht. Hingegen lehnt er jene „subtraction stories“ ab, die die Entwicklung der Moderne mit dem Wegfall religiöser Elemente erklären und als eine geradlinige Geschichte des Fortschritts und der Aufklärung oder – je nach Betrachtung – des Irrtums und Verlusts erzählen.⁶⁰ In ähnlicher Weise lehnt auch Habermas „eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten“ bzw. „eine verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne“ ab, da beide fälschlicherweise ein Nullsummenspiel zwischen Wissenschaft und Technik auf der einen sowie Kirche und Religion auf der anderen Seite annähmen.⁶¹ Es geht im Prozess der Säkularisierung demnach nicht um den Wegfall des Religiösen aus dem Gemeinschaftsleben, sondern vielmehr um die Entstehung einer gänzlich neuen Perspektive, welche eine Differenzierung zwischen Glaube und Nicht-Glaube, Transzendenz und Immanenz erst zulässt.⁶² Eine bestimmte religiöse Überzeugung kann, mit anderen Worten, nicht mehr unhinterfragt als allgemein und selbstverständlich angenommen werden – auf Seiten sowohl des Gläubigen wie des Ungläubigen wird eine reflexive Entscheidung für eine bestimmte Weltsicht notwendig.⁶³

Für den Verlauf dieser Arbeit wird der Begriff „säkular“ gleichbedeutend mit „nicht-religiös“ verwendet, wobei Verwechslungen mit dem Term „säkularistisch“ zu vermeiden sind. Wo der Begriff „andersgläubig“ gebraucht wird, beinhaltet dieser stets auch „nicht-gläubig“.

2.2. Religion in der liberalen Tradition

Die Entstehung des liberalen Staates ist ohne den Vorgang der Säkularisierung, wie erläutert, nicht denkbar. Der grundlegende gesellschaftliche Pluralismus, der mit am stärksten durch die Existenz einander ausschließender Erlösungsreligionen in derselben Gesellschaft akzentuiert wird, führt dazu, wie Rawls es formuliert, dass in der modernen Moralphilosophie die Frage

⁵⁸ Vgl. Taylor, C.: *A Secular Age*, S. 1ff.

⁵⁹ Taylor, C.: *A Secular Age*, S. 3.

⁶⁰ Taylor, C.: *A Secular Age*, S. 22.

⁶¹ Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a.M. 14.10.2001. Als PDF unter: http://www.boersenverein.de/sixcms/media.php/806/2001_habermas.pdf, hier S. 10.

⁶² Vgl. Taylor, C.: *A Secular Age*, S. 22.

⁶³ Vgl. Taylor, C.: *A Secular Age*, S. 13; 21.

nach dem guten Leben durch die Frage nach dem gerechten Leben ersetzt wird.⁶⁴ Nachdem die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts den europäischen Staaten ein geteiltes Verständnis vom Christentum als gemeinsame Herrschaftsgrundlage entzogen hat, wird unter der neuen Bedingung einer religiösen Pluralität „die Auflösung der Verknüpfung von Herrschaft und Heil *die* Alternative zur Austragung der religiösen Wahrheitsfrage mit den Mitteln des weltlichen Schwertes“.⁶⁵

Vor diesem Hintergrund stellt eine weitgehende institutionelle Trennung von Staat und Kirchen (bzw. Religionsgemeinschaften) einen Kerngehalt liberaler Demokratie dar. Religiöse Wahrheiten sind kein Gegenstand politischer Entscheidungen, sondern allein Sache der Religionen – ein Arrangement, das sowohl die politischen Prozesse vor einer Vereinnahmung durch weltanschauliche Konflikte schützt, als auch die Religionsgemeinschaften vor einer Instrumentalisierung durch den Staat. Die institutionelle Trennung ist Teil des umfassenderen Prinzips der weltanschaulichen Neutralität des liberal-demokratischen Staates. Robert Audi unterteilt dieses in drei speziellere Prinzipien. Das „libertarian principle“ umschreibt das Gebot der Religionsfreiheit, eine grundlegende Institution des demokratischen Verfassungsstaates, ohne die, so Audi, keine Gesellschaft wirklich frei sei. Religionsfreiheit umfasst Freiheit des Glaubens, Freiheit des Gottesdienstes und Freiheit der Riten und Rituale (in Einklang mit den Grundrechten). Das „equalitarian principle“ schreibt die Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften durch den Staat vor, was etwa die Einrichtung einer Staatskirche ausschließen müsse. Schließlich besagt das „neutrality principle“, dass der Staat auch Religion an sich nicht bevorzugen dürfe.⁶⁶ In einem späteren Werk ergänzt Audi: „[T]he state should neither favor *nor* disfavor religion (or the religious) as such“.⁶⁷

Ungeachtet der Tatsache, dass auch in den modernisierten Gesellschaften des Westens nach wie vor viele Menschen religiöse Bindungen haben, versteht sich der moderne liberale Staat aus dieser Perspektive als unabhängig von religiösen Voraussetzungen. Wissenschaften, Märkte und Bürokratien können funktionieren „as if“ God did not exist“.⁶⁸ Michael Walzer ergänzt dies um die Feststellung, der staatlich umrahmte öffentliche Raum, in dem weltanschauliche Gruppen auftreten – die Zivilgesellschaft – sei nicht in dem Sinne neutraler Grund, dass er beliebig weltanschaulich formbar wäre:

⁶⁴ Vgl. Schwaabe, Christian: John Rawls und die Kommunitarismusdebatte. In: Ders.: *Politische Theorie 2*. Paderborn 2007, S. 148–179, hier S. 167.

⁶⁵ Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 11.; vgl. auch Böckenförde, E. W.: *Die Entstehung des Staates*, S. 100ff.

⁶⁶ Audi, Robert: *The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 18, Nr. 3 (1989), S. 259–296, hier S. 262ff.

⁶⁷ Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 4, eigene Hvh.

⁶⁸ Casanova, José: *Private and Public Religions*. In: *Social Research*, Jg. 59, Nr. 1 (1992), S. 17–57, hier S. 18.

„Of course, this space is not neutral ground: we should think of it as civil or even as secular ground. That doesn't mean that religious arguments can't be made there or even that religious ceremonies can't be enacted there. It only means – but this is very important – that religion can't be grounded there; [...] God's kingdom can't be realized there. The end of history has to take place somewhere else. Civil space in a democratic society is hostile to finality.“⁶⁹

„[I]m Wortsinne suspekt“, so meint Karsten Fischer daher, seien dem liberal-demokratischen Verfassungsstaat jene Religionen, „die ein öffentliches Bekenntnis fordern, das mit seiner, aus Gründen des sozialen Friedens in der Öffentlichkeit auch von seinen Bürger(inne)n erwarteten, weltanschaulichen Neutralität kollidiert“.⁷⁰ Religionen, so die Folgerung zahlreicher liberaler Theoretiker, seien Privatangelegenheit und ihr Eintreten in den öffentlichen Raum, besonders die Mobilisierung von Gläubigen für politische Fragen durch religiöse Institutionen, stellten eine Gefährdung der Demokratie dar.⁷¹ Wie genau die Forderung nach Privatisierung aufzufassen ist, hängt allerdings, wie in Kapitel 1.2. dargelegt, mit dem jeweiligen Verständnis von Öffentlichkeit zusammen – ein Ausschluss von Religionen aus der Habermas'schen Zivilgesellschaft findet auch in der liberalen Tradition nur bedingt Unterstützer. Versteht man privat hingegen im Sinne von ‚entstaatlicht‘, so liegt es auf der Hand, warum viele Autoren eine Privatisierung als unproblematisch erachten.⁷²

Jedoch gibt es auch Modelle, die eine stärkere institutionelle Verschränkung des Staates mit religiösen Gruppen vorsehen. So vertritt Veit Bader einen Ansatz, den er „nonconstitutional pluralism“ nennt. Demnach gibt es zwar keine Staatskirche, allerdings sollen staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften in die politischen Entscheidungsfindungsprozesse eingebunden werden. Zudem befürwortet Bader auch einen „restricted legal pluralism“, d.h. religiöse Gruppen könnten Sonderrechte z.B. im Familienrecht erhalten.⁷³ Einen Mittelweg zwischen ‚establishment‘ und strikter Trennung von Staat und Kirche geht nach Ansicht Tine Steins auch das Deutsche Grundgesetz. Stein spricht von

„einer balancierten Trennung, in welcher nicht nur auf die Besonderheit [religiöser] Gemeinschaften im Unterschied etwa zu säkularen Gruppen Rücksicht genommen wird, sondern insbesondere der Öffentlichkeitsanspruch, der für die den monotheistischen Offenbarungsreligionen zugehörigen Kirchen und Religionsgemeinschaften typisch ist, respektiert wird.“⁷⁴

⁶⁹ Walzer, Michael: *Drawing the Line: Politics and Religion*. In: Utah Law Review, Nr. 3 (1999), S. 619–638, hier S. 632.

⁷⁰ Fischer, Karsten: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*. Berlin 2009, S. 38.

⁷¹ So beispielsweise Rorty, Richard: Antiklerikalismus und Atheismus. In: Gianni Vattimo (Hg.): *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt a.M. 2006, S. 33–47, hier S. 38.

⁷² Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 55.

⁷³ Bader, Veit: *Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*. In: Political Theory, Jg. 31, Nr. 2 (2003), S. 265–294, hier S. 271.

⁷⁴ Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 274.

Dennoch scheint die Bundesrepublik eine funktionierende liberale Demokratie zu sein, ebenso wie etwa die Staatskirche Großbritanniens das Land nicht weniger demokratisch werden lässt. Da aber in beiden hier beispielhaft angeführten Ländern die von Audi genannten Prinzipien in der von ihm genannten oder in abgewandelter Form anerkannt und umgesetzt werden, kann wohl gefolgert werden, dass es sich hier schlicht um Realtypen liberaler Staaten handelt, die dem Idealtyp eben nie exakt entsprechen, aber trotzdem die essentiellen Merkmale – vor allem Religionsfreiheit und Gleichbehandlung – aufweisen: Die Church of England ist Staatskirche eben nur noch dem Namen nach und unterwandert keineswegs die Glaubensfreiheit anderer Religionsgemeinschaften. Dies bezeugt lediglich, dass die Umsetzung ein und desselben Prinzips in konstitutionelle Regelungen in verschiedenen Ländern mit unterschiedlicher Geschichte und Rechtstradition je unterschiedlich ausfällt. So unterscheidet Habermas beispielsweise die amerikanische Religionsfreiheit vom französischen Laizismus: Während letzterer vor den Glaubenszwängen einer unterdrückenden Obrigkeit schützen sollte, ist erstere das gegenseitige Zugeständnis der Bürger, die jeweilige Religion frei ausüben zu können.⁷⁵

Wie auch immer die verfassungsrechtlichen Ausprägungen im Einzelnen aussehen mögen oder welche normativen Argumente für oder gegen bestimmte Verschränkungen des Religiösen und des Politischen von Politikwissenschaftlern und Philosophen auch angeführt werden, es existiert keine gängige Definition liberaler Demokratie, welche das Grundrecht der Religionsfreiheit nicht anerkennt oder die Gleichberechtigung (verfassungstreuer) weltanschaulicher Gruppen nicht – zumindest formal – gewährleistet.

Wenn die Entstehungsgeschichte des liberalen Staates somit auch untrennbar mit Vorgängen sozio-politischer Säkularisierung verbunden ist und liberale Demokratien eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche voraussetzen, so mahnen doch viele Stimmen, die liberale Tradition nicht gleichsam als Antagonistin eines religiösen Weltbildes zu verstehen. Schließlich könnten einige der zentralen Prämissen liberaler Demokratie auf religiöse, genauer: jüdisch-christliche, Traditionen zurückgeführt werden. Auf ganz grundlegender Ebene versteht beispielsweise Stein das „für den demokratischen Verfassungsstaat konstitutive Leitbild des Menschen als frei, gleich und mit einer unverletzlichen Würde ausgestattet“ durch biblische Erzählungen geprägt.⁷⁶ Diese Feststellung besagt nun gewiss nicht, dass Anhänger bestimmter religiöser Überzeugungen automatisch vehemente

⁷⁵ Vgl. Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 119–154, hier S. 123.

⁷⁶ Stein, T.: *Himmliche Quellen*, S. 8.

Verfechter der klassischen liberalen Theorie sein müssen. Der Hinweis auf gemeinsame Grundlagen beider Traditionen deutet vielmehr darauf hin, dass bei aller historischen Konkurrenz klare Berührungspunkte bestehen, weshalb das Verhältnis von liberaler Demokratie und religiöser Weltanschauung nicht einfach als eines strikter Unvereinbarkeit erklärt werden kann. Als Ausdruck einer solchen verkürzten Betrachtung können unter anderem bestimmte normative Säkularisierungs- und Privatisierungsparadigmen aufgefasst werden, die zum Teil teleologische Annahmen über den Niedergang der Religion beinhalten.

2.3. Ein postsäkulares Zeitalter?

Ein Kritikpunkt an Theorien der Säkularisierung ist, dass sie mitunter nicht nur eine historische Entwicklung des Hervortretens des Staates aus religiöser Deutungshoheit und die Entstehung einer Option auf Nicht-Glauben konzeptuell verarbeiten, sondern empirische Beobachtungen mit normativen Ansprüchen vermengen. Besonders prominent ist José Casanovas Zurückweisung des „Mythos“ der Säkularisierung, womit er jene Narrative bezeichnet, welche die Herausbildung moderner Staaten als stetigen Fortschritt von Aberglauben hin zu Vernunft betrachten, womit auch ein Niedergang einer als rückständig empfundenen individuellen Religiosität verbunden wird.⁷⁷

Casanova problematisiert des Weiteren eine normative Lesart der „Privatisierungsthese“, die nicht lediglich *deskriptiv* feststellt, dass religiöse Überzeugungen (besonders in Europa) an Einfluss im politischen Raum verlören (vgl. Taylors erstes Verständnis von Säkularisierung) und sich in die Privatsphäre zurückzögen, sondern daraus eine *präskriptive* Theorie darüber ableitet, welchen Platz Religion in einer modernen Gesellschaft einzunehmen habe. Die These von Säkularisierung als sozio-politischer Differenzierung hingegen will Casanova nicht in Zweifel ziehen.⁷⁸ Mit dieser Art der Kritik ist er keinesfalls allein; so befindet Alessandro Ferrara, die Folgerung, die institutionelle Aufspaltung von Staat und Kirche würde unweigerlich zu einem Rückgang der Religiosität in der Gesellschaft führen, sei ein Fehlschluss. Er bezeichnet diese These vielmehr als „another philosophy of history driven by an ideological thrust“.⁷⁹ Casanova lässt des Weiteren die von einigen Theoretikern geteilte Annahme, Prozesse der Säkularisierung und Privatisierung seien geradlinige, unumkehrbare, geradezu zwangsläufige Entwicklungen, nicht gelten. In *Public Religions in the Modern*

⁷⁷ Vgl. Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 16f.

⁷⁸ Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 38; 212.

⁷⁹ Ferrara, Alessandro: *The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 77–91, hier S. 79.

World vertritt er die These, dass seit gut dreißig Jahren eine „Deprivatisierung“ von Religionen auch in der ‚westlichen‘ Welt beobachtbar sei:

„By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them.“⁸⁰

Öffentlich auftretende Religionen enttäuschten, so Casanova, die Säkularisierungstheorie dadurch, sich nicht mit der für sie vorgesehenen, klar umrissenen Funktion in dem ihnen zugeordneten sozialen ‚Subsystem‘ abzufinden; stattdessen spielten politische, familiäre und wissenschaftliche Erwägungen in ihren Überlegungen eine wichtige Rolle.⁸¹ In der Tat lässt sich die Aussage, Religion sei eine private Angelegenheit, nicht halten, wenn man privat als rein persönlich und individuell versteht, wie oben bereits angemerkt. Schließlich hat Religion stets auch eine soziale Komponente, weshalb sie nicht als lediglich individuelle Disposition angesehen werden kann.^{82 83}

Wenn nun z.B. in Europa die etablierten Religionsgemeinschaften heute nicht mehr versuchen, eine stärkere staatlich-institutionelle Rolle zu erlangen, um die Gesellschaft zu beeinflussen, dann liegt das daran, dass diese Gruppen sich im Großen und Ganzen mit dem liberalen Staat arrangiert haben. Die Katholische Kirche etwa, die von liberaler Seite traditionell besonders argwöhnisch betrachtet wird – scheinen doch aus der Sicht mancher Autoren sowohl ihre Geschichte als auch der päpstliche Absolutheitsanspruch eine Einbindung in die liberal-demokratische Ordnung zu behindern –, hat ihren Platz in der Zivilgesellschaft gefunden. Auch in jenen Ländern, meint Casanova, in denen sie eine starke Stellung innehat, versuche die Kirche nicht, diese politisch aggressiver zu nutzen, als andere zivilgesellschaftliche Akteure.⁸⁴ Zu dieser neuen Rolle befindet Casanova weiter:

„This relocation of the church from the state and from political society to civil [...] does not necessarily mean the privatization of Catholicism. On the contrary, this relocation is the very condition for the possibility of a *modern public religion*, for a modern form of public Catholicism.“⁸⁵

Mit seinem Konzept der „öffentlichen Religion“ möchte José Casanova gerade jene Religionsgemeinschaften erfassen, die in modernen, weltanschaulich neutralen Staaten eine

⁸⁰ Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 5.

⁸¹ Vgl. Casanova, J.: *Private and Public Religions*, S. 41.

⁸² Vgl. Reder, Michael: Religion in der politischen Philosophie. Am Beispiel von Richard Rorty und Jürgen Habermas. In: José Casanova et al. (Hg.): *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart 2010, S. 176–194, hier S. 182.

⁸³ Insofern ist auch zwischen Religion als sozialer Institution und persönlichem Glauben zu differenzieren.

⁸⁴ Vgl. Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 62f.

⁸⁵ Casanova, José: *Civil Society and Religion. Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*. In: *Social Research*, Jg. 68, Nr. 4 (2001), S. 1041–1080, hier S. 1047, eigene Hvh.

öffentliche Rolle wahrnehmen. Dabei bedienen diese Gruppen interessanterweise ausgerechnet das distinktiv moderne Gesellschaftsmerkmal der Reflexivität:

„By bringing publicity into the private moral sphere and by bringing into the public sphere issues of private morality, religions force modern societies to confront the task of reconstructing reflexively and collectively their own normative foundations.“⁸⁶

Wie zu sehen ist, wird in diesem Konzept der Begriff „öffentlich“ in einer weiten Ausdeutung gebraucht, und Casanova beklagt denn auch die Tendenz liberaler Theorien „to confuse state, public, and political“, woraus eine problematische Gleichsetzung von Entstaatlichung, Entpolitisierung und Privatisierung von Religion folge.⁸⁷ Allerdings betont Casanova, dass er mit der Kritik an dieser undifferenzierten Ausrichtung des liberalen Privatisierungsparadigmas keineswegs beabsichtigt, eine „Rückkehr des Sakralen“ zu proklamieren. Man könne vielmehr erwarten, dass Religionsgemeinschaften weiterhin öffentliche Positionen zu gesellschaftlichen Themen vertreten werden, seien es Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, Debatten über Krieg und Frieden oder andere Inhalte.⁸⁸ In Anerkennung dessen, „dass Gesellschaftstheorien nicht länger mit dem Aussterben der Religion rechnen können“, ⁸⁹ sind einige Autoren, etwa Habermas, dazu übergegangen, anstatt von einer ‚säkularen Gesellschaft‘ von einer ‚postsäkularen Gesellschaft‘ zu sprechen.⁹⁰ Diese Wortwahl zeigt die Begrenzung des Säkularisierungsparadigmas auf seine Dimensionen der sozio-politischen Differenzierung sowie der Entstehung weltanschaulicher Reflexivität an, ohne die kritisierte geschichts-philosophische Überzeugung vom Verschwinden des Religiösen weiter mitzudenken.⁹¹ Klaus Eder fasst die Ambivalenz der Säkularisierung in europäischen Gesellschaften in treffende Worte:

„Europa ist ein säkularer Kontinent im Sinne einer Kultur, in der im Selbstverständnis dieser Gesellschaften rational einklagbare Geltungsansprüche argumentativer Rede den Primat vor anderen Formen von sprachlicher Kommunikation übernommen haben. [...] Zugleich ist Europa ein postsäkularer Kontinent, in dem nicht-institutionalisierte Formen von Religiosität gerade in dem von institutionalisierter Religion nicht mehr besetzbaren sozialen Räumen eine besondere Dynamik entfalten können.“⁹²

⁸⁶ Casanova, J.: *Civil Society and Religion*, S. 1050.

⁸⁷ Casanova, J.: *Private and Public Religions*, S. 24.

⁸⁸ Casanova, J.: *Private and Public Religions*, S. 41.

⁸⁹ Reder, M.: *Religion in der politischen Philosophie*, S. 177.

⁹⁰ So z.B. in Habermas, J.: *Glauben und Wissen*. Im PDF: S. 10.

⁹¹ Kritisch hierzu Schwaabe, der in Europa heute individualisierte Religion als vorherrschend sieht, welche allerdings schwerlich als Religion im eigentlichen Sinne bezeichnet werden könne (Schwaabe, Ch.: *Religiosität der Gesellschaft*, S. 214 ff).

⁹² Eder, Klaus: *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung*. In: Berliner Journal für Soziologie, Heft 3 2002, S. 331-343, hier 335f.

TEIL II: DIE AKADEMISCHE DEBATTE UM DIE STELLUNG RELIGIÖSER ARGUMENTE

KAPITEL 3 – ANSÄTZE DER DISKURSIVEN SCHLIEßUNG

Die faktische institutionelle Trennung von Staat und Kirche (bzw. Religionsgemeinschaften) kann, wie in Kapitel 2.2. dargelegt, als integraler Bestandteil einer liberalen Ordnung gesehen werden. Eine Trennung auf institutioneller Ebene ist für eine ganze Reihe liberaler Theoretiker jedoch nur ein erster, wenn auch essentieller Schritt. Als vollständige Verwirklichung der Trennung des Staates von den Religionsgemeinschaften muss aus ihrer Sicht eine weitergehende Trennung von Politik und Religion durchgesetzt werden. Der Fokus der politikwissenschaftlich-philosophischen Auseinandersetzung mit diesem Thema liegt, besonders in der amerikanischen Debatte, auf dem politischen Diskurs und der Frage, inwieweit religiöse Überzeugungen darin eine Rolle spielen können. Jene Autoren, die überzeugt sind, dass Glaube und Politik eine schlechte Mischung für eine liberale Demokratie ergeben, antworten, dass religiöse Überzeugungen gar nicht, oder nur unter eingeschränkten Bedingungen in politische Erwägungen Einzug halten sollten. Folglich fordern sie für den politischen Diskurs der Bürger untereinander oder mit den staatlichen Organen eine mehr oder weniger starke Einschränkung religiöser Inhalte. Das vorliegende Kapitel widmet sich diversen Ansätzen einer solchen diskursiven Schließung.

3.1. Allgemeine Betrachtung exklusivistischer Diskursansätze

Weshalb steht gerade der politische Diskurs im Zentrum der Überlegungen? Prozesse öffentlicher Diskussion und Meinungsbildung erfüllen nicht nur eine praktische Funktion demokratischer Politikgestaltung, sie haben vielmehr auch grundlegende legitimatorische Bedeutung. Als erläuternde Beispiele dafür sei an die Ausführungen zu den Theorien von Rawls und Habermas in Kapitel 1 erinnert. Entsprechend seiner Diskursethik beschreibt Habermas ein dezidiert diskursives Prinzip der Herstellung von Legitimation: „Gemäß dem Diskursprinzip dürfen genau die Normen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller potenziell Betroffenen finden könnten“.⁹³ Da Rawls ein anderes Diskursverständnis – zumal ein anderes Verständnis des *politischen* Diskurses – besitzt, hat dieses Prinzip für ihn wohlmöglich nicht denselben Stellenwert wie für Habermas. Dennoch stellt sein Konzept des öffentlichen Vernunftgebrauchs ebenso ein diskursives Legitimationsprinzip dar, welches seinerseits auf der liberalen Überzeugung beruht, dass politische Macht nur dann legitim ist,

⁹³ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 161.

wenn alle Bürger den Grundsätzen ihrer Ausübung von ihrem eigenen Standpunkt aus zustimmen können.⁹⁴ Ähnliche Formulierungen der Voraussetzung politischer Legitimität finden sich bei vielen liberalen Autoren. So betont etwa Bruce Ackerman, dass legitime Regierungsgewalt keineswegs in der autonomen Wahlentscheidung des Einzelnen begründet liege, sondern im kollektiven Bemühen um öffentliche Rechtfertigung dieser Gewalt.⁹⁵ Entsprechend ist für Stephen Macedo politische Rechtfertigung eine grundlegende Funktion demokratischer Prozesse: „[M]uch that takes place in and around legislatures, elections, and other political fora can be understood as efforts to justify particular policies and programs“.⁹⁶ Und Fred Frohock meint:

„In keeping with long democratic requirements that power must be justified to the one being coerced in terms s/he can understand, reciprocity stipulates that reasons for the exercise of political power have to be reasons that others can accept as a justification for this power.“⁹⁷

Zustimmung, Allgemeinheit, öffentliche Überprüfbarkeit, Reziprozität – diese und ähnliche Kriterien werden für die Legitimität staatlichen Handelns vorgeschlagen. Demokratische Legitimität beruht nach diesen Überlegungen auf mehr als nur der freien Wahl einer Regierung, nämlich auf einer irgendwie gearteten Übereinkunft bezüglich der Ausübung staatlicher Gewalt, auf Prozessen diskursiver Rechtfertigung politischer Maßnahmen. Man kann diese Logik des „justificatory liberalism“⁹⁸ auch folgendermaßen zusammenfassen:

„In a pluralistic society, each citizen is doomed to be subject to coercive laws he finds morally objectionable. And although a citizen naturally regards subjection to such laws as an injury, the manner in which a given law is enacted can ameliorate (or exacerbate) his alienation and frustration. And the manner in which a law is enacted depends to a significant extent on the sorts of reasons those who support that law employ as a basis for it.“⁹⁹

Zentral ist hier die liberale Grundauffassung der Staatsbürger als Freie und Gleiche: Wenn deren Freiheiten schon durch Ausübung staatlicher Zwangsgewalt eingeschränkt werden müssen, dann auf eine Art und Weise, der die Betroffenen in irgendeiner Form – und möglichst gleichermaßen – zustimmen können. Von diesen Überlegungen schließt Rainer Forst auf ein „Grund-Recht auf Rechtfertigung“, welches besagt, „dass es keine politischen oder sozialen Herrschaftsverhältnisse geben soll, die gegenüber den Betroffenen nicht adäquat

⁹⁴ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 317.

⁹⁵ Vgl. Ackerman, Bruce: *Political Liberalisms*. In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 91, Nr. 7 (1994), S. 364–386, hier S. 367.

⁹⁶ Macedo, Stephen: *The Politics of Justification*. In: *Political Theory*, Jg. 18, Nr. 2 (1990), S. 280–304, hier S. 280.

⁹⁷ Frohock, Fred M.: *An Alternative Model of Political Reasoning*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Jg. 9, Nr. 1 (2006), S. 27–64, hier S. 32.

⁹⁸ Eberle, Christopher J.: *Religious Convictions in Liberal Politics*. Cambridge 2002, S. 12.

⁹⁹ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 50.

gerechtfertigt werden können“.¹⁰⁰ Diverse liberale Autoren äußern nun das fundamentale Bedenken, dass Gründe, die aus religiösen Überzeugungen gespeist sind, bestimmte Kriterien nicht erfüllen, welche für den Vorgang diskursiver Rechtfertigung notwendig sind. Forst beispielsweise zieht die Grenze zwischen moralischen Normen, zu denen politische Normen zählen, und ethischen Normen, zu denen religiöse gehören, an der „Schwelle von Reziprozität und Allgemeinheit“.¹⁰¹ Demnach müssen moralische Geltungsansprüche gegenüber einer jeden betroffenen Person gleichermaßen normativ rechtfertigbar sein, während ethische Rechtfertigungen die eigenen Lebensentscheidungen vor einer bestimmten Gemeinschaft anhand einer geteilten Vorstellung vom guten Leben begründen.¹⁰²

Bevor die verschiedenen Ansätze dargestellt werden, die diskursive Zurückhaltung bezüglich des Einbringens religiöser Überzeugungen in den politischen Diskurs fordern, sollte zunächst noch angesprochen werden, was genau unter den viel zitierten ‚religiösen Überzeugungen‘ im Kontext einer diskursiven Rechtfertigungssituation überhaupt zu verstehen ist. Tatsächlich findet sich auf diese Frage keine eindeutige Antwort selbst unter den Befürwortern diskursiver Einschränkungen, was bemerkenswert ist, da die Definition Auswirkungen auf die Einschätzung der Diskursfähigkeit bzw. den epistemischen Status solcher religiösen Argumente hat. Intuitiv schlüssig scheint zunächst Robert Audis Definition ‚säkularer‘, also nicht-religiöser Gründe:

„[A] secular reason is, roughly, one whose normative force, that is, its status as a prima facie justificatory element, does not (evidentially) depend on the existence of God (for example, through appeals to divine command), or on theological considerations (such as interpretations of a sacred text), or on the pronouncements of a person or institution qua religious authority.“¹⁰³

Im Umkehrschluss folgt daraus, dass ein religiöser Grund für eine bestimmte Position die Existenz Gottes voraussetzt, auf theologischen Aussagen fußt oder auf religiöse Autoritäten recurriert. Interessanterweise existiert aber auch die Auffassung, dass politische Urteile dann nicht als religiös motiviert gelten, wenn der Urteilende davon ausgeht, dass er auf unabhängigem Wege – z.B. qua Intuition – zu seiner Position gelangt ist, obwohl tatsächlich seine religiöse Vorprägung entscheidenden Einfluss ausübt. Würde man hingegen bei Reflexion diese Verknüpfung erkennen, läge eine genuin religiöse Motivation vor.¹⁰⁴ Einige Autoren unterscheiden also zwischen der bewussten motivationalen Grundlage eines

¹⁰⁰ Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 2007, S. 10.

¹⁰¹ Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 18.

¹⁰² Vgl. Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 27f.; vgl. auch Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 111.

¹⁰³ Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 278.

¹⁰⁴ Vgl. Greenawalt, Kent: *Religious Convictions and Political Choice*. New York/Oxford 1988, S. 36f.

Rechtfertigungsarguments und der tatsächlichen, oft unterbewussten Quelle dieser Motivation. Es ist jedoch offensichtlich, dass derlei Zusammenhänge faktisch kaum nachzuvollziehen sind, nicht für den Sprechenden und erst recht nicht für den Adressaten der betreffenden Begründung. Hingegen sollte zumindest die argumentierende Person recht problemlos zwischen der semantischen Beschaffenheit eines Argumentes und dessen (angenommener) motivationaler Grundlage unterscheiden können – siehe dazu auch Audis Position unten. Angesichts der Tatsache, dass die Rechtfertigung einer politischen Position, obgleich nicht in religiöser Semantik vorgenommen, dennoch auf Glaubensüberzeugungen beruhen kann, ist es daher wohl korrekter, von „religiös motivierten“ Gründen oder Argumenten zu sprechen. Dadurch würde auch ein Ausschluss religiöser Sprache bei gleichzeitiger Akzeptanz der religiösen Motivation der Aussagen möglich. Da in der akademischen Debatte allerdings meist von „religiösen“ Gründen/Begründungen/Argumenten die Rede ist, werden die beiden Formulierungen im Folgenden gleichbedeutend verwendet.

Die für eine diskursive Schließung argumentierenden liberalen Ansätze lassen sich anhand verschiedener Charakteristika einteilen. Zum einen befinden sich darunter solche, die gezielt *religiöse* Überzeugungen im politischen Diskurs beschränken wollen; zum anderen jene, die nicht speziell unterscheiden zwischen Begründungen religiöser Natur und Gründen, die auf substantiellen *philosophischen* oder *moralischen* Annahmen basieren und für die dieselben Beschränkungen gelten sollen. Des Weiteren kann zwischen Ansätzen, die einen strikten Ausschluss religiös motivierter Begründungen befürworten, differenziert werden und solchen, die religiöse Argumentation unter bestimmten Bedingungen zulassen.¹⁰⁵ Auch unterscheiden sich Ansätze, die eine diskursive Einschränkung nur auf Ebene der Staatsorgane vorsehen von jenen, die den gesamten öffentlichen Diskurs der Bürger regeln wollen. Schließlich können die innerhalb der einzelnen Ansätze vorgebrachten Argumente gegen einen Rückgriff auf religiöse Überzeugungen in epistemische und „populistische“ Argumente eingeteilt werden. Unter populistischen Argumenten versteht Christopher Eberle solche, die entweder auf bestimmte Eigenschaften der Diskursteilnehmer abzielen, beispielsweise deren ‚Vernunft‘, oder aber eine faktische Akzeptierbarkeit der Argumente durch die Diskursparteien fordern. Epistemische Argumente auf der anderen Seite beziehen sich auf Merkmale der Gründe selbst, etwa ihre Begründbarkeit von einem ‚neutralen‘ Standpunkt aus.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Vgl. Willems, Ulrich: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion. In: Michael Minkenberg (Hg.): *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*. Wiesbaden 2003, S. 88–112, hier S. 91.

¹⁰⁶ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 239; vgl. S. 205ff.

Im Folgenden werden Ansätze vorgestellt, die eine diskursive Einschränkung hinsichtlich religiöser Begründungen für politische Maßnahmen fordern. Als Kriterium ihrer Anordnung ist eine Abstufung von strikteren zu weniger strikten Einschränkungen gewählt worden, da die Reichweite der religiös motivierten Bürgern abverlangten Zurückhaltung wohl das praktisch relevanteste Merkmal der verschiedenen Ansätze darstellt. Beim Übergang zu Kapitel 4, welches kritische Infragestellungen zu den hier dargestellten Positionen beinhaltet, wird deutlich, dass man durchaus von einem Kontinuum von „exklusivistischen“ Ansätzen, über „partiell inklusivistische und partiell exklusivistische“ bis zu „inklusive“ Ansätzen sprechen kann,¹⁰⁷ welches also sowohl Ansätze diskursiver Schließung, also auch die Positionen ihrer liberalen Kritiker umfasst. Manche Autoren, besonders Kent Greenawalt, aber zum Teil auch Jürgen Habermas, stehen mit ihren Positionen gewissermaßen im Zentrum dieses Kontinuums, weshalb einige Argumente dieser Autoren in Kapitel 3, andere aber sinnvollerweise in Kapitel 4 angeführt werden.

3.2. Ausschluss religiöser Argumente aus dem politischen Diskurs

Die exklusivistischste Herangehensweise an die Reglementierung religiöser Überzeugungen im politischen Diskurs wird durch Ansätze vertreten, welche das Eintreten für eine bestimmte politische Position mit religiös motivierten Argumenten generell für moralisch problematisch befinden und daher den Diskurs aller Bürger untereinander, nicht nur Diskurse staatlicher Institutionen, von derlei Argumenten freizuhalten fordern. Wie bei fast allen im Folgenden noch darzustellenden Ansätzen wird hier eine Einschränkung der im Diskurs zulässigen, bzw. als einschlägig geltenden Argumente als *moralisch geboten* angesehen, nicht aber als Ausfluss *rechtlicher* Vorschriften und Verbote. Mit Willems gesprochen geht es um bestimmte „Zivilitätszumutungen“,¹⁰⁸ welche den Diskursparteien aus Rücksicht auf ihre Mitbürger abverlangt werden. Darauf wird in den einzelnen Punkten näher einzugehen sein. Eine gewissermaßen klassische Formulierung eines strikten Prinzips diskursiver Zurückhaltung findet sich bei Bruce Ackerman. Für ihn ist die Frage nach der Beschaffenheit des öffentlichen Diskurses von Bedeutung, da er Dialog als „first obligation of citizenship“ deklariert.¹⁰⁹ Während er skeptisch ist, dass der öffentliche Diskurs bei der Suche nach moralischen Wahrheiten weiterhelfen und somit zentrale Fragen des menschlichen Lebens beantworten kann, gilt es nach Ackerman für eine politische Öffentlichkeit dialogisch

¹⁰⁷ Willems, U.: *Religion als Privatsache?* S. 91.

¹⁰⁸ Willems, U.: *Religion als Privatsache?* S. 90.

¹⁰⁹ Ackerman, Bruce: *Why Dialogue?* In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 86, Nr. 1 (1989), S. 5–22, hier S. 6.

zu klären „how people who disagree about the moral truth might nonetheless reasonably solve their ongoing problem of living together“. ¹¹⁰ Ohnehin ist der Diskurs unter den Bürgern unabdingbar, will man nicht nur wissen, *dass* man mit seinen Mitbürgern nicht übereinstimmt, sondern *an welcher Stelle* die Uneinigkeiten auftreten. Dabei ist es zunächst nicht relevant, ob eine Seite der Diskussion die andere von ihrer Sicht zu überzeugen vermag; die bloße Teilnahme an einem anhaltenden Dialog ist entscheidend, um das liberale Projekt am Leben zu halten. ¹¹¹ Wie aber soll man mit Personen sprechen, mit denen man sich über fundamentale moralische Fragen uneins ist? „One thing is clear. Somehow or other, citizens of a liberal state must learn to talk to one another in a way that enables each of them to avoid condemning their own personal morality as evil or false. Otherwise, the conversation's pragmatic point becomes pointless.“ ¹¹² Das Auffinden eines neutralen diskursiven Standpunktes würde dieses Problem vermeiden. Auf der Suche nach einem solchen Standpunkt hätten liberale Ansätze, so Ackerman, allerdings mehrfach fehlerhafte Wege eingeschlagen. So müsse zum einen der Versuch scheitern, einen einzigen Wert auszumachen, den alle Menschen ungeachtet ihrer sonstigen Differenzen als grundlegendsten anerkennen, etwa die Vermeidung eines gewaltsamen Todes. Zum anderen sieht Ackerman auch den utilitaristischen Ansatz, alle partikularen Interessen durch Übersetzung in eine bestimmte Einheit (Nutzen, Wohlbefinden) zu neutralisieren, als nicht umsetzbar an. ¹¹³

Stattdessen schlägt er die Strategie des „conversational restraint“ vor: „When you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, [...] [w]e should simply say nothing at all about this disagreement and put the moral ideals that divide us off the conversational agenda of the liberal state.“ ¹¹⁴ Ein Argument ist nur dann in den öffentlichen Diskurs einzubringen, wenn der Sprecher davon überzeugt ist, dass andere es trotz ihrer unterschiedlichen Weltanschauungen vernünftig finden können; ansonsten sollte die betreffende Ansicht nicht gegenüber den Mitbürgern vertreten werden. ¹¹⁵ Über moralische Fragen, zu denen man keine einhellige Antwort zu finden erwartet, wahrt der politische Diskurs Stillschweigen. Dabei betont Ackerman allerdings, dass jene Stimmen, die bestehende Strukturen herausfordern wollen, nicht unterdrückt werden dürfen: „My principle of conversational restraint does not apply to the questions citizens may ask, but to the answers

¹¹⁰ Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 8.

¹¹¹ Vgl. Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 9f.

¹¹² Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 12.

¹¹³ Vgl. Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 13f.

¹¹⁴ Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 16.

¹¹⁵ Vgl. Ackerman, B.: *Political Liberalisms*, S. 367.

they may legitimately give to each others' questions".¹¹⁶ Im Idealfall soll der eingeschränkte Dialog dazu dienen, normative Prämissen auszumachen, die alle vernünftig (reasonable) finden können, indem in Diskurssituationen mit Mitgliedern verschiedener gesellschaftlicher Primärgruppen nur jene moralischen Geltungsansprüche angeführt werden, die alle Gruppen teilen, wobei die jeweiligen Gründe für die Akzeptanz einer Aussage durchaus unterschiedlich ausfallen können. Lassen sich daraufhin tatsächlich allgemein bejahte „public value premises“ finden, bedeutet das nach Ackerman keineswegs, dass der Diskurs dadurch übermäßig eingengt würde, denn anschließend an solche geteilten Prämissen gebe es immer noch eine Vielzahl von Möglichkeiten, wie sich eine Debatte entwickeln könne.¹¹⁷

Die somit gemeinsam erarbeitete Grundlage gesellschaftlicher Kommunikation und Kooperation macht für Ackerman die öffentliche Vernunft aus.¹¹⁸ Der „liberale Bürger“ stellt eine Rolle dar, die eine Person als eine unter mehreren sozialen Rollen ausübt, wobei jede Rolle bestimmten Regeln folgt – und beim „Bürger“ ist diese Verhaltensregel der Gebrauch eben der öffentlichen Vernunft.¹¹⁹ Zusammen mit dem Gebot des „restraint“ folgt daraus für die Rolle des Bürgers: „To be a competent social actor, I must constantly engage in a process of selective repression – restraining the impulse to speak the truth on a vast number of role-irrelevant matters so as to get on with the particular form of life in which I am presently engaged.“¹²⁰ Interessanterweise fügt Ackerman diesem Ansatz aber noch die weitergehende diskursive Einschränkung hinzu, dass Neutralität es außerdem verböte, dem eigenen Ideal des guten Lebens Überlegenheit gegenüber anderen Lebensentwürfen zu attestieren.¹²¹ Gerade diese Auflage könnte von Religionsgemeinschaften als einschränkend empfunden werden, auch wenn sie generell tolerant gegenüber abweichenden Lehren sind.

Zusammenfassend betrachtet stellt sich Ackermans Ansatz als der pragmatische Vorschlag dar, die Frage nach moralischen Wahrheiten aus dem öffentlichen Diskurs herauszuhalten, um stattdessen konkrete politische Fragen der Kooperation zu bearbeiten. Dabei schließt er keineswegs nur religiöse Standpunkte aus, sondern alle auf im Rawls'schen Sinne umfassenden Lehren beruhenden Argumente, die einer Konsensfindung hinderlich sind.

¹¹⁶ Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 17.

¹¹⁷ Ackerman, B.: *Why Dialogue?*, S. 19; vgl. S. 17ff. Ackerman gibt aber letztlich zu bedenken, dass es aufgrund der Vielzahl von Primärgruppen in liberalen Gesellschaften dazu kommen könnte, dass das Set geteilter moralischer Prämissen leer bleibt (vgl. Ackerman, B.: *Why Dialogue?*, S. 22).

¹¹⁸ Das bedeutet, dass Ackerman im Gegensatz zu anderen Autoren Vernunft gleichsam als sozial konstruiert betrachtet. Vgl. dazu auch die Überlegungen zu Vernunft in Kapitel 5.

¹¹⁹ Vgl. Ackerman, B.: *Political Liberalisms*, S. 374f; 385f.

¹²⁰ Ackerman, B.: *Why Dialogue?*, S. 20.

¹²¹ Vgl. Ackerman, B.: *Political Liberalisms*, S. 375.

Im Großen und Ganzen ähnlich wie Ackerman argumentiert Thomas Nagel, welcher von der Problematik des Zwangs und der Frage nach der Legitimität politischer Entscheidungen ausgeht. Auch Nagel befindet, legitime Politik setze eine Form der Rechtfertigung voraus, wobei dies nicht gleichzusetzen sei mit Überzeugen, denn Gründe, die rechtfertigen, können für manche Personen gleichwohl unüberzeugend sein, auch wenn sie in der Regel darauf abzielen, zu überzeugen.¹²²

Nagel analysiert nun die von Konvergenzansätzen vertretene „fundamental moral idea [...] that we should not impose arrangements, institutions, or requirements on other people on grounds that they could reasonably reject“.¹²³ Hat eine solche Position Bestand angesichts von Einwänden, die auf die ethisch-moralische Integrität der Bürger abstellen? Ein Kritiker könnte hinterfragen, wieso er aus seiner Sicht unberechtigte Einwände anderer gegen seine politische Handlungspräferenz ernst nehmen sollte: „If I believe something, I believe it to be true, yet here I am asked to refrain from acting on that belief in deference to beliefs I think are false.“¹²⁴ Angesichts solcher Einwände sieht Nagel die Notwendigkeit darzulegen, dass die Befürwortung liberaler Entscheidungsmechanismen nicht selbst einer partikularen Handlungspräferenz entspricht. Soll der Liberalismus nicht als konkurrierende Lehre aufgefasst werden, sondern als Theorie höherer Ordnung, muss er auf einem Konzept von *Unparteilichkeit* aufbauen. Wie auch immer man dieses Prinzip ansonsten versteht, Unparteilichkeit erfordert stets eine Form der Gleichbehandlung. Auch wenn man in der Frage politischen Zwangs nun aber auf *unpersönliche* Werte als Rechtfertigungsgrundlage zurückgreift, kann immer noch die problematische Situation eintreten,

„in which either the impersonal value to which I appeal to justify coercion would not be acknowledged by the one coerced, or else it conflicts with another impersonal value to which he subscribes but which I do not acknowledge, though I would if I were he. In such a case it seems that I shall have failed in some respect to be impartial whether I coerce him or not.“¹²⁵

Für Nagel folgt daraus: „[C]oercion imposes an especially stringent *requirement of objectivity* in justification.“¹²⁶ Strikte Objektivität im Sinne von Unparteilichkeit und Unpersönlichkeit bzw. Überpersönlichkeit sind für Nagel die Kennzeichen einer liberalen Konzeption zur Rechtfertigung politischen Zwangs. Gesucht wird also ein unpersönlicher epistemologischer Standpunkt der Moralität, der von subjektiven Entscheidungspräferenzen abstrahiert.¹²⁷ Wie hat dieser Standpunkt auszusehen – und was für eine Bedeutung hat dieses Konzept für

¹²² Vgl. Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 218f.

¹²³ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 221.

¹²⁴ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 222.

¹²⁵ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 225; vgl. S. 215; 222f.

¹²⁶ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 223, eigene Hvh.

¹²⁷ Vgl. Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 230.

religiöse Überzeugungen? Nagel verwirft zunächst Gerald Dworkins Forderung, die liberale Position müsse von der epistemologisch skeptischen Grundannahme ausgehen, dass man in religiösen Fragen nicht zu gerechtfertigten Aussagen kommen könne. Allerdings schließt auch Nagel die Berufung auf religiöse Überzeugungen in politischen Rechtfertigungsdiskursen aus, nämlich über die Unterscheidung zwischen Gründen, die persönliche Überzeugungen rechtfertigen und solchen, die politische Zwangsausübung rechtfertigen. Was Nagel fordert, ist eine Art „epistemologische Zurückhaltung“: „[W]hile I cannot maintain a belief without implying that what I believe is true, I still have to acknowledge that there is a big difference, looking at it from the outside, between my believing something and its being true.“¹²⁸

Teilnehmer an politischen Diskursen sollen demnach einige ihrer Überzeugungen – Nagel schließt neben religiösen auch moralische, historische und wissenschaftliche ein – eben als persönliche Überzeugungen betrachten, anstatt als Wahrheiten. Denn um den Status der Wahrheit zu erlangen, müssten diese Überzeugungen zunächst von einem unpersönlichen Standpunkt aus gerechtfertigt werden können. Nagel vollzieht damit „a kind of epistemological division between the private and the public domains“.¹²⁹

Was also sind gültige Argumente, welche, wie von Nagel gefordert, unpersönlich gerechtfertigt werden können? Nagel meint, es sei zu restriktiv, nur allseits geteilte, „vernünftige“ Überzeugungen (im Sinne von ‚nicht vernünftigerweise zurückweisbar‘) für die politische Rechtfertigung zuzulassen, denn vernünftige Personen seien nicht nur bezüglich umfassender religiöser und philosophischer Lehren uneinig, sondern auch betreffend alle möglichen ‚profanen‘ politischen Fragen.¹³⁰ Vielmehr gebe es zwei Voraussetzungen für eine öffentliche Rechtfertigung: „[F]irst, preparedness to submit one's reasons to the criticism of others, and to find that the exercise of a common critical rationality and consideration of evidence that can be shared will reveal that one is mistaken.“ Dies beinhalte, den Gesprächspartnern Zugang zum eigenen Wissen zu gewähren „so that once you have done so, they have what you have“.¹³¹ Die zweite Voraussetzung ist eine nicht-zirkuläre Erklärung für divergierende Standpunkte – also eine, die dem Gegenüber nicht einen fehlenden Zugang zur Wahrheit unterstellt. Beide Bedingungen werden aus Nagels Sicht von der Berufung auf religiöse Glaubensinhalte nicht erfüllt, während „most empirical and many moral disagreements“ sich in diesem Rahmen klären lassen.¹³²

¹²⁸ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 229; vgl. S. 228f.

¹²⁹ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 230.

¹³⁰ Vgl. Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 231f.

¹³¹ Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 232.

¹³² Nagel, T.: *Moral Conflict*, S. 232.

Michael Perry fragt sich allerdings, was unter „evidence that can be shared“ und „common critical rationality“ genau zu verstehen ist:

„According to the coherentist conception of rationality, the implicit basic test for determining what beliefs or claims (propositions, etc.) it makes sense for a person to accept or to reject (or to neither accept nor reject) – what beliefs or claims it is "rational" or "reasonable" for her to accept or reject (or neither) – is coherence with whatever else she happens to believe, coherence with beliefs presently authoritative for her.“¹³³

Unter Zugrundelegen eines solchen Rationalitätsverständnisses bedeutet das Kriterium der „common critical rationality“ im Endeffekt, dass jene Gründe angemessene Rechtfertigung ermöglichen, die auf möglichst von allen Diskursteilnehmern geteilten Überzeugungen beruhen. Folgt man Perry, setzt Nagel damit letztlich genauso wie Ackerman geteilte Prämissen voraus.¹³⁴

Ein weiterer bekannter Vertreter eines strikt exklusiven Ansatzes ist Richard Rorty, dessen Ausführungen zu diesem Thema zunächst von einer dezidiert anti-religiösen Grundhaltung getragen werden. Auf einer epistemologischen Ebene wendet Rorty gegen religiöse Gehalte ein, dass die aufklärerische „Idee der Vernunft“ Wahrheit mit der Möglichkeit einer intersubjektiven Rechtfertigung gleichsetze, woraus folge, dass moralische Standpunkte, die „nicht vor den meisten Menschen gerechtfertigt werden“ könnten, „als ‚irrational‘ entlarvt“ seien.¹³⁵ Glaube kann aus dieser Sicht nicht die Quelle moralischer Wahrheiten sein, unter Rückgriff auf welche ein religiöser Bürger eine bestimmte politische Position verteidigen könnte. In der Tat lehnt Rorty das Konzept einer Quelle moralischer Wahrheit generell ab, da über Moralfragen in der Regel eben keine unkontroverse intersubjektive Einigung erreicht werden könne. Denker wie Rawls, Habermas, Dewey und Peirce haben laut Rorty gezeigt, dass allein eine solche Erkenntnistheorie für eine Demokratie angemessen sei, die beinhalte, dass der einzige Beweis für die Richtigkeit einer bestimmten politischen Position die Zustimmung von Personen mit radikal unterschiedlichen Weltanschauungen sei.¹³⁶

Rortys Hauptstoßrichtung gegen religiöse Einflüsse in der Politik verläuft jedoch weniger auf einer erkenntnistheoretischen Ebene, als auf einer pragmatisch-politischen. Während er daher Gläubigen später zugesteht, dass sie zurecht dagegen protestierten, allein ob ihres Glaubens als irrational abgetan zu werden, beharrt er auf dem, wie er es bezeichnet „happy, Jeffersonian

¹³³ Perry, Michael J.: *Neutral Politics?* In: *The Review of Politics*, Jg. 51, Nr. 4 (1989), S. 479–509, hier S. 486.

¹³⁴ Vgl. Perry, M. J.: *Neutral Politics?*, S. 486.

¹³⁵ Rorty, Richard; Posener, Alan: *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 42, Nr. 1 (1988), S. 3–17, hier S. 4.

¹³⁶ Vgl. Rorty, Richard: *Religion As Conversation-stopper*. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. London 1999, S. 168–174, hier S. 172f.

compromise that the Enlightenment reached with the religious“. Dieser ‚Kompromiss‘ besteht nach Rorty darin, dass Religion sich im Gegenzug für die Garantie freier Religionsausübung privatisiert, sich aus dem öffentlichen Raum zurückzieht – was schließlich führen sollte zu „making it seem bad taste to bring religion into discussions of public policy“. ¹³⁷ Nach Thomas Jefferson müsste nämlich, so Rorty „gewöhnliche moralische Empfindung“ – unabhängig von der jeweiligen Religion – dem Bürger als „staatsbürgerliche Tugend“ genügen. ¹³⁸ Der Hauptgrund, weshalb Rorty Religionen keinen Platz in der politischen Öffentlichkeit zugesteht, ist, dass in seinen Augen religiös konnotierte Diskussionsbeiträge gegenüber Personen, welche nicht derselben Religionsgemeinschaft wie der Argumentierende angehören, als „conversation-stopper“ wirken. Religiöse Argumente bringen, so empfindet es Rorty, den Diskurs zum Erliegen: „[T]he ensuing silence masks the group's inclination to say, ‚So what? We weren't discussing your private life; we were discussing public policy. Don't bother us with matters that are not our concern.‘“ ¹³⁹ Mögen religiöse Überzeugungen auch die politische Haltung eines Bürgers beeinflussen, religiöse Argumente haben im politischen Diskurs nichts verloren – schließlich interessiere es niemanden, ob man die moralischen Prämissen seiner politischen Position „in der Kirche“ oder „in der Bibliothek“ erlangt. ¹⁴⁰ Diese Begründung für diskursive Zurückhaltung ist besonders im Vergleich mit dem Ansatz Robert Audis interessant, welcher fordert, dass politische Diskurspositionen stets hinlänglich ‚säkular‘ *motiviert* seien (siehe unten). Wenn Rorty hingegen fordert, Argumente in nicht-religiöser Form zu liefern, bedeutet dies allein „dropping reference to the source of the premises of the arguments“. ¹⁴¹

In anderer Hinsicht stellt Rorty allerdings schärfere Forderungen an seine religiösen Mitbürger, wenn er nämlich aus dem Privatisierungsimperativ folgert, die Gläubigen

„müssen ihren Glauben hinsichtlich der letzten Wahrheiten, die Meinungen, die ihrem Privatleben Sinn und Richtung gegeben haben, modifizieren oder aufgeben, wenn diese Meinungen zu öffentlichen Handlungen führen, die nicht vor ihren Mitbürgern gerechtfertigt werden können.“ ¹⁴²

Dies ist natürlich eine weitgehende Forderung, die längst nicht mehr nur die Reglementierung des politischen Diskurses zum Ziel hat und berechtigte Einwände hervorruft, besonders jenen, dass eine Reglementierung privater Überzeugungen ihrerseits extrem illiberal erscheinen

¹³⁷ Rorty, R.: *Religion As Conversation-stopper*, S. 169; vgl. S. 169; 172.

¹³⁸ Rorty, R.; Posener, A.: *Vorrang der Demokratie*, S. 3. Es drängt sich hier die Frage auf, was unter dieser „gewöhnlichen moralischen Empfindung“, die scheinbar losgelöst von den grundlegenden persönlichen Überzeugungen konzipiert ist, überhaupt verstanden werden soll. Existiert eine solche ‚neutrale‘ moralische Empfindung? Siehe dazu auch Kapitel 4.

¹³⁹ Rorty, R.: *Religion As Conversation-stopper*, S. 171.

¹⁴⁰ Rorty, R.: *Religion As Conversation-stopper*, S. 172; vgl. S. 172f.

¹⁴¹ Rorty, R.: *Religion As Conversation-stopper*, S. 173.

¹⁴² Rorty, R.; Posener, A.: *Vorrang der Demokratie*, S. 3.

muss. Allerdings wendet sich Rorty in seinen späteren Schriften von dieser stark religionskritischen Einstellung deutlich ab. Sich vom Atheismus distanzierend, bevorzugt er es fortan, sich als „antiklerikal“ zu bezeichnen. Demgemäß kritisiert er nun vor allem, „daß kirchliche Institutionen trotz allem Guten, das sie tun – trotz all dem Trost, den sie den Bedürftigen und Verzweifelten spenden – die Gesundheit demokratischer Gesellschaften gefährden“. ¹⁴³ Die Jefferson'sche Position verlassend unterscheidet Rorty nun klar zwischen den Gemeinden der Gläubigen und dem Klerus, bzw. kirchlichen Organisationen. Sein Antiklerikalismus richtet sich demnach gegen „religious professionals who devote themselves not to pastoral care but to promulgating orthodoxy and acquiring economic and political clout“. ¹⁴⁴ Dieses Umdenken, das maßgeblich durch Rortys Diskussion mit Nicholas Wolterstorff beeinflusst wird, lässt Rorty auch endgültig anerkennen, dass religiöse Überzeugungen nicht per se irrational oder unvernünftig seien. Da eine religiös gefärbte Sprache seiner Ansicht nach aber die klerikalen Institutionen stärke und damit auch einen religiösen Exklusivismus fördere, will er eine solche Semantik, etwa in moralischen Belangen, auf längere Sicht nach wie vor überwinden. ¹⁴⁵

Vorerst gesteht er Gläubigen nun aber zu, bestimmte politische Positionen dann aus religiösen Inhalten, wie beispielsweise Bibelzitate, abzuleiten, wenn damit eine Förderung liberaler Politikziele verbunden ist. Als konkretes Beispiel nennt Rorty die Forderung nach besserer sozialer Absicherung einkommensschwacher Bürger. Eine gleichermaßen religiös motivierte Forderung nach einer gesetzlichen Schlechterstellung homosexueller Paare lehnt Rorty hingegen vehement ab und verurteilt dieses Vorgehen als moralisch verachtenswert. ¹⁴⁶ Mit dieser Unterscheidung gesteht Rorty implizit ein, dass es ihm nicht (mehr) um die Motive einer bestimmten politischen Position geht, oder um die epistemische Qualität ihrer Herleitung, sondern allein um den Inhalt. Dem Missstand gewahr, kein unparteiisches Kriterium zur Hand zu haben, um zwischen legitimen und illegitimen religiösen Diskurspositionen differenzieren zu können, gesteht Rorty ein:

„So it would be nice if I could appeal to a principle which differentiated between citing Psalm 72 in favor of government-financed health insurance and citing Leviticus 18:22 in opposition to changes in the law that would make life in the U.S. more bearable for gays and lesbians. But I do not have one. I wholeheartedly believe that religious people should trim their utterances to suit my utilitarian views [...].“ ¹⁴⁷

¹⁴³ Rorty, R.: *Antiklerikalismus und Atheismus*, S. 38.

¹⁴⁴ Rorty, Richard: *Religion in the Public Square: A Reconsideration*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 31, Nr. 1 (2003), S. 141–149, hier S. 141.

¹⁴⁵ Vgl. Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 142.

¹⁴⁶ Vgl. Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 142f.

¹⁴⁷ Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 143f.

Während Rorty somit vor allem auf die Beschaffenheit der Inhalte einer politischen Position und ihre Vereinbarkeit mit einem liberalen Politikideal abzielt, stellt er nach wie vor auch Anforderungen an die Art, wie solche Positionen diskursiv vertreten werden. So lehnt er es vor allem ab, wenn Diskursteilnehmer in der Debatte lediglich auf religiöse Autoritäten verweisen,¹⁴⁸ eine Auffassung, die er mit Gutmann und Thompson teilt, die schreiben: „It cannot constitute a moral reason to appeal to an authority whose dictates are closed to reasonable interpretation.“¹⁴⁹ Demgegenüber billigt Rorty politische Diskurspositionen, die aus dem eigenständigen Interpretieren heiliger Schriften und dem Deduzieren von moralischen Verhaltensregeln gewonnen werden – insofern die Sprecherin diese Herleitung darlegen kann. Wichtig ist ihm die Möglichkeit der Nachvollziehbarkeit und Diskutierbarkeit der Befunde.¹⁵⁰ Rorty wechselt also von einer grundlegenden Ablehnung religiöser Äußerungen im politischen Diskurs zu einer Forderung nach liberaler Programmatik und nachvollziehbarer Argumentation. Mit dieser Position liegt er zum Teil nicht mehr sehr weit von einigen der inklusiveren Ansätze entfernt.

3.3. Umfangreiche Einschränkungen religiöser Argumente im politischen Diskurs

Einer der einflussreicheren liberalen Ansätze, der religiös motivierte Argumente zwar nicht gänzlich aus dem politischen Diskurs ausschließen will, sie aber erheblichen Einschränkungen unterwirft, ist der Robert Audi. Audi stellt seine Forderungen nach einer diskursiven Zurückhaltung religiöser Bürger in den breiteren Kontext der Trennung von Staat und Kirche. Dieser wesentliche liberale Grundsatz beinhaltet für ihn nicht nur die in Kapitel 2.2. zitierten drei Prinzipien staatlicher Institutionen („libertarian principle“, „equalitarian principle“, „neutrality principle“), sondern auch Beschränkungen des individuellen Verhaltens.¹⁵¹ Wieso aber sollte es geboten sein, im individuellen Bestreben, religiöse Verpflichtungen einzulösen – gerade auch hinsichtlich des diskursiven Auftretens –, Zurückhaltung zu üben? Hat der Bürger nicht ein moralisches Anrecht darauf, unter Achtung der fundamentalen Rechte anderer gemäß seinen Glaubensüberzeugungen zu sprechen und zu handeln? Audi bestreitet dies nicht, gibt aber zu bedenken, dass es unter Umständen unangemessen sein kann, seine

¹⁴⁸ Vgl. Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 147.

¹⁴⁹ Gutmann, Amy; Thompson, Dennis: *Moral Conflict and Political Consensus*. In: *Ethics*, Jg. 101, Nr. 1 (1990), S. 64–88, hier S. 70.

¹⁵⁰ Vgl. Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 147.

¹⁵¹ Vgl. Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 259.

Rechte auszureizen. Die diskursiven Beschränkungen, die Audi religiösen Bürgern abverlangt, beschreibt er denn auch als Ausdruck einer „civic virtue“, nicht einer rechtlichen Norm.¹⁵²

Im Kern einer solchen Bürgertugend, wie Audi sie konzipiert, steht die Verpflichtung, seinen Mitbürgern gute Gründe für das Unterstützen von Zwangsmaßnahmen (in Form von Gesetzen) anzugeben, die deren Freiheit begrenzen. Wenn nämlich vernünftige Bürger auch bei Vorliegen aller relevanten Informationen nicht von der Notwendigkeit einer staatlichen Maßnahme überzeugt sind, entbehrt diese aus Audis Sicht einer akzeptablen Grundlage.¹⁵³

Audi jedenfalls unterstreicht, eine angemessene Begründung für ein Gesetz sei eine „proposition whose truth is sufficient to justify it“.¹⁵⁴ Dies scheint zunächst eine recht vage Definition – was Audi damit aber genau meint, macht er an anderer Stelle deutlich: „The suggested adequacy condition for justifying coercion [...] implies secularity“.¹⁵⁵ Gute Gründe sind für Audi nicht-religiöse Gründe.

Dementsprechend schlägt Audi als Verhaltensnorm für Teilnehmer des politischen Diskurses zunächst das „principle of secular rationale“ vor: „[O]ne should not advocate or support any law or public policy that restricts human conduct unless one has, and is willing to offer, adequate secular reason for this advocacy or support.“¹⁵⁶ Niemand soll also eine restriktive politische Maßnahme befürworten, ohne bereit zu sein, diese Position mit triftigen nicht-religiösen Gründen gegenüber seinen Mitbürgern zu rechtfertigen. Das bedeutet aber zum einen auch, dass Audi diese diskursive Zurückhaltung nur für solche Gesetze fordert, die den Bürgern Freiheitsbeschränkungen auferlegen. Zum anderen wird den Gläubigen zugestanden, ungeachtet ihrer vorgebrachten Rechtfertigungen tatsächlich durch religiöse Überzeugungen zu ihrer Position motiviert zu werden sowie die religiösen Argumente für entscheidender zu halten als die nicht-religiösen. Die staatliche Letztentscheidung für eine bestimmte Politik soll hingegen auf nicht-religiöse Überlegungen gestützt und entsprechend formuliert sein.¹⁵⁷

Jedoch wirft das „principle of secular rationale“ ein nicht unbedeutendes Problem auf. Denn nach der soeben vorgestellten Formulierung ist es möglich, im Diskurs Gründe für eine politische Position anzugeben, die man selbst überhaupt nicht überzeugend findet. Was aus Rortys pragmatischer Perspektive nicht weiter problematisch erscheint, beunruhigt Audi ernstlich, denn für ihn impliziert ein solches Verhalten einen Mangel an Respekt gegenüber

¹⁵² Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 9f.

¹⁵³ Vgl. Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 16f.

¹⁵⁴ Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 278.

¹⁵⁵ Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 17.

¹⁵⁶ Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 279.

¹⁵⁷ Vgl. Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 279f.

den Diskurspartnern.¹⁵⁸ Da somit das Ziel einer *civic virtue* nicht wirklich erreicht wäre, formuliert Audi ein strengeres Diskursprinzip, das „principle of secular motivation“:

„[O]ne should not advocate or promote any legal or public policy restrictions on human conduct unless one not only has and is willing to offer, but is also *motivated by*, adequate secular reason, where this reason (or set of reasons) is motivationally sufficient for the conduct in question.“¹⁵⁹

Anwendung finden soll dieses Prinzip für Vertreter politischer Organe und der Rechtsprechung, für Lehrer öffentlicher Schulen sowie für die Bürger in ihren Diskussionen über politische Maßnahmen.¹⁶⁰

Mit der Einführung des „principle of secular motivation“ ist also die Ebene der Motivation betreten, der persönlichen Gründe, eine bestimmte politische Haltung öffentlich zu vertreten. Das bloße ‚Anbieten‘ nicht-religiöser Argumente genügt Audi nicht, die Argumente sollen den Sprecher selbst überzeugen und sollen hinreichende Grundlage für seine Haltung bieten. Diese Voraussetzung ist dann erfüllt, wenn bei Ausblenden relevanter religiöser Gründe die übrigbleibenden ‚säkularen‘ Gründe immer noch handlungsmotivierend wären. Audi geht demnach von einer Diskurssituation aus, wie sie von Gaus und Vallier trefflich beschrieben wird: Die ‚Diskurskontrahenten‘ bestreiten, dass der jeweils andere sich im Rahmen vernünftiger Überzeugungen bewegt und entsprechend nachvollziehbare Gründe liefern kann, die eben aufgrund ihrer Vernünftigkeit Respekt einfordern, so dass selbst wenn Stabilität erreicht werden könnte, dies „stability for the wrong reasons“ wäre. Anders ausgedrückt, „[i]f some members of the public embrace the law only by appealing to depraved values the law is not publicly justified.“¹⁶¹

Allerdings betont Audi, dass er es für verfehlt halte, die öffentliche Debatte auf „publicly accessible considerations“ beschränken zu wollen. Aus säkularen wie religiösen umfassenden Lehren gewonnene Überzeugungen können sowohl für die persönliche Motivation als auch im öffentlichen Diskurs eine wichtige Rolle spielen – „provided (evidentially) adequate secular reasons play a sufficiently important role“.¹⁶² Im Einzelnen gesteht Audi zu, religiöse Gründe könnten motivational hinreichend (wenn auch nicht notwendig) und kausal vorgängig sein, also die relevanten nicht-religiösen Gründe bedingen.¹⁶³

¹⁵⁸ Vgl. Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 283.

¹⁵⁹ Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 284.

¹⁶⁰ Vgl. Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 289f.

¹⁶¹ Gaus, Gerald F.; Vallier, Kevin: *The roles of religious conviction in a publicly justified polity. The implications of convergence, asymmetry and political institutions*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 51–76, hier S. 60.

¹⁶² Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 35.

¹⁶³ Vgl. Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 52.

Was Audi mit seinen Prinzipien keineswegs fordern will, ist eine Privatisierung des Religiösen, wie Rorty sie bevorzugen würde – Religion muss keine marginale Rolle im öffentlichen Leben spielen.¹⁶⁴

„Indeed, applying religious principles and insights to issues of law and public policy can be highly beneficial: it may have heuristic value in leading to discovery of new points; it may serve as a moral corrective, for instance in bringing out injustices; it may strengthen moral motivation; it may reduce strife and recrimination among disparate social groups, as when tolerance and forgiveness are stressed as part of a religious commitment“.¹⁶⁵

Erst recht zulässig seien religiöse Argumente in öffentlich diskutierten *moralischen* Fragen, wobei Audi die Grenze zwischen moralischen und politischen Fragen derart zieht, dass moralische Fragen auch dann noch als solche gelten, wenn sie Eingang in politische Debatten gefunden haben.¹⁶⁶ Solche politisierten moralischen Fragen sind für Audi sogar zulässiges Betätigungsfeld für religiöse Institutionen, die er ansonsten zur Zurückhaltung in politischen Debatten auffordert.¹⁶⁷ Unabhängig davon, ob religiöse Argumente zur Rechtfertigung moralischer oder politischer Positionen herangezogen werden, haben die Sprecher stets die Pflicht zu versuchen, ein „Gleichgewicht“ zwischen ihren religiösen Überzeugungen und „relevant secular standards of ethics and political responsibility“ herzustellen.¹⁶⁸

Obgleich Audi somit an vielen Stellen versucht, versöhnliche Positionen zu finden und damit verdeutlichen möchte, dass sein Ansatz nicht religionsfeindlich ausgerichtet ist, richten sich seine Forderungen diskursiver Zurückhaltung allein an (nicht angemessen ergänzte) religiöse Überzeugungen. Das liegt daran, dass er eine Reihe Probleme mit religiösen Begründungen in Verbindung bringt. So könnten religiöse Gründe als einer unfehlbaren Autorität entspringend gesehen und folglich selbst als absolut wahr und verpflichtend verstanden werden. Daraus könne zum einen eine verächtliche Sicht auf nicht-religiöse Mitbürger resultieren, wenn diese als moralisch verdorben wahrgenommen werden. Zum anderen bestehe die Gefahr, dass ein erhitztes Diskussionsklima entsteht, da Gläubige ihre Ansichten überdurchschnittlich leidenschaftlich vertreten würden. Auf der anderen Seite reagierten (säkulare) Bürger besonders gereizt, wenn man ihnen ungeliebte politische Maßnahmen mit religiöser Begründung aufzwingt. Ferner fürchtet Audi auch, religiöse Indoktrination könne zum

¹⁶⁴ Vgl. Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 49.

¹⁶⁵ Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 277.

¹⁶⁶ Mit moralischen Fragen scheint Audi Fragen der Ethik zu meinen. Fraglich ist, ob seine Trennung zwischen im engeren Sinne politischen Fragen und politisierten moralischen Fragen mehr ist als ein Kunstgriff, um nicht erklären zu müssen, weshalb religiöse Überzeugungen in Ethikdebatten eine stärkere Rolle spielen dürfen als in anderen öffentlichen Diskussionen.

¹⁶⁷ Vgl. Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 274; 294. Dementsprechend will Audi auch zwischen politischem Einfluss und moralischem Einfluss religiöser Autoritäten unterscheiden. (Vgl. Audi, R.: *Religious Commitment and Secular Reason*, S. 69)

¹⁶⁸ Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 37.

Verlust der Entscheidungsautonomie eines Bürgers führen. Schließlich könnten, so argwöhnt Audi, religiöse Gründe zu religiös gerechtfertigten Handlungsanweisungen führen, womit Andersgläubigen die jeweilige Religion aufgezwungen würde.¹⁶⁹ Diese Annahmen illustrieren, dass bei allen Kompromissversuchen und Zugeständnissen, die Audis Ansatz aufweist, ein nicht unerhebliches Grundmisstrauen gegenüber religiös motivierter politischer Interessenverfolgung zurückbleibt.

3.4. Ausschluss religiöser Argumente aus dem Diskurs der institutionalisierten Öffentlichkeit

Neben den graduellen Unterschieden in der Strenge der Kriterien, anhand derer religiöse Argumente mehr oder weniger stark aus dem politischen Diskurs ausgeklammert werden sollen, heben sich einige liberale Ansätze dadurch ab, dass sie den Anwendungsbereich dieser diskursiven Zurückhaltung auf die Sphäre der institutionalisierten Öffentlichkeit, also besonders der Staatsorgane, einschränken. Unter den Theoretikern, die diese Herangehensweise vertreten, befinden sich auch jene äußerst einflussreichen Autoren, deren Überlegungen in Kapitel 1 als theoretische Grundlage herangezogen worden sind, John Rawls und Jürgen Habermas. Ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Denkern besteht jedoch in ihrer Definition von Öffentlichkeit. Denn während Habermas, wie in Kapitel 1 gezeigt, in der Tat explizit zwischen einer institutionalisierten und einer nicht institutionalisierten Öffentlichkeit unterscheidet und diskursive Restriktionen nur für letztere vorsieht, ist für Rawls überhaupt nur die formale, institutionalisierte Öffentlichkeit genuine Öffentlichkeit. Zu dieser Sphäre, für welche die Einschränkungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs gelten, gehört allerdings auch der politische Diskurs der Bürger, insofern sie im Rahmen von Abstimmungen über ihre Entscheidungen bezüglich grundlegender Verfassungsinhalte diskutieren. Dies sei nun genauer betrachtet.

Rawls unterscheidet in seinem Werk zwei grundlegende politische Rechtfertigungssituationen. Zum einen bedarf die gesellschaftliche Grundstruktur mit den zugehörigen Prinzipien der Gerechtigkeit einer generellen Zustimmung derjenigen, die später der politischen Ordnung unterstehen, also aller Staatsbürger. Zum anderen sind politische Entscheidungen, die diese fundamentalen Normen berühren, rechtfertigungsbedürftig unter den Bedingungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Während Rawls die Begründung der grundlegenden sozialen Ordnungsprinzipien in der *Theorie der Gerechtigkeit* als vertragstheoretische Entscheidungssituation unter anonymisierten Bedingungen nachzeichnet, bringt er in späteren

¹⁶⁹ Vgl. Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 31f.

Schriften als Ausdruck der Übereinkunft das Konzept des *overlapping consensus* ins Spiel (vgl. Kapitel 1). Demnach begründen alle (vernünftigen) Gesellschaftsmitglieder die politische Konzeption auf dem Wege einer Einbettung in ihre jeweiligen umfassenden Lehren, eignen sich also die Verfassungsprinzipien vom Standpunkt ihrer persönlichen Weltanschauung her an. Sie nehmen dabei zur Kenntnis, dass die anderen Bürger diese politische Konzeption ebenfalls aus ihren umfassenden Lehren heraus bejahen. Die konkreten Inhalte der umfassenden Lehren sollen dabei keine normative Funktion haben, denn Rawls möchte allen kooperationswilligen Lehren den Zugang zum Verfassungskonsens ermöglichen, wofür dieser folglich frei von partikularer weltanschaulicher Färbung gehalten werden müsse.¹⁷⁰ Rawls spricht von „eliminating from this conception any idea which goes beyond the political and which not all reasonable doctrines could reasonably be expected to endorse“.¹⁷¹ Durch diese Anschlussfähigkeit erhofft er sich, dass die Staatsbürger zu dem Schluss kommen, dass die in der Grundstruktur enthaltenen *politischen* Werte „very great values to be realized in the framework of their political and social existence“ darstellen.¹⁷²

Rawls macht zwei wichtige Anmerkungen zu seinem Konzept. Zum einen betont er, dass, während er davon ausgeht, die grundlegende gesellschaftliche Gerechtigkeitskonzeption könne aus den umfassenden Lehren heraus bejaht werden, die staatliche Ordnung dennoch nicht zwangsläufig auf diese Lehren angewiesen ist. Zum anderen weist er darauf hin, dass der Umstand der Befürwortung der Konzeption vom Standpunkt verschiedenster umfassender Lehren die jeweilige „Bejahung je nachdem nicht weniger religiös, philosophisch oder moralisch werden [lässt], denn es sind diese ernstgemeinten Gründe, welche den Charakter ihrer Bejahung bestimmen“.¹⁷³

Ähnlich wie Rawls, aber zunächst etwas strenger als dieser, formuliert Stephen Macedo die Notwendigkeit eines gemeinsamen moralischen Gesellschaftsrahmens. Ein solcher ermögliche es überhaupt erst „to express our common reasonableness publicly; it allows us, in effect, to mutually recognize one another as equally reasonable moral beings“.¹⁷⁴ Da Politik für Macedo den letzten Rückhaltspunkt für Menschen darstellt, die sich bezüglich ihrer religiösen oder anderweitig grundlegenden Überzeugungen uneins sind, müssen die politischen Grundprinzipien zur obersten handlungsleitenden Instanz werden. Der Konsensus müsse, so Macedo, nicht nur ‚überlappend‘ sein, er müsse sämtlichen anderen Werten

¹⁷⁰ Vgl. Rawls, John: *Political Liberalism. Reply to Habermas*. In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 92, Nr. 3 (1995), S. 132–180, hier S. 143ff.

¹⁷¹ Rawls, J.: *Reply to Habermas*, S. 145.

¹⁷² Rawls, J.: *Reply to Habermas*, S. 148.

¹⁷³ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 236; vgl. Rawls, J.: *Reply to Habermas*, S. 134f.

¹⁷⁴ Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 295.

übergeordnet werden. Angesichts tiefgehender sozialer Diversität einen solchen gemeinsamen moralischen Rahmen zu errichten, sei einzig möglich, indem persönliche Interessen sowie partikuläre religiöse, moralische und philosophische Überzeugungen zurückgestellt würden.¹⁷⁵ Was diskursive Beschränkungen anbelangt, sei es daher im Interesse eines „transformative constitutionalism“, wenn die persönlichen Überzeugungen der Bürger im Sinne des Liberalismus umgeformt würden.¹⁷⁶ Allerdings relativiert Macedo seine Aussagen dahingehend, dass er zugesteht, es würde genügen, wenn die geteilten liberalen zusammen mit pro-liberalen persönlichen Werten insgesamt stärker wögen als die anti-liberalen persönlichen Werte. Demnach sei der Liberalismus vor allem darauf angewiesen, dass die partikularen persönlichen Werte mit den liberalen kongruent sind.¹⁷⁷

Angesichts des Umstandes, dass das Rawls'sche Rechtfertigungsszenario auch in der im *Politischen Liberalismus* präsentierten Form ein gewisses hypothetisches Moment nicht zu überwinden vermag, könnte man seine Relevanz für den tatsächlichen politischen Diskurs infrage stellen wollen. Tatsächlich aber enthält es wichtige Erkenntnisse für Rawls' weitere Ausführungen. So verdeutlicht Rawls im Modell des *overlapping consensus* seine Anerkennung der Bedeutung umfassender Lehren für das Verhältnis der Bürger zum Staat und ihren Mitbürgern. Die Vorstellungen vom Guten beeinflussen die Vorstellungen vom Gerechten:

„[P]olitical democracy depends for its enduring life upon a liberal background culture that sustains it. This culture will not sustain it, however, unless the institutions of democracy are seen by reasonable citizens as supporting what they regard as appropriate forms of good as specified by their comprehensive doctrines and permitted by political justice.“¹⁷⁸

Rawls räumt hier implizit ein, dass das „Rechte“ und die assoziierten politischen Konzeptionen zwar politischen Vorrang, Vorrang als Rechtfertigungsinstanz, vor dem persönlichen „Guten“ besitzen, nicht aber epistemischen oder motivationalen Vorrang.¹⁷⁹ Wie wirkt sich dies mit Blick auf konkrete Rechtfertigungssituationen im politischen Diskurs aus?

Im Rahmen institutionalisierter politischer Prozesse, wie Parlamentsdebatten, offizielles Regierungshandeln, richterliche Entscheidungen, offizielle politische Stellungnahmen von Parteien sowie Wahlen und Volksabstimmungen, kommt jenes Rechtfertigungsprinzip zur

¹⁷⁵ Vgl. Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 295.

¹⁷⁶ Macedo, S., zitiert in: Frohock, F. M.: *An Alternative Model*, S. 54.

¹⁷⁷ Vgl. Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 285.

¹⁷⁸ Rawls, J.: *Reply to Habermas*, S. 169.

¹⁷⁹ Vgl. Weithman, Paul J.: *Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion. Three Theological Objections Considered*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 22, Nr. 1 (1994), S. 3–28, hier S. 11f.

Anwendung, das Rawls als „öffentlichen Vernunftgebrauch“ bezeichnet.¹⁸⁰ Wie in Kapitel 1 bereits angerissen, versteht Rawls den öffentlichen Vernunftgebrauch als den „Vernunftgebrauch gleicher Bürger [...], die als Kollektiv in letzter Instanz politische Zwangsgewalt übereinander ausüben, indem sie Gesetze erlassen und Verfassungsänderungen vornehmen“.¹⁸¹ Immer genau dann, wenn in den genannten Foren „wesentliche Verfassungsinhalte“ oder „Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ thematisiert werden bzw. zur Abstimmung stehen, sollen diese „ausschließlich auf der Grundlage politischer Werte beantwortet“ bzw. entschieden werden, das heißt, auf Grundlage der im Verfassungskonsens etablierten Prinzipien.¹⁸² Dies ist deshalb der Fall, weil das demokratische Legitimitätsprinzip verlangt, dass solche Entscheidungen gegenüber allen Mitbürgern rechtfertigbar sein müssen, wobei sich „diese Rechtfertigungen nur auf gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen stützen dürfen sowie auf die zum *common sense* gehörigen Formen des Argumentierens und die unumstrittenen Methoden und Ergebnisse der Wissenschaften“.¹⁸³ Der öffentliche Vernunftgebrauch setzt voraus,

„daß wir aufrichtig glauben, die von uns für vernünftig gehaltenen Abwägungen politischer Werte könnten auch von anderen als vernünftig anerkannt werden oder, wenn dies nicht möglich ist, daß wir glauben, diese Abwägung könne wenigstens als nicht unvernünftig in dem Sinne angesehen werden, daß diejenigen, die nicht unserer Meinung sind, zumindest verstehen können, warum vernünftige Personen solche Auffassungen vertreten.“¹⁸⁴

Rawls nimmt nun selbst einen Einwand vorweg, der gegen diesen Ansatz vorgebracht werden könnte: „Wie kann es für Bürger vernünftig oder rational sein, wenn Grundlegendes auf dem Spiel steht, sich nur auf eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption zu berufen und nicht auf die ganze Wahrheit, so wie sie sich ihnen darstellt?“¹⁸⁵ Die Antwort, so Rawls, besteht darin, dass die Staatsbürger eine moralische Pflicht der *civility* haben, die sie zu zeigen auffordert, dass ihre Politikpräferenzen „von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden“.¹⁸⁶ Da es in einer pluralistischen Gesellschaft nicht erwartbar ist, dass auch bei Vorliegen derselben Informationen alle Bürger in politischen (und/oder moralischen) Diskussionen zu denselben Ergebnissen kommen, müssen Demokraten die Gründe ihres politischen Entscheidens und Handelns ihren Mitbürgern gegenüber derart rechtfertigen, dass diese den Gründen als vereinbar mit ihrer Freiheit und Gleichheit zustimmen.¹⁸⁷ Dabei ist es eben nicht möglich, auf eine allgemein plausible Weise zwischen umfassenden Lehren und

¹⁸⁰ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 316.

¹⁸¹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 314.

¹⁸² Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 314.

¹⁸³ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 326.

¹⁸⁴ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 362f.

¹⁸⁵ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 316.

¹⁸⁶ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 317.

¹⁸⁷ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 132; 318.

wahren Lehren zu unterscheiden – ebenso wenig, wie man annehmen sollte, eine Überzeugung sei deshalb wahr, gerecht oder vernünftig, weil man sie dafür hält.¹⁸⁸ Im Endeffekt, so Rawls, müsse einfach akzeptiert werden „daß die Politik einer demokratischen Gesellschaft nicht von der ganzen Wahrheit, wie wir sie sehen, geleitet werden kann“.¹⁸⁹

Anstatt also an die den eigenen umfassenden Lehren zugehörigen Überzeugungen zu appellieren, sollen der liberale Bürger bzw. die Vertreter der Staatsorgane objektive Begründungen zur Basis öffentlicher Rechtfertigung machen. Objektivität können bei Rawls eben jene Gründe beanspruchen, „die sich aus einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption ergeben, die wechselseitig anerkannt werden kann“.¹⁹⁰ Bedenkt man nun, dass eine angemessene politische Gerechtigkeitskonzeption anschlussfähig für sämtliche vernünftige umfassende Lehren sein muss, welche in der Gesellschaft relevant sind, so folgt aus Rawls’ Sicht logisch, dass alle Anhänger einer solchen Lehre problemlos politische Begründungen für Positionen finden können, die dem Sinn der Gerechtigkeitskonzeption nicht widersprechen. Demgemäß ist Rawls denn auch überzeugt, dass die politischen Werte des Liberalismus in der Regel gewichtig genug seien, um sich in Fragen „wesentlicher Verfassungsinhalte“ oder „grundlegender Gerechtigkeit“ gegen konfligierende Werte durchzusetzen.¹⁹¹ Dabei bleibt es „den Bürgern als einzelnen überlassen – es gehört zu ihrer Gewissensfreiheit –, sich klar darüber zu werden, welche Beziehungen zwischen den Werten des politischen Bereichs und anderen Werten in ihren umfassenden Lehren bestehen“.¹⁹² Konflikte zwischen dem öffentlichen Vernunftgebrauch und umfassenden Lehren erwartet Rawls nur bei jenen Lehren, „die keine vernünftige Abwägung politischer Werte zulassen“.¹⁹³

Aus der Beschränkung des Anwendungsbereichs des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf „wesentliche Verfassungsinhalte“ und „Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ folgt im Umkehrschluss nicht nur, dass Bürger, Parlamentarier und Regierungsvertreter „in Übereinstimmung mit ihren umfassenden Überzeugungen abstimmen“ dürfen, wenn es eben *nicht* um besagte grundlegende Themen geht, sondern auch, dass sie in diesem Fall „nicht durch öffentlichen Vernunftgebrauch rechtfertigen [müssen], wofür sie ihre Stimme abgeben“.¹⁹⁴ In solchen ‚nachgeordneten‘ politischen Entscheidungen sei es oft angebracht, so Rawls, den umfassenden Lehren entstammende Werte zur Entscheidungsfindung und

¹⁸⁸ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 135; 195.

¹⁸⁹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 348.

¹⁹⁰ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 204; vgl. S. 198.

¹⁹¹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 224.

¹⁹² Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 226f.

¹⁹³ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 349.

¹⁹⁴ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 339.

Rechtfertigung hinzuzuziehen.¹⁹⁵ Als konkrete Beispiele für Diskussionsräume, die nicht zum Anwendungsbereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs zählen, mithin also nicht als öffentlich gelten, nennt Rawls Kirchen und Universitäten, beides Foren, die Habermas zur zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit rechnen würde.¹⁹⁶ Folglich könnten Teilnehmer einer politischen Debatte über Bildungsgerechtigkeit an einer Universität ihre Positionen uneingeschränkt mit Argumenten begründen, die sie aus ihren jeweiligen umfassenden Lehren beziehen. Hingegen betont Rawls, dass Richter *immer* nach den Vorgaben des öffentlichen Vernunftgebrauchs argumentieren müssten, denn „dafür stehen ihnen keine andere Vernunft und keine andern Werte zur Verfügung als die politischen“.¹⁹⁷ In einer späteren Revision weicht Rawls das Prinzip des öffentlichen Vernunftgebrauchs deutlich auf, wie unter Punkt 3.5. dargelegt wird.

Jürgen Habermas hält es für fragwürdig, dass Rawls seinen Vorbehalt des öffentlichen Vernunftgebrauchs allein auf zentrale politische Fragen, meist konstitutioneller Natur, einschränken will, da „in modernen Rechtsordnungen [...] die Grundrechte auf die materiale Gesetzgebung und Gesetzesanwendung unmittelbar durchgreifen und fast alle streitigen Themen zu Grundsatzfragen zugespitzt werden können“.¹⁹⁸ Die Anwendung unterschiedlicher diskursiver Rechtfertigungsprinzipien auf grundlegende und weniger grundlegende politische Entscheidungen hält Habermas für nicht umsetzbar. Sein eigenes Ideal des öffentlichen Diskurses sieht keine thematischen Begrenzungen vor und umfasst Debatten über Verfassungsbestimmungen ebenso, wie solche über politische Trivialitäten. In politischen Rechtfertigungssituationen unter Staatsbürgern fordert Habermas dabei keine Einschränkungen religiöser Semantik, sondern will diese explizit zulassen – weshalb diese Aspekte seines Diskursverständnisses im nächsten Kapitel eingehender diskutiert werden. Wo er allerdings sehr wohl diskursive Zurückhaltung fordert, ist im Forum institutionalisierter Öffentlichkeit. Anders als bei Rawls erstreckt diese sich für Habermas nur auf Parlamente, Regierungen und Gerichte. Strikte Erfordernisse weltanschaulicher Neutralität in politischen Stellungnahmen sind vorrangig an Politiker zu richten, die öffentliche Mandate bekleiden, da der Staat „die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale und psychologische* Bürde für seine religiösen Bürger

¹⁹⁵ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 332f.

¹⁹⁶ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 315. *De facto* übernimmt Rawls' „Hintergrundkultur“ allerdings dieselbe Funktion, wie Habermas' Zivilgesellschaft.

¹⁹⁷ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 339.

¹⁹⁸ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 128 Fn. 18.

verwandeln“ darf.¹⁹⁹ Denn aufrechter Glaube ist für Habermas mehr als die Gefolgschaft einer Lehre, von der man nach Bedarf abstrahieren könnte; vielmehr handelt es sich um eine „Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist“.²⁰⁰ Dennoch ist es geboten, eine „institutionelle Schwelle“ zu achten, welche die staatlichen Institutionen von der „informellen Öffentlichkeit“ trennt und jenseits derer „nur säkulare Gründe zählen“.²⁰¹ Mit anderen Worten:

„Illegitim ist der Verstoß gegen das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft, wonach alle mit staatlicher Gewalt durchsetzbaren politischen Entscheidungen in einer Sprache *formuliert* sein müssen und *gerechtfertigt werden können*, die allen Bürger gleichermaßen zugänglich ist.“²⁰²

Die Forderung, Gesetzesbeschlüsse müssten in einer nicht-religiösen Sprache verfasst sein, kann nicht weiter überraschen, scheint dies doch durch das Prinzip der *institutionellen* Trennung von Staat und Kirche geboten. Daneben verlangt Habermas, das eben jene Trennung von Staat und Kirche von politischen Parteien in ihrer Teilnahme am politischen Diskurs explizit anerkannt werden sollte. Kontroverser als diese Punkte ist wohl die Forderung, dass es möglich sein sollte, religiöse Stellungnahmen im Parlament aus dem Redeprotokoll zu streichen.²⁰³

Diese Einforderungen diskursiver Zurückhaltung begründet Habermas damit, dass es Repression darstelle, wenn die Mehrheit durch Benutzen einer religiösen Sprache einer andersgläubigen Minderheit im politischen Prozess „den diskursiven Nachvollzug der ihr geschuldeten Rechtfertigungen verweigert“.²⁰⁴ Besonders relevant ist dabei die Annahme, dass die regelmäßig in Demokratien getroffenen Mehrheitsentscheidungen normalerweise auf Kompromissen beruhen, was bei weltanschaulich-religiös fundierten Konflikten aber mehr oder weniger unmöglich sei.²⁰⁵

3.5. Moderate Einschränkungen religiöser Argumente im politischen Diskurs

In der Ausgabe von *Politischer Liberalismus* des Jahres 1995 nimmt Rawls eine nicht unwichtige Änderung an seinen ursprünglichen Überlegungen vor. Er schreibt:

„Dürfen wir in öffentlichen Begründungen Gründe aus unseren umfassenden Lehren anführen? Ich glaube jetzt, und widerrufe damit das in §8 der 6. Vorlesung Gesagte, dass die vernünftigen unter diesen Lehren jederzeit herangezogen werden dürfen, vorausgesetzt nur, dass in

¹⁹⁹ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 135; vgl. S. 133f.

²⁰⁰ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 133.

²⁰¹ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 136.

²⁰² Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 140.

²⁰³ Vgl. Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 134 Fn. 32; S. 137.

²⁰⁴ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 140.

²⁰⁵ Vgl. Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 141.

gebührender Zeit öffentliche Begründungen, so wie eine vernünftige politische Konzeption sie liefert, vorgebracht werden, um das zu stützen, was von den umfassenden Lehren gestützt werden soll. Ich bezeichne dies als ‚Vorbehalt‘ [proviso].“²⁰⁶

Mit diesem in seine Theorie eingeführten Vorbehalt, öffnet sich Rawls für eine „weite Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs“. ²⁰⁷ Auf den ersten Blick ähnelt Rawls’ Konzeption damit der Robert Audi, allerdings mit deutlich moderateren Einschränkungen für religiöse Begründungen: Zum einen fordert Rawls nicht, dass die unterstützenden säkularpolitischen Gründe alleine motivierend sein müssen, auch wenn er bei ‚vernünftigen umfassenden Lehren‘ sicherlich davon ausgeht, dass dies unproblematisch zu erfüllen wäre. ²⁰⁸ Zum anderen bleibt die Begrenzung des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf zentrale verfassungspolitische Fragestellungen bestehen. Diese Neuerung hat aus Rawls’ Sicht neben größerer Inklusivität den Vorteil, dass gläubige Bürger durch die Bereitstellung ergänzender politischer bzw. ‚allgemein zugänglicher‘ Begründungen aufzeigen, dass ihre Primärgründe, obgleich in der Sprache einer umfassenden Lehre gehalten, mit der allgemein akzeptierten politischen Gerechtigkeitskonzeption vereinbar sind. ²⁰⁹

Zu diesen Ausführungen passen auch Rawls’ weitere Überlegungen zur Idee der Legitimität und der Tatsache, dass Einstimmigkeit in grundlegenden Fragen de facto nicht zu erreichen sei. Die Bürger differenzierten demnach zwischen der Anerkennung der politischen Grundordnung als gerecht und legitim einerseits sowie den auf demokratischen Verfahren beruhenden konkreten tagespolitischen Entscheidungen andererseits, welche auch dann als legitim anerkannt würden, wenn man sie nicht als gerecht erachtet. Für Rawls belegt dies, „how political values can be overriding in upholding the constitutional system itself, even if particular reasonable statutes and decisions may be rejected, and as necessary protested by civil disobedience or conscientious refusal.“ ²¹⁰ Mit anderen Worten, solange der grundlegende Verfassungskonsens mit der Anerkennung der zugehörigen politischen Werte gewahrt bleibt, können partikuläre Überzeugungen eine wichtige Rolle auch bei der Kritik legaler und legitimer politischer Maßnahmen spielen.

Einen recht moderat exklusiven Ansatz vertritt auch Kent Greenawalt. Seine Herangehensweise erinnert zunächst an die Argumentation exklusiverer Positionen, wird dann aber durch

²⁰⁶ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 50. Anm.: 1995 ist das Jahr der amerikanischen Veröffentlichung.

²⁰⁷ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 50f.

²⁰⁸ Wie Rawls *vernünftige* umfassende Lehren charakterisiert, wird weiter oben bereits beschrieben. Habermas führt hierfür eine weitere Definition an: „[A]us der Sicht des liberalen Staates verdienen nur die Religionsgemeinschaften das Prädikat ‚vernünftig‘, die aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubens Wahrheiten [sic] und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder [...] Verzicht leisten.“ (Habermas, J.: *Glauben und Wissen*; im PDF S. 10)

²⁰⁹ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 51.

²¹⁰ Rawls, J.: *Reply to Habermas*, S. 149; vgl. S. 148.

eine Reihe von Ausnahmeregelungen deutlich entschärft. Greenawalt beginnt seine Ausführungen mit der Vermutung, eine „plausible“ Theorie liberaler Demokratie fordere von den Bürgern, in ihrer politischen Urteilsfindung „ordinary modes of thought“ als einer gemeinsamen diskursiven und argumentativen Methode zu folgen.²¹¹ Dies sei in einer pluralistischen Gesellschaft den eigenen Mitbürgern geschuldet. Mit dem Term „ordinary modes of thought“, der an sich sehr vage und unbestimmt wirkt, schließt Greenawalt ein, dass man keine Entscheidungen aufgrund religiöser Gründe vertreten sollte, die außerhalb des rationalen Erfahrungshorizontes allgemeiner Begründungen stehen. Denn die Tatsache, dass viele vernünftige Menschen nicht von religiösen Standpunkten überzeugt sind – sie die religiösen Gründe nicht überzeugend finden – scheine gegen deren öffentliche Zugänglichkeit zu sprechen, da keine nicht zirkuläre Begründung für dieses Nicht-Überzeugt-Sein angeführt werden könne.²¹²

Man kann es freilich als problematisch ansehen, die Frage nach der allgemeinen Zugänglichkeit einer Begründung von deren (subjektiver) Überzeugungskraft abhängig zu machen, weshalb die Folgerung, ein beobachtbar nicht allgemein geteilter Standpunkt könne *per se* nicht allgemein sein, in dieser Form nicht unbedingt überzeugt. Dabei bemüht sich Greenawalt, Unklarheiten und Fehlinterpretationen bezüglich der Einschätzung der epistemischen Qualitäten von Argumenten zu vermeiden: Bewusst legt er die Kriterien von „shared premises“ und „publicly accessible reasons“ an, um nicht von „rationalen Gründen“ zu sprechen, da es seiner Meinung nach fraglich sei, ob es nur *eine* rationale Erkenntnismethode gebe. Überdies könne auch Intuition einem öffentlich zugänglichen Grund entsprechen, wenn das intuitive Urteil auf nachvollziehbaren Erfahrungen beruht oder als allgemein geteilt gelten kann.²¹³ Greenawalt betont auch, dass religiöse Überzeugungen von den meisten ihrer Anhänger sehr wohl auf interne Kohärenz und auf Kompatibilität mit der eigenen Erfahrung geprüft werden. Allerdings befindet er, dass gerade für jene Elemente religiöser Moralität, die öffentlich nachvollziehbar sind, der genuin religiöse Bestandteil nicht wesentlich sei. So würde auch die Tatsache, dass bei der Auslegung religiöser Schriften Methoden der öffentlich zugänglichen Begründung angewandt werden, nicht dazu führen, dass die daraus gewonnenen Überzeugungen (restlos) öffentlich zugänglich sind, denn „some critical underlying component is not *based* on those reasons“.²¹⁴ Darüber hinaus äußert Greenawalt an anderer Stelle die Vermutung, mittels religiöser Argumente erwecke der

²¹¹ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 204.

²¹² Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 74f; 207.

²¹³ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 58; vgl. S. 58ff.

²¹⁴ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 70.

Sprecher den Anschein, sich in eine privilegierte epistemische Stellung zu heben und an Wahrheiten zu partizipieren, zu denen andere keinen Zugang haben. Dadurch könnte der Eindruck einer Ungleichheit zwischen Sprecher und Zuhörer entstehen, welcher dem demokratischen Gleichheitsgedanken zuwiderläuft.²¹⁵

Greenawalt bezieht daher den grundlegenden Standpunkt, dass „[t]he common currency of political discourse is nonreligious argument about human welfare.“²¹⁶ In der politischen Debatte mit Bürgern, die die eigenen religiösen Prämissen nicht teilen, sollte man nicht-religiöses Vokabular benutzen. Diese diskursive Ebene verknüpft Greenawalt mit der rechtlichen, indem er den Ausschluss bestimmter (religiös motivierter) paternalistischer Argumente im politischen Diskurs dadurch begründet, dass im liberalen Staat Verbote nur für Handlungen ergehen sollten, die für andere schädlich sind – unmoralische Handlungen²¹⁷ seien hingegen im Allgemeinen nicht Sache des Staates: „[T]he fate of someone’s soul or personality after death and the healthiness of his relationship to God in his life are not matters of the state“.²¹⁸

Des Weiteren bezieht Greenawalt auch den motivationalen Hintergrund von Diskursbeiträgen bzw. politischen Positionen in seine Überlegungen ein, da er der Meinung ist, es wäre falsch, würde man behaupten, die Grundlagen liberaler Demokratie hätten nichts über die Gründe auszusagen, warum Menschen bestimmte politische Positionen vertreten.²¹⁹ Motive, die nicht mit der Verfassung vereinbar sind, lassen nach Greenawalts Auffassung das Gesetz, welches sie begründen, selbst verfassungswidrig werden, wenn das Gesetz dadurch nämlich „patently unjustified from the standpoint of shared bases for normative appraisal“ wird – so zum Beispiel im Falle offensichtlich partikularer Glaubensannahmen.²²⁰ Bestimmte Begründungen seien dabei selbst dann illiberal, wenn sie zu derselben Position führen, wie andere Gründe, welche als liberal gelten,²²¹ eine Annahme, die genau gegenläufig zu Rawls’ Prinzip des *overlapping consensus* scheint, wobei Greenawalt diesen Einwand offenbar weniger auf die politische Grundstruktur bezieht als auf konkrete politische Maßnahmen. Trotz dieser Feststellungen betont Greenawalt, dass der politische Diskurs auf dem Geben überzeugender

²¹⁵ Vgl. Sapir, Gidon; Statman, Daniel: *Why Freedom of Religion Does Not include Freedom from Religion*. In: *Law and Philosophy*, Jg. 24, Nr. 5 (2005), S. 467–508, hier S. 503.

²¹⁶ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 217.

²¹⁷ Legte man die von einigen Autoren getroffene Unterscheidung von moralisch und ethisch zugrunde, müsste man hier wohl von ‚(un)ethischen Handlungen‘ sprechen, da ‚(un)moralische Handlungen‘ als die interpersonelle Gerechtigkeit betreffende Handlungen durchaus von öffentlichem Interesse sein können.

²¹⁸ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 91; vgl. 90f.

²¹⁹ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 11.

²²⁰ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 249; vgl. S. 244f.

²²¹ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 11.

Argumente beruht – die Darlegung der tiefsten inneren Motivation ist in der Regel überhaupt nicht gefragt. Ist diese Position aber nicht in gewisser Weise unehrlich? Greenawalt sieht das nicht so: Zum einen erwarten Liberale oft, dass gläubige Bürger ihre Standpunkte sozusagen ‚übersetzen‘, also in nicht-religiöser Sprache formulieren, zum anderen solle der Einfluss religiöser Gründe keinesfalls verheimlicht werden, sondern ist auf eine etwaige Nachfrage hin darzulegen. Wollte man hingegen fordern, dass religiöse Bürger ihre Beweggründe immer offen legen sollten, so müsse dies für alle Bürger und für alle nicht allgemein geteilten Überzeugungen gelten.²²²

Bisher erscheint Greenawalts Position recht exklusivistisch: Die herrschende Sprachform im politischen Diskurs ist eine allgemein zugängliche, nicht-religiöse Sprache, religiöse Argumente scheinen bestenfalls eine stillschweigende motivationale Rolle übernehmen zu dürfen, aber auch darin eher in sekundärer Unterstützungsfunktion. Dieser Eindruck relativiert sich allerdings grundlegend, wenn Greenawalt eine ganze Reihe von Ausnahmen einführt, unter denen religiöse Begründungen im politischen Diskurs als angemessen gelten.

So ist für Greenawalt die Darstellung des Standpunktes einer bestimmten religiösen Tradition in der entsprechenden Sprache unproblematisch, etwa in Form eines Essays. Dies dient innerhalb des Diskurses der Horizonterweiterung seiner Teilnehmer. Auch religiöse Autoritäten können in bestimmter Form in einer religiösen Semantik am politischen Diskurs partizipieren. Dazu gehören beispielsweise Stellungnahmen der Bischofskonferenz, da hier eine Darlegung religiöser Argumente geradezu erwartet werde. Diese Feststellung deckt sich mit der Erfahrung in Deutschland, wo die Kirchen zu politisch relevanten Fragen der Ethik regelmäßig Stellung beziehen und dies gemeinhin als ganz normal wahrgenommen wird. Greenawalt fügt diesem Punkt aber hinzu, es sei dennoch wünschenswert, dass die religiösen Überzeugungen auch hier in möglichst allgemein verständlicher Form präsentiert würden. Weiterhin seien religiöse Argumente zulässig, die gezielt an Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft gerichtet sind, aus praktischen Gründen aber öffentlich verbreitet werden. Ebenfalls für angemessen hält Greenawalt die Darlegung moralischer und politischer Implikationen der eigenen religiösen Ansicht mit dem Ziel der Mission, welches erwartbarerweise erkennbar ist. Besonders interessant sind schließlich folgende drei Ausnahmen. Zunächst seien allgemeine religiöse Aussagen akzeptabel,²²³ wenn diese von vielen Diskursteilnehmern geteilt werden – dieser Punkt ist also kontextabhängig. Hier fügt

²²² Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 220f.

²²³ Greenawalt nennt als Beispiel „premises like 'God loves us all' or 'Social justice is a duty to God as well as to other humans'“ (*Religious Convictions*, S. 493).

Greenawalt an, diese Äußerungen seien im Diskurs vermutlich ohnehin keine besondere argumentative Hilfe, dennoch sei die Geteiltheit der Aussagen relevant, da Andersgläubige sich sonst durch sie ausgeschlossen fühlen könnten. Des Weiteren sei es unproblematisch, auf zivil-religiöse Termini und allgemeine religiöse Anrufungen zu rekurrieren, ein Punkt, der besonders auf die USA gemünzt ist. Schließlich befindet Greenawalt eine Bezugnahme auf die Bildsprache des religiös-kulturellen Erbes, in Europa und den USA etwa bekannte Bibelstellen wie die Bergpredigt, für angemessene Inhalte diskursiver Stellungnahmen.²²⁴

Ferner äußert sich Greenawalt noch zum Verhältnis von Glaubensgemeinschaften und politischen Gruppierungen, indem er Wahlaufufe für bestimmte Parteien oder Kandidaten seitens religiöser Autoritäten ablehnt, da so eine zu enge Verbindung zwischen institutionalisierter Religion und der Regierung entstehen könnte. Diese Zurückhaltung kann allerdings dann als hinfällig betrachtet werden, wenn aus Sicht der religiösen Gruppe existentielle Interessen bzw. basale religiöse Werte auf dem Spiel stehen.²²⁵

Im Großen und Ganzen nehmen sich die diskursiven Einschränkungen in Greenawalts Konzeption angesichts der diversen Ausnahmeregeln recht moderat aus. Besonders der Punkt betreffend die Bezugnahme auf Elemente des religiös-kulturellen Erbes scheint eine Formulierung bestimmter Argumente in religiöser Sprache zu ermöglichen – zumindest für Angehörige historisch etablierter Religionsgemeinschaften.

KAPITEL 4 – LIBERALE ARGUMENTE FÜR DISKURSIVE OFFENHEIT

Die in Kapitel 3 vorgestellten Ansätze haben zahlreiche Einwände und Kritik hervorgerufen. Von vorrangigem Interesse für diese Arbeit ist dabei jene Kritik, die seitens liberaler Autorinnen und Autoren geübt wird, da hier davon ausgegangen werden kann, dass die Zurückweisung diskursiver Einschränkungen religiöser Begründungen nicht anti-liberal ideologisch motiviert ist, sondern einer divergierenden Interpretation von Liberalismus entspringt. Die Befürwortung diskursiver Offenheit muss dabei keineswegs bedeuten, einen völlig unbeschränkten Diskurs zu verlangen, sondern beinhaltet vor allem die Forderung, dass die diskursiven Beschränkungen sich nicht gegen einige bestimmte Sprachformen oder Motivationsquellen von Argumenten richten, seien es nun religiöse oder auch anderen umfassenden Lehren zugehörige. Autoren, die diskursive Offenheit in Hinblick auf religiöse Überzeugungen verfechten, zweifeln zum einen bestimmte Annahmen bezüglich Glaube und

²²⁴ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 217ff.

²²⁵ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 225.

Religion oder normative Aussagen bezüglich des liberalen Staates an, welche die Befürworter diskursiver Beschränkungen vertreten. Zum anderen lehnen sie die Kriterien ab, die die in Kapitel 3 angeführten Positionen für rechtfertigende politische Begründungen aufstellen. Abgesehen davon wird diese Kritik auch konstruktiv umgesetzt, um zu eigenen, inklusiveren Ansätzen diskursiver Rechtfertigung zu gelangen.

Im vorliegenden Kapitel werden zunächst jene Einwände dargestellt, die bestimmte Auffassungen von Religion und ihrer Beziehung zu Politik und Gesellschaft, wie sie in Ansätzen diskursiver Schließung zutage treten, als verfehlt zurückweisen. Sodann folgt eine Darstellung der Kritik an den diversen Kriterien legitimer Beiträge zum politischen Diskurs, wie sie in den in Kapitel 3 angesprochenen Positionen aufgestellt werden. Abschließend wird auf die kritische Auseinandersetzung mit einem häufig vorkommenden Element liberaler Theorie eingegangen, dem diskursiven Konsenserfordernis. Ergänzt werden diese Ausführungen durch ‚alternative‘ Ansätze offener Diskursführung.

4.1. Kritik des Verständnisses von Glaube und Religion

Religion als Privatsache

Die (vermeintlich) empirische Beobachtung oder das normative Postulat, Glaube und Religion seien private Angelegenheiten, sind in expliziter oder impliziter Form häufiger Bestandteil liberaler politischer Theorien. Dass solche Annahmen keineswegs unumstritten sind, wird oben bereits mit José Casanovas Kritik an teleologischen Privatisierungsthesen und der Verortung von Religionsgemeinschaften als Teil einer Zivilgesellschaft aufgezeigt. Eine grundlegende Schwierigkeit in dieser Frage ist die umstrittene Definition von ‚öffentlich‘ und ‚privat‘. Für Nicholas Wolterstorff ist Rortys Aussage, religiöse Argumente seien Bemerkungen über das eigene Privatleben und daher in Diskussionen über öffentliche Inhalte nicht von Interesse, lediglich ein Beispiel für die Unbrauchbarkeit des Dualismus privat/öffentlich. Den Gedanken von religiösen Überzeugungen als „conversation stopper“ in Gesprächen, bei denen nicht alle Teilnehmer religiös sind, weist Wolterstorff überdies mit der Erwiderung zurück, dass religiöse Argumente wohl schlimmstenfalls ein „conversation stopper“ für einige Gesprächsteilnehmer wären – dasselbe könne man aber genauso gut von Argumenten behaupten, die auf Rortys „Darwinian pragmatism“ basieren.²²⁶ Jeffrey Stout antwortet Rorty, der Vorwurf des „conversation stopper“ träfe zwar bei jenen Aussagen zu, die auf das Angeben von Gründen verzichten, nach dem Schema „Don't ask me for reasons. I

²²⁶ Wolterstorff, Nicholas: *An Engagement with Rorty*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 31, Nr. 1 (2003), S. 129–139, hier S. 131f.

don't have any. It is a matter of faith.“ Dieses Muster sei aber nicht typisch für religiöse Überzeugungen, sondern könne bei allen Arten persönlicher Überzeugungen zutage treten.²²⁷ Eine strikte Trennung von öffentlichen und privaten, religiösen und nicht-religiösen Diskursbeiträgen ist in den Augen einiger liberaler Kritiker exklusiver Ansätze nicht nur ungerecht und demokratiethoretisch problematisch – sie ist in erster Linie überhaupt nicht durchführbar, schon aus eben dem Grund, dass die Definitionen privater und öffentlicher Sphären stark umstritten sind.²²⁸

Selbst wenn eine eindeutige und anerkannte Definition erreicht werden könnte, so sehen viele Autoren doch das Problem, dass eine *de facto* Trennung eines nicht-religiösen und öffentlichen Raumes von einem privaten und religiösen Raum nicht machbar sei. Kritisiert wird in diesem Zusammenhang die von Verfechtern diskursiver Beschränkung mitunter angeführte These, dass eine Person nicht nur verschiedene soziale Rollen einnimmt, sondern gleichsam mehrere separate Identitäten besitzt. Explizit nimmt etwa Rawls diese Differenzierung in seinen Ausführungen zum öffentlichen Vernunftgebrauch vor; demnach steht die „öffentliche oder institutionelle Identität“ des Staatsbürgers der „nicht-institutionelle[n] oder moralische[n] Identität“ des Privatmenschen gegenüber.²²⁹ Auf Grundlage dieser Konzeption wird es als unproblematisch empfunden, vom Staatsbürger zu verlangen, im politischen Diskurs nicht auf religiöse Überzeugungen zu rekurrieren. Doch selbst Rawls kommt zu dem Schluss, dass eine Person letztlich immer auf ihre tiefgreifenden Überzeugungen angewiesen ist:

„In thought we reach behind, or deeper, to a religious or metaphysical doctrine for a firm foundation. This reality is also expected to provide moral motivation. Without these foundations, everything may seem to us to waver and we experience a kind of vertigo, a feeling of being lost without a place to stand.“²³⁰

Christopher Eberle wendet diese Idee stärker politisch, indem er betont, dass für viele Gläubige ihre Verpflichtung gegenüber Gott alle anderen Loyalitäten und Pflichten überragt, auch in der Sphäre des Politischen. Daher wehrten sie sich gegen Versuche, ihr Leben in eine private und eine öffentliche Sphäre zu teilen, die von unterschiedlichen Handlungslogiken bestimmt sein sollen.²³¹ Was den Diskurs betrifft, so existieren für manche Gläubige ganz einfach keine vom göttlichen Willen unabhängigen Gründe: „Asking a religious believer to make judgments without reference to God's will is like asking a physicist to evaluate the

²²⁷ Stout, J., zitiert in: Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 148.

²²⁸ Vgl. Bader, Veit: *Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?* In: *Political Theory*, Jg. 27, Nr. 5 (1999), S. 597–633, hier S. 601.

²²⁹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 99.

²³⁰ Rawls, J.: *Reply to Habermas*, S. 137.

²³¹ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 145.

question of a falling object without reference to gravity. Such a question is metaphysically meaningless.²³²

Besonders eindringlich artikuliert Wolterstorff die Relevanz religiöser Überzeugungen für die individuelle Lebensführung:

„It belongs to the *religious convictions* of a good many religious people in our society that *they ought to base* their decisions concerning fundamental issues of justice *on* their religious convictions. They do not view it as an option whether or not to do so. It is their conviction that they ought to strive for wholeness, integrity, integration, in their lives [...]. Their religion is not, for them, about something other than their social and political existence; it is also about their social and political existence.“²³³

Das Streben nach Integrität und einer ganzheitlichen Lebensführung lasse gläubige Bürger demnach exakt andersherum vorgehen, als Rawls es fordert: Bei grundlegenden Entscheidungen berufen sie sich auf ihre tiefsten Überzeugungen, weniger wichtige treffen sie unter Rückgriff auf ‚profane‘ Annahmen.²³⁴ Entsprechend ist es nicht verwunderlich, wenn manche Autoren zu dem Schluss kommen, die Trennung eines Bereichs moralischer Gründe von einem der Vorstellungen des Guten setze beinahe eine Persönlichkeitsstörung beim entsprechenden Bürger voraus – wie sonst sollte dies innerhalb der Identität einer einzigen Person zusammengehen? In der Tat, so meint Rainer Forst, dürfe die „Diskontinuität“ nicht übertrieben werden: „Eine Person hat nur *eine* praktische Identität. Diese Identität aber schließt ein, dass sie sich als ethische und als moralische Person versteht [...] und dass sie in der Lage ist, diese Rollen und Kontexte auf begründete Weise zu verknüpfen.“²³⁵ Demnach besteht Forst darauf, dass sämtliche von den Beteiligten als relevant angesehene Fragen jederzeit thematisiert werden können, „ethisch“ relevante Fragen – darunter religiöse – also nicht privatisiert werden müssen.²³⁶ Damit ist auch auf den Umstand hingewiesen, dass zahlreiche politische Entscheidungen für den Einzelnen schlicht auf eine *Gewissensentscheidung* hinauslaufen und damit von den eigenen ethischen Überzeugungen abhängen. Aus weit verbreiteter Perspektive beschränkt sich Religion keineswegs auf die Führung eines individuellen guten Lebens, sondern „ist vielmehr ein soziales Phänomen und kann deshalb nicht als eine individuelle Entscheidung eines einzelnen Menschen im Bereich des Privaten verstanden werden.“²³⁷ Religiöse Überzeugungen haben nicht nur „ethischen“, sondern auch

²³² McConnell, Michael W.: *Five Reasons to Reject the Claim that Religious Arguments Should Be Excluded from Democratic Deliberation*. In: Utah Law Review, Nr. 3 (1999), S. 639–657, hier S. 655.

²³³ Wolterstorff, Nicholas: *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*. In: Robert Audi; Nicholas Wolterstorff: *Religion in the Public Square*. London 1997, S. 67–120, hier S. 105.

²³⁴ Vgl. Wolterstorff, N.: *The Role of Religion*, S. 105.

²³⁵ Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 117.

²³⁶ Vgl. Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 112. Wird dann allerdings für diese ethischen Positionen ein moralischer Geltungsanspruch erhoben, weil man sie für gerechtigkeitsrelevant hält, so müssen nach Forst die Prinzipien von Allgemeinheit und Reziprozität erfüllt werden (Ebd., S. 112).

²³⁷ Reder, M.: *Religion und die umstrittene Moderne*, S. 182.

„moralischen“ Charakter, sind also auf eine angemessene Form des *Zusammenlebens* ausgerichtet. Weiter geht McConnell, der Religion als „deeply and inevitably political“ versteht.²³⁸ In diesem Sinne muss man ein bestimmtes politisches Engagement eines Staatsbürgers nicht nur als konvergent mit dessen religiösen Überzeugungen wahrnehmen, sondern vielmehr aus diesen heraus erklärbar. Zwar wäre es falsch anzunehmen, dass jede Religion eine inhärente politische Logik besitze; jedoch kann sich eine religiös-politische Identität ausbilden: So tritt man beispielsweise einer ökologisch orientierten Partei *aufgrund* der eigenen christlichen Überzeugungen bei, nicht allein wegen einer ideologischen Überschneidung der politischen und der religiösen Positionen.²³⁹ Nicht nur kann man Religion aber als unvermeidbar politisch verstehen, das politische Moment von Religion empfindet mancher als geradezu belebend für die Politik: „[D]emocratic politics needs the spice of religious and other ideological activism, lest it be nothing but interest group politics, bureaucratic policy wonking, and compromise among the powers that be.“²⁴⁰

Dafür, Religionsgemeinschaften eine Rolle im politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess einzuräumen, plädiert Veit Bader. Sowohl bei der Definition politischer Probleme als auch im Prozess der Informationsgewinnung und der Ausarbeitung von Handlungsoptionen sollten organisierte Religionen eine *institutionalisierte* Möglichkeit zur Mitarbeit erhalten, zumal, wenn es um moralisch einschlägige Themen wie Abtreibung und Gentechnik geht. Bader bezeichnet seine bevorzugte politische Organisationsform als „associative democracy“, welche in seinen Worten die Stärken individueller und kollektiver Freiheiten verknüpft, so dass gesellschaftlichen Organisationen, darunter Religionsgemeinschaften, eine zentralere politische Rolle zukommt.²⁴¹

Religion als grundsätzlich unvereinbar mit Demokratie

Soll eine Position wie die Baders überzeugen, müsste zunächst ein anderer Einwand entkräftet werden, der in einigen liberalen Theorien aufscheint, unter anderem bei Rorty: Der Einwand, Religion und insbesondere religiöses politisches Engagement seien mehr oder weniger unvereinbar mit Demokratie. Es gilt daher für die Kritiker zu zeigen, dass die Partizipation religiöser Gruppen in demokratischen Prozessen einerseits unproblematisch, andererseits aber auch geradezu naheliegend ist. So ist es die grundlegende Überzeugung Casanovas, dass in

²³⁸ McConnell, M. W.: *Five Reasons*, S. 643.

²³⁹ Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Jg. 6, Nr. 1 (2003), S. 23–53, hier S. 27ff.

²⁴⁰ McConnell, M. W.: *Five Reasons*, S. 649f.

²⁴¹ Bader, V.: *Religious Diversity*, S. 268; vgl. S. 287.

‚westlichen‘ Demokratien das Verhältnis von Religion und Demokratie an und für sich nicht wirklich problematisch sei, vermeintliche Unvereinbarkeiten vielmehr einem säkularistischen Denken entstammten:

„Zumindest in Europa gibt es heute wenig Evidenz dafür, dass Religion als solche ein Problem für europäische Demokratien ist, vielmehr ist es die selbstverständliche Annahme, dass eine Demokratie säkular zu sein habe, die in meinen Augen problematisch ist und die dazu tendiert, Religion zu einem Problem zu machen.“²⁴²

Die Meinung, Religion berge ein hohes Konfliktpotential in sich, finde demnach großen Zuspruch in Europa, obgleich nicht nur in vielen europäischen Ländern die Mehrheit der Bürger Mitglieder von Religionsgemeinschaften seien, sondern diese Ansicht auch gar nicht mit persönlicher Erfahrung im europäischen Kontext zusammenhängen könne – schließlich seien ernste politisch-religiöse Konflikte gegenwärtig in Europa nicht wirklich zu beobachten. Stattdessen würden, so Casanova, komplexe politische und ethno-kulturelle Probleme, die entweder im internationalen Kontext auftreten oder mit Migrantengruppen in Verbindung gebracht werden, undifferenziert ‚der Religion‘ zugeschrieben, deren ‚archaische Form‘ man im vermeintlich ‚säkularen‘ Europa eigentlich überwunden glaubt.²⁴³ Ein grundlegendes Problem zwischen Religion(en) und Demokratie, zumal in Europa, sieht Casanova als eine säkularistische Konstruktion. Auf den Einwurf, dass es brutale Religionskriege in Europa aber sehr wohl gegeben habe und man religiös motivierte Beteiligung an politischen Prozessen daher aus gutem Grund skeptisch betrachte, antworten die Kritiker dieser Position, die Befürworter diskursiver Schließung müssten zeigen, dass religiöses politisches Engagement, da es in der Vergangenheit zu ernststen sozio-politischen Konflikten geführt hat, mit einer realistischen Wahrscheinlichkeit *hier und heute* abermals zu solchen Zerwürfnissen führen wird. Dies aber, so ist sich etwa Christopher Eberle sicher, können sie nicht plausibel begründen.²⁴⁴

Entscheidend sind hingegen auch für die Kritiker diskursiver Schließung die Anerkennung der Autonomie demokratisch gewählter Regierungen seitens der Religionsgemeinschaften sowie die Wahrung der Religionsfreiheit seitens des Staates.²⁴⁵ Unter diesen Umständen würden Religionsgemeinschaften ihren Platz im Prozess moderner sozialer Integration finden, der nach Casanova stattfindet in einer

„discursive and agonic participation of individuals, groups, social movements, and institutions in a public yet undifferentiated sphere of civil society where the collective construction and

²⁴² Casanova, José: Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien. In: Ders.: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, 2009 S. 7–30, hier S. 7.

²⁴³ Vgl. Casanova, J.: *Problem der Religion*, S. 12–16.

²⁴⁴ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, 158f.

²⁴⁵ Vgl. Casanova, J.: *Problem der Religion*, S. 18f.

reconstruction, contestation, and affirmation of common normative structures – ‘the common good’ – takes place“.²⁴⁶

Gemeinsame Normen sind dabei stets das vorläufige Ergebnis kommunikativer Interaktion, nicht die Voraussetzung dafür. Indem sie in die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit eintreten, tragen Religionen zu diesem Prozess bei.²⁴⁷ Gerade religiöse Parteien können aus dieser Sicht eine produktive Rolle übernehmen, indem sie religiöse Identität in einer für demokratische Partizipation förderlichen Art und Weise interpretieren. Dabei geht es darum, eine charakteristische politische Identität der Glaubensgemeinschaft herauszuarbeiten und die Gläubigen davon zu überzeugen, dass sich demokratisches Engagement problemlos mit den Glaubensinhalten und den religiösen Autoritäten vereinbaren lässt.²⁴⁸ Einige Befürworter diskursiver Beschränkungen stehen dieser Art des institutionalisierten politischen Aktivismus religiöser Gruppen besonders skeptisch gegenüber, da sie religiöse Institutionen als autoritär und dogmatisch empfinden und diese Einschätzung auf die politisch aktiven Gläubigen übertragen. Die Ziehung einer solchen Parallele, befindet Rosenblum, sei verkürzt gedacht, da sie das unabhängige Moment religiös motivierten politischen Engagements verkenne.²⁴⁹ Es wäre auch falsch, meint Greenawalt, religiöse Überzeugungen als nicht selbstbestimmt und Gläubige als generell dogmatisch veranlagt darzustellen – religiöse Bürger liberaler Gesellschaften seien im Allgemeinen zur offenen politischen Debatte fähig.²⁵⁰ Anhand evangelikaler Christen in den USA, die in der amerikanischen Debatte oft von jenen Autoren, die religiös begründetes politisches Engagement ablehnen, als Negativbeispiel bemüht werden, möchte Eberle aufzeigen, dass ein Großteil der Vertreter eines „Christlichen Amerikas“ sich übt in „the time-honored practice of providing legitimation for the status quo, and in particular, for the current system of government in which the right to religious freedom is deeply ensconced“. In aller Regel bestehe daher keine Gefährdung pluralistischer Demokratien durch politisch aktive Religionen.²⁵¹

Beinhaltet aber nicht eben jenes in Eberles Zitat erwähnte Grundprinzip der Religionsfreiheit, das schließlich auch für nicht-religiöse Menschen zu gelten hat, in Verbindung mit der Vorschrift der Trennung von Kirche und Staat, dass religiöse Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit prinzipiell fehl am Platz sind? Mit anderen Worten, fordert Religionsfreiheit neben Freiheit *der* Religion nicht auch die Freiheit *von* Religion (im Sinne eines Nicht-Belästigt-Werdens)? Gidon Sapir and Daniel Statman unternehmen es zu zeigen, dass dem

²⁴⁶ Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 230.

²⁴⁷ Vgl. Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, S. 231.

²⁴⁸ Vgl. Rosenblum, N. L.: *Religious Parties*, S. 38.

²⁴⁹ Vgl. Rosenblum, N. L.: *Religious Parties*, S. 43.

²⁵⁰ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 158f; 180.

²⁵¹ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 46.

mitnichten so ist. Daraus folge auch, dass Freiheitseinschränkungen auf Grundlage religiöser Überzeugungen kein gesondertes Recht berühren, mithin also keine außerordentliche Zumutung darstellen. Eine Verletzung der Gewissensfreiheit nicht-gläubiger Menschen sehen die beiden Autoren einzig dann gegeben, wenn diese gezwungen werden, sich gegen ihren Willen aktiv an religiösen Zeremonien zu beteiligen.²⁵² Um zu zeigen, dass Religionsfreiheit nicht Freiheit *von* Religion beinhaltet, stellen Sapir und Statman folgende Überlegung an:

„[T]here are no grounds to think that the reasons underlying the right to F – reasons related to the special value of F-ing – also underlie the right not to F, and clearly there is no reason to think, *a priori*, that the right to F has the same weight as the right not to F [...].“²⁵³

Die Aussage, eine Person habe ein Recht F zu tun bedeute, dass der Wert der freien Ausübung von F konkurrierende Werte und Interessen übertrifft, nicht aber, dass der Wert der Nicht-Ausübung von F ebenfalls konkurrierende Werte und Interessen übertrifft. Sapir und Statman ergänzen, dass selbst wenn aus einem Recht auf F (hier: freie Religionsausübung) ein Recht auf Nicht-F folgen würde, F konstant bleiben müsse: Das Recht auf Nicht-F wäre demnach ein Recht, die Religion nicht auszuüben, nicht aber ein Recht, frei von Gesetzen mit religiöser Begründung zu sein, geschweige denn nicht mit religiösen Äußerungen konfrontiert zu werden – andernfalls müsste es, so die Autoren, auch ein korrespondierendes Recht religiöser Gruppen auf Freiheit von Säkularismus geben.²⁵⁴ Der einzig gebotene und sinnvolle Aspekt einer „Freiheit von Religion“ sei daher der Schutz nicht-religiöser Menschen vor dem Zwang, an religiösen Praktiken zu partizipieren:

„When can laws arising from religious considerations violate the conscience of a secular person in such a way as to correspond to the violation of the conscience of a religious person when forced to act contrary to religious dictates? This occurs when a secular person is forced to participate in a ceremony of a clearly religious character, one which, at best, is foreign to her and, at worst, profoundly opposed to the principles in which she believes.“²⁵⁵

In ähnlicher Weise plädiert auch Willems dafür, das Gebot der negativen Religionsfreiheit eng als Verbot religiösen Zwangs auszulegen, „nicht als Verbot jeglicher politischer Regelung einer umstrittenen moralischen Frage, die zu mehr oder weniger großen Teilen (auch) auf religiösen Gründen beruht“.²⁵⁶ Eine Logik der diskursiven Schließung ergibt sich demnach aus der negativen Religionsfreiheit nicht.

Ein weiteres Argument, das die Vermutung einer Unvereinbarkeit von Demokratie und religiös motivierter Politik zurückweist, wird besonders prominent ausgerechnet durch den

²⁵² Vgl. Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 468f.

²⁵³ Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 490.

²⁵⁴ Vgl. Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 491; 494.

²⁵⁵ Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 494f.

²⁵⁶ Willems, U.: *Religion als Privatsache?* S. 108.

einflussreichsten Vertreter eines Ansatzes diskursiver Schließung geprägt, John Rawls. Mit der bereits erläuterten Idee des *overlapping consensus* entwirft Rawls einen Konvergenzansatz politischer Legitimität, welcher nicht auf die Ursprünge der verschiedenen Ansichten und Überzeugungen der Bürger achtet, sondern primär daran interessiert ist, ob diese sich in irgendeiner Weise auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Er erwartet, dass ein solcherart entstandener Grundkonsens stabiler ist als einer, der bestimmte Lehren ausschließt oder für unwichtig erklärt. Folgendes Zitat verdeutlicht Rawls' Intention:

„[A]ssuming the public political conception to be justice as fairness, imagine citizens to affirm one of three views: the first view affirms justice as fairness because its religious beliefs and understanding of faith lead to a principle of toleration and underwrite the fundamental idea of society as a scheme of social cooperation between free and equal persons; the second view affirms it as a consequence of a comprehensive liberal moral conception such as those of Kant and Mill; while the third affirms justice as fairness not as a consequence of any wider doctrine but as in itself sufficient to express values that normally outweigh whatever other values might oppose them, at least under reasonably favorable conditions. This overlapping consensus appears far more stable than one founded on views that express skepticism and indifference to religious, philosophical, and moral values, or that regard the acceptance of the principles of justice simply as a prudent *modus vivendi* given the existing balance of social forces.“²⁵⁷

Rawls bezieht sich in der hier zitierten Passage nicht auf den Diskurs betreffend konkrete Gesetze, sondern auf den gesellschaftlichen Grundkonsens, was das Zitat aber nicht weniger geeignet macht, als Veranschaulichung dafür zu dienen, wie bestimmte politische Positionen vom Standpunkt sowohl religiöser als auch nicht-religiöser Überzeugungen aus befürwortet werden können. Demokratische Politik ist dieser Perspektive folgend prinzipiell keine Frage der individuellen Einstellung zum Glauben. Was aber, wenn es zu einem unüberbrückbaren Widerspruch gerade zwischen dem politischen Grundkonsens, also der Grundlage demokratischer Politik, und den persönlichen Glaubensinhalten kommt? Wie weiter oben gezeigt wird, weist eine ganze Reihe von Autoren auf die übergeordnete Bedeutung hin, die religiöse Überzeugungen für den Einzelnen besitzen. In der Tat könnte ein Bürger sich in einer solchen Situation außerstande sehen, innerhalb des Grundkonsenses zu handeln. Aus der Sicht Jon Morans ist dieser Zustand aber nicht weiter problematisch, denn in einem liberalen und pluralistischen Staat sei auch eine solche Position tolerierbar. Der betreffende Bürger könne sich auf symbolischen Protest beschränken und hoffen, dass der gesellschaftliche Konsens sich derart ändert, dass seine fundamentalen Überzeugungen wieder mit diesem vereinbar sind.²⁵⁸ Moran beschreibt damit zwar ein denkbare Szenario, welches aber eine recht unbefriedigende Lösung darstellt, kommt doch eine Nicht-Teilhabe am Grundkonsens in gewisser Weise einer Nicht-Teilhabe an der Gesellschaft gleich. Würde sich ein signifikanter

²⁵⁷ Rawls, J.: *Justice as Fairness*, S. 250.

²⁵⁸ Vgl. Moran, John: *Religious Reasons and Political Argumentation*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 34, Nr. 3 (2006), S. 421–437, hier S. 434.

Teil der Bevölkerung auf diese Art ‚abkapseln‘, hätte dies zwangsläufig negative Folgen für die liberal-demokratische Kultur der Gesellschaft.

Eine solche Entwicklung ist jedoch keine logische Folge eines hohen Anteils gläubiger Staatsbürger, schließlich gibt es religiöse Liberale ebenso wie es ‚säkulare‘ Liberale gibt. Einige Autoren weisen denn auch darauf hin, dass sowohl säkulare wie auch religiöse Liberale erkennen sollten, dass sie im jeweils anderen einen potentiellen Verbündeten gegen anti-liberale Gruppen haben, anstatt eines Gegners. Gläubige Bürger, die überzeugte Liberale sind, seien überdies prädestiniert dazu, sich im Streit mit einer religiösen Rechten zu engagieren.²⁵⁹ Michael Walzer formuliert dies eindringlich: „The liberal left has had, and will have, its own religious legions.“ Dies bedeute nicht, dass nicht-religiöse Liberale nicht länger für eine strikte Trennung von Kirche und Staat eintreten können. Wenn sie die Unterstützung ihrer religiösen ‚Gesinnungsgenossen‘ aber annähmen – und das tun sie in der Regel – so müssten sie diese Trennung mit rein politischen Argumenten verfechten, „without absolutist pretension, without hostility toward believers, and without (too much) fear of their faith.“²⁶⁰ Die Aussage der hier zitierten Denker ist klar: Wer im Kampf um die liberale Demokratie die Frontlinie zwischen ‚säkular‘ und ‚religiös‘ zieht, kämpft gegen den falschen Gegner. Als Antagonisten der Liberalen müssen vielmehr autoritäre Gruppen und Denker ausgemacht werden, ganz egal, ob religiös oder nicht.

4.2. Kritik an exklusivistischen Konzeptionen angemessener Diskursbeiträge

Selbst wenn die Vertreter von Ansätzen diskursiver Schließung die prinzipielle Vereinbarkeit von Demokratie und Religion anerkennen würden – und einige sind bereit, dies zu tun – so haben sie immer noch einen gewichtigen Vorbehalt gegen religiös gefärbte politische Diskurse: Das Vorbringen religiöser Begründungen für politische Positionen erfüllt ihrer Meinung nach nicht das Rechtfertigungserfordernis, welches die Legitimität der auf diesen Positionen beruhenden Politik bedingt. Wie in Kapitel 3 dargelegt, formulieren besagte Autoren in diesem Zusammenhang unterschiedliche Kriterien für die Angemessenheit rechtfertigender Diskursbeiträge, von denen sie meinen, religiöse Argumente erfüllten diese nicht. Befürworter diskursiver Offenheit weisen diese und ähnliche Bedingungen zurück oder schlagen konkurrierende Definitionen der jeweiligen Kriterien vor, da sie es ablehnen, den

²⁵⁹ Vgl. Quinn, Philip L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious*. In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Jg. 69, Nr. 2 (1995), S. 35–56, hier S. 50.

²⁶⁰ Walzer, M.: *Drawing the Line*, S. 625.

politischen Diskurs hinsichtlich der zulässigen rechtfertigenden Gründe oder der diesen zugrundeliegenden Motivationen einzuschränken.

Geteilte Gründe

Die Annahme, genuin rechtfertigende Gründe im Diskurs seien jene, „die für einen jeden Menschen vernünftigerweise akzeptabel wären“,²⁶¹ ist naheliegend und wird daher von manchen Autoren als Kriterium diskursiver Schließung befürwortet. Robert Audi's Prinzip der *secular rationale* kann gewissermaßen als Zuspitzung dieses Kriteriums auf die Dichotomie religiös-,säkular' verstanden werden, was es im Kontext der vorliegenden Arbeit natürlich besonders interessant macht.

Der Ansatz einer Beschränkung des Diskurses auf geteilte oder nicht-religiöse Gründe erfährt unterschiedliche Einwände. Eine recht systematische Analyse dieses Kriteriums unternimmt unter anderem Christopher Eberle, der sogleich konstatiert, die Erwartung, man könne tatsächlich in allen (zentralen) politischen Fragen Argumente finden, die von sämtlichen Diskussionsteilnehmern geteilt werden, erweise sich als schlicht unrealistisch, da der gesellschaftliche Pluralismus dem entgegenstehe.²⁶² Daher untersucht Eberle als nächstes die Forderung, die Argumente müssten allgemein *akzeptierbar* sein. Was aber bedeutet „akzeptierbar“? Eberle befindet, jedermann könne eine Logik akzeptieren, „if accepting [it] wouldn't rationally require him drastically to revise his evidential set“.²⁶³ Dies schließe allerdings aus, dass illiberale Überzeugungen im Verlauf des Diskurses gegen liberale getauscht werden und sei daher für den Liberalen problematisch.²⁶⁴ Möglicherweise, so überlegt Eberle weiter, könnten diese Kriterien brauchbar werden, wenn man ihren Anwendungsbereich auf eine *rationale und vernünftige* Öffentlichkeit beschränkt – was etwa an Rawls' Überlegungen erinnert. Auch dieser Ansatz müsse jedoch scheitern, da Bürger, die nach allen geeigneten Maßstäben als „vernünftig“ gelten können, sich über fundamentale Fragen regelmäßig uneinig seien, Vernunft somit also offensichtlich kein Kriterium für eine Teilbarkeit von Argumenten darstelle.²⁶⁵ Zuletzt untersucht Eberle daher noch die Idee, dass eine Teilbarkeit der Argumente unter *ausreichend informierten* Diskursteilnehmern erreicht werden könnte. Dem stünde allerdings entgegen, dass dieser Ansatz zum einen auf einer kontrafaktischen Mutmaßung beruhe, zum anderen er sich der unterschweligen Bevorzugung

²⁶¹ Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 32.

²⁶² Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 205ff.

²⁶³ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 208.

²⁶⁴ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 208f.

²⁶⁵ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 214ff.

der eigenen Position verdächtig mache, von der man unkritisch annimmt, sie sei gut informiert.²⁶⁶ Sämtliche Kriterien diskursiver Schließung, die auf eine allgemeine Teilbarkeit oder Akzeptierbarkeit der Argumente (oder auch der ihnen zugrundeliegenden Überzeugungen, siehe unten) abstellen („populist conceptions“), sind aus Eberles Sicht daher nicht überzeugend.²⁶⁷

Anstatt Kriterien wie Teilbarkeit oder Akzeptierbarkeit von Gründen rundweg abzulehnen, deuten manche Autoren diese Diskursbedingungen so um, dass sie nicht länger dem ursprünglichen Zweck der Rechtfertigung von diskursiver Schließung dienlich sind, sondern stattdessen die Forderung nach diskursiver Offenheit stützen. Gaus und Vallier regen beispielsweise an, das Prinzip der Teilbarkeit („shareability“) von Gründen durch das der Verständlichkeit („intelligibility“) zu ersetzen: „What a plausible notion of accessibility requires is not that [...] [discussants] share justificatory reasons, but that their reasons are mutually intelligible to each other as reasons.“²⁶⁸ Der Maßstab der Rechtfertigbarkeit politischer Positionen seien die Diskussionsteilnehmer. Diese würden anerkennen, dass sie vernünftigerweise unterschiedliche Werte heranziehen um politische Positionen zu begründen, so dass sie einander verstünden als „different, but intelligible“.²⁶⁹ Wie Eberle fragen auch Gaus und Vallier, warum man aus liberaler Sicht davon ausgehen sollte, alle Bürger würden identisch argumentieren, wenn man doch, mit Rawls gesprochen, das Faktum eines vernünftigen Pluralismus anerkennt?²⁷⁰ Relevant ist aus dieser Perspektive vor allem, dass man einsieht, dass der vorgetragene Grund für den Sprecher in der Tat ein guter Grund sein kann, oder wie Rawls es sehr ähnlich formuliert, „daß diejenigen, die nicht unserer Meinung sind, zumindest verstehen können, warum vernünftige Personen solche Auffassungen vertreten“.²⁷¹ Für die Begründung einer *Ablehnung* bestimmter politischer Positionen lassen Gaus und Vallier dabei explizit auch religiöse Semantik zu – wenn ein Bürger triftige religiöse Gründe gegen eine Politik hat, hat er gute Gründe, sie abzulehnen.²⁷²

²⁶⁶ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 222ff; 230ff.

²⁶⁷ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 239.

²⁶⁸ Gaus, G. F.; Vallier, K.: *Roles of religious conviction*, S. 57.

²⁶⁹ Gaus, G. F.; Vallier, K.: *Roles of religious conviction*, S. 57.

²⁷⁰ Vgl. Gaus, G. F.; Vallier, K.: *Roles of religious conviction*, S. 58.

²⁷¹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 362f.

²⁷² Gaus, G. F.; Vallier, K.: *Roles of religious conviction*, S. 63.; ebenso Lafont, Cristina: *Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies*. In: *Constellations*, Jg. 14, Nr. 2 (2007), S. 239–259, hier S. 214.

Anmerkung: Gaus und Vallier schlussfolgern, dass niemand mit rein religiösen Argumenten die Freiheit anderer einschränken soll; wenn es aber darum geht, mit rein religiösen Argumenten eine Einschränkung der eigenen Freiheit zurückzuweisen, sieht es anders aus: „We cannot assume that the characteristics of an acceptable proposal for coercion are the same as a good reason to object; this is the error of symmetry.“ (Gaus, G. F.; Vallier, K.: *Roles of religious conviction*, S. 64)

Des Weiteren könnte man argumentieren, dass der politische Diskurs nicht dadurch „öffentlich“ wird, weil die angeführten Gründe allgemein teilbar sind, sondern weil sie kritischer Hinterfragung offenstehen und grundsätzlich der Diskussion zugänglich sind.²⁷³ Dieser Stoßrichtung folgt James Bohman, der überlegt, dass es für die Öffentlichkeit und damit die Nachvollziehbarkeit des Diskurses letztlich unerheblich sei, ob eine Begründung religiös oder nicht-religiös ist, insofern man annimmt, dass die Öffentlichkeit von Argumenten erst *Ergebnis* ihrer Behandlung im Diskurs sei und nicht Voraussetzung zum Eintritt in denselben. Statt den öffentlichen Charakter des politischen Diskurses zu wahren, gefährde der Ausschluss bestimmter Gründe ihn geradezu. Die Öffentlichkeit eines Grundes ist für Bohman unabhängig von irgendeiner „formalen syntaktischen oder semantischen Eigenschaft“ des Grundes.²⁷⁴ Genau wie Bohman differenziert auch Seyla Benhabib zwischen „Syntax“ und „Semantik“ von Gründen. Das syntaktische Kriterium lautet dabei, dass „[r]easons would count as reasons because they could be defended as being in the interest of all considered as equal moral and political beings.“²⁷⁵ Auf den ersten Blick wären damit jene Gründe als nicht genuin rechtfertigend diskreditiert, die auf den Vorteil von Individuen oder Partikulargruppen abstellen. Was die Semantik, die (weltanschauliche) Sprache des Arguments betrifft, so hält Benhabib eine Beschränkung für unbegründet, denn „[t]here is no way to know in advance which specific group claims and perspectives may or may not count as reasons. It is conceivable that a minority can convince a majority [...]“.²⁷⁶

Wie in Kapitel 3 aufgezeigt, hält Audi religiöse Argumente nicht grundsätzlich für unzulässig im politischen Diskurs, sondern erkennt sie als ergänzende Begründungen an. Damit bejaht er zwar die Frage, ob man ein Gesetz mit religiösen Begründungen (und aus religiösen Gründen) unterstützen dürfe, verneint aber, dass es angemessen wäre, es *ausschließlich* mit und aus religiösen Gründen zu unterstützen. Kritiker wie Philip Quinn hingegen teilen diesbezüglich eine andere Auffassung: Wenn es nach Meinung Audis und anderer Autoren ausreiche, dass religiöse Begründungen nicht von allen Diskursteilnehmern geteilt oder nachvollzogen werden können, um ihnen eine rechtfertigende Funktion abzuspochen, dann müsse dies der Fairness halber für zahlreiche nicht-religiöse, aber ebenso wenig konsensfähige Argumente genauso gelten. Audi riskiert aus Quinns Sicht daher eine ungerechte Einseitigkeit in seiner

²⁷³ Vgl. Rosenblum, N. L.: *Religious Parties*, S. 45.

²⁷⁴ Bohman, James: *Deliberative Toleration*. In: *Political Theory*, Jg. 31, Nr. 6 (2003), S. 757–779, hier S. 765; vgl. S. 764.

²⁷⁵ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton 2002, S. 140.

²⁷⁶ Benhabib, S.: *The Claims of Culture*, S. 141.

Einschränkung zulässiger Gründe.²⁷⁷ Des Weiteren nimmt Quinn an Audis Definition Anstoß, eine angemessene Begründung für ein Gesetz sei eine „proposition whose truth is sufficient to justify it“.²⁷⁸ Man solle sich nur, so Quinn, „two secular moralists who offer contrary nonreligious reasons in support of the policy on abortion“ vorstellen. Unmöglich können diese zwei widerstreitenden Begründungen gleichzeitig wahr sein – weshalb sie nicht beide angemessene Gründe nach Audis Definition seien können. Eine solche Uneinigkeit zwischen vernünftigen Bürgern sei aber an der Tagesordnung, Audis Bevorzugung nicht-religiöser Gründe daher nicht einleuchtend.²⁷⁹ Jürgen Habermas lehnt es zudem grundsätzlich ab, religiösen Glaubensgehalten undifferenziert ein Wahrheitspotential abzusprechen und gläubigen Bürgern die Teilnahme am Diskurs in einer religiösen Sprache zu verwehren.²⁸⁰ Daneben bestreiten manche Autoren auch die Annahme, religiöse Argumente seien im Allgemeinen für nicht-religiöse Menschen nicht nachvollziehbar. Ganz im Gegenteil lässt sich etwa behaupten, dass genuin *theologische* Begründungen politischer Positionen in liberalen Demokratien bestenfalls selten, wenn überhaupt eine Rolle spielen und die Argumente zwar religiös motiviert seien, aber in ihrer Formulierung durchaus allgemein zugänglich.²⁸¹ Besteht man hingegen darauf, dass religiöse Gründe grundsätzlich „nicht reziprok“ seien, könnte Reziprozität in den Verdacht geraten, eine „substantive and specifically liberal conception of autonomy“ darzustellen.²⁸²

Welche Art von Argumenten schuldet man seinen Mitbürgern aus Sicht der Kritiker? Im Gegensatz zu Audis Annahme, die Logik der *secular rationale* sei Zeichen einer *civic virtue* und damit des Respekts gegenüber den Mitbürgern, meint William Galston, „we show others respect when we offer them, as explanation, what we take to be our true and best reasons for acting as we do“, nicht aber durch einen „appeal to beliefs already held by our interlocutors“.²⁸³ Im Falle religiöser Diskursbeiträge ist dies nicht nur legitim, sondern, hält man es mit Habermas, sogar wünschenswert für die Gesellschaft. Denn religiöse Stimmen könnten „wichtige[] Ressourcen der Sinnstiftung“ in den Diskurs einbringen, die der Gesellschaft verwehrt blieben, würde man diese Stimmen ausschließen.²⁸⁴ Daher sollten religiöse Bürger ihre politischen Ansichten stets in religiöser Sprache darlegen dürfen, auch

²⁷⁷ Vgl. Quinn, P. L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions*, S. 39f.

²⁷⁸ Audi, R.: *The Separation of Church and State*, S. 278.

²⁷⁹ Vgl. Quinn, P. L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions*, S. 38.

²⁸⁰ Vgl. Habermas, Jürgen: Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 106–118, hier S. 118.

²⁸¹ Vgl. Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 505.

²⁸² Bohman, J.: *Deliberative Toleration*, S. 767.

²⁸³ Galston, W., zitiert in: Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 98.

²⁸⁴ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 137.

ohne sie zuvor in eine nicht-religiöse Entsprechung übertragen zu haben. Sobald diese Gehalte jedoch im institutionellen Raum wirksam werden sollen, gilt auch für Habermas der Übersetzungsvorbehalt. Allerdings fordert er im Gegenzug, nicht-religiöse Bürger müssten sich „für einen möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Beiträge öffnen und auf Dialoge einlassen, aus denen die religiösen Gründe möglicherweise in der verwandelten Gestalt allgemein zugänglicher Argumente hervorgehen“.²⁸⁵ Nach Habermas' Vorstellung ist eine allgemeinverständliche Diskurssprache somit erst das Ergebnis einer kooperativen Übersetzungsleistung aller Diskursteilnehmer. Anders als Habermas beharrt Eberle darauf, dass Autoren wie Audi nicht überzeugend die Verpflichtung aufzeigen können, eine öffentliche Rechtfertigung der eigenen politischen Position nicht nur aufrichtig anzustreben, sondern diese auch tatsächlich zu erreichen.²⁸⁶ Wie in Kapitel 6 noch näher erläutert wird, ist es für Eberle unproblematisch, bei einem Scheitern des Versuchs, eine gemeinsame Sprache zu finden, an einer religiösen Begründung festzuhalten.²⁸⁷ Im Übrigen hält Eberle es für legitim, verschiedenen Personen(kreisen) unterschiedliche Gründe zur Rechtfertigung derselben Position anzugeben – es mache keinen Unterschied, ein Argument zu formulieren, das alle Parteien von einem Vorhaben überzeugt, oder viele Argumente zu formulieren, die zusammen alle Parteien überzeugen. Damit seien aber auch unterschiedliche weltanschauliche Semantiken anwendbar.²⁸⁸

Wenn eine faktische Überzeugung der Diskursparteien nicht gelingt, ein politisches Vorhaben in dieser Hinsicht also nicht als gerechtfertigt gelten kann, meint Eberle außerdem, mache es keinerlei Unterschied, ob etwa ein bestimmtes Gesetz, welches man als sinnlos und irrational erachtet, rein religiös oder rein nicht-religiös begründet wird: „So long as the content of the law is sufficiently objectionable, my allergic reaction to that law persists, whatever its rationale.“²⁸⁹ Auf einer pragmatischen Ebene fügt Greenawalt dem hinzu, dass die Begründungsstränge religiöser und nicht-religiöser Argumente in der Realität ohnehin oft bis zur Unkenntlichkeit verflochten seien, womit eine Ausdifferenzierung in ‚säkulare‘ und religiöse Gründe kaum machbar sein dürfte.²⁹⁰

Alle hier aufgeführten kritischen Stimmen lehnen einen Säkularismus im Sinne anti-religiöser Vorbehalte ab. Mit Veit Bader gesprochen haben alle pro-demokratischen Argumente, auch

²⁸⁵ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 138; vgl. S. 136ff.

²⁸⁶ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 98f; 119.

²⁸⁷ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 10.

²⁸⁸ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 167.

²⁸⁹ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 139.

²⁹⁰ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 152f.

religiöse oder theologische, ihre Berechtigung im politischen Diskurs.²⁹¹ Bader zitiert Sylvia Rothschild mit den Worten:

„[T]here is nothing so dogmatic as that which is dogmatically neutral, and secularism, far from being open to all, closes the many diverse doors to the communities of faith. As I read it, the secular mode is merely another point on the spectrum of religious expression, but one which has no understanding of and which makes no allowances for, other modes of religious expression.“²⁹²

Geteilte Prämissen

Eine weitere Herangehensweise von Befürwortern diskursiver Schließung ist es, nur solche Gründe bzw. Argumente als rechtfertigend im politischen Diskurs zu werten, wie sie von einem genuin neutralen Standpunkt aus gemacht werden würden. Mit Ackerman gesprochen sind dies jene Gründe, die auf geteilten (moralischen) Prämissen beruhen, während die Begründungen selbst divergieren können.²⁹³ Ähnlich fordert Rawls, dass sich „Rechtfertigungen nur auf gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen stützen dürfen“²⁹⁴ und bezeichnet eine politische Überzeugung dann als objektiv, wenn „es Gründe gibt, die sich aus einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption ergeben, die wechselseitig anerkannt werden kann“.²⁹⁵

Zahlreiche Kritiker verneinen jedoch die Existenz eines neutralen/objektiven politischen Standpunktes und die Möglichkeit einer neutralen Rechtfertigung. Aus dieser Sicht gibt es schlichtweg keine politische Rechtfertigung, welche nicht ein bestimmtes Verständnis des guten Lebens gegenüber anderen bevorzugt.²⁹⁶ Vermeintliche Neutralität führe lediglich zur Bevorzugung jener Werte, die mit der als neutral verstandenen Position identifiziert werden. Daher folgert Perry aus Ackermans Voraussetzung geteilter Prämissen: „Ackerman might get to rely on all or most of his relevant beliefs, including his most important relevant beliefs, while I would get to rely only on some of my relevant beliefs, not including the most important ones: my religious convictions.“²⁹⁷ Aus Perrys Sicht privilegiert Ackermans Ansatz ein bestimmtes Set von Werten und Überzeugungen, die breite Zustimmung genießen, ohne die daraus resultierende Abwertung außerhalb dieses Sets stehender Normen plausibel zu

²⁹¹ Vgl. Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 617.

²⁹² Rothschild, S., zitiert in: Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 609.

²⁹³ Vgl. Ackerman, B.: *Why Dialogue?* S. 17ff.

²⁹⁴ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 326.

²⁹⁵ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 204. Die geteilten Prämissen sind hier die Prinzipien der Gerechtigkeit, auf die man sich wiederum aus verschiedenen, konvergierenden Gründen geeinigt hat – Rawls verbindet also gewissermaßen einen Konvergenz- mit einem Konsensansatz (siehe dazu auch S. 41ff).

²⁹⁶ Vgl. Perry, M. J.: *Neutral Politics?* S. 480.

²⁹⁷ Perry, M. J.: *Neutral Politics?* S. 484.

machen. Das liegt schon allein daran, dass aus Perrys Sicht nicht einmal die Notwendigkeit neutraler politischer Rechtfertigung auf eine wirklich neutrale Weise gerechtfertigt werden kann.²⁹⁸ Fred Frohock beschreibt das Problem neutraler Rechtfertigung anhand einer Diskurssituation mit „radikalen Sprechern“, die jeweils miteinander inkompatible Ontologien vertreten. Da der öffentliche Gebrauch der Vernunft durch Austausch von Argumenten keine Lösung dieses Konflikts herbeiführen könne, muss der Staat aus Frohocks Sicht eine der rivalisierenden Ontologien durchsetzen. Dies sei nichts weiter als ein Gebot pragmatischer Politik, denn ohne diese Entscheidung wäre der Staat handlungsunfähig: „Courts routinely select and enforce some claims against others. The logic of a forum does not guarantee that reason will find the consensual outcome that will satisfy all claimants.“ Das Problem bei diesem Vorgehen sei aber, dass solche Entscheidungen wiederum in ‚neutralen‘ Termini gerechtfertigt werden müssten, nicht auf eine Art, welche die Interpretation einer bestimmte Gruppe voraussetzt. Ansonsten wäre der öffentliche Vernunftgebrauch nicht mehr in einem übergreifenden Konsens verankert, sondern in einem bestimmten Set partikularer Werte: „The rival beliefs can so completely absorb the vocabulary of reason that nothing is left as a public dialogue. Reason itself is a contentious topic [...]“²⁹⁹ In dieser Hinsicht ist Macedos Anmerkung bedenkenswert, Liberale sollten nicht abstreiten, dass sie selbst einen parteiischen Standpunkt innehaben und dass sogar eine Konvergenz auf gemeinsame Gerechtigkeitsprinzipien praktisch unmöglich sei.³⁰⁰

Schließlich gibt es verschiedene eher pragmatische Einwände gegen jene Ansätze der diskursiven Schließung, die den politischen Diskurs auf geteilten Prämissen aufbauen wollen. So weist Quinn darauf hin, dass Konzepte wie Rawls' öffentlicher Vernunftgebrauch nicht zu einem eindeutigen Ergebnis politischer Diskurse führen, wenn ein Konflikt zweier starker Werte vorliegt, wie etwa in der Debatte um die Rechtmäßigkeit von Abtreibungen zwischen dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Selbstbestimmung der Frau. Denn die beiden Entscheidungsinstanzen, die Rawls hier vorschlägt – gesunder Menschenverstand und gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis – seien entweder überfordert mit Fragen wie der der Abtreibung oder machen keine Aussage dazu. Eine von allen Diskursteilnehmern als vernünftig erachtete Gewichtung politischer Werte sei auf einer solchen gemeinsamen Grundlage jedenfalls nicht zu erreichen.³⁰¹ Die gleiche Überzeugung vertritt Greenawalt am Beispiel der Tier- und Umweltethik: Die Grenzen geteilter und „öffentlich

²⁹⁸ Vgl. Perry, M. J.: *Neutral Politics?* S. 481.

²⁹⁹ Frohock, Fred M.: *The Boundaries of Public Reason*. In: *The American Political Science Review*, Jg. 91, Nr. 4 (1997), S. 833–844, hier S. 837.

³⁰⁰ Vgl. Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 281.

³⁰¹ Vgl. Quinn, P. L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions*, S. 43f.

zugänglicher“ Überzeugungen müssen zwangsläufig überschritten werden, weshalb Glaubensüberzeugungen zulässige Prämissen politischer Entscheidungen darstellen.³⁰² Diese Gedanken fortführend gibt Bader überdies zu bedenken, ein Diskurs allein auf der Grundlage gemeinhin akzeptierter Prinzipien und unstrittiger Erkenntnisse „would not leave much to refer to in public talk because most of what moral and political philosophers tell us is seriously contested, and most of the ‚truths‘ of social scientists are seriously contested as well“.³⁰³ Die tatsächlich geteilten (moralischen) Prämissen der Diskursteilnehmer erweisen sich aller Wahrscheinlichkeit nach als zu schmal und inhaltsleer, als dass sich auf ihrer Grundlage nicht-triviale politische Fragen entscheiden ließen. In seiner Erwiderung auf Rorty lässt schließlich Nicholas Wolterstorff seine Ablehnung der Bedingung geteilter Prämissen geradezu beiläufig wirken:

„Rorty and I each entered this conversation believing what we did, and we just started talking about the topic in hand. We didn't worry our heads over premises held in common - or at least I didn't. We do each probe for some points of agreement which we can use to present to the other person that he will regard as a *reductio ad absurdum* of something he said. But I don't suppose that that qualifies as limiting the conversation to premises held in common.“³⁰⁴

Eine Einschränkung legitimer Diskursinhalte aufgrund des Kriteriums der Teilbarkeit der Prämissen scheint für Wolterstorff geradezu unsinnig zu sein. Er erachtet es als unproblematisch, wenn die Diskursteilnehmer gänzlich unterschiedliche Grundüberzeugungen halten, solange sie eine prinzipielle Verständigungsbereitschaft teilen und sich mit Argumenten zu überzeugen suchen.

Als Sonderfall des Kriteriums geteilter Prämissen, wie Ackermann es vorschlägt, könnte Audis Prinzip der *secular motivation* angesehen werden. Dabei ist für Audi einzig der ‚geteilte‘ nicht-religiöse Charakter der Motivation entscheidend, die einer politischen Position zugrunde liegt. Kent Greenawalt erwägt zunächst den Ansatz, dass in einem Konflikt zwischen Werten, die in allgemein nachvollziehbaren Überzeugungen gründen und solchen, die persönlichen, gerade auch religiösen Motivationen entspringen, erstere Vorrang erhalten sollten. Jedoch hält er dieses Prinzip für nicht umsetzbar, denn „our social morality is shot through with judgments beyond common reason“. Letztlich hält er es für „absurd“, auf religiösen (und persönlichen) Überzeugungen beruhende politische Entscheidungen grundsätzlich für illegitim zu halten.³⁰⁵ Auch Eberle befindet die diskursive Verfechtung einer politischen Position einzig auf Grundlage religiöser Überzeugungen für zulässig. Denn wenn

³⁰² Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 109ff.

³⁰³ Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 618.

³⁰⁴ Wolterstorff, N.: *Engagement with Rorty*, S. 134.

³⁰⁵ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 253; vgl. S. 252f.

sich ein Bürger mit Audi auf rein nicht-religiöse, aber dennoch persönliche Überzeugungen berufen darf, wieso dann nicht ebenso auf persönliche, religiöse Überzeugungen?³⁰⁶

„The fact that [a citizen] supports his favored position on the basis of normative commitments he accepts solely on religious grounds is not *relevantly* different from his opponents' supporting the contrary position on a different but nevertheless partial and fallible normative understanding.“³⁰⁷

Abgesehen von diesem Anspruch auf Gleichbehandlung von Gründen, die sich nicht in signifikanter Hinsicht unterscheiden, führt Eberle auch ein Argument an, das auf der Integrität der persönlichen „moral vision“ beruht. Darunter versteht er einen „more or less systematic account of what is good and bad for human beings“.³⁰⁸ Angenommen nun, für eine solche moralische Perspektive, die im Wesentlichen auf religiösen Überzeugungen beruht, werden im Großen und Ganzen angemessene nicht-religiöse, bzw. allgemein zugängliche Entsprechungen gefunden. Unter diesen Umständen sei es völlig zulässig, eine Norm, die dieser *moral vision* entspringt, auch dann öffentlich zu vertreten, wenn für sie keine nicht-religiösen Entsprechungen gefunden werden können. Mit anderen Worten, wenn eine moralische Konzeption sich generell bewährt, was auch ihre Vereinbarkeit mit politischen Grundwerten beinhaltet, dann ist es irrational, sie bei der ersten Unstimmigkeit mit öffentlich verbreiteten Positionen zu verwerfen: „Given that there is nothing unreasonable about a loyalty that ‘explains away’ counterevidence, it is reasonable for citizens to reject the doctrine of restraint on grounds that it constitutes too demanding a strain on their commitment to God.“³⁰⁹ Einen ähnlichen Weg der Kritik schlägt Habermas ein, der betont, ein Staat, der seinen Bürgern Freiheit der Religion zusichert, darf von ihnen kein Verhalten erwarten, das mit der Integrität ihrer „gläubigen Existenzform“ nicht vereinbar ist.³¹⁰ Speziell auf die Forderung der säkularen Motivation bezogen stellt Habermas fest:

„Im Hinblick auf die politische Beurteilung des einzelnen Bürgers mag der Zusammenhang zwischen tatsächlichen Handlungsmotivationen und öffentlich angegebenen Gründen relevant sein; unerheblich ist er jedoch unter dem systemischen Gesichtspunkt, welchen Beitrag die Bürger in der politischen Öffentlichkeit zur Erhaltung einer liberalen politischen Kultur leisten müssen. Denn am Ende sind nur die manifesten Gründe mit institutionellen Folgen verknüpft, die für die Mehrheitsbildung und Entscheidungsfindung innerhalb der politischen Körperschaften relevant werden.“³¹¹

Im Diskurs unter Bürgern ist eine Unterscheidung zwischen öffentlich geäußerten und letztlich motivierenden Gründen lediglich hinsichtlich einer Beurteilung der Authentizität der

³⁰⁶ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 8f.

³⁰⁷ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 9.

³⁰⁸ Eberle, Christopher J.: *Why Restraint Is Religiously Unacceptable*. In: *Religious Studies*, Jg. 35, Nr. 3 (1999), S. 247–276, hier S. 270.

³⁰⁹ Eberle, C. J.: *Restraint*, S. 276; vgl. S. 270.

³¹⁰ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 131.

³¹¹ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 131f.

Aussage relevant, nicht aber hinsichtlich ihrer Demokratieverträglichkeit. Die zugrundeliegende Motivation einer politischen Position tritt letztlich hinter ihre Außendarstellung zurück, welche allein Grundlage politischer Deliberation sein kann. Allerdings merkt Paul Weithman an, dass unzureichende *secular motivation* keinesfalls bedeuten müsse, dass liberal-demokratische Werte, wie die der Rawls'schen Theorie, nicht aufrichtig befürwortet werden könnten.³¹²

Auf einer noch fundamentaleren Ebene weist Walzer das Beharren auf einer nicht-religiösen Motivation politischer Ansichten ab: „A democratic society can't inquire into how or where the political views of its citizens are shaped, and it can't censor the doctrinal or rhetorical forms in which those views are expressed.“³¹³ Bereits die Frage nach einer angemessenen Grundlage der politischen Überzeugungen eines Staatsbürgers ist in liberalen Demokratien aus dieser Sicht illegitim. McConnell teilt Walzers Sicht und betont: „Religious citizens and groups are very much like other ideologically oriented citizens and groups, for good and for ill, and are properly subject to no limitations on democratic participation that are not equally applicable to others.“³¹⁴

Unpersönliche Bestätigbarkeit

Da die „populist conceptions“ einer diskursiven Schließung nicht greifen, bleibt aus Eberles Sicht Verfechtern exklusivistischer Ansätze nur noch die Möglichkeit, zur Einschränkung des Diskurses auf epistemologische Kriterien zurückgreifen. Dabei schließt er aber einen bloßen Skeptizismus gegenüber Religion(en) als unzureichend aus, da dieser eine willkürliche Diskriminierung darstelle. Vielmehr geht es um die Verteidigung zweier Behauptungen: Im politischen Diskurs zulässige Gründe müssten eine bestimmte epistemische Schwelle überwinden; nicht durch entsprechende ‚säkulare‘ Gründe gestützte religiöse Argumente scheiterten an dieser Schwelle.³¹⁵ Das stärkste Argument gegen religiös-mystische Gründe im Diskurs ist für Eberle, dass sie nicht unabhängig bestätigt werden können.³¹⁶ Genau dies ist das Argument Thomas Nagels, wie es oben erläutert wird.

Ein gewichtiger Einwand gegen diese Position ist die Feststellung, dass konsequente epistemische Schranken auch zahlreiche nicht-religiöse Überzeugungen ausschließen. Wenn dadurch für den Diskurs relevante nicht-religiöse Gründe ausgeschlossen würden, so Eberle,

³¹² Vgl. Weithman, Paul J.: *The Separation of Church and State. Some Questions for Professor Audi*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 20, Nr. 1 (1991), S. 52–65, hier S. 62.

³¹³ Walzer, M.: *Drawing the Line*, S. 620.

³¹⁴ McConnell, M. W.: *Five Reasons*, S. 642.

³¹⁵ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 237ff. Vgl. auch Eberle, C. J.: *Restraint*, S. 261.

³¹⁶ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 280.

wäre dies ein einschlägiges Argument gegen die epistemische Schwelle. Solche essentiellen, nicht-religiösen Gründe sind für Eberle (säkulare) moralische Gründe.³¹⁷ Wie McConnell betont, könnten in vielen Fällen moralische Gründe nämlich ebenso wenig wie religiöse Begründungen ‚unabhängig bestätigt‘ werden, beruhen sie doch häufig auf Intuition oder anderen empirisch nicht belegbaren Prämissen. Keineswegs aber gründeten nicht-religiöse Argumente in der ‚Vernunft‘ – sie machten zwar Gebrauch von der Vernunft, das gelte für religiöse Gründe aber genauso. Vielmehr basierten ‚säkulare‘ politische Argumente auf ideologischen Positionen.³¹⁸ Aus diesem Grund kann Eberle befinden, dass es für gläubige Bürger völlig rational und vernünftig sei, die Unmöglichkeit, angemessene unabhängige Bestätigungen zu finden, weniger der Opakheit des religiösen Arguments als vielmehr der Mangelhaftigkeit der ‚säkularen‘ Überzeugungen ihrer Umwelt zuzuschreiben:

“Sometimes the secular claims on which an agent relies to determine the moral truth will be in good working order; sometimes they will not. If this is the case, it seems that it is reasonable for a religious citizen to conclude that, in particular cases, her failure to discern secular evidence indicates more about the poor state of her secular evidence than it does about the falsehood of a moral claim she accepts solely on religious grounds.”³¹⁹

Daher sei es durchaus vernünftig, die Anwendung des *liberal restraint* zu verweigern, wenn sich keine säkularen Entsprechungen für die eigenen religiösen Argumente finden ließen.³²⁰

Eberle zieht das Fazit, dass

„justificatory liberals are unable to articulate an epistemic conception that is sufficiently *powerful* to mandate restraint regarding religious grounds, but is sufficiently *weak* to allow citizens to rely on other sorts of grounds that are essential to healthy decision making and advocacy.“³²¹

Mit diesen Überlegungen einher geht die Feststellung, dass vermeintlich unabhängig überprüfbares Wissen mitnichten so allgemein zugänglich sei, wie manche Befürworter epistemischer Diskursschranken dies anzunehmen scheinen. Hinsichtlich gängiger sozio-politischer Theorien wie etwa Marxismus, Utilitarismus oder Rawls’ liberaler Theorie, von denen man annehmen könnte, sie eigneten sich als allgemein zugängliche und unabhängig bestätigbare Grundlage politischer Argumente, meint Greenawalt, „the relevant factual enquiries are extremely complex and their answers depend on counterfactual judgments that no sensible person can be confident about“.³²² Wenn das so ist, was sind dann legitime Entscheidungsgrundlagen, etwa für das anzuwendende Modell der Güterverteilung? Derartige Sachfragen, so Greenawalt weiter, seien so komplex, dass selbst Experten sich häufig nicht

³¹⁷ Vgl. Eberle, C. J.: *Restraint*, S. 261.

³¹⁸ Vgl. McConnell, M. W.: *Five Reasons*, S. 652f.

³¹⁹ Eberle, C. J.: *Restraint*, S. 268.

³²⁰ Vgl. Eberle, C. J.: *Restraint*, S. 268.

³²¹ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 239.

³²² Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 175.

einig seien. Nicht-Experten, die aufgrund dieser Komplexität unweigerlich auf Autoritäten zurückgreifen müssten, um eine Entscheidung zu treffen, wählten die Quelle, der sie vertrauen, aus Gründen aus, die ihrerseits nur schwer mit öffentlich zugänglichen Begründungen gerechtfertigt werden können.³²³ Wenn Rorty oder Gutmann/Thompson eben aus diesem Grund die (bloße) Berufung besonders auf religiöse Autoritäten im politischen Diskurs ablehnen, stellt sich, Greenawalt folgend, die Frage, wie Bürger unter Ausschluss solcher Quellen überhaupt zu komplexen Problemen Stellung beziehen sollen. Aufgrund dieser Überlegung dürfte auch Baders Befund entstanden sein, dass epistemische Schranken jeder Art eine intellektuelle Elite voraussetzen, was wiederum den demokratischen Grundüberzeugungen Hohn spräche.³²⁴

Stärker noch als Sachfragen sind es jedoch Fragen der Ethik, die der Bedingung der unabhängigen Überprüfbarkeit Probleme bereiten. Abermals soll hier auf das Beispiel der Abtreibungsdebatte rekurriert werden, deren Kernproblem Greenawalt in der Frage nach dem moralischen Status, der dem Fötus zugeschrieben wird, verortet: Ist der Fötus vollwertiges Leben ab der Befruchtung, oder eher potentielles Leben mit moralischen Rechten erst ab der Geburt?³²⁵ Unabhängig überprüfbare empirische Befunde können hier, so Greenawalt, keine Antwort geben, ein Rückgriff auf persönliche Erfahrung und Überzeugungen sei daher unvermeidbar. Wenn dies aber so ist, dann könne von den Gläubigen nicht erwartet werden, aus religiösen Überzeugungen gewonnene Erkenntnisse zur Beantwortung dieser Frage außer Acht zu lassen.³²⁶

Greenawalt kommt zu dem Schluss, dass „though liberal democracy involves a limited commitment to publicly accessible reasons for decision, it does not entail for the political realm either exclusive reliance on such reasons or an unqualified acceptance of a narrow form of rationalism“.³²⁷ Daran anknüpfend lassen sich zwei weitere Beobachtungen machen. Zum einen, die „narrow form of rationalism“ betreffend, die man unter anderem auf Nagels Kriterium der Anwendung einer „common critical rationality“ im Diskurs beziehen könnte, stellt sich die Frage nach der Bedeutung von „Rationalität“. Forst definiert als „rational“ die „Wahl der Mittel relativ zu gegebenen Zwecken, und die Überprüfung und Hierarchisierung

³²³ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 178f.

³²⁴ Vgl. Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 617.

Diese Warnung vor einem Elitismus verknüpft Bader mit dem Hinweis, dass exklusivistische Definitionen von „Vernunft“ und „Rationalität“ im Rahmen öffentlichen Vernunftgebrauchs dem politischen Diskurs „via the backdoor“ eine säkularistische Ausrichtung geben würden. (Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 617).

³²⁵ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 121.

³²⁶ Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 145; 150.

³²⁷ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 25.

von Zielen relativ zu dem, was im ‚aufgeklärten Eigeninteresse‘ einer Person liegt“.³²⁸ Aus dieser sehr nüchternen Definition einer Zweckrationalität – im Gegensatz zur „Vernunft“ – folgt für Forst, dass Rationalität kein Kriterium der intersubjektiven Rechtfertigung sein könne.³²⁹ Zum anderen besteht bei der Anwendung epistemischer Schranken stets die Gefahr, die Prinzipien einer der Disputparteien von vornherein auszuschließen. So beobachtet Frohock mit Blick auf die Abtreibungsdebatte: „All deliberation on abortion seems to start with an acceptance of either prolife or prochoice beliefs, not conclude with them as a reasoned outcome.“³³⁰ Ein liberales Wahrheitsverständnis dürfe jedoch nicht auf einer „unique interpretation of language and experience“ beruhen, die dem weltanschaulichen Pluralismus liberaler Gesellschaften zuwiderlaufen würde.³³¹

Konsequenterweise müssten Kritiker epistemischer Schranken an diese Überlegungen nun mit dem Argument anknüpfen, dass eine politische Diskussion auf Grundlage persönlicher Erfahrung keineswegs problematisch sei. Genau dies tut beispielsweise McConnell, der darauf hinweist, man gehe gemeinhin davon aus, dass spezifische Formen des Wissens bestimmten Gruppen vorbehalten seien. Demnach beruhe jegliche Form von „identity politics“ auf „loyalties that some, but not all, citizens share“.³³² Ebenso ist hier die oben bereits angeführte Kritik einschlägig, dass nicht-religiöse moralische Überzeugungen genauso persönlich und nicht unabhängig überprüfbar seien, wie religiöse.

Ein eindrucksvolles Beispiel, wie religiös-mystische Argumente Teil des öffentlichen Diskurses werden können, findet sich im Entschluss australischer Gerichte, bestimmte kulturelle Praktiken, Mythen und Traditionen von Aborigine-Gruppen als Beweisgrundlage zuzulassen. Dabei handelt es sich vor allem um die Narrative der *Dreamtime*: „Aborigines believed – and many continue to believe – that the land around them and its creatures were configured by the actions of ancestral, totemic beings in the so-called ‘Dreamtime’.“³³³ Aus den Eindrücken und Erlebnissen der *Dreamtime* resultieren für Aborigines „moralische, rituelle und quasi-legale Verpflichtungen“ – etwa was das Besitzrecht von Gruppen an bestimmten Territorien anbelangt.³³⁴ Offensichtlich kollidieren solche Methoden der

³²⁸ Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 25.

³²⁹ Vgl. Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 25f.

³³⁰ Frohock, F. M.: *Boundaries*, S. 836; vgl. S. 835.

³³¹ Frohock, F. M.: *Boundaries*, S. 838.

³³² McConnell, M. W.: *Five Reasons*, S. 652.

³³³ Hinchman, Lewis P.; Hinchman, Sandra K.: *Australia's Judicial Revolution: Aboriginal Land Rights and the Transformation of Liberalism*. In: *Polity*, Jg. 31, Nr. 1 (1998), S. 23–51, hier S. 27.

³³⁴ Hinchman, L. P.; Hinchman, S. K.: *Australia's Judicial Revolution*, S. 27.

Damit fallen *Dreamtime*-Erzählungen unter das, was Lyotard als „narratives Wissen“ bezeichnet. Der Akt des Erzählens zeichnet den Sprecher als Träger eines bestimmten Wissens aus, welches einen bestimmten Anspruch legitimiert. (vgl. Lyotard, J.-F.: *Das postmoderne Wissen*, S. 64)

Besitzrechtsbestimmung mit denen, die in modernen kapitalistischen und bürokratischen Gesellschaften in der Regel angewandt werden. Dennoch wurde bereits 1976 im Aboriginal Land Rights Act für das Northern Territory festgelegt, dass unveräußertes „Land der Krone“ von Aborigines mit einer traditionellen Bindung zu diesem Land beansprucht werden kann, wobei diese Bindung mittels Erzählungen, Riten und religiösen Gegenständen belegbar ist.³³⁵ Lewis und Sandra Hinchman fassen diesen bemerkenswerten Vorgang in treffende Worte:

„[Australia's] High Court had to unravel the national narrative and, in a sense, ‘reinvent’ Australia as a new kind of liberal society in which expressive elements like custom, religion, and tradition could be called forth out of the darkness and forgetfulness into which classical liberalism had banished them.“³³⁶

Wissen, welches durch das mystische Medium der *Dreamtime* vermittelt wird, zählt mit Sicherheit nicht zu dem, was liberale Autoren wie Nagel als Basis ‚unabhängig überprüfbarer‘ Begründungen akzeptieren. Dennoch ist es in Australien gelungen, Diskurse dieser Art sogar in den institutionalisierten Diskurs der Rechtsprechung einzubinden, wo dies selbst von Vertretern diskursiver Öffnung eher selten gefordert wird.

Allgemeine Einwände

Neben Einwänden gegen die Kriterien geteilter Gründe, geteilter Prämissen und unabhängiger Überprüfbarkeit gibt es noch einige Vorbehalte allgemeiner Art gegen Bedingungen für zulässige Diskursbeiträge. So weist Bohman darauf hin, dass es in einer Demokratie nicht *ein* übergeordnetes, grundlegendes Kriterium geben kann, welches die Grenzen des Deliberativen aufzeigt. Jene Diskursteilnehmer, die der Verletzung der Reziprozität bezichtigt werden, könnten mit der Anrufung anderer Prinzipien kontern, wie Gleichheit oder Freiheit.³³⁷ Des Weiteren betrachtet Eberle den Moment, in dem sich ein Bürger nach Austausch aller Argumente für oder gegen eine politische Position entscheidet: „At that point, at the moment of decision, we should expect citizens to make their respective resolutions on the basis of convictions of conscience – on the basis of what they take to be the relevant moral considerations, whatever those moral considerations happen to be.“³³⁸ Mit anderen Worten, man sollte von den Bürgern erwarten, jene Politik zu unterstützen, die sie aus für sie guten Gründen für die moralisch beste und für das Allgemeinwohl am zuträglichsten halten.³³⁹ Das

³³⁵ Hinchman, L. P.; Hinchman, S. K.: *Australia's Judicial Revolution*, S. 36f.

³³⁶ Hinchman, L. P.; Hinchman, S. K.: *Australia's Judicial Revolution*, S. 43.

³³⁷ Bohman, J.: *Deliberative Toleration*, S. 768.

³³⁸ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 331.

³³⁹ Eberle, C. J.; Cuneo, T.: *Religion and Political Theory*.

individuelle Gewissen stellt für viele Autoren dabei eine entscheidende Autorität dar – eine Entscheidungsautorität, deren Freiheit in liberalen Demokratien geschützt wird: „[F]reedom of conscience means the freedom to act on the dictates of conscience for the sole reason that they are given by the conscience, regardless of their justness or of the correctness of their contents.“³⁴⁰ Der Ausschluss bestimmter Gründe oder Prämissen scheint damit aber nicht vereinbar.

Institutionelle Schranke

Bei allen Zugeständnissen, die man an einen möglichst offenen Diskurs zu machen bereit sein mag, könnte es angemessen sein, wie Habermas auf einer institutionellen Schranke zu beharren, hinter der religiöse Argumente nicht einschlägig sein sollen. Doch auch hier erheben Befürworter diskursiver Öffnung Widerspruch – der Diskurs soll auch in der Sphäre der institutionalisierten Öffentlichkeit frei von allzu starken Einschränkungen sein.

Für den Diskurs von Abgeordneten der Legislative gilt in den Augen Kent Greenawalts letztlich ähnliches wie für den Diskurs unter Bürgern: Während Gesetzgebung grundsätzlich „in terms of secular objectives“ gerechtfertigt werden müsse, sei es völlig legitim, wenn die Diskursteilnehmer sich auf religiöse Überzeugungen berufen, um entscheidende Sachfragen oder fundamentale Wertfragen zu klären, für die geteilte Gerechtigkeitsprinzipien oder allgemeine Methoden der Wahrheitsfindung keine Ergebnisse liefern.³⁴¹ Sollen Abgeordnete bei ihrer Willensbildung aber auch religiös motivierte Positionen ihrer Wähler in Betracht ziehen, insofern diese mit liberal-demokratischen Grundwerten verträglich sind? Eine Bejahung liege, so Greenawalt, zunächst nahe, schließlich ‚dürfen‘ Bürger aus eben diesen Gründen besagte Abgeordnete auch wählen. Wenn es außerdem zulässig ist, dass Staatsbürger ihr Abstimmungsverhalten in Referenden mit derartigen religiösen Überzeugungen rechtfertigen, warum sollte dasselbe dann nicht für die Haltung Abgeordneter gelten?³⁴² Andererseits wiederum sollten Abgeordnete das gesamte Spektrum der Bürger vertreten, wie Greenawalt zu bedenken gibt. Dennoch gilt für ihn, dass sich Gesetzgeber manchmal auf die Wählermeinung berufen müssten, auch wenn diese „common forms of reasoning“ übersteige.³⁴³ Rechtfertigt ein Parlamentarier hingegen seine Position mit seinen eigenen religiösen Überzeugungen, so sollte er sorgfältig abwägen, ob diese nicht mit den

³⁴⁰ Ganz, C., zitiert in: Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 475.

³⁴¹ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 12.

³⁴² Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 234.

³⁴³ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 236.

Ansichten seiner Wähler kollidieren. Interessanterweise konzediert Greenawalt aber, dass der Abgeordnete dies von der Stärke seiner Überzeugung abhängig machen könne:

„In deciding when to defer to constituent opinion and when to rely on his own, a legislator is properly guided by the strength of his own conviction; he will understandably be less willing to vote for a policy he is sure is deeply immoral than one he thinks is probably wrong or only unwise.“³⁴⁴

Auch Nicholas Wolterstorff geht davon aus, dass gewählte Repräsentanten der Legislative, ihre Entscheidungen auf der Grundlage besten Wissens und Gewissens treffen (sollten) – und damit auch auf Grundlage religiöser Erwägungen. Mitglieder der Exekutive und Judikative hingegen verwalteten getroffene Entscheidungen lediglich – ihre persönlichen Ansichten seien daher nicht relevant.³⁴⁵ Zumindest für Organe der Legislative lehnt Wolterstorff eine diskursive Schließung somit ab.

Michael Perry unterscheidet bei seiner Beurteilung der institutionellen Schranke zwischen unproblematischen religiösen Gründen für politische Positionen und einer „offending religious rationale“. Letztere definiert er als „a rationale that depends on a religious premise government may not affirm“.³⁴⁶ Obgleich diese Definition zunächst tautologisch wirkt, wird ihre Bedeutung klarer, wenn man sie in Zusammenhang mit Perrys Überzeugung sieht, dass „so long as government fully respects one’s right to the free exercise of religion, government’s affirmation of one or more religious premises does not violate anyone’s human rights.“³⁴⁷ Während Abgeordnete keine Gesetze unterstützen sollten, für die sie *ausschließlich* eine „offending religious rationale“ haben, hieße das nicht, dass ein Gesetz verfassungswidrig wäre, wenn etwa die Mehrheit der zustimmenden Abgeordneten dieses Gesetz mit religiösen Gründen rechtfertigen. Das liegt für Perry zum einen daran, dass er es für unrealistisch hält, dass Gesetzgeber unter Ausblendung ihrer religiösen Überzeugungen argumentieren und entscheiden können, bzw. überprüfen können, wie sie ohne diese entscheiden würden. Zum anderen vermutet er, der Ausschluss religiöser Gründe aus ihrem persönlichen Entscheidungsverfahren würde Parlamentarier zu strategischem Handeln veranlassen, bei dem sie konstruierte ‚säkulare‘ Gründe für ihre politische Haltung vorschieben würden. Wichtig ist für Perry bei alledem, dass jene religiösen Argumente für die Rechtfertigung zulässig sind, die eine prinzipiell pro-liberale Ausrichtung besitzen, „including the premise that every human being has a God-given dignity and inviolability“.³⁴⁸

³⁴⁴ Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 238; vgl. S. 237f.

³⁴⁵ Wolterstorff, N.: *The Role of Religion*, S. 117f.

³⁴⁶ Perry, Michael J.: *Religion as a basis of law-making? Herein of the non-establishment of religion*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 105–126, hier S. 113.

³⁴⁷ Perry, M. J.: *Neutral Politics?*, S. 110.

³⁴⁸ Perry, M. J.: *Religion as a basis*, S. 114; vgl. S. 112f.

4.3. Liberale Öffentlichkeit: Konsens, Konvergenz, oder Konflikt?

Neben unterschiedlichen Auffassungen über die Demokratiefähigkeit von Religion und über die Frage, welche Kriterien für zulässige Argumente im politischen Diskurs gelten sollen, sind auch Annahmen über die Natur des Liberalismus selbst Teil der Debatte zwischen Befürwortern und Gegnern diskursiver Schließung. So problematisieren einige Autoren auf grundsätzlicher Ebene das ihrer Meinung nach in liberalen Ansätzen verbreitete Konsensstreben, welches an den Diskurs Anforderungen der allgemeinen Teilbarkeit von Gründen stellt. Wolterstorff konstatiert: „What is striking about our contemporary proponents of the liberal position is that they are still looking for a politics that is the politics of a community with shared perspective.“³⁴⁹ So kann etwa Audi stark konsensorientiert verstanden werden, da er davon ausgeht, dass politische Maßnahmen, von deren Notwendigkeit vernünftige Bürger auch bei Vorliegen aller relevanten Informationen nicht überzeugt sind, einer akzeptablen Grundlage entbehren.³⁵⁰ Hinsichtlich Rawls’ Feststellung eines tiefgreifenden Pluralismus und der beinahe schon gemeinplatzartigen Betonung liberaler Autoren, moderne Gesellschaften könnten keine homogenen Gemeinschaften sein, mag dies verwundern. Wolterstorff meint jedoch keinesfalls, dass Liberale eine gemeinsame umfassende Lehre suchten, sondern eine gemeinsame Perspektive in der politischen Kultur, „more like a shared perspective on social justice than a shared perspective on the good life in general“.³⁵¹ Letztlich sieht er aber mit diesem Ansatz dieselben Probleme verbunden und ist überzeugt, dass eine gemeinsame politische Basis, welcher Art auch immer, nicht existiere – und darüber hinaus für liberale Demokratien auch nicht nötig sei.³⁵² Ohne letzteren Schritt mitzugehen, meint auch Grotefeld, dass, obgleich die liberale Idee der Legitimation durch *Rechtfertigung* gegenüber jedem Staatsbürger völlig richtig sei, die These, für die Legitimität der politischen Ordnung werde *Konsens* benötigt, lediglich einen Spezialfall von Rechtfertigung darstelle und nicht einen notwendigen Bestandteil liberaler Theorie.³⁵³

Warum aber sollte man ein konsensorientiertes Diskursverständnis als Rechtfertigungsmodell ablehnen? Auf diese Frage existieren verschiedene Antworten. Zunächst weisen Eberle und Cuneo darauf hin, dass Vertreter eines konsensorientierten Rechtfertigungsmodells damit letztlich grundlegende liberale Normen in Abrede stellen würden:

³⁴⁹ Wolterstorff, N.: *The Role of Religion*, S. 109.

³⁵⁰ Vgl. Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 16f.

³⁵¹ Wolterstorff, N.: *The Role of Religion*, S. 109.

³⁵² Vgl. Wolterstorff, N.: *The Role of Religion*, S. 114.

³⁵³ Vgl. Grotefeld, Stefan: *Self-Restraint and the Principle of Consent. Some Considerations on the Liberal Conception*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Jg. 3, Nr. 1 (2000), S. 77–92, hier S. 81f.

„Now consider a coercive law that protects fundamental liberal commitments, such as the right to exercise religious freedom. Is this law justified to each citizen of a liberal democracy? Liberal critics answer: no. For there appear to be reasonable citizens who have no good reason from their own perspective to affirm it.“³⁵⁴

Auch wenn es sicherlich wünschenswert wäre, eine allgemein überzeugende Begründung für solche Normen vorzubringen, könne die Legitimität fundamentaler liberaler Prinzipien nicht von einer umfassenden diskursiven Rechtfertigung abhängen, schließlich werde es stets besonnene und vernünftige Bürger geben, die anderer Meinung sind. Zwar sollte man Einwände dieser Bürger gegen derartige Prinzipien ernst nehmen und versuchen sie zu überzeugen und ihren Standpunkt irgendwie mit dem eigenen (liberalen) zu vereinbaren – aber wenn das nicht gelingt, müsste man dann nicht dennoch die als unabdingbar erachtete Norm vertreten?³⁵⁵

Nicht nur könne eine Marginalisierung religiöser Argumente im Diskurs keinen Konsens erzwingen, auch würden die antagonistischen Tendenzen, die mancher liberaler Autor durch religiöse Semantik hervorgerufen sieht, durch die diskursive Schließung mitnichten abgewendet, wie McConnell bemerkt.³⁵⁶ Ein Ausschluss aus der Debatte würde nicht verhindern, dass religiöse Menschen ihre Entscheidungen auf Grundlage religiöser Überzeugungen treffen, stattdessen würde lediglich der offene und aufrichtige Diskurs unterdrückt.³⁵⁷ Aus Sicht der Diskursethik ist der offene, unbeschränkte politische Diskurs zentrale Voraussetzung eines legitimen politischen Systems. Kern des Diskurses ist dabei die Suche nach der (oder einer) *richtigen* Antwort auf gesellschaftliche Fragen. Diese Suche würde jedoch obsolet, beschränkte man die Inhalte des Deliberationsprozesses von vornherein mit Blick auf ihre Allgemeingültigkeit. Andererseits könne man einen Konsens genauso wenig als Ergebnis der Diskussion fordern – diese soll ja offen geführt werden.³⁵⁸ Diese Ansicht vertritt auch Habermas, der konstatiert, „Zustimmung zu Themen oder Beiträgen *bildet* sich erst als Resultat einer mehr oder weniger erschöpfenden Kontroverse, in der Vorschläge, Informationen und Gründe mehr oder weniger rational verarbeitet werden können.“ Der Erfolg öffentlicher Kommunikation sei daher nicht von der „Herstellung von Allgemeinheit“ abhängig, sondern vom Erreichen „einer qualifizierten öffentlichen Meinung“. ³⁵⁹ Auch Forst, der Rawls’ Ansatz größtenteils zustimmt und meint, dass „politische Grundnormen mit reziprok und allgemein gerechtfertigten Gründen zu rechtfertigen sein sollten“, betont, dass die entsprechenden Kriterien *im* Diskurs angelegt

³⁵⁴ Eberle, C. J.; Cuneo, T.: *Religion and Political Theory*.

³⁵⁵ Eberle, C. J.; Cuneo, T.: *Religion and Political Theory*.

³⁵⁶ Vgl. McConnell, M. W.: *Five Reasons*, S. 650.

³⁵⁷ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 179.

³⁵⁸ Vgl. Cooke, M.: *A Secular State*, S. 228f.

³⁵⁹ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 438.

werden und nicht im Vorfeld des Diskurses einem Ausschluss bestimmter Gründe dienen sollten.³⁶⁰

Als alternativen Weg zu einer politischen Einigung schlagen Befürworter diskursiver Offenheit häufig die Strategie der Konvergenz vor. Anstatt geteilte Prämissen für den Diskurs zu finden oder sich darüber einig zu werden, was ausschlaggebende Gründe für eine politische Haltung seien, sollten sich Diskursteilnehmer demnach über die richtige Handlungsweise verständigen – und die Gründe dafür jeweils dem Einzelnen überlassen. So meint Fred Frohock, die Prinzipien einer liberalen Gesellschaft setzten nicht voraus, dass die Bürger hinsichtlich der Gründe für eine Norm übereinstimmten, sondern nur, dass sie sich verhielten, als ob sie dies täten: „This fragile equilibrium, the regulation of behavior on the recognition that agents might have widely different reasons for compliance and may even define the law and its justification in different ways, might even be seen as the true source of genuine pluralism.“³⁶¹ Ein tieferes Verständnis von Konvergenz vertritt Habermas, wenn er betont, dass, um eine genuine politische Integration gläubiger Bürger in den liberalen Staat zu erreichen, sich das „religiöse Ethos“ nicht lediglich an auferlegte Gesetze anpassen dürfe. „Vielmehr müssen die universalistische Rechtordnung und die egalitäre Gesellschaftsmoral von innen so an das Gemeindeethos angeschlossen werden, dass eins *aus dem anderen* konsistent hervorgeht.“³⁶² „[D]ie erforderliche Rollendifferenzierung zwischen Gemeindemitglied und Gesellschaftsbürger“ könne dabei nicht ‚bloßer‘ Ausdruck einer liberalen Staatsraison sein, sondern „muss aus der Sicht der Religion *selbst* überzeugend begründet werden, wenn nicht Loyalitätskonflikte weiter schwelen sollen.“³⁶³ Ein gutes Beispiel dafür, wie ein Ansatz der Konvergenz konkret besprochen werden kann, bietet Adolf Susterhenns Äußerung im Parlamentarischen Rat bezüglich der Formulierung des Art. 1 I GG: „Der eine sieht die Menschenwürde begründet in der Humanität, der andere in der christlichen Auffassung der Gottähnlichkeit des Menschen. Aber in dem Begriff der Menschenwürde als dem in der Diesseitigkeit höchsten Wert stimmen wir überein.“³⁶⁴

Die dominanten liberalen Theorien hingegen, so Frohock, knüpften die Partizipation am Rechtfertigungsdiskurs an „right moral beliefs“. Solche Exklusionsverfahren seien jedoch nicht fair, da das, was in einer ethischen Gemeinschaft als moralisch verwerflich oder als unzuverlässige Quelle gilt, in einer anderen – und manchmal sogar in derselben – anders

³⁶⁰ Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 165.

³⁶¹ Frohock, F. M.: *An Alternative Model*, S. 44.

³⁶² Habermas, J.: *Vorpolitische Grundlagen*, S. 117, Hvh. i. O.

³⁶³ Habermas, Jürgen: Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 258–278, hier S. 269, Hvh. i. O.

³⁶⁴ Susterhenn, A., zitiert in: Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 350.

bewertet wird. Der Standard einer Partikulargemeinschaft werde dadurch verallgemeinert.³⁶⁵ Gerade die Akzeptanz gemeinsamer Verhaltensregeln bei einem Pluralismus der Motivationen stellt für Frohock aber einen Garant für die Stabilität demokratischer Systeme dar. Theoretikern wie Rawls wirft er Furcht vor Uneinigkeit vor und befindet, dass Politik nun einmal eher durch Entzweiung denn durch Eintracht bestimmt sei.³⁶⁶

Zwar mag das Argument, ein stabiler politischer Diskurs müsse Konflikt meiden und Konsens suchen und aus diesem Grund auf besonders polarisierende Inhalte – gerade auch religiöser Natur – verzichten, auf den ersten Blick eine gewisse Plausibilität besitzen. Allerdings hält etwa Eberle die Annahme, moralisch verantwortliche Bürger würden Uneinigkeit meiden, für falsch: Kontroverse könne sehr wohl moralisch geboten sein, etwa um überkommene Meinungen herauszufordern. Ebenso sei es ein Irrtum, religiös motivierte Kontroversen für konflikthaltiger bzw. stärker spaltend als andere Debatten zu halten; vielmehr komme es stets auf das konkrete Thema an.³⁶⁷ Politische Diskurse zu tiefgreifenden Fragen der Ethik, wie etwa Abtreibung, werden hitziger diskutiert als etwa die Neugestaltung des bundesdeutschen Wahlrechts (auch wenn dies eine relevante Frage ist). Für den US-amerikanischen Kontext vertritt jedoch McConnell die Ansicht, dass die sozialen Zerwürfnisse in religiös gefärbten Debatten, bzw. über Fragen, die mit Religion zu tun haben, nie so stark sind, wie sie es etwa in den Konflikten um Vietnamkrieg, Segregation oder Kommunismus gewesen sind.³⁶⁸ Grundsätzlich befindet Quinn, solange „verbaler Konflikt“ nicht eskaliert und die konstitutionellen Grundlagen erodiert, sei er in einer pluralistischen Gesellschaft eher gesund.³⁶⁹ Oder mit Macedo gesprochen: Der Liberalismus benötigt diskursive Kritik, muss also auch eine als subversiv empfundene Sprache zulassen.³⁷⁰ Ohnehin würden die Vertreter kontroverser Argumente merken, so Wolterstorff, dass sie nicht einfach ihre Gründe angeben und dann dabei verharren können, wenn sie überzeugend sein wollen. Daher würden sie stets versuchen, ihre Position verständlich und plausibel zu machen, weshalb eine völlige diskursive Öffnung nicht nachteilig ausfallen würde.³⁷¹

Ein offener Diskurs wird aber nicht nur als unproblematisch verteidigt, sondern auch als äußerst vorteilhaft gesehen. Jeremy Waldron zum Beispiel weist auf die neuen Perspektiven

³⁶⁵ Vgl. Frohock, F. M.: *An Alternative Model*, S. 44f.

³⁶⁶ Vgl. Frohock, F. M.: *An Alternative Model*, S. 47; 55.

³⁶⁷ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 169ff.

³⁶⁸ Vgl. Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 504.

³⁶⁹ Quinn, P. L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions*, S. 39.

³⁷⁰ Vgl. Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 288.

³⁷¹ Wolterstorff, N.: *Engagement with Rorty*, S. 135.

hin, die sich durch die Konfrontation mit gänzlich anderen Überzeugungen eröffnen können und die durch eine konsensorientierte diskursive Schließung verloren gingen:

„I mean to draw attention to an experience we all have had at one time or another, of having argued with someone whose world view was quite at odds with our own, and of having come away thinking, „I'm sure he's wrong, and I can't follow much of it, but, still, it makes you think .. .“ The prospect of losing that sort of effect in public discourse is, frankly, frightening – terrifying, even, if we are to imagine it being replaced by a form of ‘deliberation’ that, in the name of ‘fairness’ or ‘reasonableness’ (or worse still, ‘balance’) consists of bland appeals to harmless nostrums that are accepted without question on all sides.“³⁷²

Aus Habermas' Sicht genießt die ‚informelle‘ Öffentlichkeit

„den Vorzug eines Mediums *uneingeschränkter* Kommunikation, in dem neue Problemlagen sensibler wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter und expressiver geführt, kollektive Identitäten und Bedürfnisinterpretationen ungezwungener artikuliert werden können, als in den verfahrensregulierten Öffentlichkeiten“.³⁷³

Durch das Ausklammern ethischer Fragen unter dem Banner der Neutralität verlore der politische Diskurs sein Potential einer „rationalen Veränderung“ persönlicher Bedürfnisse und Werte.³⁷⁴ Ethische Überzeugungen eines guten, erfüllten Lebens fänden jedoch „in den Sprachen von Religion, Kunst und Literatur“ berechtigten Eingang in den öffentlichen Diskurs, wo sie gesellschaftliche Probleme mit persönlicher Lebenserfahrung adressieren.³⁷⁵

Daraus folgert Habermas: „Wenn aber religiös begründete Stellungnahmen in der politischen Öffentlichkeit einen legitimen Platz haben, wird von Seiten der politischen Gemeinschaft offiziell anerkannt, daß religiöse Äußerungen zur Klärung kontroverser Grundsatzfragen einen sinnvollen Beitrag leisten können.“³⁷⁶ Gerade die religiöse Sprache von Glaubensgemeinschaften, insofern diese frei von Dogmatismus und Gewissenszwang bleiben, ist in Habermas' Augen nämlich in der Lage, „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ bereitzustellen – etwas, das in der modernen Gesellschaft „andernorts verloren gegangen ist“.³⁷⁷

Daneben erwartet Habermas, genau wie Waldron, dass in religiöser Semantik gehaltene Stellungnahmen zu politischen Streitfragen auch nicht-religiöse Bürger ansprechen und auf bisher unbeachtete Perspektiven aufmerksam machen können. Auf diese Weise sei es religiösen Argumenten möglich, die allgemeine Meinungsbildung zu beeinflussen.³⁷⁸

³⁷² Waldron, J., zitiert in: Quinn, P. L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions*, S. 49.

³⁷³ Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 374.

³⁷⁴ Vgl. Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 375.

³⁷⁵ Vgl. Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 442.

³⁷⁶ Habermas, Jürgen: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Michael Reder; Josef Schmidt (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. Frankfurt a.M. 2008, S. 26–36, hier S. 34.

³⁷⁷ Habermas, J.: *Vorpolitische Grundlagen*, S. 115.

³⁷⁸ Habermas, J.: *Religiöse Toleranz*, S. 271f.

TEIL III: AUF DEM WEG ZU EINEM INKLUSIVEN MODELL DES POLITISCHEN DISKURSES

KAPITEL 5 – DISKUSSION

Die in den Kapiteln 3 und 4 umrissene Debatte ist sehr facettenreich und könnte noch über viele weitere Seiten ausgebreitet werden. Es ist hier versucht worden, die wichtigsten Argumente sowohl der Befürworter als auch der Gegner einer diskursiven Schließung hinsichtlich religiöser Begründungen politischer Positionen darzulegen. Beide Seiten führen bedenkenswerte Überlegungen an und wenn im Folgenden auch für einen Ansatz diskursiver Öffnung Partei ergriffen wird, so können keineswegs sämtliche Argumente der Vertreter exklusiver Ansätze von der Hand gewiesen werden. Zweifelsohne richtig ist der Ausgangspunkt liberaler Ansätze diskursiver Schließung, wonach die Legitimität politischer Entscheidungen unter den Bedingungen eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Pluralismus nicht auf einer geteilten Vorstellung vom Guten, vom erfüllten Leben beruhen kann. Gerade die Existenz verschiedener inkompatibler religiöser Überzeugungen trägt zu diesem Pluralismus bei. Während eine gemeinsame umfassende Lehre also nicht Grundlage politischen Handelns sein kann, genügen bloße formale Richtlinien wie der Mehrheitsentscheid ebenso wenig den liberalen Legitimitätsanforderungen. Gewiss ist der Mehrheitsentscheid ein elementares *demokratisches* Legitimationsmittel – aber ein *liberaler* Staat muss weitergehende Ansprüche erheben. Dem Prinzip des Minderheitenschutzes etwa kann eine liberal-demokratische Entscheidungsfindung eigentlich nur über den Weg des freien Rechtfertigungsdiskurses gerecht werden. Insofern ist die Forderung, die eigene Position den Mitbürgern zu begründen, welche durch eine auf dieser Position beruhende Entscheidung beeinflusst werden, völlig plausibel. Die in Kapitel 4 angeführten liberalen Kritikerinnen und Kritiker erheben bis hierher auch keinerlei Einwände. Problematisch wird für sie erst die auf diese grundlegenden Feststellungen folgende Forderung, als Ausdruck des Respekts gegenüber den Mitbürgern die diskursive Rechtfertigung in einer Sprache oder aufgrund von Prämissen vorzunehmen, die auf religiösen (und bisweilen anderen weltanschaulichen) Gehalt verzichten und eben daher als neutral, allgemein, vernünftig oder besonders zugänglich oder zustimmungsfähig betrachtet werden könnten.

Dabei scheint auf den ersten Blick die Forderung vernünftig, religiöse Bürger sollten keine politischen Positionen vertreten, die auf eine gesetzliche Einschränkung Andersgläubiger auf der Grundlage einer ausschließlich von einem religiösen Standpunkt verständlichen Argumentation hinauslaufen. Immerhin steht hinter dieser Ansicht eine Kernprämisse

liberaler Theorie: Niemand soll anderen die eigene religiöse Anschauung aufzwingen. Trifft jedoch die Annahme zu, dass genau eine solche Absicht stets vermutet werden muss, wenn eine Zwangsmaßnahme aus religiösen Gründen heraus befürwortet wird?³⁷⁹ Dies darf angezweifelt werden, ist in aller Regel doch wohl nicht Missionierung das (verdeckte) Ziel religiöser Argumentation im politischen Diskurs, sondern das Erreichen konkreter sozio-politischer Ziele. Wenn eine gläubige Staatsbürgerin ihre (religiös motivierte) Position bezüglich des Tierschutzes gesetzlich implementiert sehen möchte, dann vermutlich deshalb, weil sie diese für die geeignete Lösung eines (wahrgenommenen) Problems hält. Im seltensten Fall wird sie dabei ihre Mitbürger zwingen wollen, ihren *Prämissen* zuzustimmen; vielmehr möchte sie, dass eine von ihr als richtig und förderlich erachtete *Handlungsvorschrift* allgemein befolgt wird.³⁸⁰

Allerdings wenden Vertreter diskursiver Schließung nichtsdestotrotz ein, dass die Durchsetzung dieser Handlungsnorm in ihren Augen nicht gerechtfertigt ist, solange sie allein oder vorwiegend mit religiösen Argumenten vertreten wird. Das wirft eine der Kernfragen auf, um welche sich die oben umrissene Debatte dreht: Was bedeutet „gerechtfertigt“ in diesem Kontext überhaupt? Hier führen Autoren wie Rawls, Audi, Ackerman und Nagel diverse Kriterien an, um Argumente zu bewerten – Kriterien, die von ihren liberalen Kritikern zurückgewiesen werden. Intuitiv abzulehnen ist dabei die Bedingung, Argumente müssten allgemein geteilt werden, denn selbst unter vollkommen vernünftigen Bürgern wird sich stets jemand finden, der einen bestimmten Grund für eine politische Maßnahme als nicht überzeugend erachtet. Unter dieser Bedingung könnten keine legitimen Gesetze mehr zustande kommen.³⁸¹ Die Forderung nach Nachvollziehbarkeit oder Verständlichkeit der Begründungen ist hingegen durchaus plausibel. Diskursive Rechtfertigung sollte zumindest bestrebt sein, eine Verständigung zu erreichen. Es stellt sich jedoch die Frage, warum dieses Kriterium ausgerechnet *religiöse* Argumente ausschließen sollte. Selbst wenn die Annahme zuträfe, religiöse Begründungen von Gesetzen seien für nicht-religiöse Menschen nicht verständlich oder zugänglich, kann dies ebenso von manchen Gesetzen konstatiert werden, die auf einer rein ‚säkularen‘ Logik basieren, etwa von Entscheidungen im Bereich der Finanzmarktpolitik. Diese sind für die allermeisten Bürger nur schwer und oft überhaupt nicht

³⁷⁹ Vgl. z.B. Grotefeld, S.: *Self-Restraint*, S. 80.; Audi, R.: *Liberal Democracy*, S. 31.

³⁸⁰ Ähnlich äußert sich auch Weithman, P. J.: *The Separation of Church and State*, S. 59.

³⁸¹ Vgl. auch Wolterstorff, Nicholas: Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy. In: Robert Audi; Nicholas Wolterstorff: *Religion in the Public Square*. London 1997, S. 145–165, hier S. 153f.

nachvollziehbar – haben aber gravierende Auswirkungen auf den Staatshaushalt.³⁸² Wenngleich etwa Rawls derartige Gesetze nicht für grundlegend genug halten mag, um sein Kriterium des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf sie anzuwenden, bedürfen für die meisten anderen Autoren solche zwar nicht verfassungsrelevanten, aber den Staatshaushalt belastenden Maßnahmen ebenso einer (nachvollziehbaren) Rechtfertigung.

Abgesehen davon scheint es aber auch nicht überzeugend, dass auf religiösen Überzeugungen fußende Erklärungen für nicht-religiöse Menschen grundsätzlich nicht begreiflich sein sollen. Schließlich sind ‚dogmatische‘ religiöse bzw. theologische Argumente nach dem Schema: „Gott sagt, dass A und deshalb müssen wir A* tun“ bestenfalls unüblich.³⁸³ Tatsächlich vorgebrachte „religiöse Argumente“ sind meist eher „religiös motiviert“, so dass eine religiöse Begründung einer politischen Position, die eine strengere gesetzliche Einschränkung von Abtreibung befürwortet, lauten könnte: „Abtreibung ist moralisch falsch, weil dadurch menschliches Leben zerstört wird. Leben hat einen hohen Wert und ist zu schützen. Der Wert des Lebens entsteht durch seine Gottgegebenheit.“ Dieses Argument ist erst auf seiner letzten Ebene – seiner Prämisse – offensichtlich religiös. Eine Agnostikerin, die das Argument vertritt: „Abtreibung ist moralisch falsch, weil dadurch menschliches Leben zerstört wird. Leben hat einen hohen Wert und ist zu schützen“ scheint somit keine Probleme zu haben, das religiöse Argument zu verstehen. Sie könnte ihrem religiösen Gesprächspartner antworten: „Ich kann deiner Prämisse nichts abgewinnen, teile aber dein Argument, dass Leben zu schützen sei, voll und ganz.“³⁸⁴

Wie ist in diesem Zusammenhang dem Vorwurf zu begegnen, religiöse Gründe seien irrational?³⁸⁵ Zunächst kann man dem mit Forst entgegenreten, der befindet, Rationalität sei kein Rechtfertigungskriterium. Dies kann für Forst schon deshalb nicht sein, weil er, wie unter anderem auch Rawls, primär von einem Zweck-Mittel orientierten Begriff der Rationalität ausgeht, im Gegensatz zum tieferen Konzept der Vernunft.³⁸⁶ Allerdings scheint das Beharren auf religiösen Argumenten, so wie auf allen anderen auch, nach dieser Definition dann irrational, wenn sie keinen erkennbaren Bezug zur diskutierten Frage haben.

³⁸² Hiergegen könnte das epistemische Argument angeführt werden, dass die Grundlagen solcher Gesetze theoretisch jedem Bürger zugänglich seien. Zwar mag dies so sein, *de facto* werden die meisten Bürger diese Gesetze aber nie verstehen (auch, da sich niemand die Mühe macht, sie angemessen zu erklären).

³⁸³ Vgl. Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 505.

³⁸⁴ Im Kern der Abtreibungsdebatte steht allerdings die (empirisch nicht beantwortbare) Frage, wann Leben überhaupt beginnt. Insofern es für einen atheistischen Abtreibungsbefürworter aus dieser Sicht tatsächlich nicht nachvollziehbar ist, dass jemand die Würde eines „leblosen Zellhaufens“ verteidigt, so ist es für eine christliche Abtreibungsgegnerin wohl ebenso unverständlich, wie jemand „entstehendes Leben kaltblütig auslöschen“ kann.

³⁸⁵ Dies ist zu unterscheiden von dem Vorwurf, Glaube an sich sei irrational.

³⁸⁶ Vgl. Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 25f.; Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 123.

Auch für religiöse Argumente ist das von Gaus und Vallier vorgeschlagene Kriterium der *intelligibility* sinnvoll, wonach ein Argument als solches zu erkennen sein muss. Dabei sollten gewisse Standards der Kohärenz und Logik eingehalten werden – dies kann und darf auch von religiös motivierten Begründungen erwartet werden, denn auch hier schließen die Vertreter der Argumente in bestimmten Kontexten von ihren Grundüberzeugungen auf konkrete Anweisungen. So wäre etwa das Argument „Abtreibung ist falsch, weil Gott das Volk Israel aus der Wüste geführt hat“ offensichtlich nicht logisch nachvollziehbar. Lucas Swaine unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen „inaccessible“ und „incomprehensible reasons“; während erstere durch Erläuterung und Vermittlung von Vorwissen zugänglich gemacht werden können, sind letztere im Wortsinne sinnlos.³⁸⁷ Das führt zu einer zweiten Antwort auf die Frage nach der Rationalität: Nach Habermas muss eine Behauptung einen kritisierbaren Geltungsanspruch erheben, um rational zu sein.³⁸⁸ Standpunkte wie der Rortys, Religion sei ein *conversation stopper*, implizieren jedoch Zweifel an der Kritisierbarkeit von auf religiösen Prämissen beruhenden diskursiven Geltungsansprüchen. Nichtkritisierbarkeit würde religiöse Argumente für den politischen Diskurs in der Tat problematisch machen. Sind religiöse Argumente aber wirklich nicht kritisierbar? In Bezug auf was, so muss man fragen, werden im Diskurs Geltungsansprüche erhoben und kritisiert? Wenn sie für religiöse Prämissen erhoben werden, wird deren Vertreter sich in der Tat meist gegen fundamentale Kritik sperren, denn zentrale Glaubensüberzeugungen sind für den Gläubigen unumstößliche Wahrheit und damit nicht verhandelbar. Wenn aber, und das ist im politischen Diskurs der eigentliche Fall, ein Geltungsanspruch für eine abgeleitete Handlungsnorm erhoben wird, sieht die Sache anders aus. Eine solche aus Glaubensüberzeugungen deduzierte Norm ist nicht nur an und für sich kritisierbar, sondern vor allem kann die Herleitung der politischen Position von der religiösen Prämisse kritisiert werden – in Form eines rein logischen oder eines theologischen Arguments. Insbesondere ist dabei zu bedenken, dass aus einer bestimmten religiösen Prämisse selten nur eine einzige Folgerung abgeleitet werden kann, sondern mitunter sogar miteinander unvereinbare Interpretationen beispielsweise einer Bibelstelle existieren. Solange der Gläubige nicht rein ‚dogmatisch‘ argumentiert („Das ist der Wille Gottes“) oder dem Gegenüber mangelnde Sachkenntnis unterstellt („Ein Agnostiker versteht das nicht“), kann demnach über die religiös motivierte politische Stellungnahme diskutiert werden. Wenn daher Rorty von Religion als „conversation stopper“ spricht, ist dies sicher nicht generell zutreffend,

³⁸⁷ Swaine, Lucas: *Deliberate and Free. Heteronomy in the Public Sphere*. In: *Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 183–213, hier S. 196.

³⁸⁸ Vgl. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M. 1995, S. 29.

andererseits ist jeder Dogmatismus ein *conversation stopper*. Insofern ist Rortys Einwand berechtigt: „What should be discouraged is *mere* appeal to authority.“³⁸⁹ Bloßer Verweis auf Autoritäten oder die Verweigerung einer Erläuterung der eigenen Argumente unter der Berufung auf deren Selbstevidenz stellen keine validen Formen der Argumentation dar.³⁹⁰

Es kann also nicht stimmen, dass religiöse Argumente für nicht-gläubige Menschen prinzipiell unverständlich, nicht nachvollziehbar oder nicht kritisierbar seien. Aber haben sie nicht dennoch eine andere epistemische Qualität als nicht-religiöse Argumente? Diese Vermutung liegt zwar nahe, lässt sich in dieser allgemeinen Form aber nicht bestätigen. Angenommen, ein religiöses Argument gegen Mord lautete: „Mord ist ein Verbrechen, da niemand das Leben eines anderen beenden darf. Denn Leben ist ein Geschenk Gottes, darüber verfügen zu wollen ist eine Anmaßung.“ Demgegenüber sei ein nicht-religiöses Argument gestellt: „Mord ist ein Verbrechen, da niemand das Leben eines anderen willkürlich beenden darf. Denn alle Menschen sind grundsätzlich moralisch gleichwertig, weshalb die Instrumentalisierung eines Menschenlebens nicht rechtfertigbar ist.“ Ist die moralische Gleichwertigkeit von Menschen empirisch überprüfbar oder theoretisch einwandfrei beweisbar? Das ist nicht der Fall, ebenso wenig wie die liberale Grundannahme, Menschen hätten unveräußerliche moralische Rechte, in irgendeiner Weise ‚belegbar‘ ist.³⁹¹ Von einem agnostischen Standpunkt betrachtet müssen daher beide Argumente als auf demselben ‚epistemischen Niveau‘ befindlich angesehen werden. Man könnte folglich argumentieren, würde man religiöse Begründungen wie die vorliegende anhand epistemischer Schranken ausschließen, dürfte man Kantianische und ähnliche moral-philosophische Begründungen ebenso wenig zulassen, was etwa die konsequente Forderung aus einer Rawls’schen Perspektive wäre. Alles andere wäre eine willkürliche Ungleichbehandlung.³⁹² Nun ist aber beispielsweise die Folgerung aus Kants kategorischem Imperativ, Menschen seien stets auch als Zweck, nie nur als Mittel zu erachten, eine gute Begründung liberal-demokratischer Normen. Auch würde wohl kaum jemand ernstlich behaupten, politische Positionen auf der Basis des kategorischen Imperativs zu formulieren sei respektlos gegenüber Nicht-Kantianern oder gar gefährlich für das friedliche Zusammenleben, was jedoch beides von religiösen Argumenten bisweilen behauptet wird – obgleich diese sich ganz offensichtlich weder *zwangsläufig* durch kontroverseren Inhalt, noch durch epistemisch unsicherere Behauptungen

³⁸⁹ Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 147, Hvh.i.O.

³⁹⁰ Vgl. Smith, Rogers M.: *Religious Rhetoric and the Ethics of Public Discourse. The Case of George W. Bush*. In: *Political Theory*, Jg. 36, Nr. 2 (2008), S. 272–300, hier S. 293.

³⁹¹ Vgl. Swaine, L.: *Deliberate and Free*, S. 195.

³⁹² Vgl. Eberle, C. J.: *Restraint*, S. 261.

auszeichnen als nicht-religiöse moralische Argumente. Die logische Folgerung daraus scheint nun gerade nicht zu sein, beide Begründungsstrategien auszuschließen, sondern beide gleichermaßen zuzulassen.

Könnte allerdings der Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen moralischen Gründen darin liegen, dass der Rückgriff auf religiöse Gehalte zur Begründung einer staatlichen Handlung die Religionsfreiheit andersgläubiger Bürger verletzt? Sapir und Statman meinen, dass die negative Religionsfreiheit lediglich eine unverhältnismäßige Einschränkung der persönlichen Gewissensfreiheit untersage, die durch den Zwang zur Partizipation an religiösen Handlungen entstehe.³⁹³ Angewandt auf die vorliegende Diskussion könnte man demnach folgern, die Ausübung politischen Zwangs sei nicht dann illegitim, wenn sie ausschließlich religiös begründet wird, sondern wenn die darin enthaltene Handlungsanweisung ausschließlich oder vorwiegend religiösen Charakter hat. Wenn eine gläubige Bürgerin Gesetzesmaßnahmen, die sie für gemeinwohlfördernd ansieht, mit religiösen Begründungen verteidigt und man ihr entgegenhält, ihre angestrebte Politik verletze das Grundrecht ihrer Mitbürger auf Religionsfreiheit, so liegt das Problem nicht in der religiösen Rechtfertigung, sondern in den (vermeintlich) negativen Auswirkungen der betreffenden Maßnahme. Gegeben jedoch den Fall, ein Gesetz, das in Einklang mit den Verfassungsgrundsätzen steht, wird von einer großen Mehrheit der Bürger aus je unterschiedlichen Gründen befürwortet; sind dann religiöse Gründe für die Annahme *dieses* Gesetzes respektlos gegenüber den Mitbürgern, ist es dann unmoralisch, es auf dieser Grundlage zu unterstützen? Oder wird gar das gesamte Gesetz dadurch illiberal, dass einige seiner Befürworter ausschließlich religiöse Gründe zu seiner Unterstützung anführen können? Beides erscheint nicht schlüssig.

Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist, ob es wirklich in erster Linie um die Gründe geht, ob derer einzelne Bürger ein Gesetz unterstützen, oder ob nicht vielmehr die tatsächlichen Auswirkungen besagten Gesetzes und seine Vereinbarkeit mit der Verfassung und den darin vertretenen Werten entscheidend sind.³⁹⁴ Würde beispielsweise ein Sozialdemokrat eher ein nicht-religiöses Argument vernünftig heißen, welches ein sozialdemokratisches Anliegen mit wirtschaftsliberalen Argumenten zu widerlegen versucht, oder ein religiös motiviertes, welches auf die gottgegebene Würde des Menschen aufbaut, um eine Forderung zu unterstützen, die der Sozialdemokrat teilt? Selbstverständlich ist diese Frage unmöglich pauschal zu beantworten. Die Überlegung ist aber, ob in einer alltäglichen Situation die

³⁹³ Vgl. Sapir, G.; Statman, D.: *Freedom of Religion*, S. 494f.

³⁹⁴ So letztlich auch Rorty, R.: *Religion in the Public Square*, S. 142ff.

Rechtfertigbarkeit eines Arguments nicht eher am Inhalt festgemacht wird als an der zugrunde liegenden Motivation und ob daher ‚säkulare‘ Begründungen auch aus der Sicht Nicht-Gläubiger bisweilen schwächer erscheinen können als religiöse, besonders dann, wenn sie ein intuitives Gerechtigkeitsempfinden verletzen.

Aus dieser Sicht wäre eine politische Position dann gerechtfertigt, wenn die aus ihr erwachsenen Konsequenzen liberalen Charakter besitzen, unabhängig von der Grundlage der Motivation oder Argumentation. Zwar wäre so gesehen ein Konsens darüber, was die beste Handlungsalternative oder die gerechte soziale Norm darstellt, durchaus anzustreben – nicht aber ein Konsens bezüglich der Angemessenheit bestimmter Prämissen oder Argumente. Im Sinne eines Konvergenzansatzes ist es unerheblich, ob alle Diskursteilnehmer einer Position aus denselben Gründen zustimmen, oder ob jeder seinen eigenen Grund für die Zustimmung hat.³⁹⁵ Nur weil ein Argument religiös geprägt ist, ist es nicht notwendigerweise illiberal – oder zumindest die dadurch unterstützte Politik ist es nicht. Zwar könnte man die *religiöse Grundlage* als nicht-liberal bezeichnen; wenn jemand aber aus religiösen Gründen eine liberale Politik befürwortet, sollten ihm nicht-religiöse Liberale nicht zustimmen (können)? Müssten ‚säkulare‘ Liberale es nicht begrüßen, dass sie gegen die Argumentation ‚säkularer‘ Nicht-Liberaler auf die Unterstützung religiöser Liberaler zählen können? Und vor allem: Dass sie gegen die Argumente religiöser Nicht-Liberaler auf die Unterstützung religiöser Liberaler zählen können – welche den religiösen Prämissen eine liberale Wendung geben? Unter anderem Quinn und Walzer betonen diese Ansicht zu Recht,³⁹⁶ denn aus liberaler Sicht sollte das Entscheidende sein, ob ein Bürger eine liberale Politik vertritt – nicht, ob er meint, damit (keinem) Gott zu dienen.

Jedoch sind einige Vertreter diskursiver Schließung davon überzeugt, dass „[i]f some members of the public embrace the law only by appealing to depraved values the law is not publicly justified.“³⁹⁷ Diesem Einwand zufolge macht es also sehr wohl einen Unterschied, aus welchen Gründen man eine, wenngleich liberale, Politik unterstützt. Sind die Gründe ‚schlecht‘, dann ist die Unterstützung der betreffenden Handlungsoption ungerechtfertigt, so sinnvoll diese an und für sich auch anmuten mag. Wann aber sind Werte, auf die man sich im Diskurs beruft, „depraved“, also „verdorben“? Diese Frage scheint in eine Richtung zu gehen, die alles andere als unproblematisch für liberale Ansätze ist, denn welche Autorität ist es, die

³⁹⁵ Rawls gesteht an dieser Stelle immerhin zu: „Wenn wir glauben, daß politische Werte umfassender begründet werden können, so heißt das nicht, daß wir diese Werte nicht wirklich bejahen oder daß wir die Bedingungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht anerkennen würden.“ (Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 346f).

³⁹⁶ Siehe Kapitel 4, S. 60.

³⁹⁷ Gaus, G. F.; Vallier, K.: *Roles of religious conviction*, S. 60.

über die Güte von Werten zu entscheiden vermag? Möglicherweise kann Rawls hierauf eine Antwort geben, wenn er feststellt, dass die

„Ausübung politischer Macht nur dann völlig angemessen ist, wenn sie sich in Übereinstimmung mit einer Verfassung vollzieht, deren wesentliche Inhalte *vernünftigerweise* erwarten lassen, dass alle Bürger ihnen als freie und gleiche im Lichte von Grundsätzen und Idealen zustimmen, die von ihrer *gemeinsamen menschlichen Vernunft* anerkannt werden“.³⁹⁸

Eignet sich Vernunft als Maßstab angemessener Gründe? Für Rawls drückt sich Vernunft vor allem in der Anerkennung der „Bürden des Urteilens“ aus sowie in der Bereitschaft, faire Kooperationsbedingungen einzuhalten. Eine Herleitung des Vernünftigen aus dem Prinzip des Rationalen hält er hingegen für verfehlt.³⁹⁹ Dieses Verständnis von Vernunft setzt sich jedoch verschiedenen Einwänden aus. So kritisiert Wolterstorff Rawls dafür, eine „gemeinsame menschliche Vernunft“ anzunehmen, von deren Warte aus die Grundsätze der Gerechtigkeit beurteilt werden müssen. Weder hält Wolterstorff aber die Existenz einer solchen allgemeinen Vernunft für realistisch, noch die Einigung aller Bürger auf Gerechtigkeitsgrundsätze im Lichte dieser Vernunft.⁴⁰⁰ Hier ist wohl zu erwidern, dass man als Demokrat nichtsdestotrotz an der Überzeugung festhalten muss, dass zumindest zentrale Verfassungsgrundsätze als allgemein akzeptiert gelten können. Abgesehen von Wolterstorffs Einwand bleibt jedoch der Eindruck, dass Rawls' Definition der Vernunft gewissermaßen tautologisch ist: Demnach soll eine umfassende Lehre dann vernünftig sein, wenn sie fairen Kooperationsbedingungen zustimmt, welche allerdings ihrerseits auf einem Konsens vernünftiger Lehren beruhen. Relativiert wird dies teilweise, indem Rawls betont, „daß die öffentliche Vernunft nicht mit *einer einzigen* politischen Gerechtigkeitskonzeption identifiziert werden darf“.⁴⁰¹ Die Anerkennung der „Bürden des Urteilens“ gestattet es zudem nicht, jene Mitbürger als unvernünftig anzusehen, die lediglich abweichende Ansichten besitzen.⁴⁰²

Ungeachtet der Einwände scheint Rawls' Vernunftkriterium der Bereitschaft zur fairen Kooperation durchaus anschlussfähig für eine, wenn man so will, ‚intuitive‘ Deutung von Vernunft oder Vernünftigkeit. In diesem Sinne könnte man jene Gründe als vernünftig bezeichnen, die aus eigener Sicht nicht das Gemeinwohl oder das eigene Wohl (bzw. das berechtigte Wohl irgendeines Mitbürgers) in Abrede stellen. Demzufolge wäre es unvernünftig, ein Gesetz G zu befürworten, weil es Anhänger der persönlich abgelehnten Weltanschauung W benachteiligt. Steht jedoch ein eigenes Gut, das nicht per se negative Konsequenzen für andere beinhaltet (persönlicher Wohlstand, Seelenheil, Zufriedenheit etc.)

³⁹⁸ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 233, eigene Hvh.

³⁹⁹ Vgl. Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 121; 124ff.

⁴⁰⁰ Vgl. Wolterstorff, N.: *The Role of Religion*, S. 98f.

⁴⁰¹ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 51, eigene Hvh.

⁴⁰² Vgl. auch Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 153.

im Zentrum der Begründung, so kann diese als vernünftig anerkannt werden. Selbst wenn man eine verfassungsfeindliche Gruppierung verbieten möchte, geschieht dies schließlich in der Regel nicht, um dieser zu schaden, sondern um dem Gemeinwesen zu nützen. Die Schädigung wäre hier also eine (zwangsläufige) Folge einer berechtigten Strategie der Verfolgung allgemeiner Interessen. Dabei ergibt sich natürlich die Schwierigkeit, dass man von „berechtigten“ Interessen ausgehen müsste – ökonomische Besserstellung kann kein „berechtigter“ Grund dafür sein, eine nicht das Gemeinwohl gefährdende Gruppierung zu verbieten. Können nicht schädliche Partikularinteressen anderer Bürger jedoch als „vernünftige Begründung“ gelten? Vielleicht ist es notwendig, die Bedingung strenger zu fassen, so dass eine Begründung vernünftig sei, wenn sie auf das allgemeine Wohl abzielt – und dabei alle Bürger als Gleiche betrachtet.⁴⁰³ Da allerdings auch konkurrierende Interpretationen des Gemeinwohls existieren, bleibt es fraglich, ob Vernunft auf eine unparteiische Weise bewertet werden kann oder ob ihre Definition nicht vielmehr als umstritten angesehen werden muss.⁴⁰⁴ So könnten religiöse Menschen säkular(istisch)e Argumente als unvernünftig empfinden und da der Liberalismus alle Menschen als grundsätzlich gleich und gleichermaßen vernunftbegabt ansieht, dürfte eine liberale Theorie derartige Einwände eigentlich nicht ohne Weiteres abtun.

Wenn also der Begriff der Vernunft zu problematisch erscheint, bleibt noch die Möglichkeit, epistemische Kriterien anzulegen, diesmal allerdings nicht, wie oben bereits diskutiert, um die Überprüfbarkeit rechtfertigender Gründe festzustellen, sondern um die Qualität der zugrundeliegenden Prämissen zu erheben. Salopp gesprochen kann man diesen Ansatz zuspitzen auf die Frage: Machen religiöse Annahmen Sinn? Säkularisten bestreiten dies. Gegen die pauschale Ablehnung eines Wahrheitspotentials religiöser Überzeugungen äußern sich jedoch zahlreiche liberale Autoren, unter anderen auch Habermas, welcher von nicht-religiösen Bürgern fordert, von säkularistischen Positionen Abstand zu nehmen.⁴⁰⁵ Lafont reagiert an dieser Stelle verwundert auf Habermas:

„Surprising as it may be, it turns out that they [secular citizens, F.P.] are not allowed to publicly adopt an epistemic stance toward religion according to which religion has ‘no cognitive substance’. Thus, in contradistinction to religious citizens, they cannot make public use of their sincere beliefs, if they happen to be of a secularist type that contradicts the possible truth of religious claims.“⁴⁰⁶

⁴⁰³ Vgl. hier auch Ackermans ‚konstruktivistisches‘ Verständnis der Vernunft als einer gemeinsam erarbeiteten Kommunikations- und Kooperationsgrundlage (s. S. 31).

⁴⁰⁴ Vgl. Frohock, F. M.: *Boundaries*, S. 837.

⁴⁰⁵ Vgl. Habermas, J.: *Vorpolitische Grundlagen*, S. 118.

⁴⁰⁶ Lafont, C.: *Remarks on Habermas*, S. 247.

Wenn Lafont glaubt, dadurch würde Habermas religiöse Bürger epistemisch bevorzugen, unterliegt sie einem Missverständnis. Gläubige Menschen sollen selbstverständlich ebenso wenig nicht-religiösen (etwa naturwissenschaftlichen) Aussagen ein Wahrheitspotential absprechen. Vielmehr geht es hierbei darum, das Gegenüber und seine Argumente grundsätzlich ernst zu nehmen. Behauptet Lafont daher, „taking religious arguments against gay marriage seriously does not require secular citizens to open their minds to the possible truth of religious claims against homosexuality“, ⁴⁰⁷ so ist zu erwidern: Doch, genau das tut es. Verlangt wird nicht, am Ende der Debatte die tatsächliche Wahrheit oder Richtigkeit der Begründungen und ihrer Prämissen anzuerkennen; die Möglichkeit, dass sie wahr und richtig sind, sollte hingegen sehr wohl zugestanden werden. Ein Ausschluss religiöser Argumente scheint auf diesem Wege jedenfalls nicht plausibel begründet werden zu können. Darüber hinaus ist es ohnehin faktisch nicht möglich, die tatsächlichen Prämissen, auf denen die angegebenen Gründe fußen, zu kontrollieren. Wie Walzer zu Recht anmerkt, ist eine solche Gewissensprüfung auch demokratietheoretisch sehr problematisch. ⁴⁰⁸ Letztlich sind so vor allem Kriterien wie Kohärenz und sprachliche Verständlichkeit der Argumente sowie Konsistenz der Begründungen überprüfbar. ⁴⁰⁹

Abgesehen von all diesen Überlegungen zur Plausibilität der diversen Kriterien zulässiger Diskursbeiträge steht noch eine weitere Frage im Raum: Wie realistisch ist es überhaupt, von einem Bürger zu erwarten, in der politischen Entscheidung und deren Rechtfertigung von seinen Glaubensüberzeugungen zu abstrahieren? Und wie angemessen wäre eine solche Forderung grundsätzlich? Zweifellos richtig ist, dass ein Individuum verschiedene soziale Rollen einnimmt und sich in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten nach bestimmten Verhaltensregeln richtet. So hat zum Beispiel ein Politikwissenschaftler bei einer empirischen Analyse politischer Systeme von persönlichen Präferenzen abzusehen – diese sind im Rahmen seiner Untersuchung nicht von Belang. Kann aber ein Staatsbürger in der Ausübung seiner politischen Aufgaben – Wahl, Abstimmungen in Referenden etc. – seine fundamentalen Überzeugungen ausblenden? Politische Grundsatzdiskussionen, etwa über den Beschluss eines Militäreinsatzes, die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften oder die Neuregelung der Sozialhilfe, sind für die darüber debattierenden Bürger in erster Linie wohl moralische Fragen des richtigen Zusammenlebens. Wenn politische Entscheidungen aber *moralische* Implikationen haben, scheint die

⁴⁰⁷ Lafont, C.: *Remarks on Habermas*, S. 250.

⁴⁰⁸ Vgl. Walzer, M.: *Drawing the Line*, S. 620.

⁴⁰⁹ Vgl. dazu auch Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 64f.

Anforderung unangemessen, sie unter Nichtbeachtung jener religiösen Prämissen zu treffen, welche die Moralvorstellungen vieler Bürger maßgeblich beeinflussen. Darüber hinaus ist nicht überzeugend dargelegt, weshalb die liberale Theorie, wenn sie der Gewissensfreiheit des Einzelnen einen hohen Wert beimisst, dies für den Akt der politischen Präferenzbildung und Entscheidung anders halten solle. Es kann vermutet werden, dass der Einzelne gerade Entscheidungen über bedeutende politische Fragen in letzter Instanz an seinem Gewissen prüft und folglich nicht nur nach ihrer *moralischen* Qualität fragt, sondern auch danach, ob sie *ethisch*, also mit den persönlichen Vorstellungen eines guten Lebens vereinbar, seien.⁴¹⁰

Anders als die einzelne Bürgerin als ‚Privatperson‘ haben Repräsentanten von Religionsgemeinschaften möglicherweise eine stärkere diskursive Zurückhaltung zu pflegen. Bezüglich dieser Thematik kann man sich die Frage stellen, ob es einen *substantiellen* Unterschied gibt zwischen dem Aufruf beispielsweise eines Gewerkschaftsfunktionärs an die Mitglieder, bei ihren jeweiligen Abgeordneten gegen ein bestimmtes Gesetzesvorhaben Stimmung zu machen, und dem Aufruf eines Kirchenvertreters an die Gemeinde, dasselbe zu tun. Wenn beide Organisationen, Gewerkschaft und Kirche, Akteure der Zivilgesellschaft sind, warum sollten nicht beide gleichermaßen die Aufgaben politischer Mobilisierung oder Interessenvertretung wahrnehmen können? Es scheint, dass es zulässig für religiöse Autoritäten sein muss, ihre Mitglieder zu politischem Handeln aufzurufen. Wahrlich problematisch wäre es allerdings, wenn Vertreter von Glaubensgemeinschaften die Gläubigen davon zu überzeugen suchten, sie hätten eine heilige Pflicht, eine bestimmte Partei zu wählen oder im Referendum eine bestimmte Entscheidung zu vertreten. Hier würde Autorität instrumentalisiert, um eigenständiges politisches Denken und Handeln zu unterdrücken. Wenn jedoch besagte religiöse Würdenträger lediglich erklärten, der Wahlsieg einer bestimmten Partei oder ein bestimmtes Abstimmungsergebnis sei im Interesse der Glaubensgemeinschaft, scheint tatsächlich nichts weiter als der Einsatz für die Interessen einer Organisation oder Gruppe vorzuliegen, was demokratischer Usus ist. Wichtig ist dabei, dass eine politische Entscheidung stets „als eine menschliche und fehlbare Entscheidung verstanden werden muss, auch wenn sie sich auf Werte beruft, deren Ursprung nicht von dieser Welt ist“.⁴¹¹ Der Anspruch auf Unfehlbarkeit ist im demokratischen Willensbildungsprozess in der Tat illegitim.

Wie verhält es sich demgegenüber mit den Repräsentanten des Staates? Dazu seien nur einige Gedanken skizziert, da eine ausführliche Analyse den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁴¹⁰ Vgl. den Abschnitt „Allgemeine Einwände“ in Kapitel 4, S. 75.

⁴¹¹ Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 279.

In Kapitel 4 werden einige Autoren angeführt, die eine diskursive Beschränkung für Parlamentarier ablehnen. In der Tat scheint dies nicht unplausibel, soll die parlamentarische Debatte doch einen freien Meinungsstreit zulassen. Außerdem fiele es religiösen Parteien wohlmöglich schwer, ihre Wähler angemessen zu vertreten, wenn ihnen religiöse Semantik nicht zugestanden würde. Kritischer scheint es zu sein, wenn Vertreter der Regierung, die ja im (nicht immer erreichten) Idealfall alle Bürger repräsentieren sollten, sich ‚partikularistischen‘ Vokabulars bedienen. Möglicherweise könnte man hier angelehnt an Greenawalt argumentieren, dies sei unproblematisch, wenn die Regierungsvertreter sich an Angehörige ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft richten.⁴¹² Jedoch ist dies noch dahingehend zu qualifizieren, dass die religiösen Argumente in diesem Fall der Herleitung und Betonung liberaler bzw. demokratischer Werte dienen sollten. Oder um es mit Rawls zu sagen: Es müsste darum gehen, die Zustimmung der adressierten Gruppe religiöser Bürger zum *overlapping consensus* zu erreichen, indem man die Herleitung liberaler Werte aus religiösen Prämissen demonstriert. So umschreibt Großbritanniens Ex-Premier Gordon Brown seine Familienförderungspolitik im Jahr 2007 mit dem Satz: „I stand for a Britain that supports as first class citizens not just some children and some families but supports all children and all families.“ An die Adresse seiner konservativen Kritiker, die mit religiösen Argumenten die Sonderstellung traditioneller Familienverhältnisse fordern, fügt Brown hinzu: „We all remember that biblical saying: ‚suffer the little children to come unto me‘. No Bible I have ever read says: ‚bring just some of the children‘.“⁴¹³ Unter diesen Umständen scheint der Rückgriff auf religiöse Semantik inhaltlich gerechtfertigt. Wenn jedoch Regierungsvertreter den Verdacht aufkommen lassen, sie verträten eine bestimmte weltanschauliche Gruppe bevorzugt, könnte dies das Vertrauen anderer Bevölkerungsgruppen in die Regierung nachhaltig schädigen. Als hochgradig kritisch muss überdies angesehen werden, wenn Politiker – Parlamentarier wie Regierungsvertreter – eine politische Position durch Rückgriff auf religiöse Argumente gegen Anfechtung immunisieren wollen. Die Reden des früheren US-Präsidenten G.W. Bush sind für Rogers Smith ein Beispiel dafür, dass eine politische Autorität ihren Entscheidungen die Weihe der Unfehlbarkeit verleihen möchte: „Bush particularly has suggested that his policies are divinely mandated, so that ultimate success is guaranteed if we pursue them, while shirking represents failure to comply with God’s will“.⁴¹⁴ Damit würde Widerspruch quasi unter den Verdacht der Häresie gestellt: „At a minimum,

⁴¹² Vgl. Greenawalt, K.: *Religious Convictions*, S. 217f.

⁴¹³ Barrow, Simon: *Keeping Faith*. In: The Guardian [online Edition] (25.09.2007).

⁴¹⁴ Smith, R. M.: *Religious Rhetoric*, S. 282.

then, these speeches argue to the faithful that dissent is a kind of sin.“⁴¹⁵ Eine solche Instrumentalisierung religiöser Rede ist in einer liberalen Demokratie ohne Zweifel fehl am Platz.

Vertreter der Judikative schließlich, da stimmen die bisher zitierten Autoren weitgehend überein, haben sich in ihren Ausführungen und Überlegungen am Gesetz zu orientieren – und nicht an religiösen Überzeugungen. So werden Urteile von Verfassungsgerichten von Rawls als Beispiel *par excellence* für „öffentlichen Vernunftgebrauch“ angeführt.⁴¹⁶ Interessanterweise ist es jedoch bei Entscheidungen von Kammern mit mehreren Mitgliedern (z.B. in Verfassungsgerichten) gang und gäbe, dass es abweichende Meinungen von der *lead opinion* gibt – und zwar nicht nur auf der Seite jener Richter, die entgegen der Mehrheit stimmen, sondern eben auch auf Seiten der Mehrheit selbst. Denn die Richter können sich nicht allein auf die Subsumtion von Sachverhalten unter Rechtsnormen beschränken, sie müssen Normen auch interpretieren. Dabei wird akzeptiert, dass verschiedene Deutungen und Argumentationsweisen zum selben Urteil führen – welches dadurch aber nicht weniger gültig oder legitim wird. Die richterliche Interpretationsleistung bezieht sich häufig auf moralisch aufgeladene Begrifflichkeiten, für die keine allgemein verbindliche Definition existiert. Angesichts dessen scheint es nicht unplausibel, dass ein Richter sich legitimerweise auf religiöse Überzeugungen stützen kann, um etwa Begriffe wie „Würde des Menschen“ oder „grausam“ zu explizieren und so erst für eine Urteilsfindung anwendbar zu machen.

Das ‚stärkste‘ Beispiel religiöser Semantik jenseits der institutionellen Schranke stellt wohl der Gottesbezug in Verfassungen dar, berührt dies doch, mit Rawls Worten, den Grundkonsens der Gesellschaft. Nicht selbst Diskursbeitrag, ist ein Verfassungstext vielmehr Ergebnis eines politischen Diskurses und vermag als solches die etwaigen Auswirkungen weltanschaulicher Semantiken zu verdeutlichen. Abgesehen davon kann die Verfassung aber auch als Grundlage des politischen Diskurses aufgefasst werden und als Hinweis darauf, welche Diskurspositionen Legitimität erlangen können. Die Bezugnahme auf Gott geschieht in einer Verfassung entweder in Gestalt einer *nominatio Dei* oder einer *invocatio Dei*.⁴¹⁷ Bei einer *nominatio* kann der Gottesbezug mitunter recht cursorisch ausfallen. So gibt sich das bayerische Volk seine Verfassung laut Präambel „[a]ngesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des zweiten Weltkrieges geführt hat“.⁴¹⁸ Expliziter

⁴¹⁵ Smith, R. M.: *Religious Rhetoric*, S. 292.

⁴¹⁶ Rawls, J.: *Politischer Liberalismus*, S. 333.

⁴¹⁷ Vgl. Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 283ff.

⁴¹⁸ *Verfassung des Freistaates Bayern* (02.12.1946), Präambel.

fällt diese Bezugnahme im deutschen Grundgesetz aus, dessen Präambel angibt, die Verfassung sei vom Volk „[i]m Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ angenommen worden.⁴¹⁹ Stellt diese Nennung Gottes nun eine Respektlosigkeit gegenüber nicht-religiösen Mitbürgern dar? Tine Stein meint, „[d]as einzige, was diesen Bürgern aufgenötigt wird, ist die Respektbezeugung vor den religiös gebundenen Mitbürgern“,⁴²⁰ weshalb diese Form des Gottesbezuges nicht problematisch sei. Anders verhält es sich sicherlich im Falle einer *invocatio* wie in der irischen Verfassung, deren Präambel beginnt mit den Worten: „In the Name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred“.⁴²¹ Es fällt nicht schwer, sich auszumalen, dass seine solche Anrufung der Heiligen Dreifaltigkeit nicht-gläubige (und sogar nicht-katholische) Bürger be- und auch entfremden kann. Immerhin soll die Verfassung doch Verfassung aller Bürger sein und damit zumindest prinzipiell zustimmungsfähig für alle Bürger. Auch Verfechter einer diskursiven Öffnung müssen wohl eingestehen, dass eine derartige religiöse Sprache in Verfassungstexten rechtfertigungstheoretisch problematisch werden kann. Dabei scheint es nicht nötig, religiöse Bezüge *per se* zu vermeiden. Einen gelungenen Kompromiss findet die Verfassung Polens, welche explizit gläubige wie nicht-gläubige Bürger anspricht:

„[...] beschließen wir, das Polnische Volk - alle Staatsbürger der Republik, sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten, wir alle, gleich an Rechten und Pflichten dem gemeinsamen Gut, Polen, gegenüber, [...] im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott oder vor dem eigenen Gewissen, uns die Verfassung der Republik Polen zu geben [...].“⁴²²

Mit dieser Formulierung wird nicht nur allen Bürgern Rechnung getragen, man meint geradezu, den vorangegangenen Diskurs aus der Formulierung herauslesen zu können. Offensichtlich kann ein Gottesbezug also ohne Gefährdung der weltanschaulichen Neutralität des Staates in liberale Verfassungen eingebettet werden.

Es sprechen alles in allem zahlreiche gute Gründe gegen die Ausgrenzung religiöser Begründungen aus dem politischen Diskurs. Demgegenüber vermögen die Hauptargumente der Befürworter diskursiver Schließung, darunter die Behauptung, religiöse Gründe seien (von Nicht-Gläubigen) grundsätzlich nicht nachvollziehbar, oder die Annahme, ‚säkulare‘ Argumente seien stets (besser) unabhängig beweisbar, nicht zu überzeugen. Abschließend

⁴¹⁹ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (23.05.1949), Präambel.

⁴²⁰ Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 289.

⁴²¹ *Constitution of Ireland* (01.07.1937), Präambel.

⁴²² *Verfassung der Republik Polen* (02.04.1997), Präambel.; vgl. auch Stein, T.: *Himmlische Quellen*, S. 285ff.

stellt sich damit Frage, was für Konsequenzen man aus der Ablehnung der diversen Ansätze diskursiver Schließung ziehen soll. Eine Marginalisierung des Diskursprinzips ergibt sich daraus gewiss nicht, soviel steht auch für die in dieser Arbeit zitierten Kritiker fest. Möglicherweise ist es am besten, die Idee diskursiver Beschränkung rundweg abzulehnen und es mit Wolterstorff zu halten, für den eine gerechte Diskursregelung auf dem Prinzip eines „letting people say what they want to say on political issues and letting them argue for their positions as they think best to argue for them“ beruht.⁴²³ Für sich genommen scheint dieses Zitat zu suggerieren, dass die bloße Darlegung der eigenen Gründe, eine Politik zu unterstützen, einer diskursiven Rechtfertigung genügt. Können jedoch sämtliche Bedenken jener Autoren, die für eine stärker reglementierte Diskursführung eintreten, einfach so beiseite gewischt werden? Was geschieht, wenn unvereinbare Meinungen im Diskurs ungebremst aufeinanderprallen? Wolterstorff ist sich dieser Probleme sehr wohl bewusst, denn er fügt hinzu: „provided they conduct themselves with the requisite virtues“.⁴²⁴ „Virtues“, Tugenden sind es, die die Gesprächsteilnehmer mitbringen müssen, soll der Diskurs nicht in einer Konfrontation diverser Dogmen erstarren. Denn sicherlich ist es nicht wünschenswert, es bei der Feststellung einer Meinungsverschiedenheit zu belassen, um direkt zur Abstimmung überzugehen, bei der dann die Mehrheitsmeinung den Sieg davonträgt. So kann liberale Demokratie nicht funktionieren. Erforderlich ist vielmehr jene Einstellung seitens der Bürger, die im Folgenden als „civility“ bezeichnet wird.

KAPITEL 6 – CIVILITY ALS DEMOKRATISCHE TUGEND

6.1. Annäherung an den Begriff

Die vorangegangenen Erörterungen legen nahe, dass als Kriterien für zulässige diskursive Rechtfertigungen sowohl die Möglichkeit einer allgemeinen Zustimmung zu den Begründungen als auch die Teilbarkeit der zugrundeliegenden Prämissen verworfen werden müssen. Auch die bloße Konstatierung der eigenen Position in Konfrontation zu abweichenden Ansichten kann nicht genügen. Stattdessen schlägt nun dieses Kapitel vor, dass ein adäquater Rechtfertigungsdiskurs dann vorliegt, wenn er gemäß den Regeln einer inklusiven Konzeption von *civility* geführt wird. Für den Begriff der *civility* existieren verschiedene deutsche Übersetzungen; da diese jedoch entweder missverständlich oder etwas schwerfällig anmuten, wird in der vorliegenden Arbeit der unter anderem von Rawls geprägte

⁴²³ Wolterstorff, N.: *Engagement with Rorty*, S. 135.

⁴²⁴ Wolterstorff, N.: *Engagement with Rorty*, S. 135.

englische Begriff verwendet. *Civility* beschreibt ein Prinzip des respektvollen Umgangs unter Staatsbürgern, die an gemeinsamen politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen partizipieren. Damit erlangt es gerade auch in den in dieser Arbeit betrachteten politischen Diskursen Bedeutung. Es handelt sich um eine *moralische Verpflichtung*, die nicht rechtlich verbindlich ist und dies auch nicht sein kann, sondern vielmehr von der Erkenntnis zehrt, dass eine stabile Demokratie auf bestimmte freiwillige Verhaltensweisen ihrer Bürger angewiesen ist. Gesetzestreue und Partizipation sind wichtige Voraussetzungen für das Funktionieren demokratischer Systeme, genügen jedoch zumindest in anspruchsvolleren Demokratiemodellen nicht für das Entstehen der erforderlichen politischen Kultur. Die selbstaufgelegten Verhaltensnormen der *civility* spiegeln, wenn man so will, den entsprechenden ‚Geist‘ des jeweiligen Demokratieverständnisses wider und drücken die Bereitschaft der Bürger aus, am demokratischen Projekt zum jeweiligen Ziel der Gesellschaft teilzunehmen.

Ein solches Prinzip wird von zahlreichen Autoren unter verschiedenen Bezeichnungen behandelt und auf unterschiedlichste Weise ausgedeutet, ob es nun „civility“ (Rawls, Eberle), „civic virtue“ (Audi) oder anders genannt wird. Da allerdings Autoren wie Rawls oder Audi mit ihrem jeweiligen Verständnis dieser Verhaltensnorm die Pflicht zur diskursiven Zurückhaltung verbinden, muss eine liberale Position, die für größere Inklusivität steht, *civility* entsprechend anders interpretieren. Wiederum andere Verhaltensnormen setzen republikanische oder libertäre Ansätze voraus. Eine Norm des respektvollen Verhaltens gegenüber den eigenen Mitbürgern kann jedoch als so zentral angesehen werden, dass kein Demokratiemodell auf sie verzichten kann. Um die Vielfältigkeit möglicher Deutungen des Begriffs zu überblicken, soll im Folgenden eine Typologie unterschiedlicher Interpretationen des Prinzips der *civility* in verschiedenen demokratischen Perspektiven entworfen werden. Im Anschluss daran wird eine Konzeption des inklusiv-liberalen Typs von *civility* detailliert ausgearbeitet, wobei besonders die Ansätze von Jürgen Habermas und Christopher Eberle als Orientierung dienen. Diese Konzeption wird als angemessene Verhaltensnorm von Bürgern in politischen Rechtfertigungsdiskursen vorgeschlagen, deren Einhaltung als Bedingung für zulässige Diskurspositionen dienen soll.

6.2. Eine Typologie von *civility*

Da sowohl liberale als auch republikanisch-kommunitaristische sowie in geringerem Umfang libertäre Theorien ungeachtet ihrer jeweiligen Besonderheiten freiwillige Verhaltensnormen ihrer Bürger voraussetzen, die jeweils sehr ähnliche Funktionen erfüllen, liegt es durchaus

nahe, diese als unterschiedliche Typen desselben Prinzips zu begreifen: Im Kern zielen solche Normen der *civility* darauf ab, die Stabilität demokratischer Prozesse zu garantieren, indem sie durch die Verpflichtung zu gegenseitiger Rücksichtnahme selbst fundamentalen Meinungsverschiedenheiten ihr destruktives Potential nehmen. Die hier angeführten vier Typen von *civility* in demokratischen Traditionen sind als Idealtypen zu verstehen. Weder wird ignoriert, dass innerhalb eines Typs unterschiedliche Ausdifferenzierungen existieren können, noch, dass bei existierenden theoretischen Ansätzen – von der praktischen Umsetzung ganz zu schweigen – die Grenzen zwischen den Typen bisweilen verschwimmen.

Civility in republikanischen und kommunitaristischen Ansätzen

Anders als libertäre Ansätze und wesentlich stärker als der Liberalismus setzt der Republikanismus die Identifikation der Bürger mit ihrem Gemeinwesen voraus. Die Bürger müssen überzeugt sein, „dass die politischen Institutionen, untern denen sie leben, ein Ausdruck ihrer selbst sind“.⁴²⁵ Dies ist die Voraussetzung, um von den Bürgern Opfer an die Gemeinschaft zu fordern, sei es in Form von Steuern oder Kriegsdienst. Im Unterschied zur liberalen Tradition verstehen sich Republiken „durch den Sinn eines geteilten, unmittelbar gemeinsamen Gutes erfüllt“,⁴²⁶ welches sowohl in logischer als auch in motivationaler Hinsicht Priorität vor ‚dem Rechten‘ beansprucht: Nur wenn die Gerechtigkeitskonzeptionen von Vorstellungen des Guten getragen werden, setzen Menschen sie auch dann um, wenn sie ihren eigenen Interessen zuwiderlaufen.⁴²⁷ Dieses geteilte Gut ist vor allen Dingen die Freiheit der Bürger, welche allein im gemeinsamen Handeln, genauer: auf dem Wege der partizipatorischen Selbstregierung, verwirklicht wird. Wenn Freiheit als gemeinsames Gut und nicht als individuelles Recht verstanden wird, setzt dies eine starke Solidarität mit den Mitbürgern voraus, mehr noch: Einen Sinn für ein geteiltes Schicksal.⁴²⁸ Ihren besonderen Ausdruck finden die Gefühle von Identifikation sowie Solidarität mit Staat und Mitbürgern im *Patriotismus*, den Taylor beschreibt als „irgendwo zwischen Freundschaft oder Familiengefühl einerseits und altruistischer Hingabe andererseits“ liegend.⁴²⁹ Patriotismus, der in der republikanischen Tradition als Tugend im aristotelischen Sinne verstanden werden muss, stellt damit den Kerngehalt einer republikanischen Ausprägung von *civility* dar, die

⁴²⁵ Taylor, Charles: Aneinander Vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus*. Frankfurt a.M./New York 1995, S. 103–130, hier S. 110.

⁴²⁶ Taylor, C.: *Aneinander Vorbei*, S. 115.

⁴²⁷ Vgl. Rosa, Hartmut: Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: André Brodocz; Gary Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen 2006, S. 65–98, hier S. 80.

⁴²⁸ Vgl. Taylor, C.: *Aneinander Vorbei*, S. 115.

⁴²⁹ Taylor, C.: *Aneinander Vorbei*, S. 111.

man hier folglich angemessen mit „Bürgertugend“ übersetzen könnte. Während in liberalen Ansätzen gegenseitiger Respekt als zentraler Wert der *civility* erscheint, muss es hier eine tiefer reichende *Bürgerfreundschaft* sein. Damit einher geht ein tief verankertes Pflichtgefühl gegenüber der Gemeinschaft, dessen Ausprägungen Taylor eindrucksvoll beschreibt:

„In der Praxis kann eine Nation nur dann eine stabile Legitimität garantieren, wenn ihre Mitglieder einander in hohem Maße verpflichtet sind Kraft einem [sic!] von allen geteilten Gefühl der Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft. Und es ist das allgemeine Bewusstsein dieser Verpflichtung, das in den verschiedenen Gruppen wiederum das Vertrauen schafft, dass sie das Ohr der anderen finden werden, trotz des Potentials an Misstrauen, welches in den Unterschieden beschlossen liegt, die die einzelnen Gruppen voneinander trennen. Kurz, ein moderner demokratischer Staat braucht ein »Volk« mit einer starken kollektiven Identität.“⁴³⁰

Für das Verhalten im politischen Prozess, für den gerade auch im Republikanismus der öffentliche Diskurs der Bürger essentiell ist, bedeutet dies ein Zurückstecken der persönlichen Interessen zugunsten des Gemeinwohls. Da die Gemeinschaft als konstitutiv für das Individuum angesehen wird, sind persönliche Ziele stets unter Berücksichtigung ihrer Auswirkungen auf die Gemeinschaft zu verfolgen.⁴³¹ Das Verinnerlichen der Regeln der *civility* entspricht gewissermaßen einer Teilhabe am Gemeinschaftsethos.

Civility in liberalen Ansätzen

Gegenüber der Betonung des Gemeinschaftslebens bzw. des kollektiven Guts in der republikanischen Tradition, hebt der Liberalismus die Verwirklichung individueller Rechte und Freiheiten hervor.⁴³² Der politische Diskurs dient hier nicht so sehr der Konstituierung der Gemeinschaft als vielmehr der Legitimation politischer Macht.⁴³³ Infolgedessen richtet sich ein liberaler Typ von *civility* weniger auf Gemeinschaftlichkeit verbürgende Tugenden, sondern stärker auf Normen, die die Austarierung divergierender Werte und Geltungsansprüche im politischen Prozess zum Ziel haben. Die zentrale Erkenntnis ist hierbei, dass die volle Ausreizung der individuellen Rechte und Freiheiten in bestimmten Fällen unangemessen ist. Im Interesse des demokratischen Prozesses, dessen Legitimität im Wesentlichen auf dem politischen Rechtfertigungsdiskurs beruht, sollen die Bürger sich an selbstauferlegte moralische Beschränkungen halten. Dementsprechend bezieht *civility* sich bei den in Kapitel 3 zitierten Autoren auf ein Set diskursiver Verhaltensnormen, von deren Einhaltung die Angemessenheit der Diskursbeiträge abhängt. Da in allen diesen Ansätzen

⁴³⁰ Taylor, Charles: Demokratie und Ausgrenzung. In: Ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 2001, S. 30–50, hier S. 31f.

⁴³¹ Vgl. Rosa, H.: *Politische Theorien der Gegenwart*, S. 78.

⁴³² Vgl. Taylor, C.: *Kommunitarismus*, S. 104; 112; siehe auch Kapitel 1.

⁴³³ Vgl. Habermas, Jürgen: Drei normative Modelle der Demokratie. In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M. 1996, S. 277–292, hier S. 289.

civility bedeutet, als Zeichen des Respekts religiöse und zum Teil auch andere partikular-weltanschauliche Begründungen in politischen Rechtfertigungsdiskursen einzuschränken, werden sie hier einem exklusiv-liberalen Typ zugerechnet. Zwar unterscheiden sich auch die Ansätze innerhalb des exklusiv-liberalen Typs hinsichtlich des Grads ihrer Exklusivität, wie in Kapitel 3 deutlich wird; gemeinsam ist diesen Überlegungen jedoch, dass sie die unterschiedlich ausformulierten Normen der *civility* als erforderlichen Ausdruck des *Respekts* gegenüber den Mitbürgern einstufen. Dabei ist es beredt, dass Audi dieses respektvolle Verhalten eine „Tugend“ nennt, ein Begriff, den man besonders in der republikanischen Tradition erwartet. In der Tat geht Respekt in diesem Sinne über die Forderung nach Toleranz hinaus, die bereits für den frühen Liberalismus Lockes essentiell ist.⁴³⁴

Das exklusiv-liberale Verständnis von *civility* scheint das heutzutage herrschende in der Öffentlichkeit liberaler Demokratien zu sein, zumal in Europa. Als Gegenmodell *innerhalb* der liberalen Tradition und liberalismusinterne Kritik daran muss die *civility*-Konzeption des inklusiv-liberalen Typs verstanden werden. Auch dieser Typ stellt auf angemessenes Verhalten im politischen Rechtfertigungsdiskurs ab und hebt die Norm des gegenseitigen Respekts der Diskursteilnehmer hervor. Anders als im exklusiv-liberalen Typ wird Respekt hier weniger im Sinne von Zurückhaltung und Konsensorientierung verstanden, sondern stärker als Einbeziehung Andersdenkender. Dies beinhaltet ein gewisses Misstrauen gegenüber hegemonialen Anspruch erhebenden Diskursen. Folglich lehnen Vertreter dieses Typs semantische und inhaltliche Einschränkungen legitimer Diskursbeiträge weitestgehend ab und beschränken sich auf formale Vorgaben.⁴³⁵ Zu den Autoren, die eine entsprechende Interpretation von *civility* vertreten, gehören unter anderem Wolterstorff, Bader und Eberle. Wichtige Impulse dazu liefert auch das Diskursmodell Habermas'. Auch die Vertreter, die hier dem inklusiven Typ zugeordnet werden, unterscheiden sich in ihren Ausführungen teils nicht unerheblich voneinander. Dennoch können gewisse Elemente ausgemacht werden, die in sämtlichen dieser Ansätze enthalten sind und daher als Merkmale des inklusiv-liberalen Typs von *civility* dienen können. Dazu zählen die grundsätzliche Anerkennung der Prämissen des Gegenübers als (potentiell) vernünftig, das aufrichtige Formulieren der eigenen Argumente in einem semantisch nicht beschränkten Diskurs, das unvoreingenommene, verständnisorientierte Zuhören sowie Diskussions- und Lernbereitschaft.

⁴³⁴ Siehe Locke, John: *A Letter Concerning Toleration*. London 1689.

Wie weiter unten dargelegt wird, ist Toleranz nach wie vor eine essentielle demokratische Tugend. *Civility* im Sinne von Respekt geht jedoch darüber hinaus.

⁴³⁵ Allerdings können mitunter bestimmte *Themen* als nicht verhandelbar deklariert werden – besonders eine Infragestellung fundamentaler liberaler Freiheiten (vgl. Kap. 7).

Verglichen mit dem exklusiv-liberalen Typ lässt sich konstatieren, dass der inklusiv-liberale Typ stärkere Berührungspunkte mit der republikanisch-kommunitaristischen Tradition aufweist, etwa ein tieferes Verständnis für die Bedeutung spezifischer Gemeinschaften und ihres Ethos für das Leben des Einzelnen. So verwundert es auch nicht, dass ein Denker wie Habermas, dessen Diskurstheorie Elemente sowohl der republikanischen als auch der liberalen Tradition enthält,⁴³⁶ die Relevanz gewisser Tugenden betont. Politische Tugenden, schreibt Habermas, seien gerade in motivationaler Hinsicht auch im liberalen Kontext unverzichtbar, bedenkt man etwa die Notwendigkeit der Solidarität gegenüber seinen Mitbürgern. Diese Verhaltensdispositionen müssten durch Sozialisation in der Zivilgesellschaft erlernt werden, welche aus „wenn man so will ‚vorpolitischen‘ Quellen lebt“.⁴³⁷

Eine detailliertere Formulierung dieses Typs von *civility*, die bestrebt ist, die Stärken unterschiedlicher existierender Ansätze zu vereinen, wird unter 6.3. ausgearbeitet.

Civility in libertären Ansätzen

Gänzlich verschieden von der republikanischen Tradition präsentieren sich libertäre Ansätze, die sich durch eine besonders starke Fokussierung auf individuelle Freiheitsrechte auch von den gängigen liberalen Modellen absetzen wollen. Als paradigmatischer Vertreter libertärer Demokratie kann sicherlich Robert Nozick angesehen werden. Nozick begründet die Entstehung des Staates aus der vertraglich geregelten Inanspruchnahme der Dienste einer „Schutzorganisation“ durch die Menschen eines Gebietes. Aus der mitgliederreichsten Schutzorganisation entwickelt sich der „Minimalstaat“, dessen Aufgabe im Wesentlichen im Schutz der Menschen auf seinem Territorium gegen „Gewalt, Diebstahl und Betrug“ besteht.⁴³⁸ Indem für Nozick Staatszugehörigkeit somit letztlich auf vertraglicher Vereinbarung beruht, muss er die Frage nach der Legitimation des Staates anders beantworten, als Liberale wie Rawls es tun (vgl. Kapitel 1): „Die vorherrschende Schutzorganisation hat also in dem Sinne eine größere Berechtigung, daß sie eine größere Zahl einzelner Aufträge wahrnimmt, die aber der Art nach auch andere haben.“⁴³⁹ Die Auswahl einer bestimmten „Schutzorganisation“ durch die Mehrheit der zukünftigen Bürger (die mit Rousseau gesprochen *bourgeois* statt *citoyens* sind) ist wiederum ein kontingenter Vorgang – oder wie

⁴³⁶ Vgl. Habermas, J.: *Drei normative Modelle*, S. 287.

⁴³⁷ Habermas, J.: *Vorpolitische Grundlagen*, S. 110.

⁴³⁸ Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München 2006, S. 13; vgl. S. 164ff.

⁴³⁹ Nozick, R.: *Anarchie, Staat, Utopia*, S. 190.

Nozick schreibt, ein „Vorgang der unsichtbaren Hand“. ⁴⁴⁰ Diskursive Rechtfertigung des Staates spielt hier demnach keine Rolle. Auch eine diskursive Rechtfertigung freiheitsbeschränkender Gesetze ist in Nozicks Modell nicht vorgesehen, da im „Minimalstaat“ jede weitergehende Freiheitsbeschränkung im Grunde suspekt erscheinen muss. ⁴⁴¹ Daher müssen Überlegungen hinsichtlich der Legitimität religiöser Rechtfertigungen für politisches Handeln im libertären Kontext reichlich obsolet erscheinen. Auch bedarf ein solches auf privaten Verträgen basierendes Staatsmodell nicht annähernd einer so anspruchsvollen politischen Kultur wie der Liberalismus, geschweige denn der Republikanismus. Obgleich wohl irgendeine Art politischer Interaktion zwischen den Bürgern existiert, scheint diese stärker zweckgerichtet zu verstehen zu sein. Konsequenterweise besitzt *civility* in der libertären Perspektive, wenn überhaupt, eher die Form einer freundlichen Nichtbeachtung als des gegenseitigen Erweisens echten Respekts. Bestenfalls könnte sie noch als eine Art Selbstbeschränkung hinsichtlich der Ausreizung der eigenen Freiheitsrechte angesehen werden, anders als in den liberalen Ansätzen aber lediglich im Sinne einer Klugheitsvorschrift, die letztlich auch dem eigenen Interesse dient.

6.3. Der inklusiv-liberale Typ von *civility* und religiöse Diskursbeiträge

Die in Kapitel 4 zitierten Autoren lehnen eine Ausgrenzung religiöser Begründungen aus dem politischen Diskurs ab, wie sie von Modellen diskursiver Schließung gefordert wird. Sie führen einschlägige Argumente gegen solche exklusivistischen Ansätze an und geben damit begründeten Anlass dazu, eine stärkere Inklusion religiöser Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs als moralisch unproblematisch anzuerkennen. Mehr noch: Eine Exklusion religiöser Begründungen aus politischen Rechtfertigungsdiskursen kann plausiblerweise als dem Anspruch des Liberalismus zuwiderlaufend verstanden werden, die divergierenden Weltanschauungen der Staatsbürger in ein gemeinsames politisches Projekt zu integrieren. Howard Radest fasst die grundlegende Überzeugung, dass religiöse Traditionen in die liberale Demokratie einzubinden sind, treffend zusammen:

„Religion as such and derivatively religious institutions and their communicants have public opportunities and duties which they desert at risk both to nation and to faith. Nor can the public square exclude equivalent secular and ideological voices which share in those same opportunities and obligations. The widest possible inclusiveness is a necessity if the public square is to meet the democratic requirement. All members of the polity share in the obligations

⁴⁴⁰ Nozick, R.: *Anarchie, Staat, Utopia*, S. 192.

⁴⁴¹ Vgl. Nozick, R.: *Anarchie, Staat, Utopia*, S. 13.

of freedom and obligations of community. With respect to these, religious traditions and practices have resources to share and duties to perform.“⁴⁴²

Wie bereits festgestellt, plädieren die Verfechter diskursiver Offenheit zumeist nicht für völlige Schrankenlosigkeit in der diskursiven politischen Auseinandersetzung. Vielmehr erklären auch sie, wie ihre ‚exklusivistischen Gegenparts‘, die Pflicht der *civility* als Norm respektvoller Interaktion für essentiell. Unter Punkt 6.2. wird ein entsprechendes liberal-inklusives Verständnis von *civility* bereits genannt und umrissen. Im Folgenden soll nun im Detail ausgearbeitet werden, wie sich ein solches Modell der *civility* herleitet und welche Verhaltensweisen es im Einzelnen vorschreibt.

Ausgangspunkt der Überlegung ist die Erkenntnis, dass Religion keine Privatsache im engeren Sinne sein kann, da sie immer schon auf eine Gemeinschaft ausgerichtet ist.⁴⁴³ In einem Habermas’schen Verständnis von Öffentlichkeit sind Religionsgemeinschaften Elemente der Zivilgesellschaft und damit nicht nur öffentliche Vereinigungen, sondern auch ein legitimer potentieller Einflussfaktor in politischen Debatten. Religion kann also auch politisch werden. Muss sie sich angesichts dessen ‚liberalisieren‘? Das scheint eine unangemessene Forderung zu sein. Liberale Denker, die von Religionsgemeinschaften verlangen, ihren Glauben einer liberalen Philosophie anzupassen, verlangen die Aufgabe dieses Glaubens – eine wenig liberale Forderung. Dies heißt aber nicht, dass die *Gläubigen* nicht liberal sein sollen – und können. Denn aus der Befürwortung liberal-demokratischer Prämissen durch die Gläubigen folgt nicht, dass religiöse Gruppen unter pluralistischen Bedingungen ihren Wahrheitsanspruch aufgeben oder relativieren müssen. Sie können nach wie vor daran festhalten, die absolute Wahrheit zu kennen und andersdenkende Gruppen folglich als im Irrtum befindlich betrachten. Wichtig ist jedoch anzuerkennen, dass im politischen Feld der Besitz der reinen Wahrheit bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielt: „[T]he decisive criterion should be the recognition that no contested truth-claim of any kind, whether religious, philosophical, or scientific, is entitled to over-rule democratic political deliberation and decision making.“⁴⁴⁴

So unrealistisch eine strikte Trennung zwischen privater und öffentlicher Identität auch erscheinen muss, gibt es doch eine wichtige intellektuelle Leistung, die jeder Bürger vollbringen muss: Die Unterscheidung zwischen politischem Respekt und persönlicher Wertschätzung. Es ist recht und billig, wenn ein gläubiger Mensch seine anders- oder

⁴⁴² Radest, Howard B.: *Religion in the Public Square?* In: American Journal of Theology & Philosophy, Jg. 26, 1-2 (2005), hier S. 36f.

⁴⁴³ Vgl. dazu auch die Argumente in Kapitel 2.3. sowie 4.1.

⁴⁴⁴ Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 602.

ungläubigen Mitbürger auf einem Weg sieht, der für ihr Seelenheil abträglich ist, der sie, so sie nicht den wahren Glauben annehmen, in die Verdammnis führt. Was er dabei aber nicht tun darf, ist ihnen als Konsequenz dessen den *Respekt* zu versagen, der jedem von ihnen *als Staatsbürger* gleichermaßen zusteht. Ungeachtet ihrer etwaigen ethischen Korruptiertheit schuldet er ihnen die Rechtfertigung seiner politischen Entscheidungen und hat auf ihre Einwände und alternativen Vorschläge angemessen einzugehen. Politisch gesehen sind alle Bürger gleichberechtigt, unabhängig davon, wie die religiöse Integrität des Einzelnen eingeschätzt wird. Daraus folgt für den politischen Diskurs, dass es nicht von besonderer Relevanz sein kann, ob Argumente religiöser oder nicht-religiöser Natur sind, sondern ob die gegebenen Begründungen und die durch sie verteidigten Handlungsabsichten mit den grundlegenden Werten und Prinzipien liberaler Demokratie vereinbar sind.⁴⁴⁵ Problematisch werden religiös motivierte politische Entscheidungen dann, wenn der Unfehlbarkeitsanspruch der Glaubensprämissen auf die politischen Positionen übertragen wird. Wie Walzer betont, ist das wichtigste Charakteristikum einer *politischen* Sprache die Kritisierbarkeit der Aussagen und die Möglichkeit ihrer Revidierbarkeit.⁴⁴⁶

Nun wäre weder die Schlussfolgerung gültig, die ‚Bürde des Respekts‘ läge vorrangig bei religiösen Bürgern, noch die, sie läge primär beim Argumentierenden. Die Forderung nach Respekt interessiert sich nicht für das Bekenntnis der einzelnen Bürger und die Adressatin eines diskursiven Geltungsanspruchs hat exakt dieselbe Verpflichtung zu respektvollem Verhalten wie der Argumentierende. Demzufolge dürfte ein atheistischer Bürger ein religiöses Argument für eine politische Position nicht undifferenziert, allein weil es religiös ist, ablehnen. Er müsste der Begründung mit einer gewissen Aufgeschlossenheit, auf jeden Fall aber mit Diskussionsbereitschaft und dem sie Äußernden mit angemessenem Respekt begegnen. Entgegen dem an dieser Stelle regelmäßig vorgebrachten Einwand, es sei zuviel verlangt, Respekt gegenüber (anderen) Religionen zu fordern, geht es zunächst gar nicht darum, einer bestimmten Weltanschauung Respekt zu erweisen. Der Respekt ist in erster Linie den Trägern dieser Überzeugungen als Mitmenschen und besonders als Mitbürger gezollt. Es ist zu akzeptieren und zu respektieren, dass diese für sich einen bestimmten Lebensentwurf gewählt haben (bzw. in einer bestimmten Gemeinschaft aufwachsen, die diesen Lebensentwurf teilt). Dennoch wird uneingeschränkte Feindseligkeit gegenüber einer bestimmten Weltanschauung mit großer Wahrscheinlichkeit die persönliche Integrität ihrer Anhänger verletzen, für die sie Teil ihrer Identität ist. Gegenüber divergierenden Lehren ist

⁴⁴⁵ Vgl. Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 602.

⁴⁴⁶ Vgl. Walzer, M.: *Drawing the Line*, S. 622.

daher *Toleranz* geboten, im Sinne einer „rechtlich nicht erzwingbare[n] politische[n] Tugend von Bürgern im Umgang mit anderen Bürgern, die einer abgelehnten Überzeugung anhängen“. ⁴⁴⁷ Für das inklusiv-liberale Modell von *civility* scheint eine Haltung angemessen, die Forst als „Respekt-Konzeption“ der Toleranz bezeichnet. Diese setzt die moralisch begründete wechselseitige Achtung verschiedener Gruppen als Gleichberechtigte, als „ethisch autonome Autoren ihres [jeweils] eigenen Lebens“, als moralisch und rechtlich Gleiche voraus. Das Gute der anderen wird infolge dessen zwar nicht als richtig, aber als legitimerweise moralisch vertretbar angesehen. ⁴⁴⁸ Anders gewendet bedeutet dies, dass Toleranz dort gefordert ist, „wo einander widerstreitende ethische Überzeugungen gleichermaßen moralisch zulässig, aber nicht moralisch verbindlich sind“, ihr allgemeiner Geltungsanspruch also zurückgewiesen wird, ohne dass sie als moralisch verwerflich verurteilt werden können. ⁴⁴⁹ Die Bedeutung dieser Überlegungen für den Diskurs fasst Bohman zusammen wie folgt: „Before a reason can first be seen as a reason and then potentially as one that passes the critical scrutiny of all citizens, the perspectives of others and the experiences that inform them must be recognized as legitimate“. ⁴⁵⁰

Auf der einen Seite ist es somit völlig legitim, wenn Religionsgemeinschaften an den Absolutheitsansprüchen ihrer Glaubenswahrheiten festhalten – und nicht nur das: Religiöse Toleranz soll auch auf den „nicht-verhandelbaren Charakter der Glaubensansprüche“ Rücksicht nehmen. ⁴⁵¹ Auf der anderen Seite aber müssen die Träger der solchermaßen tolerierten Überzeugungen dieselbe *Toleranz* für die umfassenden Lehren anderer aufbringen. Den Inhabern selbst abgelehnter Lehren gebührt überdies *Respekt* gegenüber ihrer Person in ihrer Eigenschaft als Mitbürger. Anerkennung ist überdies der politischen Gleichberechtigung aller Bürger sowie dem Vorrang demokratischer Entscheidungen in öffentlichen Belangen geschuldet. Diese drei Punkte machen angemessenes Verhalten gegenüber den Mitbürgern im Sinne von *civility* aus. Zu klären bleibt nun vor allem die Frage, wie sich eine angemessene Form des Respekts in der konkreten Diskurssituation darstellt. Dazu seien einige Überlegungen der in Kapitel 4 zitierten Autoren angeführt, die als Grundlage einer inklusiv-liberalen Form von *civility* dienen könnten.

⁴⁴⁷ Habermas, J.: *Religiöse Toleranz*, S. 265.

⁴⁴⁸ Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a.M. 2003, S. 45; vgl. S. 45f.

⁴⁴⁹ Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 115.

⁴⁵⁰ Bohman, J.: *Deliberative Toleration*, S. 764.

⁴⁵¹ Habermas, Jürgen: Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 279–323, hier S. 318.

Stärker als die Art und Weise der Formulierung der eigenen Position betont Wolterstorff die Aufnahme der Position anderer. Für ihn ist es Zeichen des Respekts, dem Gegenüber mit dem Ziel des Verstehens seiner Positionen zuzuhören.⁴⁵²

„Suppose that some law or policy with coercive import is under consideration. We each state our view on the matter – saying whatever we want to say. We each listen to the other and make our final decision in the light of what we have heard. Then we vote. If I lose the vote, then, though I do not agree, I *acquiesce* – unless I find the decision truly appalling. I do not like the decision; I prefer that it have gone another way. But I have been allowed to say whatever I wanted to say, and I have been heard, genuinely heard. Is there anything more that I can ask of you by way of respect?“⁴⁵³

Es ist zweifelsohne eine wichtige Erkenntnis, dass verständnisorientiertes Zuhören integraler Bestandteil von *civility* ist, jedoch kann dies nicht alles sein. Verhalten im Sinne von *civility* erfordert eine größere Kooperationsleistung der Diskursteilnehmer. In die richtige Richtung weist daher Sandels Überzeugung, dass „we respect our fellow citizen’s moral and religious convictions by engaging, or attending to them – sometimes by challenging and contesting them, sometimes by listening and learning from them – especially if those convictions bear on important political questions.“⁴⁵⁴ Sandel betont den interaktiven Charakter des Diskurses, der sowohl aus Kritik an und Hinterfragung von Argumenten besteht als auch aus dem Versuch, aus der Konfrontation mit fremden Perspektiven zu lernen. Daneben ist es Jon Moran zufolge durchaus legitim, zu versuchen nachzuweisen, dass der Gesprächspartner die eigenen Überzeugungen aufgrund seiner Lehre teilen müsste: „People understand a situation in which one sincerely presents one’s perspective and then tries to show that given the beliefs of another person that person ought to accept the same conclusion as one does oneself. In fact this shows a certain respect for the convictions of the other party.“⁴⁵⁵ Für Stephen Macedo stellt außerdem Offenheit bezüglich der eigenen Position selbst einen Ausdruck des Respekts dar, schließlich weist Unaufrichtigkeit auf mangelnden Respekt hin.⁴⁵⁶ Um mit im Diskurs auftretenden Uneinigkeiten umzugehen, schlägt Macedo das Modell der „moderation“ vor: *Moderation* sei eine Tugend, die zutage tritt, wenn nach dem vernünftigen öffentlichen Diskurs keine Einigung in Sicht ist; sie erlaubt uns anzuerkennen, dass eine heterogene Gruppe von Menschen nie dieselbe Perspektive hinsichtlich moralischer Fragen teilt. Am Ende einer Debatte müsse man daher in der Lage sein anzuerkennen, dass die Gegenseite trotz Meinungsverschiedenheit gute Gründe hat, um daraufhin zu versuchen, einen Kompromiss zu

⁴⁵² Vgl. Wolterstorff, N.: *Audi on Religion*, S. 159f.

⁴⁵³ Wolterstorff, N.: *Audi on Religion*, S. 160.

⁴⁵⁴ Sandel, M., zitiert in: Forst, R.: *Recht auf Rechtfertigung*, S. 246.

⁴⁵⁵ Moran, J.: *Religious Reasons*, S. 431.

⁴⁵⁶ Vgl. Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 293.

finden.⁴⁵⁷ Für Veit Bader bestehen die „duties of civility“ aus „the duty to explain positions in publicly understandable language, the willingness to listen to others, fair-mindedness, and readiness to accept reasonable accommodations or alterations in one's own view“, wobei „understandable“ sich hier auf eine syntaktische Verständlichkeit bezieht, nicht auf eine semantische.⁴⁵⁸ Des Weiteren betont Quinn zurecht, dass bestimmte Formen der entwürdigenden bzw. beleidigenden Rede ausgeschlossen werden sollten; in dieser Hinsicht, meint er, müsse wohlmöglich ein gewisser Ausschluss religiöser Inhalte gelten, aber ebenso säkularer Inhalte, die respektlos sind.⁴⁵⁹

Christopher Eberle schlägt die Verpflichtung des „conscientious engagement“ als Ausformung von *civility* vor: „[A] citizen has an obligation sincerely and conscientiously to pursue a widely convincing secular rationale for her favored coercive laws, but she doesn't have an obligation to withhold support from a coercive law for which she lacks a widely convincing secular rationale.“⁴⁶⁰ *Conscientious engagement* bestätigt damit zunächst das Gebot diskursiver Rechtfertigung, wonach es moralisch geboten ist, den Mitbürgern gegenüber die eigenen Gründe für die Unterstützung einer politischen Zwangsmaßnahme (eines Gesetzes) aktiv zu kommunizieren. Dabei sollte man aufrichtig versuchen, Argumente für die eigene Position zu finden, die auch für die Adressaten überzeugend sind. Im Gegensatz zu Audi oder Rawls geht Eberle jedoch davon aus, dass ein Bürger, der aufrichtig versucht, eine möglichst weltanschaulich neutrale Begründung für seine politische Position zu finden, keineswegs respektlos gegenüber seinen Mitbürgern handelt, wenn er nach dem Scheitern dieses Versuchs auf religiöse Gründe zurückgreift.⁴⁶¹ Auch in diesem Fall fordert Eberle aber, dass der Gläubige sich um einen „sufficiently high degree of rational justification“ hinsichtlich der moralischen Angemessenheit seiner Position bemühen sollte.⁴⁶² Zudem sollte Kritik an der eigenen Position mit Offenheit und Lernbereitschaft begegnet werden.⁴⁶³ Um zu belegen, weshalb er nicht der Ansicht ist, dass respektvolles Verhalten diskursive Zurückhaltung voraussetzt, führt Eberle das Beispiel des „Agapic Pacifist“ an. Diese Person lehnt aufgrund der Lehren Jesu Christi jegliche Form tödlicher Gewalt ab. Weit entfernt davon, dies als rein ethische Vorschrift zu begreifen, versucht die Pazifistin vielmehr, ihre Regierung von der Anwendung tödlicher Gewalt – unter anderem Kriegsführung –

⁴⁵⁷ Vgl. Macedo, S.: *Politics of Justification*, S. 296f.

⁴⁵⁸ Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 614.

⁴⁵⁹ Quinn, P. L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions*, S. 49f.

⁴⁶⁰ Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 10.

⁴⁶¹ Vgl. Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 95; 112f.

⁴⁶² Eberle, C. J.: *Religious Convictions*, S. 322.

⁴⁶³ Vgl. Eberle, Christopher J.: *Basic human worth and religious restraint*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 151–181, hier S. 166.

abzuhalten. Für diese Position kann sie keine nicht-religiöse Begründung anführen. Da auch die Nicht-Ausübung von Gewalt schwerwiegende Auswirkungen auf die Mitbürger haben kann, müssen Gesetze, die *Regierungshandeln* einschränken, ebenso gerechtfertigt werden wie freiheitsbeschränkende Gesetze. Daraus ergibt sich, dass die Pazifistin nach dem Argument des *liberal restraint* für ihre Unterstützung eines Gesetzes, welches der Regierung den Einsatz tödlicher Gewalt verbietet, moralisch zu kritisieren wäre – wegen Verletzung des Rechtfertigungsprinzips. Eberle empfindet dies jedoch nicht nur als kontraintuitiv, sondern als geradezu ungerecht, da die Position an sich mitnichten moralisch verwerflich sei: „She might be rash, or foolhardy, or naïve, or cowardly, or fanatical. She is certainly misguided. But disrespectful of the worth of her compatriots? Incredible.“⁴⁶⁴ Eberle kommt zu dem Schluss, dass eine Bürgerin wie die hier vorgestellte an ihrer religiös begründeten Position festhalten könne, ohne dadurch respektlos gegenüber andersgläubigen Mitbürgern zu sein, insofern sie nur aufrichtig versucht, dem Gegenüber ihre Entscheidung verständlich und plausibel zu machen. Abstand von der Unterstützung der präferierten politischen Option sei nur dann zu nehmen, wenn kein angemessener Grad vernünftiger Rechtfertigung erreicht wird, nicht aber, wenn lediglich keine nicht-religiöse Rechtfertigung angeführt werden kann.⁴⁶⁵

Ein weiter wichtiger Impuls zur Beantwortung der Frage, wie man sich eine Diskurssituation unter Bedingungen einer inklusiven Form der *civility* vorzustellen habe, kommt von Jürgen Habermas. Aus der Überzeugung heraus, eine religiöse Sprache sei in der Lage, den öffentlichen Diskurs mit „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ anzureichern, folgert er, der liberale Staat habe „ein Interesse an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit“. Die besondere Stärke religiöser Semantik liegt Habermas zufolge in der Artikulation „moralische[r] Intuitionen“.⁴⁶⁶ Damit diese Gehalte aber im institutionellen Raum wirksam werden könnten, müssten sie in eine allgemeine Sprache übersetzt werden. Dies erinnert nun zunächst eher an die Ansätze diskursiver Schließung als an eine inklusive Form von *civility*. Jedoch fügt Habermas dem hinzu, nicht-religiöse Bürger müssten sich im Gegenzug „für einen möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Beiträge öffnen und auf Dialoge einlassen, aus denen die religiösen Gründe möglicherweise in der verwandelten Gestalt allgemein zugänglicher Argumente hervorgehen“.⁴⁶⁷ Was Habermas vorschwebt, ist eine kooperative Übersetzungsleistung der gläubigen und der nicht-gläubigen Bürger unter Einnahme der jeweils anderen Perspektive mit dem Ziel, eine Position zu finden, welche den

⁴⁶⁴ Eberle, C. J.: *Basic human worth*, S. 160; vgl. S. 154ff.

⁴⁶⁵ Vgl. Eberle, C. J.: *Basic human worth*, S. 165f.

⁴⁶⁶ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 137.

⁴⁶⁷ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 137f.

Gehalt des religiösen Arguments in ‚säkularer‘ Sprache wiedergibt.⁴⁶⁸ Die Übersetzung ist also *Ergebnis* des Diskurses, nicht dessen Voraussetzung. Beispiel für eine gelungene „Übersetzung“ ist für Habermas die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen. 1,27), welche in das Prinzip der unbedingten Menschenwürde übertragen worden sei und auf diese Weise auch jenseits der Grenzen der Glaubensgemeinschaften zugänglich werde.⁴⁶⁹ Der damit einhergehende Gedanke der Unverfügbarkeit des Menschen „drückt eine Intuition aus, die [...] auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“.⁴⁷⁰ Ungeachtet seines Festhaltens am institutionellen Übersetzungsvorbehalt trägt Habermas mit diesen diskursethischen Überlegungen wesentlich zu einer inklusiven Konzeption von *civility* bei. Zum einen hebt er die Notwendigkeit hervor, angeführte Gründe erst *nach* und *aufgrund* einer diskursiven Kritik zu bewerten, nicht aber schon im Vorhinein. Zum anderen betont er die Relevanz einer geteilten Bemühung der Diskursteilnehmer, ihre vorgetragenen Gründe nicht nur gegenseitig zu verstehen, sondern mögliche semantische Differenzen gemeinsam zu überwinden. In einer logischen Weiterführung dieses Gedankens wird klar, dass eine solche kooperative Leistung nicht nur semantische, sondern auch inhaltliche Unterschiede zu überbrücken versuchen muss.

Unter Berücksichtigung aller dieser Überlegungen und verschiedenen Ansätze soll nun eine inklusiv-liberale Konzeption der *civility* als Bürgertugend des respektvollen Umgangs im politischen Diskurs vorgeschlagen werden. Demgemäß legt zunächst jeder Diskursteilnehmer die aus seiner Sicht richtige Lösung für ein politisches Problem dar sowie die ihn zu dieser Präferenz motivierenden Argumente, so wie er sie selbst überzeugend findet – auf religiösen Prämissen basierende Argumente können in einer religiösen Semantik formuliert werden.⁴⁷¹ Um die dargelegte Position möglichst allen Diskursparteien verständlich zu machen, werden bei Bedarf bestimmte Punkte näher erläutert und Unklarheiten diskutiert. Lehnt ein Gesprächspartner die angeführten Begründungen als nicht überzeugend ab, ist im nächsten Schritt zu versuchen, sich in die Perspektive des Gegenübers zu versetzen, um aus dieser Sicht heraus Argumente für die eigene Position zu erarbeiten. Ebenso versucht der Diskussionspartner, sich in die Perspektive des Vertreters der abgelehnten Begründung zu versetzen, um aus dieser heraus eine alternative Argumentation (mit entsprechend anderer politischer Folgerung) zu entwickeln. Grundsätzlich sollten beide Parteien die jeweils andere

⁴⁶⁸ Habermas, J.: *Glauben und Wissen*; im PDF S. 13.

⁴⁶⁹ Vgl. Habermas, J.: *Vorpolitische Grundlagen*, S. 115f.

⁴⁷⁰ Habermas, J.: *Glauben und Wissen*; im PDF S. 15, Hvh. i.O..

⁴⁷¹ Obgleich es illusorisch erscheint, nach einer ‚neutralen‘ Begründung für die eigene Position zu suchen, ist es doch sinnvoll, religiöse Semantik dahingehend nicht ‚überzustrapazieren‘, dass man – allein im Dienste der Verständlichkeit – zunächst versucht, primär aufgrund abgeleiteter, nachgeordneter Überzeugungen zu argumentieren. Die Grundlage der Argumentation stellen dabei nach wie vor religiöse Prämissen dar.

Position aufgeschlossen durchdenken und gegebenenfalls eingestehen, dass der andere die besseren Argumente hat – zumindest aber ist Toleranz gegenüber inkompatiblen (Glaubens)Prämissen zu wahren. Politische Diskurse sollten somit stets auf das Ziel der Kompromissfindung ausgerichtet sein, was im Umkehrschluss auch bedeutet, dass dogmatisches Festhalten an der eigenen Diskursposition abzulehnen ist. Respekt und Toleranz werden dementsprechend auch keinesfalls für die jeweiligen politischen Positionierungen gefordert, sondern für die moralische Integrität des Sprechers (als Freier und Gleicher) sowie für dessen grundlegende Überzeugungen – falls das vernünftigerweise möglich ist. Sollte der Versuch scheitern, eine gemeinsame Position zu erreichen, bzw. unterschiedliche Positionen voreinander akzeptabel zu machen, ist es legitim, wenn der Einzelne sich auf seine ursprüngliche Diskursposition zurückzieht, unabhängig davon, ob die Motivation und die Begründung dazu religiös sind oder nicht. Im Idealfall erhebt die Diskursteilnehmerin den aufrichtigen Anspruch, dass die Umsetzung ihrer präferierten Politik das Gemeinwohl fördert. Dies kann allerdings in der liberalen Tradition keine strikte Bedingung für die Zulässigkeit eines politischen Arguments sein. Über die oben stehenden Vorgaben hinaus sollen lediglich Regeln der sprachlichen Verständlichkeit gelten, jedoch keine weiteren semantischen Beschränkungen für gültige Begründungen.⁴⁷²

Bei Einhaltung dieser Verhaltensregeln scheint es unbedenklich, dass der politische Diskurs in der Zivilgesellschaft sowie in der institutionalisierten Öffentlichkeit – oder zumindest innerhalb der Parlamente – unbeschränkt hinsichtlich religiöser Argumente ist. Was aber, um den Gedanken konsequent weiter zu führen, bedeutet dies für die *inhaltliche* Ausrichtung der Gesetzgebung? Aus liberaler Perspektive ist es offensichtlich unverzichtbar, dass der Boden der liberalen Demokratie durch das Gesetzgebungsverfahren nicht verlassen wird. Mit anderen Worten: Es wird erwartet, dass Gesetze sich innerhalb der Grenzen des liberalen Grundkonsenses bewegen. Das bedeutet nicht, dass die jeweilige Staatsverfassung unangreifbar ist. Einer Änderung grundlegender Normen hat aber ein im öffentlichen Diskurs festzustellender Wandel des Grundkonsenses selbst voranzugehen, welcher stets kritisiert und herausgefordert werden darf. Wenn man nun davon absieht, dass die liberale Tradition bestimmte Grundfreiheiten als unverletzlich betrachtet und diese auch nicht im demokratischen Meinungsbildungsprozess zur Disposition zu stellen bereit ist, so gilt im Allgemeinen, dass ein Gesetz dann legitim ist, wenn es dem Grundkonsens entspricht. Um das zu unterstreichen, sollten Gesetze in einer weltanschaulich neutralen (im Sinne einer

⁴⁷² Habermas nennt die Voraussetzung der „grammatischen Wohlgeformtheit“, wonach eine Aussage in sich sprachlich logisch aufgebaut sein muss (Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, S. 401).

inklusive) Sprache verfasst sein – denn anders als die im Diskurs geäußerten Begründungen, gibt es nur *eine* Fassung jedes Gesetzes, welche für *alle* Bürger verbindlich ist. Inhaltlich gebietet der Gleichbehandlungsgrundsatz, dass Gesetze einzelne weltanschauliche Gruppen weder (unverhältnismäßig) bevorteilen, noch benachteiligen. Daraus lässt sich unter anderem folgern, dass eine religiös motivierte Unterstützung für ein Gesetz aus liberaler Sicht dann legitim ist, wenn es prinzipiell auch nicht-religiöse Gründe für dieses Gesetz gibt – selbst, wenn diese für religiöse Befürworter nicht zählen.⁴⁷³ Andernfalls bestünde der Verdacht, es handle sich um den Versuch, ein religiöses Gebot zu verallgemeinern und gesetzlich zu verankern, was offensichtlich nicht legitim wäre. Die Förderung des Seelenheils der Bürger ist kein zulässiges Aufgabenfeld des liberalen Staates, wie bereits John Locke treffend bemerkt: „[T]he Care of Souls is not committed to the Civil Magistrate“.⁴⁷⁴ Abgesehen davon, dass das liberale Gebot der Religionsfreiheit staatlichem Zwang in Glaubensangelegenheiten einen Riegel vorschiebt, ist es auch ein Zeichen des Respekts vor den Mitbürgern als moralisch und politisch Gleiche, derartige Forderungen überhaupt nicht erst zu stellen. Ausnahmeregelungen oder nähere Bestimmungen können unter Umständen allerdings weltanschaulich-partikularen Charakter besitzen, wenn sie *die Grundfreiheiten der Bürger nicht berühren und die Gleichbehandlung prinzipiell gewährleisten*. Als Beispiel für eine solche Regelung könnte die Festlegung des Sonntages als arbeitsfreien Tag dienen: Sofern es keine schlagenden Gründe gegen gerade diesen Wochentag gibt, kann die betreffende Vorschrift, wenngleich sie weltanschaulich gefärbt ist, als vereinbar mit der staatlichen Neutralität angesehen werden, da sie weder die negative Religionsfreiheit verletzt, noch christliche Bürger unverhältnismäßig bevorteilt. Dieser Gedanke schließt an die in Kapitel 5 diskutierte Überlegung an, ob nicht der Inhalt eines Gesetzes letztlich ausschlaggebend für die Beurteilung der Unterstützung selbigen Gesetzes ist. Daraus würde sich als Folgerung für die Bewertung religiös motivierter Normen ergeben, dass, solange die negative Religionsfreiheit unangetastet bleibt und das Gleichbehandlungsgebot erfüllt wird, eine politische Maßnahme legitimerweise durch religiöse Überzeugungen geprägt werden kann.

⁴⁷³ So kann die Förderlichkeit oder Abträglichkeit eines Sachverhalts für das Seelenheil der Bürger nicht das *einzig existierende* Argument für die Unterstützung eines *allgemeinverbindlichen* staatlichen Ge- oder Verbots zur Regelung dieses Sachverhalts sein. Wenn hingegen die betreffende Regelung beispielsweise dem Schutz menschlichen Lebens dient und gläubige Bürger davon ausgehen, dadurch würde das Seelenheil der Rechtsunterworfenen gefördert, können sie das Gesetz aus diesem Grund unterstützen. Letztlich ist es wünschenswert, dass möglichst viele Bürger einen *aus ihrer jeweiligen Sicht* guten Grund für ein Gesetz finden.

⁴⁷⁴ Locke, J.: *Letter Concerning Toleration*, S. 7.

KAPITEL 7 – RELIGIÖSE ARGUMENTE UND *CIVILITY*: AUSWIRKUNGEN UND GRENZEN

Der inklusive Typ von *civility*, wie er in Kapitel 6 ausgearbeitet worden ist, lässt eine weitgehende Inklusion divergierender religiöser Überzeugungen in den politischen Diskurs zu. In einer abschließenden Betrachtung widmet sich dieses Kapitel den Auswirkungen, die eine offene Diskursführung auf den Diskurs selbst und die an ihm beteiligten Parteien erwarten lässt. Angesprochen werden sollen dabei auch mögliche Probleme dieses Ansatzes sowie die Grenzen, auf die eine inklusiv-liberale *civility* stoßen könnte.

Eine unmittelbare Konsequenz der Einbeziehung religiöser Bürger *als* religiöse Bürger in den politischen Diskurs ist die gesteigerte Repräsentativität des demokratischen Entscheidungsfindungsprozesses im Angesicht des existierenden gesellschaftlichen Pluralismus an Lebensentwürfen. Damit verbunden ist die Erwartung, dass das Einfließen einer Vielzahl verschiedener Ansichten in den Diskurs bei den Diskursteilnehmern, die mit diesen konfrontiert werden, neue Perspektiven auf politische Fragen eröffnet. Diese Perspektiverweiterung könnte man mit Lyotard auch epistemologisch gewendet als eine Infragestellung hegemonialer Ansprüche bestimmter Formen des Wissens verstehen. So gesteht eine inklusive Diskursführung mitunter narrativem Wissen eine legitimatorische Funktion im Diskurs zu.⁴⁷⁵ Lyotards Vorwurf des Terrorismus an diskursive Orthodoxien und Dogmatismen, die bestimmte Argumente unterdrücken, ohne sie überhaupt im Diskurs behandelt zu haben, kann auf diese Weise vermieden werden.⁴⁷⁶ Damit einher geht die Wahrung eines Innovationspotentials des Diskurses, welches in exklusivistischen Ansätzen zum Teil gefährdet scheint, da dort Begründungen, die vielen Diskursteilnehmern als ungewöhnlich und unintuitiv erscheinen, allzu schnell für unzulässig erklärt werden.

Weiterhin ist es plausibel, davon auszugehen, dass die Träger religiöser Überzeugungen unter den Bedingungen des inklusiven Typs von *civility* besser in den politischen Entscheidungsfindungsprozess eingebunden werden. Aus liberaler Sicht muss dies schon grundsätzlich erstrebenswert sein. Als konkreten Vorteil kann man sich überdies erhoffen, dass durch die Einbeziehung der fundamentalen Überzeugungen gläubiger Bürger in den liberal-demokratischen Diskurs die liberale Gesinnung dieser Bürger sichergestellt wird – falls dies notwendig sein sollte, denn „religiös“ bedeutet, wie oben argumentiert wird, eben nicht automatisch „anti-liberal“. Wie dem auch sei, ‚partikularistische‘ Argumente können Gläubige gezielt mit religiösen Gründen von liberalen Normen zu überzeugen suchen. So urteilt Micah Schwartzman über John Lockes religiös fundiertes Toleranzargument: „Yet,

⁴⁷⁵ Vgl. die *Dreamtime*-Erzählungen der Aborigines, Kapitel 4, S. 73f.

⁴⁷⁶ Vgl. Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien 2012, S. 148f; 153.

insofar as religious reasons are necessary to justify toleration to the religiously devout, sectarian arguments may have a significant role to play in bringing about consensus on liberal political principles.⁴⁷⁷ Wenn religiöse Semantik einer dezidiert pro-liberalen Argumentation dient, muss der Liberalismus sie eigentlich befürworten. Zudem wird man den Sorgen ‚säkularer‘ Bürger bezüglich der Demokratieuntauglichkeit gläubiger Menschen wohl am ehesten dadurch gerecht, dass die entsprechenden religiösen Überzeugungen offen angesprochen werden – durch Inklusion der aus ihnen abgeleiteten sozio-politischen Positionen in den Diskurs. Möglicherweise werden illiberale politische Ansichten, die auf religiösen Prämissen fußen, durch die diskursive Konfrontation mit liberalen Standpunkten ‚liberalisiert‘, wobei *gerade nicht*, wie Macedo es erhofft,⁴⁷⁸ eine Beeinflussung der Prämissen selbst das Ziel sein sollte. Während mögliche religiös motivierte, nicht-liberale politische Positionen somit im Idealfall im Interesse liberaler Werte beeinflusst werden, birgt diese Konfrontation auch für säkularistische Bürger ein gewisses ‚Risiko‘: Sie könnten sich am Ende gezwungen sehen einzugestehen, dass ihre religiösen Mitbürger gute Demokraten sein können. Wie Habermas zutreffend feststellt,⁴⁷⁹ ist diese Inklusion für nicht-religiöse Bürger durchaus anspruchsvoll, da sie sich auf Diskursbeiträge in religiöser Semantik einlassen und diese ernst nehmen müssen.

Prinzipiell berechtigt ist der Einwand unter anderem Audis, dass auf diese Weise der Diskurs konflikträchtiger werde. Das muss allerdings keineswegs als Problem begriffen werden. Konsens ist wünschenswert, aber nicht um jeden Preis. Eine durch Ausschluss religiöser Argumente erreichte höhere Chance auf diskursiven Konsens einer stärkeren Inklusivität und Repräsentativität des Diskurses zu opfern, scheint durchaus im Sinne des Liberalismus zu sein. Ein gewisser Antagonismus ist integraler Bestandteil liberaler Demokratien unter pluralistischen Bedingungen; es ist Zeichen persönlicher wie politischer Reife, damit gesittet umgehen zu können. Überdies ist es sogar möglich, dass die allgemeine Einhaltung der Regeln der *civility* letzten Endes zu einer größeren Kompromissbereitschaft verschiedengläubiger Bürger führt – auch, weil sich den Parteien völlig neue gemeinsame Perspektiven eröffnen mögen. Muss nun aber die diskursive Inklusion nicht auch Auswirkungen auf die zulässigen Ergebnisse des Diskurses, also die Bandbreite legitimer Politiken, haben? Dies ist mitnichten so. Die Offenheit zulässiger Begründungen im Diskurs kann nicht die völlige Offenheit der durch diesen Diskurs legitimierten Politik bedeuten.

⁴⁷⁷ Schwartzman, Micah: *The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration*. In: *Political Theory*, Jg. 33, Nr. 5 (2005), S. 678–705, hier S. 697.

⁴⁷⁸ Siehe Kapitel 3, S. 41.

⁴⁷⁹ Habermas, J.: *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 137f.

Diese muss – aus liberaler Sicht – stets im Rahmen liberaler Grundüberzeugungen bleiben, was bedeutet, dass grundlegende Freiheitsrechte gewährleistet sein müssen. Der Verdacht, dies müsse sich durch die Einflüsse religiöser Argumente zwangsläufig ändern, wird in Kapiteln 5 und 6 mit dem Hinweis auf die potentielle Kompatibilität religiöser und liberaler Überzeugungen entkräftet.

Die im vorherigen Kapitel vorgeschlagene Ausformulierung von *civility* tritt gerade mit dem Anspruch auf, den Geist des Liberalismus bestmöglich einzufangen, da liberale Prinzipien schließlich für eine möglichst weitgehende Inklusion unterschiedlicher und selbst unvereinbarer Perspektiven stehen. So trägt diese Form von *civility* berechtigten Einwänden gegen exklusive Diskursregeln aus Kapitel 4 Rechnung und lässt dennoch wichtige Bedenken aus Kapitel 3 nicht unbeachtet: Übermäßigem Konflikt, dogmatischer Verhärtung sowie politischen Absolutheitsansprüchen religiöser Positionen soll vorgebeugt werden. Zusammen mit den Erkenntnissen der Diskussion in Kapitel 5 ermöglichen die Überlegungen zum inklusiv-liberalen Typ der *civility* die Beantwortung der Leitfrage dieser Arbeit: Können in religiöser Sprache gehaltene und/oder religiösen Überzeugungen entspringende Argumente eine legitime Funktion bei der Rechtfertigung politischer Positionen im öffentlichen politischen Diskurs einer liberalen Demokratie einnehmen? Angesichts der bisherigen Erörterung dieses Problems scheint es angemessen zu sein, diese Frage zu bejahen: Religiöse Überzeugungen können eine gleichwertige argumentative Funktion in politischen Rechtfertigungsdiskursen ausüben wie nicht-religiöse moralische oder weltanschauliche Ansichten. Um dabei potentielle Nachteile für den Diskurs zu vermeiden, sollten die Diskursparteien die Verpflichtungen der *civility* einhalten, wie sie im Rahmen der inklusiv-liberalen Konzeption in Kapitel 6 dargelegt werden. Unter dieser Bedingung sind religiöse Begründungen legitime Bestandteile des politischen Diskurses.

Selbstverständlich stößt ein liberaler Ansatz, der auf eine inklusive Konzeption von *civility* zurückgreift, auch an seine Grenzen. Nicht alle religiösen Perspektiven werden sich auf die in Kapitel 6 beschriebene Weise problemlos in den politischen Diskurs liberaler Demokratien einbinden lassen. Und nicht alle Diskurspositionen sind legitim, nur weil ihr Inhaber aufrichtig argumentiert und Diskussionsbereitschaft zeigt. Man vergegenwärtige sich eine religiöse Gruppe, die aktiv mit religiösen Argumenten am politischen Diskurs partizipiert und dabei Positionen vertritt, die von der Mehrheit der Bevölkerung als nicht vereinbar mit der liberal-demokratischen Gesellschaft gesehen werden.

Als Beispiel können diverse Gruppierungen dienen, die dem politischen Islam zuzurechnen sind, etwa politisch-literalistische Salafi-Gruppen.⁴⁸⁰ Eine Kernidee des ‚Salafismus‘ ist die (Wieder)Errichtung des Kalifats, jener als originär islamisch betrachteten Regierungsform, deren Konzeption auf einem verklärenden Rückblick auf die ersten Jahrhunderte des Islams in der arabischen Welt beruht. In Deutschland und anderen europäischen Staaten angesiedelte politisch-literalistische Salafi-Gruppen entwerfen das Kalifat nicht nur als ideale Staats- und Gesellschaftsform muslimischer Länder, sondern auch für ihre europäische Heimat. Während einige dieser Vereinigungen Gewalt zur Umsetzung ihrer Vision befürworten, planen andere eine Verwirklichung auf legalem Wege, d.h. unter Beachtung des rechtstaatlichen Rahmens des jeweiligen Staats.⁴⁸¹ Da auch diese vermeintlich legale Verwirklichung des Kalifats offensichtlich eine bestehende liberal-demokratische Ordnung abschaffen würde, werden politische Salafi-Gruppierungen in Deutschland vom Verfassungsschutz überwacht. Der Verfassungsschutzbericht von 2011 beschreibt entsprechende Bestrebungen wie folgt:

„Für Salafisten ist Gott der einzig legitime Souverän und Gesetzgeber. Die Scharia, die von Gott in seiner Offenbarung gesetzte Ordnung, sehen sie als Gesetz Gottes und damit als unverletzlich und unaufhebbar an. Die Scharia ist nach Auffassung des salafistischen Spektrums jeglicher weltlichen Gesetzgebung übergeordnet; die Geltung staatlicher Gesetze wird konsequent abgelehnt.“⁴⁸²

Um das unwahrscheinliche Szenario der Außerkraftsetzung des Grundgesetzes und der Errichtung einer Staatsform basierend auf islamischen Rechtsvorschriften in Deutschland zu verwirklichen, müssten Salafi-Gruppen eine breite Zustimmung in der deutschen Bevölkerung herstellen. Würden sie also mit ihrer Forderung in den politischen Diskurs treten, so läge ein klarer Fall religiös motivierter Begründung grundlegender politischer Positionen vor. Nun ist zunächst festzustellen, dass die Argumentation für die Umwandlung der Bundesrepublik Deutschland in ein Kalifat nur dann den oben festgelegten Bedingungen der *civility* entspricht, wenn man zugesteht, dass das Bestreben, eine solche Staatsform zu errichten, die Forderungen nach Toleranz und Respekt erfüllt.⁴⁸³ Darüber werden die Salafi mit ihren andersgläubigen Mitbürgern zweifellos geteilter Meinung sein. Denn für letztere ist offensichtlich, dass die Verfechter des Kalifats ihren eigenen religiösen Lebensentwurf nicht

⁴⁸⁰ Gemeint sind Gruppen der salafitischen Tradition, die eine literalistische, also wortwörtliche, Auslegung der Schriften mit politischem Aktivismus verknüpfen. Siehe dazu Ramadan, Tariq: *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004, S. 27.

⁴⁸¹ So strebt z.B. die in Deutschland 2003 mit Betätigungsverbot belegte, in anderen europäischen Staaten, besonders Großbritannien, aber immer noch aktive Gruppe Hizb ut-Tahrir die Errichtung eines weltweiten Kalifats an. (vgl. www.Hizb.com/uk; *Verfassungsschutzbericht 2011*, S. 276)

⁴⁸² Bundesministerium des Innern; Bundesamt für Verfassungsschutz: *Verfassungsschutzbericht 2011*, S. 252.

⁴⁸³ Die offensichtliche Inkompatibilität dieser Maßnahme mit der gesamten liberal-demokratischen Tradition sei an dieser Stelle der Argumentation wegen einmal ausgeblendet – weiter unten wird auf diesen Einwand noch eingegangen. Der liberale Staat könnte einen solchen Schritt natürlich nie als legitim erachten.

nur – was legitim ist – als überlegen betrachten, sondern ihn auf dem Wege staatlicher Institutionalisierung allgemeinverbindlich durchsetzen wollen.⁴⁸⁴ Es stellt sich daher die Frage, ob die mit derartigen religiös-politischen Perspektiven konfrontierten liberalen Diskursparteien ihrerseits die Verpflichtung zur *civility* einhalten können. Setzt nicht der von inklusiv-liberaler *civility* geforderte Respekt gegenüber den Mitbürgern und ihren Lebensentwürfen Reziprozität voraus? Immerhin ist die Folgerung naheliegend, dass, wer uns in unserer Identität und Integrität nicht respektiert oder zumindest unseren Lebensentwurf toleriert, seinerseits schwerlich Respekt verdient.

Als Problem darf natürlich nicht bereits wahrgenommen werden, wenn der Lebensentwurf eines Mitbürgers mit dem eigenen unvereinbar ist. Eine Divergenz verschiedener Lebensweisen wird erst dann problematisch, wenn die Verwirklichung der Werte und Überzeugungen der einen Partei die der anderen *faktisch* ausschließt. In einer liberalen Gesellschaft ist an dieser Stelle gegenseitige Rücksichtnahme gefordert, wobei jede Partei Abstriche an ihre jeweiligen Ansprüche akzeptieren muss. *Civility* ist Ausdruck dieser Rücksichtnahme im öffentlichen Diskurs. Verweigert eine Seite des Diskurses diesen Respekt, so muss sie sich durchaus den Verdacht gefallen lassen, mit der Gemeinwohlorientierung ihrer politischen Ziele sei es nicht weit her. Eine Beendigung des Diskurses seitens der anderen Partei wäre somit vermutlich angemessen. Andererseits zeigt sich gerade im Umgang der deutschen Öffentlichkeit mit dem Thema Salafismus, wie sehr *civility* im politischen Diskurs Not tut. Während beileibe nicht jeder Salafi ein gewalttätiger Extremist ist, beschwört der häufig populistisch geführte öffentliche Diskurs oft genau diesen Eindruck herauf. Eine Verweigerung von *civility* aufgrund des Vorwurfs mangelnder Reziprozität des Respekts sollte folglich nicht leichtfertig erfolgen oder gar als Vorwand missbraucht werden, mit bestimmten Gruppen nicht in einen Rechtfertigungsdiskurs treten zu müssen. Dennoch: *Civility* beruht letztlich auf Gegenseitigkeit.

Nun gibt es jedoch einige öffentlichkeitswirksame Stimmen, die eine Respektforderung in der Auseinandersetzung mit Menschen anderer Religionen, wie sie für *civility* zentral ist, als verfehlt, romantisierend multikulturalistische Beschwichtigungspolitik verfemen. Auch respektlose Anfeindungen werden nach dieser Lesart nicht nur vom Recht auf freie Meinungsäußerung geschützt, sondern werden geradezu als wichtiger Bestandteil einer demokratischen Öffentlichkeit gewertet.

⁴⁸⁴ Über die Frage religiösen Zwangs gibt es unterschiedliche Aussagen seitens islamistischer Gruppen. Dass ein Kalifat Nicht-Muslimen die Wahl zwischen Konversion und untergeordneter Klasse ließe, liegt jedoch nahe.

So beansprucht etwa die in Somalia geborene Niederländerin Ayaan Hirsi Ali ein „right to offend“. Darunter will sie nicht die Verletzung religiöser Gefühle verstanden wissen, sondern scharfe Kritik besonders an muslimischen Gläubigen, denen sie eine „backward position“ unterstellt. Durch die Konfrontation mit provokanten Äußerungen (und Darstellungen) sollen Muslime dazu gebracht werden, „to see the shortcomings of their faith; to take cognizance of secular morality; and to adjust their faith to reality“.⁴⁸⁵ Das Hauptproblem speziell mit Hirsi Alis Herangehensweise ist, dass sie einen genuinen sozio-politischen Diskurs, beruhend auf dem *gegenseitigen* Austausch von Gründen mit dem Ziel, das Gegenüber von einer als gut erachteten Handlungsweise zu überzeugen, überhaupt nicht stattfinden lässt. Wie Bot es ausdrückt: „[T]he main speech act that Hirsi Ali usually performs is not the Socratic *elenchus* or refutation, challenging or negating the authority of established dogma in the name of critical dialectics: Hirsi Ali hardly engages Muslims in discussion.“⁴⁸⁶ Der Diskurs wird zu einem Monolog in missionarisch-kulturkämpferischer Absicht – dazu muss die Forderung, die Glaubensprämissen des Anderen zu respektieren, als störend abgelehnt werden. Vom Standpunkt der *civility* ist weiterhin anzumerken, dass Diskursparteien selbstverständlich im Rahmen ihres *Rechts* auf Meinungs- und Redefreiheit Äußerungen tätigen *dürfen*, die dazu geeignet sind, die Gefühle ihrer Mitbürger (unnötigerweise) zu verletzen. Inklusiv-liberale *civility* beharrt jedoch darauf, dass dieses Verhalten unangemessen und dem demokratischen Prozess abträglich ist.

Gegen die Forderung nach Respekt spricht sich auch die Deutschtürkin Seyran Ateş aus, die im Interview mit der *Zeit* erklärt: „Beleidigt werden kann im Grunde nur der Fundamentalist“, eine Behauptung, die sie präzisiert in der Forderung, dass die Wahrheiten aller religiösen Gruppen kritisierbar sein müssen. Ateş weiter: „Demokratie darf sich nicht verleugnen. Es gibt im Westen längst eine fatale Tendenz dazu. Man knickt vor den Fundamentalisten ein und warnt stattdessen vor respektloser Religionskritik.“⁴⁸⁷ Darauf sind drei Erwiderungen angebracht. Erstens scheint Ateş das Word „beleidigt“ spottend im Sinne von „eingeschnappt“ zu gebrauchen – doch geht es der Pflicht der *civility* nicht darum, narzisstische Befindlichkeiten von kritikunfähigen Fanatikern zu hätscheln. Nicht *Eingeschnapptsein* gilt es zu vermeiden, sondern die *Verletzung* der persönlichen Integrität der Mitbürger durch eine unverhältnismäßige Infragestellung ihrer Identität. Und eine solche Verletzung kann beileibe nicht nur ein „Fundamentalist“ empfinden. Denn, und das ist der

⁴⁸⁵ Hirsi Ali, A., zitiert in: Bot, Michiel: *The Right to Offend? Contested Speech Acts and Critical Democratic Practice*. In: *Law and Literature*, Jg. 24, Nr. 2 (2012), S. 232–264, hier S. 237.

⁴⁸⁶ Bot, M.: *The Right to Offend*, S. 237.

⁴⁸⁷ Finger, Evelin: „*Beleidigt sind nur Fundamentalisten*“. In: *Die Zeit* (20.09.2012), S. 58.

zweite Einwand, „beleidigen“ ist etwas anderes als „kritisieren“. Kritik beinhaltet produktive und vor allem diskursive Hinterfragung, Beleidigung hingegen verwehrt den Diskurs und hat einzig die Kränkung des Gegenübers zum Ziel. Drittens und letztens gilt für den *politischen* Diskurs zudem: Es ist nicht nur nicht notwendig, sondern auch nicht zielführend, die *Glaubenswahrheiten* der am Diskurs teilnehmenden Gruppen zu kritisieren. Vielmehr geht es um die aus diesen Überzeugungen abgeleiteten *politischen Positionen* – die religiösen Prämissen selbst sind überhaupt nicht das Objekt des politischen Diskurses.

Ogleich sowohl Hirsi Alis als auch Ateş' Ausführungen nicht speziell auf den politischen Rechtfertigungsdiskurs abzielen, sondern auf eine allgemeinere gesellschaftlich-kulturelle Auseinandersetzung, so müssen die beiden Autorinnen doch so gedeutet werden, dass ihre Ablehnung der Respektforderung auch der oben diskutierten Konzeption der *civility* ihre Berechtigung absprechen würde. Die Forderung nach Respekt darf selbstverständlich nicht ihrerseits als diskursive Einschränkung verstanden werden mit dem Ziel, Kritik an religiös begründeten sozio-politischen Positionen zu unterdrücken. Ganz im Gegenteil ist Kritik ein integraler Bestandteil von *civility* – jedoch sollte es produktive (sachliche) Kritik sein, welche die Verpflichtung zu Respekt und Toleranz einhält. Beleidigende Polemik ist *nicht* Bestandteil eines politischen Diskurses, sondern vielmehr ein Ausdruck der Verachtung für den politischen Gegner und Anzeichen dafür, dass ein ergebnisorientierter Diskurs gerade nicht erwünscht ist. Beleidigung ist ein *conversation-stopper*.

Die Verhaltensnorm der *civility* vermag durch die Verpflichtung zur Rücksichtnahme auf die Integrität der Gesprächspartner – und darauf, was ihnen ‚heilig‘ ist – eine potentiell konfliktgeladene Diskurssituation zu entspannen. Wenn Polemik durch Sachlichkeit, Voreingenommenheit durch verständnisorientiertes Zuhören und einen Willen zum Kompromiss ersetzt werden, mag sich eine Lösung auch für komplizierte Fragen finden. Eine ‚Erziehung‘ dogmatischer Fundamentalisten kann *civility* nicht bewerkstelligen, denn die grundsätzliche Bereitschaft zu Respekt und Toleranz müssen die Parteien selbst mitbringen. Die Mindestvoraussetzung von *civility* ist die Anerkennung des Anderen als gleichberechtigt und seiner Position als potentiell vernünftig. Hinsichtlich religiöser Argumente scheinen mit dieser an und für sich geringen Voraussetzung jedoch nicht nur religiöse Fundamentalisten, sondern auch einige nicht-religiöse Menschen Probleme zu haben.

Gerade vor dem Hintergrund der vorstehenden Absätze muss ein inklusiv-liberales *civility*-Modell auf die Frage eingehen, ob es nicht selbst aus seiner inklusivistischen Sichtweise unmöglich sei, völlig auf *inhaltliche* Einschränkungen zu verzichten. Denn muss nicht auch diese Diskursregelung die Hinterfragung bestimmter liberaler Grundannahmen als

problematisch empfinden, insofern sie innerhalb der liberalen Tradition verbleiben will? Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Offenheit des politischen Diskurses nicht die Beliebigkeit legitimer Politik bedeuten kann. An dieser Stelle steht nun der Einwand zur Debatte, dass es nur konsequent wäre, bestimmte Inhalte – im Gegensatz zu Semantiken – von vornherein aus dem Diskurs auszuschließen.

Grundsätzlich dürfen natürlich alle erdenklichen Themen öffentlich thematisiert werden; bestimmte Diskussionen, etwa über die Wiedereinführung der Sklaverei, Berufsverbote für Frauen oder ähnliche diskriminierende und erniedrigende Maßnahmen müssen aus liberaler Sicht jedoch rein theoretische Diskurse bleiben. Sie können keine politischen Diskurse sein, da eine Realisierung im Rahmen der liberalen Demokratie undenkbar ist. Jedoch sollte die Zahl der als „nicht diskutierbar“ – im Sinne von nicht veränderbar – ausgewiesenen Bestandteile einer Staatskonzeption möglichst begrenzt gehalten werden, denn Demokratie lebt von der Wandelbarkeit von Politik und der Revidierbarkeit von Entscheidungen. Aus eben diesem Grund ist beispielsweise auch eine Verankerung spezialisierter Gesetzgebung in der Verfassung abzulehnen, wenngleich auch die Verfassung als Text stets hinterfragt werden kann. Anders hingegen die liberal-demokratische Verfasstheit von Staat und Gesellschaft: Der Liberalismus benennt einige politische Errungenschaften, hinter die zurückzufallen als nicht akzeptabel gilt, selbst wenn dies der (augenblickliche) Wille des demokratischen Souveräns sein sollte. Das gilt offensichtlich erst recht für die Erwägung einer Änderung der Regierungsform, wie die oben beispielhaft erwähnte Einführung des Kalifats. Kann ein solcher Diskursinhalt legitim sein? Immerhin würden mit der Abschaffung der liberalen Demokratie auch die Grundlagen des Diskurses, so wie er ist, abgeschafft – von zentralen Freiheitsrechten ganz zu schweigen. Mit Blick auf die vorliegenden Ausführungen ist hierauf zunächst zu antworten, dass die Fragestellung sich mit der Zulässigkeit religiöser Argumentation im Rahmen der *demokratischen Legitimierung von Politik* befasst. Eine Änderung der Staatsform ginge damit eigentlich an der Fragestellung der Arbeit vorbei. Andererseits müsste gerade ein solch gravierender Wandel ausreichend diskursiv gerechtfertigt werden, weshalb ein entsprechender politischer Diskurs so gesehen doch im Anwendungsbereich der oben erarbeiteten Konzeption von *civility* liegt.

Eine Infragestellung von für das Selbstverständnis liberaler Demokratien fundamentalen Normen stellt jedenfalls mit Sicherheit eine Sonderform des Diskurses dar. Letztendlich ist eine Abschaffung liberaler *Grundrechte* natürlich keine legitime Maßnahme in liberalen Demokratien – etwas anderes zu behaupten wäre paradox. Dennoch erlaubt die Meinungsfreiheit, derartige Vorhaben im politischen Diskurs zu vertreten; sind solche

Positionen aber respektvoll gegenüber den Mitbürgern? Das kommt wohl auf den Einzelfall an, oftmals sind sie es aber eher nicht, da die Wegnahme eines Grundrechts in der Regel auf die Schlechterstellung bestimmter Gesellschaftsgruppen hinausläuft und ihnen damit Respekt und Anerkennung als Freie und Gleiche verwehrt. In der Praxis wäre es an der demokratischen und liberalen Öffentlichkeit, illiberalen Diskursinhalten mit stichhaltigen Gegenargumenten die Stirn zu bieten und im Falle einer Abstimmung deren politische Umsetzung zu verhindern. Geschieht das nicht, bestünde die liberal-demokratische Verfasstheit des betreffenden Staates ohnehin nur noch auf dem Papier.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die vorliegende Arbeit hat die Frage nach der Zulässigkeit religiöser Begründungen in politischen Rechtfertigungsdiskursen unter Zuhilfenahme einer inklusiv-liberalen Konzeption der *civility* zu beantworten versucht. Die dahingehende Argumentation baut auf einer Darlegung der bisherigen akademischen Debatte auf, wobei Befürworter und Gegner einer Einschränkung religiöser Begründungen im politischen Diskurs einander gegenübergestellt worden sind. Wichtige Streitpunkte dieser Debatte sind anschließend diskutiert worden, wobei die meisten der zentralen Argumente der Befürworter diskursiver Schließung abgelehnt worden sind. Daraus ist der Schluss gezogen worden, dass eine Rechtfertigung politischer Positionen mit religiösen (bzw. religiös motivierten) Begründungen nicht prinzipiell problematisch sei. Da eine völlig schrankenlose Diskursführung jedoch abzulehnen ist, sind Richtlinien der diskursiven Rücksichtnahme im Rahmen einer Konzeption von *civility* erarbeitet worden, welche als geeignete Verhaltensregel für einen inhaltlich offenen, aber von gegenseitigem Respekt geleiteten Diskurs angesehen werden. Die Arbeit ist auf Grundlage dessen zu dem Ergebnis gekommen, dass bei Beachtung der durch das vorgeschlagene Modell der *civility* auferlegten Verhaltensregeln ein Rückgriff auf religiöse Gründe im politischen Diskurs legitim ist.

In der Tat ergibt sich das Gebot der diskursiven Öffnung aus der Logik des Liberalismus selbst, wonach alle Bürger sich als Freie und Gleiche im Diskurs gegenüberstehen und keine Weltanschauung unbedingte Geltung beanspruchen kann. Daher muss in einem liberalen Staat Walzers Satz gelten: „[A]ll the crusaders, religious and secular alike, are denied the sword, but allowed to fly their banners“.⁴⁸⁸ Dies beinhaltet auch die moralische Zulässigkeit einer Untermauerung politischer Positionen mit religiösen Argumenten – eben jenen Argumenten, die aus Sicht ihrer Vertreter ausschlaggebend sind. Alles andere wäre für eine ehrliche politische Diskussion – einen Diskurs im Sinne Habermas', in dem das bessere Argument siegt – geradezu schädlich. Denn wie sollte ein offener Diskurs geführt werden mit dem Ziel, das Gegenüber von der Richtigkeit der eigenen politischen Position zu überzeugen, wenn der Gesprächspartner durch ideologisierte Verhaltensregeln daran gehindert wird, aufrichtig darzulegen, was seine Position überhaupt ist, bzw. aus welchen Gründen er sie vertritt?

Einige Autoren belassen es nicht bei der Überlegung, inwiefern religiöse Argumentation im Diskurs zulässig sei. Vielmehr entwickeln sie daran anknüpfend die weitergehende Fragestellung, ob die liberale Demokratie nicht sogar einen Nutzen aus einem mit religiösen

⁴⁸⁸ Walzer, M.: *Drawing the Line*, S. 638.

Gehalten angereicherten öffentlichen Diskurs zu ziehen vermag – oder möglicherweise gar auf die sinnstiftenden Kräfte religiöser Überzeugungen angewiesen sei. Ernst Wolfgang Böckenfördes viel zitiertem Ausspruch zufolge, dass „der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt“,⁴⁸⁹ leistet Religion einen essentiellen Beitrag zur liberalen Demokratie, indem sie die Staatsbürger mit den bürgerlichen und politischen Tugenden ausstattet, die für die Stabilität des Systems notwendig sind.⁴⁹⁰ Denkt man einen solchen Gedanken zu Ende, stellt sich die Frage, ob daraus in letzter Konsequenz nicht folgt, dass der demokratische Staat längst nicht so autonom begründbar ist, wie die liberale Theorie dies annimmt. Muss der Liberalismus letztlich seine eigenen legitimationstheoretischen Grundlagen infrage stellen? Eine solche Folgerung lässt der Diskurstheoretiker Habermas zwar nicht gelten, da sich nach seinem Modell deliberativer Demokratie politische Legitimität allein aus demokratischen Verfahren entwickelt.⁴⁹¹ Dennoch ist auch Habermas zu einem „Bewußtsein von dem, was fehlt“ gelangt:⁴⁹² Die vermeintlich säkularisierten, sicherlich aber individualistischen Gesellschaften des marktliberalen Westens sehen sich mit einem Mangel an sinnstiftenden Elementen konfrontiert. Hier sieht Habermas, wie oben bereits erläutert, religiöse Narrative als ‚Sinnressource‘ – insofern man sie durch Übersetzung in eine ‚säkulare‘ Sprache nutzbar machen könne.⁴⁹³ Michael Reder und Josef Schmidt interpretieren Habermas’ Aussagen dahingehend, dass Religion aus dieser Perspektive „in ihrer Sinnstiftungsfunktion eine moralische Basis für den öffentlichen Diskurs“ liefern und dadurch jene soziale Bindewirkung generieren könne, die ein rein ‚säkularer‘ Diskurs nicht herzustellen vermag.⁴⁹⁴

Noch weiter geht in diesem Zusammenhang Jeremy Waldron, für den eine Konzeption grundlegender menschlicher Gleichheit – eine zentrale Prämisse der liberalen Demokratie – ohne religiöse Fundamente nicht existieren könnte.⁴⁹⁵ Während Waldron gleichwohl liberal-demokratischen Idealen verpflichtet bleibt, kehren andere Denker, die eine völlig andere moralische Fundierung der Gesellschaft für notwendig erachten, diesen mitunter den Rücken.

⁴⁸⁹ Böckenförde, E. W.: *Die Entstehung des Staates*, S. 113.

⁴⁹⁰ Vgl. Bader, V.: *Religious Pluralism*, S. 601.

⁴⁹¹ Vgl. Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, S. 563ff.

⁴⁹² Habermas, J.: *Bewußtsein*, besonders S. 30f.

⁴⁹³ Vgl. Kapitel 6, S. 108f.

⁴⁹⁴ Reder, Michael; Schmidt, Josef: Habermas und die Religion. In: Michael Reder; Josef Schmidt (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. Frankfurt a.M. 2008, S. 9–25, hier S. 11.

⁴⁹⁵ Vgl. Waldron, Jeremy: *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke’s Political Thought*. Cambridge 2002, S. 13, 44ff.

Der Philosoph Alasdair MacIntyre⁴⁹⁶ etwa hält moderne liberale Gesellschaften für unfähig, genuine moralische Diskurse zu führen, da ihnen dafür eine gemeinsame Grundlage fehle:

„The [enlightenment] project of providing a rational vindication of morality had decisively failed; and from henceforward the morality of our predecessor culture – and subsequently of our own – lacked any public, shared rationale or justification. In a world of secular rationality, religion could no longer provide such a shared background and foundation for moral discourse and action; and the failure of philosophy to provide what religion could no longer furnish was an important cause of philosophy losing its central cultural role and becoming a marginal, narrowly academic subject.“⁴⁹⁷

MacIntyre bezeichnet zeitgenössische Moraldiskurse daher als, „linguistic survivals from the practices of classical theism which have lost the context provided by these practises.“⁴⁹⁸ Eine solche Überzeugung muss die oben dargelegte liberale Vorstellung politischer Rechtfertigungsdiskurse sehr kritisch betrachten. Statt der auf universelle Rechtfertigbarkeit Anspruch erhebenden liberalen Demokratie sind es für MacIntyre kleinere, lokale Gemeinschaften, „within which the moral life could be sustained so that both morality and civility might survive the coming ages of barbarism and darkness“.⁴⁹⁹ Eine solche Vision kann bestenfalls kommunitaristische Gesellschaftsmodelle inspirieren, wenn sie nicht gleich den Weg in die Weltabgeschiedenheit des monastischen Lebens weisen.⁵⁰⁰ Wie jedoch im Verlauf der Arbeit offensichtlich geworden ist, teilt glücklicherweise bei Weitem nicht jeder Anhänger umfassender religiöser Moralvorstellungen eine pessimistische Sicht auf die liberale demokratische Gesellschaft, wie sie MacIntyre pflegt. Viele Gläubige leiten vielmehr, ganz im Sinne Rawls, liberale Überzeugungen aus ihren Glaubensprämissen ab. Wenn sie auf dieser Grundlage auch diskursiv zum politischen Geschehen Stellung beziehen wollen, so sollte das aus Sicht des Liberalismus heraus unbedenklich sein – insofern dabei die demokratische Tugend der *civility* geachtet wird.

⁴⁹⁶ Obgleich MacIntyres moraltheoretische Überlegungen in *After Virtue* stärker von aristotelischen Idealen als von christlichen Gehalten geprägt sind, kann seine Kritik an modernen liberalen Gesellschaften dennoch stellvertretend für eine Reihe „neo-traditionalistischer“ Autoren stehen, die vormoderne, religiösere Gemeinschaften als moralisch überlegen ansehen. Siehe dazu: Eberle, C. J.; Cuneo, T.: *Religion and Political Theory*.

⁴⁹⁷ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. London 1981, S. 48.

⁴⁹⁸ MacIntyre, A.: *After Virtue*, S. 57.

⁴⁹⁹ MacIntyre, A.: *After Virtue*, S. 244; vgl. S. 245.

⁵⁰⁰ Vgl. Auch Barbour, John D.: *Religious Ressentiment and Public Virtues*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 11, Nr. 2 (1983), S. 264–279, hier S. 276.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Constitution of Ireland vom 01.07.1937.

Verfassung des Freistaates Bayern vom 02.12.1946, in der Fassung vom 15.12.1998.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23.05.1949, in der Fassung vom 11.07.2012.

Verfassung der Republik Polen vom 02.04.1997.

Ackerman, Bruce: *Why Dialogue?* In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 86, Nr. 1 (1989), S. 5–22.

Ackerman, Bruce: *Political Liberalisms*. In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 91, Nr. 7 (1994), S. 364–386.

Audi, Robert: *The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 18, Nr. 3 (1989), S. 259–296.

Audi, Robert: *Religious Commitment and Secular Reason: A Reply to Professor Weithman*, in: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 20, Nr. 1 (1991), S. 66–76.

Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas (Hg.): *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. London 1997.

Audi, Robert: *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*. In: Robert Audi; Nicholas Wolterstorff (Hg.): *Religion in the Public Square*. London 1997, S. 1–66.

Bader, Veit: *Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?* In: *Political Theory*, Jg. 27, Nr. 5 (1999), S. 597–633.

Bader, Veit: *Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*. In: *Political Theory*, Jg. 31, Nr. 2 (2003), S. 265–294.

Barbour, John D.: *Religious Ressentiment and Public Virtues*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 11, Nr. 2 (1983), S. 264–279.

Barrow, Simon: *Keeping Faith*. In: *The Guardian* [online Edition] (25.09.2007).

Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton 2002.

Böckenförde, Ernst Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a.M. 1991, S. 92–114.

Böckenförde, Ernst Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a.M. 1991.

Boettcher, James W.: *Habermas, religion and the ethics of citizenship*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, Nr. 1–2 (2009), S. 215–238.

Bohman, James: *Deliberative Toleration*. In: *Political Theory*, Jg. 31, Nr. 6 (2003), S. 757–779.

Bot, Michiel: *The Right to Offend? Contested Speech Acts and Critical Democratic Practice*. In: *Law and Literature*, Jg. 24, Nr. 2 (2012), S. 232–264.

Brodocz, André; Schaal, Gary (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen 2006.

Bundesministerium des Innern; Bundesamt für Verfassungsschutz: *Verfassungsschutzbericht 2011*, 18.07.2012.

- Casanova, José: *Private and Public Religions*. In: *Social Research*, Jg. 59, Nr. 1 (1992), S. 17–57.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994.
- Casanova, José: *Civil Society and Religion. Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*. In: *Social Research*, Jg. 68, Nr. 4 (2001), S. 1041–1080.
- Casanova, José: *Europas Angst vor der Religion. Herausgegeben von Rolf Schieder*. Berlin 2009.
- Casanova, José: Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien. In: Ders.: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009, S. 7–30.
- Casanova, José: Westliche Säkularisierung und Globalisierung. In: Ders.: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, 2009, S. 83–119.
- Casanova, José; Joas, Hans; et al. (Hg.): *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart 2010.
- Cooke, Maeve: *A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion*. In: *Constellations*, Jg. 14, Nr. 2 (2007), S. 224–238.
- Eberle, Christopher J.: *Why Restraint Is Religiously Unacceptable*. In: *Religious Studies*, Jg. 35, Nr. 3 (1999), S. 247–276.
- Eberle, Christopher J.: *Religious Convictions in Liberal Politics*. Cambridge 2002.
- Eberle, Christopher J.: *Basic human worth and religious restraint*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 151–181.
- Eberle, Chris and Cuneo, Terence: *Religion and Political Theory*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. Online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/religion-politics/>.
- Eder, Klaus: *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung*. In: *Berliner Journal für Soziologie*, Heft 3 2002, S. 331–343.
- Ferrara, Alessandro: *The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 77–91.
- Finger, Evelin: „Beleidigt sind nur Fundamentalisten“. In: *Die Zeit* (20.09.2012), S. 58.
- Fischer, Karsten: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*. Berlin 2009.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a.M. 2003.
- Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 2007.
- Frohock, Fred M.: *The Boundaries of Public Reason*. In: *The American Political Science Review*, Jg. 91, Nr. 4 (1997), S. 833–844.
- Frohock, Fred M.: *An Alternative Model of Political Reasoning*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Jg. 9, Nr. 1 (2006), S. 27–64.
- Gaus, Gerald F.; Vallier, Kevin: *The roles of religious conviction in a publicly justified polity. The implications of convergence, asymmetry and political institutions*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 51–76.
- Greenawalt, Kent: *Religious Convictions and Political Choice*. New York/Oxford 1988.
- Grotefeld, Stefan: *Self-Restraint and the Principle of Consent. Some Considerations on the Liberal Conception*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Jg. 3, Nr. 1 (2000), S. 77–92.

- Gutmann, Amy; Thompson, Dennis: *Moral Conflict and Political Consensus*. In: *Ethics*, Jg. 101, Nr. 1 (1990), S. 64–88.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991.
- Habermas, Jürgen: *Reconciliation through the Public use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 92, Nr. 3 (1995), S. 109-131.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M. 1995.
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1996.
- Habermas, Jürgen: Drei normative Modelle der Demokratie. In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., 1996, S. 277–292.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M. 1998.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a.M. 14.10.2001.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 2005.
- Habermas, Jürgen: Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 279–323.
- Habermas, Jürgen: Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 15–26.
- Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 119–154.
- Habermas, Jürgen: Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 258–278.
- Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M. 2005, S. 106–118.
- Habermas, Jürgen: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Michael Reder; Josef Schmidt (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. Frankfurt a.M. 2008, S. 26–36.
- Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred (Hg.): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2008.
- Hinchman, Lewis P.; Hinchman, Sandra K.: *Australia's Judicial Revolution: Aboriginal Land Rights and the Transformation of Liberalism*. In: *Polity*, Jg. 31, Nr. 1 (1998), S. 23–51.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a.M. 1966 [1651].
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M./New York 1995.
- Huang, Yong: *Religious Goodness and Political Rightness. Toward a Reflective Equilibrium Beyond Liberalism and Communitarianism*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Jg. 46, Nr. 3 (1999), S. 147–169.

- Lafont, Cristina: *Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies*. In: *Constellations*, Jg. 14, Nr. 2 (2007), S. 239–259.
- Locke, John: *A Letter Concerning Toleration*. London 1689.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a.M. 1977 [1690].
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien 2012.
- Macedo, Stephen: *The Politics of Justification*. In: *Political Theory*, Jg. 18, Nr. 2 (1990), S. 280–304.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. London 1981.
- McConnell, Michael W.: *Five Reasons to Reject the Claim that Religious Arguments Should Be Excluded from Democratic Deliberation*. In: *Utah Law Review*, Nr. 3 (1999), S. 639–657.
- Minkenbergh, Michael (Hg.): *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*. Wiesbaden 2003.
- Moran, John: *Religious Reasons and Political Argumentation*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 34, Nr. 3 (2006), S. 421–437.
- Nagel, Thomas: *Moral Conflict and Political Legitimacy*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 16, Nr. 3 (1987), S. 215–240.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München 2006.
- Perry, Michael J.: *Neutral Politics?* In: *The Review of Politics*, Jg. 51, Nr. 4 (1989), S. 479–509.
- Perry, Michael J.: *Religion as a basis of law-making? Herein of the non-establishment of religion*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 105–126.
- Quinn, Philip L.: *Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious*. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Jg. 69, Nr. 2 (1995), S. 35–56.
- Radest, Howard B.: *Religion in the Public Square?* In: *American Journal of Theology & Philosophy*, Jg. 26, 1-2 (2005).
- Ramadan, Tariq: *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004.
- Rawls, John: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Jg. 14, Nr. 3 (1985), S. 223–251.
- Rawls, John: *Political Liberalism. Reply to Habermas*. In: *The Journal of Philosophy*, Jg. 92, Nr. 3 (1995), S. 132–180.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 2003 [1998].
- Reder, Michael: *Religion in der politischen Philosophie. Am Beispiel von Richard Rorty und Jürgen Habermas*. In: José Casanova et al. (Hg.): *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart 2010, S. 176–194.
- Reder, Michael; Schmidt, Josef: *Habermas und die Religion*. In: Michael Reder; Josef Schmidt (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. Frankfurt a.M. 2008, S. 9–25.
- Reder, Michael; Schmidt, Josef (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M. 2008.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*. London 1999.
- Rorty, Richard: *Religion As Conversation-stopper: Philosophy and Social Hope*. London, 1999, S. 168–174.

- Rorty, Richard: *Religion in the Public Square: A Reconsideration*. In: *The Journal of Religious Ethics*, Jg. 31, Nr. 1 (2003), S. 141–149.
- Rorty, Richard: Antiklerikalismus und Atheismus. In: Gianni Vattimo (Hg.): *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt a.M., 2006, S. 33–47.
- Rorty, Richard; Posener, Alan: *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 42, Nr. 1 (1988), S. 3–17.
- Rosa, Hartmut: Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: André Brodacz; Gary Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen 2006, S. 65–98.
- Rosenblum, Nancy L.: *Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought*. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Jg. 6, Nr. 1 (2003), S. 23–53.
- Sapir, Gidon; Statman, Daniel: *Why Freedom of Religion Does Not include Freedom from Religion*. In: *Law and Philosophy*, Jg. 24, Nr. 5 (2005), S. 467–508.
- Schwaabe, Christian: *Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls*. Paderborn 2007.
- Schwaabe, Christian: John Rawls und die Kommunitarismusdebatte. In: Ders.: *Politische Theorie 2*. Paderborn 2007, S. 148–179.
- Schwaabe, Christian: Jürgen Habermas und das Anliegen der Kritischen Theorie. In: Ders.: *Politische Theorie 2*. Paderborn 2007, S. 121–147.
- Schwaabe, Christian: Die Religiosität der Gesellschaft: Systemische und lebensweltliche Kontexte des spätmodernen „Zwangs zur Häresie“. In: Mathias Hildebrandt; Manfred Brocker (Hg.): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden 2008, S. 197–225.
- Schwartzman, Micah: *The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration*. In: *Political Theory*, Jg. 33, Nr. 5 (2005), S. 678–705.
- Smith, Rogers M.: *Religious Rhetoric and the Ethics of Public Discourse. The Case of George W. Bush*. In: *Political Theory*, Jg. 36, Nr. 2 (2008), S. 272–300.
- Stein, Tine: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*. Frankfurt a.M. 2007.
- Swaine, Lucas: *Deliberate and Free. Heteronomy in the Public Sphere*. In: *Social Criticism*, Jg. 35, 1-2 (2009), S. 183–213.
- Taylor, Charles: Aneinander Vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus*. Frankfurt a.M./New York 1995, S. 103–130.
- Taylor, Charles: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 2001.
- Taylor, Charles: Demokratie und Ausgrenzung. In: Ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 2001, S. 30–50.
- Taylor, Charles: Liberale Politik und Öffentlichkeit. In: Ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 2001, S. 93–139.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge 2007.
- Vattimo, Gianni (Hg.): *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt a.M. 2006.
- Waldron, Jeremy: *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge 2002.

Walzer, Michael: *Drawing the Line: Politics and Religion*. In: Utah Law Review, Nr. 3 (1999), S. 619–638.

Weithman, Paul J.: *The Separation of Church and State. Some Questions for Professor Audi*. In: Philosophy & Public Affairs, Jg. 20, Nr. 1 (1991), S. 52–65.

Weithman, Paul J.: *Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion. Three Theological Objections Considered*. In: The Journal of Religious Ethics, Jg. 22, Nr. 1 (1994), S. 3–28.

Willems, Ulrich: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion. In: Michael Minkenberg (Hg.): *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*. Wiesbaden 2003, S. 88–112.

Wolterstorff, Nicholas: Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy. In: Robert Audi; Nicholas Wolterstorff: *Religion in the Public Square*. London 1997, S. 145–165.

Wolterstorff, Nicholas: The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In: Robert Audi; Nicholas Wolterstorff: *Religion in the Public Square*. London 1997, S. 67–120.

Wolterstorff, Nicholas: *An Engagement with Rorty*. In: The Journal of Religious Ethics, Jg. 31, Nr. 1 (2003), S. 129–139.

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und die den benutzten Quellen entnommenen Passagen als solche kenntlich gemacht habe.

Ich versichere ferner, dass ich die Arbeit weder für eine Prüfung an einer weiteren Hochschule noch für eine staatliche Prüfung eingereicht habe.

Fabian Poetke
München, den 27.3.2013