

Deliberative Demokratie und Religion

**Zum Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation – ein
moderat-inklusionistischer Ansatz**

Universität Hamburg
Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Dissertation

Zur Erlangung der Würde des Doktors der Wirtschafts- und
Sozialwissenschaften

(gemäß der PromO vom 24. August 2010)

vorgelegt von

Jan Achim Richter

aus Henstedt-Ulzburg

Hamburg 2019

Vorsitzender: Prof. Dr. Kai-Uwe Schnapp

Erstgutachter: Prof. Dr. Ulrich Willems

Zweitgutachter: Prof. Dr. Peter Niesen

Datum der Disputation: 02.02.2018

Danksagung

Viele unerwartete Wendungen und vor allem viele Hürden und Schwierigkeiten hat diese Arbeit begleitet. Sie war nicht als Dissertation geplant und wurde dann trotzdem zu einer. Ohne die Ermutigung von Prof. Dr. Michael Th. Greven hätte ich diese ursprünglich 2010 als Diplomarbeit eingereichte Arbeit nicht zu einer Dissertation, die ich im Januar 2017 einreichen musste und im Februar 2018 verteidigt habe, ausgearbeitet. Nach dem plötzlichen Tod von Prof. Dr. Michael Th. Greven übernahm Prof. Dr. Ulrich Willems die Betreuung meiner Arbeit, dem ich hierfür danken möchte. Ein Dank gebührt ebenso Prof. Dr. Peter Niesen für die Erstellung des Zweitgutachtens sowie Prof. Dr. Kai-Uwe Schnapp für die Übernahme des Vorsitzes in der Prüfungskommission.

Eine Vielzahl von weiteren Menschen haben mich auf dem Promotionspfad begleitet und unterstützt. Wichtige Impulse gingen vom Doktorandenkolloquium an der Westfälische Wilhelms-Universität Münster aus, allen voran von Ulrike Spohn, Fabian Wenner und Manon Westphal. Inhaltliche Orientierung erhielt ich immer wieder in zahlreichen Gesprächen durch meinen Vater Helmut Richter. Ohne ihn hätte diese Arbeit wohl nie ein Ende gefunden – und vor allem niemals ein Ende mit einem Ergebnis, mit dem ich – trotz aller noch nicht vollständig ausgearbeiteten Ideen und Gedanken – sehr gut leben kann. Für die dauerhafte Unterstützung und insbesondere stete Hilfsbereitschaft auch spät nachts und bis zur letzten Sekunde der Abgabe der Dissertation bin ich zudem meiner Mutter Renate Völlinger zu ewigem Dank verpflichtet.

Meiner ganzer großen Familie danke ich dafür, dass sie immer darauf geachtet hat, dass ich in allen schweren Phasen der Arbeit genügend Lebenskräfte besitze. Tiefe Dankbarkeit empfinde ich schließlich gegenüber Vera Zielasko, die mir allen Raum zum Denken gegeben hat, die stets bereit war, jeden neuen Gedanken von mir mit Geduld und Interesse zu erörtern, die jede Seite Korrektur gelesen hat und die mich immer gegen all meine Zweifel darin bestärkt hat, diese Arbeit bei allem Verzicht, der für sie damit verbunden war, zu beenden.

Hamburg, August 2019

Jan Achim Richter

Inhalt

1	Einleitung.....	7
Erster Teil: Religiöse Überzeugungen in der politischen Deliberation: Ein systematischer Überblick		19
2	Exklusivistische Ansätze	20
2.1	<i>Schwebers exklusivistischer Ansatz</i>	20
2.1.1	Ausgangspunkt	21
2.1.2	Deliberationskonzeption	24
2.1.3	Status religiöser Argumente	36
2.1.4	Fazit.....	47
2.2	<i>Kritik exklusivistischer Ansätze</i>	50
2.2.1	Das Religionsverständnis	51
2.2.2	Das Fairnessproblem	55
2.2.3	Die Ignoranz der positiven politischen Impulse durch religiöse Überzeugungen.....	65
2.2.4	Das Problem der Konfliktverschärfung	67
2.2.5	Fazit.....	69
3	Intermediäre Ansätze.....	70
3.1	<i>Rawls' intermediärer Ansatz</i>	70
3.1.1	Ausgangspunkt	71
3.1.2	Deliberationskonzeption	73
3.1.3	Status religiöser Argumente	78
3.1.4	Fazit.....	89
3.2	<i>Kritik am intermediären Ansatz von Rawls.....</i>	90
3.2.1	Das Religionsverständnis	91
3.2.2	Die weite Sichtweise der öffentlichen Vernunft.....	93
3.2.3	Die Beschränkung der inhaltlichen Reichweite	98
3.2.4	Die Differenzierung der Sphären	101
3.2.5	Die Gleichbehandlung religiöser Argumente.....	104
3.2.6	Fazit.....	107
3.3	<i>Habermas' intermediärer Ansatz</i>	108
3.3.1	Ausgangspunkt	109
3.3.2	Deliberationskonzeption	115

3.3.3	Status religiöser Argumente	120
3.3.4	Fazit.....	130
3.4	<i>Kritik am intermediären Ansatz von Habermas</i>	131
3.4.1	Das Religionsverständnis	132
3.4.2	Das Problem der Asymmetrie	137
3.4.3	Das Problem der institutionellen Lösung.....	141
3.4.4	Fazit.....	143
4	Inklusivistische Ansätze.....	145
4.1	<i>Stouts inklusivistischer Ansatz</i>	145
4.1.1	Ausgangspunkt	148
4.1.2	Deliberationskonzeption	153
4.1.3	Status religiöser Argumente	161
4.1.4	Fazit.....	174
4.2	<i>Kritik inklusivistischer Ansätze</i>	175
4.2.1	Das Religionsverständnis	180
4.2.2	Die Ausblendung der Legitimitätsproblematik	182
4.2.3	Fazit.....	186
5	Zwischenbetrachtung.....	188
	Zweiter Teil: Vergleichende Analyse der Ansätze	198
6	Stabilität und Religion	199
6.1	<i>Das Stabilitätsargument</i>	200
6.1.1	Das Gewaltargument	201
6.1.2	Das Spaltungsargument.....	205
6.1.3	Fazit.....	207
6.2	<i>Kritik des Stabilitätsarguments</i>	208
6.2.1	Kritik des Gewaltarguments	208
6.2.2	Kritik des Spaltungsarguments	226
6.3	<i>Stabilität und Religion – ein Resümee</i>	233
7	Legitimität und Religion	236
7.1	<i>Das Legitimitätsargument</i>	237
7.2	<i>Radikale Kritik am Legitimitätsargument</i>	242
7.2.1	Zweifel an der geteilten Vernunft: Die epistemologische Kritik inklusivistischer Ansätze	242
7.2.2	Probleme der radikalen Vernunftkritik.....	248

7.2.3	Fazit.....	260
7.3	<i>Moderate Kritik I: Das Problem des Religionsverständnisses</i>	261
7.3.1	Die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen	262
7.3.2	Die Zugänglichkeit und Fallibilität religiöser Überzeugungen	272
7.3.3	Die mangelnde Akzeptabilität religiöser Überzeugungen	285
7.3.4	Das Verhältnis religiöser und säkularer Überzeugungen.....	288
7.3.5	Fazit.....	294
7.4	<i>Moderate Kritik II: Das Problem der Unvollständigkeit</i>	295
7.4.1	Kritik der Inklusivisten	296
7.4.2	Konkretisierung des Problems	298
7.4.3	Kritik der Auswege aus dem Problem der Unvollständigkeit	307
7.4.4	Fazit.....	316
7.5	<i>Legitimität und Religion – ein Resümee</i>	317
	Dritter Teil: Weiterführende Überlegungen	320
8	Ein moderat-inklusivistischer Ansatz	321
8.1	<i>Legitimität politischer Entscheidungen</i>	322
8.1.1	Konvergenz-Konzeption.....	323
8.1.2	Kompromiss-Konzeption	329
8.1.3	Fazit.....	343
8.2	<i>Differenzierungen des Status religiöser Argumente</i>	343
8.2.1	Struktur und Haltung	344
8.2.2	Kontexte	345
8.2.3	Wirkung	351
8.2.4	Akteure	352
8.2.5	Fazit.....	359
8.3	<i>Ein moderat-inklusivistischer Ansatz – ein Resümee</i>	359
9	Schlussbetrachtung	362
10	Literatur	367
	Anhang	391
	Zusammenfassung	392
	Summary	394

1 Einleitung

„Leiden ist immer sinnlos. Wenn wir in die Bibel schauen, in das letzte Buch der Bibel, lesen wir: Die große biblische Hoffnung, die große christliche Hoffnung ist, dass es einmal ein Leben ohne Leiden gibt. So heißt es in der Offenbarung des Johannes: Kein Leid, kein Geschrei, kein Schmerz wird mehr sein. – Das ist die biblische Vision: kein Leid, kein Geschrei, kein Schmerz.“ (Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 2014 18/66)

Auch mit diesem Verweis auf seine religiösen Überzeugungen begründete der CDU-Abgeordnete Peter Hintze seine Befürwortung einer permissiven Regelung in der Debatte über die Regulierung von Sterbehilfe und Sterbebegleitung im Deutschen Bundestag 2014. Allein ist er mit dieser religiösen Stellungnahme im Parlament nicht. So führte etwa auch der CSU-Abgeordnete Johannes Singhammer seine restriktive Auffassung zur Spätabtreibung u. a. mit folgender religiöser Argumentation ins Feld:

„Die Evangelisch-Lutherische Kirche Bayern hat in der Landessynode vor wenigen Tagen formuliert: Menschliches Leben ist uns von Gott gegeben. Es ist in jeder Phase zu bewahren und zu schützen. Ich meine deshalb, dass die Verpflichtung des Gesetzgebers noch weitergeht. Wir müssen alles daransetzen, dass ein Leben mit behinderten Kindern, ein Leben mit behinderten Menschen in jedem Lebensalter gelingen kann: mit ausreichenden finanziellen Rahmenbedingungen, mit Offenheit und Akzeptanz der Gesellschaft sowie mit der Achtung der Würde des Lebens am Anfang wie am Ende“ (Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 2008 16/196)

In der Debatte 2011 um die Frage der Erlaubnis der Präimplantationsdiagnostik (PID) im Deutschen Bundestag lassen sich ebenfalls religiöse Argumente identifizieren. Die CSU-Bundestagsabgeordnete Dorothee Bär tritt für ein striktes Verbot ein:

„Ich möchte nicht, dass wir als Gesetzgeber suggerieren, dass wir jeder Frau bzw. jedem Paar qua Gesetz das Recht auf ein gesundes Kind ermöglichen können. Das können wir nicht. Wir sind nicht Gott.“ (Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 2011 17/120).

Interessant an dieser Debatte ist, dass der SPD-Bundestagsabgeordnete Karl Lauterbach nun genau solche Positionen kritisiert, die für ein striktes Verbot eintreten, weil er unterstellt, sie ließen sich nur auf der Basis religiöser Auffassung rechtfertigen:

„Ich halte die Position, dass der Embryo schon ein Mensch ist, für eine religiöse Position, die ich persönlich nicht teile. [...] Ich respektiere diese Position als eine religiöse Position, aber sie kann nicht Grundlage unserer Gesetzgebung sein“ (Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 2011 17/120).

Lauterbach stellt damit nicht die Position der PID-Gegner an sich in Frage, sondern deren religiöse Begründung, die nicht zur Grundlage von politisch verbindlichen Gesetzen werden dürfe.¹

¹ Zu dieser Diskussion siehe Barbato (2016). Deutlich wird hier, dass religiöse Argumente für alle im Bundestag vertretenen Positionen angebracht worden sind. Lauterbachs Vorwurf gegenüber einer religiösen Begründung der Verbotsposition könnte also auch gegen den von Lauterbach selbst vertretenen Vorschlag einer begrenzten Freigabe gewendet werden. Diese Position hatte etwa Peter Hintze mit dem Verweis auf die gottgegebene Vernunft begründet: „Ich finde auch das Schicksalsverständnis derjenigen, die für ein Totalverbot sind, schwer nachvollziehbar. Zivilisation bedeutet Emanzipation von der Natur. Wenn uns eine schwere Krankheit überkommt,

Lauterbach vertritt damit als Politiker eine Position, wie sie vor allem von Jürgen Habermas (2005d) prominent innerhalb der deliberativen Demokratie vertreten wird. Für Habermas haben religiöse Überzeugungen ein besonderes epistemisches Potential, durch das sie ein „Bewußtsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewußtsein von dem, was fehlt, was zum Himmel schreit“ (Habermas 2008b: 30) gerade auch in einer säkularisierten Gesellschaft wecken und wachhalten können. Daher sollten sich säkulare Bürger gegenüber religiösen Überzeugungen in besonderem Maße öffnen, um diese epistemischen Potentiale in eine säkulare Sprache zu übersetzen. Während religiöse Überzeugungen auf diese Weise gewürdigt werden, können sie für Habermas dennoch – ganz im Sinne des Politikers Lauterbach – keine legitimen Gründe für die Rechtfertigung politischer Entscheidungen sein. Legitime Gründe sind laut Habermas nur säkulare Gründe, weil nur sie die Anforderungen an legitime Argumente auf allgemeine Zugänglichkeit und Akzeptabilität erfüllen. Religiöse Bürger und Politiker sollten sich entsprechend bei der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen mit ihren religiösen Überzeugungen zurückhalten. Damit wird von ihnen verlangt, dass auch sie säkulare Gründe für ihre politischen Positionen finden. Gegen diese Anforderungen an ein solches Staatsbürgerethos wird somit von den Abgeordneten Singhammer und Bär verstoßen.

Deliberative Demokratie, Problemexplikation und Forschungsfrage

Im Folgenden werde ich die Frage nach dem Status religiöser Argumente in Verbindung bringen mit der deliberativen Demokratietheorie.² Sie kann als die am meist diskutierte Demokratietheorie im letzten Jahrzehnt innerhalb der Politischen Theorie gelten,³ wobei der

dann versuchen wir doch auch, durch Operation oder medizinische Hilfe zu helfen, uns aus den Zwängen der Natur zu befreien. Das ist die Vernunft, die uns Gott gegeben hat und die wir mithilfe der Medizin nutzen“ (Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 2011 17/120, S. 13876).

² Deliberare“ ist das lateinische Verb, das sich mit den Bedeutungen „abwägen, erwägen, überlegen, beratschlagen“ übersetzen lässt. Erste Ansätze dazu, was man unter Deliberation verstehen kann, lassen sich bei Aristoteles finden, der die beratende Rede als charakteristisch für die damaligen Volksversammlungen in den Stadtstaaten kennzeichnete (Becker et al. 2009: 289). Ansätze der deliberativen Demokratie können auch schon bei Edmund Burke, John Dewey und Hannah Arendt gefunden werden (d'Entrèves 2002; Bohman/Rehg 1997b; Bohman 1998: 400). Jon Elster (1998) und Maurizio d'Entrèves (2002) sprechen deshalb auch von einem „revival“ der Ideen der deliberativen Demokratie. Begriffsgeschichtlich betrachtet wurde die Bezeichnung „deliberative Demokratie“ Bohman und Regh zufolge erstmals 1980 durch Joseph M. Bessette verwendet, der damit gegen elitäre Interpretationen der amerikanischen Verfassung argumentierte (Bohman/Rehg 1997b: xii). Der Begriff wurde ebenfalls in Abgrenzung zu den realistischen Varianten elitärer Modelle (Schumpeter) und ökonomischer Ansätze (Downs) gebraucht, die damals vorherrschend waren (Bohman/Rehg 1997b: xf.).

³ Die deliberative Demokratietheorie hat sich zum „most active“ (Dryzek 2007: 237) Bereich der Politischen Theorie entwickelt, weshalb man auch mit Simone Chambers und John S. Dryzek von einem „deliberative turn“ (Chambers 2003: 307; Dryzek 2000: 1) in der Politischen Theorie sprechen kann. Dryzek differenziert hier insofern noch einmal, als er zwischen mehreren „deliberative turns“ (Dryzek 2010: 1) seit 2000 unterscheidet. Dazu gehören nach Dryzek ein „institutional turn“, ein „systemic turn“, ein „practical turn“ und ein „empirical turn“ (Dryzek 2010: 6-9). Vor diesem Hintergrund gehört die Frage nach dem angemessenen Platz der Religion nach Einschätzung von Kevin Vallier und Christopher Eberle, zu der „most challenging in political theory“

Frage des Verhältnisses zu religiösen Argumenten bislang vergleichsweise wenig Interesse geschenkt wurde.⁴ Insofern besteht Anlass zu fragen, wie mit religiösen Argumenten in der politischen Deliberation umgegangen werden soll. Im Fokus der deliberativen Demokratietheorie steht der Anspruch an jeden Beteiligten⁵ der Deliberation, sämtliche in der Beratung vorgebrachte Standpunkte zu begründen (Thompson 2008: 498). So soll ein „geregelte[r] Austausch von Informationen und Gründen zwischen Parteien, die Vorschläge einbringen und kritisch prüfen“ (Habermas 1998a: 370), entstehen, auf dessen Basis eine Entscheidung gefällt wird, die für alle bindend ist. Die deliberative Demokratie verbindet damit das Element der Beratung mit dem der Entscheidung.⁶

Auf diese Weise werden zwei normative Versprechen gegeben, die durch eine Verbindung von Input- und Output-Legitimität einen großen Anteil an der Attraktivität der deliberativen Demokratie haben dürften.⁷ Das eine Versprechen bezieht sich auf den demokratietheoretischen Aspekt, der Ansätze der deliberativen Demokratie beeinflusst. Hier geht es um die Ausgestaltung des deliberativen Prozesses, der auf zentralen demokratischen Prämissen beruht. Gut zum Ausdruck bringt Seyla Benhabib diese Seite der deliberativen Demokratie, nach der „legitimacy in complex democratic societies must be thought to result from the free and unconstrained public deliberation of all about matters of common concern“ (Benhabib 1996: 68). Dieser offene und inklusive Meinungs- und Willenbildungsprozess mit der gleichen und freien Partizipation aller Bürger (Manin 1987: 359; vgl. dazu auch Cohen 1997) stellt auf die partizipative Einflussgleichheit ab. Danach ist es gerade das gleiche Recht auf Inklusion, die Chance eines jeden auf einen freien Zugang zur Deliberation und damit zur gleichen Einflussnahme auf die politische Entscheidung, die als das Kriterium angesehen werden muss, das die Deliberation demokratisch macht (Gutmann/Thompson 2004: 9).

(Vallier/Eberle 2013: 800). Insofern erscheint es mir besonders wichtig und notwendig, das Verhältnis beider „Phänomene“ zu untersuchen.

⁴ Als Ausnahmen hierzu sind vor allem die Arbeiten von Cooke (2007a, 2007b, 2009, 2013) und Lafont (2007, 2009, 2013, 2014a) hervorzuheben. Wesentlich häufiger wird das Thema unter dem Ansatz des Rechtfertigungsliberalismus (Gaus 1996) verhandelt, mit dem zentrale Übereinstimmungen im Legitimitätsverständnis mit der deliberativen Demokratie existieren. Daher wird es nötig sein, sich auch mit Ansätzen zu beschäftigen, die sich nicht in erster Linie als deliberative Theorie verstehen, sondern als Theorie des Rechtfertigungsliberalismus.

⁵ In allen Fällen, in denen nur die männliche Form genannt wird, geschieht dies einzig aus Gründen der besseren Lesbarkeit des Textes. Gemeint ist stets sowohl die männliche als auch die weibliche Form.

⁶ Für eine ideengeschichtliche Einordnung des internen Zusammenhangs von Deliberation und Entscheidung siehe Niesen (2014).

⁷ Strecker (2009) vermutet, der Erfolg der Theorie hänge insbesondere damit zusammen, dass sich unter dem Dach dieser Theorie unterschiedliche theoretische Überlegungen sammeln könnten. Für eine bündige Auflistung der entscheidenden kontroversen Fragen innerhalb der Theorien der deliberativen Demokratie siehe Dryzek (2000: 6) und Gutmann/Thompson (2004: 1).

Das zweite Versprechen hängt mit dem deliberativen Output zusammen. Die Deliberation soll sicherstellen, dass vernünftige politische Entscheidungen getroffen werden (Gutmann/Thompson 2004: 21; vgl. Elster 1997; Estlund 2008; Landemore 2013) – mit anderen Worten, dass die politischen Entscheidungen „die Vermutung auf rational akzeptable Ergebnisse begründen“ (Habermas 2005d: 126). Voraussetzung für diese Rationalitätsannahme ist ein deliberativer Prozess, bei dem sich diejenige Entscheidung durchsetzt, für die die besten Gründe vorgebracht wurden. Damit gerät die Frage in den Mittelpunkt, was gute Gründe und was eine gute Rechtfertigung für eine politische Entscheidung sind. An dieser Stelle überlappen sich die Theorie der deliberativen Demokratie und die Theorie des „Rechtfertigungsliberalismus“ (Gaus 1996), die die Beschaffenheit einer Rechtfertigung ebenfalls zum zentralen Kriterium der Legitimität politischer Entscheidungen macht.⁸ Denn für beide Theorien gilt am Ende im Hinblick auf die Output-Legitimität, dass nur diejenigen Entscheidungen legitim sind, deren Rechtfertigungen die Zustimmung aller Betroffenen erhalten können (Cohen 1997: 73).

Was sich damit in der deliberativen Demokratie zusammenfügen soll, ist auf der einen Seite eine demokratietheoretisch geprägte Perspektive, die allen eine gleiche und freie Teilnahme am Deliberationsprozess gewährleistet. Auf der anderen Seite existiert ein epistemisch-liberaler Strang der deliberativen Demokratie, der stärker den epistemischen Anspruch nach guten politischen Entscheidungen, einschließlich des Schutzes von Minderheiten, erfüllen soll (Lafont 2014b). Daraus folgt letztlich, dass die deliberative Demokratie versucht, Input- und Output-Legitimität miteinander sinnvoll im Konzept der Deliberation zu verbinden (vgl. Habermas 2007b: 433 und 2008d: 147).

Aus dieser Konstellation heraus ergibt sich jedoch ein mögliches Dilemma der deliberativen Demokratie, das aus den „Spannungen zwischen den epistemischen und moralisch-egalitären Polen des Modells“ (Landwehr/Schmalz-Bruns 2014: 8) resultiert. Denn die Rationalitätsannahme könnte dazu führen, dass bestimmte Positionen und Gründe systematisch aus dem Deliberationsprozess ausgeschlossen werden. Diese Exklusionsmechanismen können jedoch in Konflikt mit dem demokratischen Inklusivitätsanspruch eines freien Diskurses basierend auf dem Prinzip der partizipativen Einflussgleichheit geraten. In diese Gemengelage gerät nun die Religion, da fraglich ist,

⁸ Mit Gerald Gaus kann man damit neben dem „deliberativen turn“ auch noch einen „justificatory turn“ (Gaus 1996: vii) in der Politischen Theorie ausmachen. Zum Rechtfertigungsliberalismus mit seiner Legitimitätsvorstellung vgl. auch Kap. 7.

inwieweit auch religiöse Forderungen mit religiösen Argumenten versehen werden dürfen oder ob es sich hierbei um illegitime Gründe handelt.⁹

Die Forschungsfrage dieser Arbeit lautet daher, welchen Status religiöse Argumente in der deliberativen Demokratie einnehmen können. Konkret geht es darum, ob sich Bürger, Politiker oder Richter im deliberativen Beratungsprozess auf religiöse Überzeugungen berufen dürfen, und diese religiösen Überzeugungen dann womöglich auch in ihre politischen bzw. rechtlichen Entscheidungen einfließen dürfen.

Forschungsstand, Forschungsziele und Vorgehensweise

Die Diskussion um die Rolle religiöser Argumente im politischen Raum hatte ihren ersten Höhepunkt in den 1990er Jahren. Während zuvor nur vereinzelt über das Thema gestritten wurde (vgl. *San Diego Law Review*, 30, 4, 1993, 647-915), war es dann vor allem John Rawls, der mit seinem 1993 veröffentlichten Werk *Politischer Liberalismus* die Diskussion um die Stellung von religiösen Argumenten im öffentlichen Raum entfachte. Rawls hatte hier aus Sicht vieler Kritiker ein sehr restriktives Modell des Umgangs mit religiösen Überzeugungen in der Politik entwickelt, das entsprechend von einer Reihe von – gerade amerikanischen – Philosophen mit ablehnender Haltung aufgenommen wurde.¹⁰ Während Stefan Grotefeld 2006 in seiner Einleitung des Werkes *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat* noch schreibt, es scheine, als habe die Debatte in den USA ihren Höhepunkt überschritten (Grotefeld 2006: 18), kann man mittlerweile einen zweiten Höhepunkt der Debatte erkennen. Dieser ist darauf zurückzuführen, dass Jürgen Habermas sich seit 2001 verstärkt dem Thema der Religion widmet und insbesondere mit seinem Artikel *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger* (2005d) unterschiedlichste Reaktionen hervorgerufen hat.¹¹ Seither gibt es eine virulente Debatte, die sich in einer Vielzahl an aktuellen Publikationen ausdrückt.¹²

Diese große Anzahl an Beiträgen im Zusammenhang mit der Debatte, deren Ende noch nicht abzusehen ist, macht es mittlerweile schwer, den Überblick über die zentralen Positionen

⁹ Es ist hierbei wichtig, darauf hinzuweisen, dass es sich um eine moralische Debatte handelt. Es geht somit nicht darum, ob es den Akteuren rechtlich erlaubt ist, sich ihrer religiösen Überzeugungen zu bedienen, sondern darum, ob es ihnen moralisch erlaubt ist, dies zu tun. Andernfalls käme es zu einem Verstoß gegen das Recht auf Meinungs- und Redefreiheit. Einzig Habermas überschreitet diese Linie, wenn er fordert, religiöse Argumente aus dem Parlamentsprotokoll zu streichen. Vgl. dazu Kap. 3.3 und 3.4.

¹⁰ Vgl. etwa Jeremy Waldron 1993, Kent Greenawalt 1995, Nicholas Wolterstorff 1997b und 1997c sowie Paul J. Weithman 1997b und 2002.

¹¹ Auf die Reaktionen zu Habermas wird in Kapitel 4.3. und 4.4 eingegangen.

¹² Siehe z. B. Vallier (2014a), Boettcher (2012), Baumeister (2011), McGraw (2010), Gaus (2010), Swaine (2006), Sweetman (2006), Grotefeld (2006), Cuneo (2005) sowie die Sonderhefte der Zeitschriften *Wake Forest Law Review* 2001, 36, 2, *Constellations* 2007, 14, 2, *Philosophy & Social Criticism* 2009, 35, 1-2.

und Argumente zu behalten. Deshalb ist es das erste Ziel dieser Arbeit, eine Systematisierung des Forschungsstandes vorzulegen.¹³

In dem ersten Teil der Arbeit wird diese Intention zunächst durch eine Kategorisierung der verschiedenen Ansätze innerhalb der Debatte um die Verortung religiöser Argumente verfolgt. Eine Möglichkeit, eine solche Einteilung der zentralen Ansätze vorzunehmen, besteht in der Bildung von zwei Polen (Callaway 2009): Auf der einen Seite stehen exklusivistische Ansätze, die keine religiösen Beiträge in der politischen Deliberation erlauben wollen,¹⁴ während auf der anderen Seite inklusivistische Vorschläge verbucht werden, die religiöse Gründe in der Politik integrieren wollen. Es zeigt sich jedoch, dass solch eine dichotome Kategorisierung die Unterschiede in den Forschungsbeiträgen nicht akkurat wiedergibt. Sinnvoller ist es daher, eine Dreiteilung vorzunehmen, die die Unterschiede in den Ansätzen besser zur Entfaltung kommen lässt und zugleich den nuancierten Versuchen der Ansätze, das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und politischer Deliberation zu bestimmen, gerecht wird.¹⁵ Daher erfolgt eine Dreiteilung in exklusivistische, inklusivistische und intermediäre Ansätze:

¹³ Der Überblick über den Forschungsstand wie die gesamten in dieser Arbeit besprochenen Theorien beschränkt sich – der Forschungsfrage folgend – auf Ansätze, die innerhalb der deliberativen Demokratie und des Rechtfertigungsliberalismus angesiedelt werden können. Mit dieser Begrenzung des Umfangs der Arbeit werden bestimmte Ansätze, die sich zumindest teilweise auch mit dem Status religiöser Argumente beschäftigen, nicht behandelt. Dazu gehören u. a. agonale Theorien, die an der deliberativen Demokratie kritisieren, die essentielle Konflikthaftigkeit des Politischen auszublenden (vgl. Mouffe 2013), sowie Theorien des Modus Vivendi, die der deliberativen Demokratie vorwerfen, nicht angemessen mit dem tiefgehenden moralischen Dissens in gegenwärtigen Gesellschaften umzugehen (vgl. zuletzt Willems 2016; Wendt 2016; McCabe 2010). Auch werden theologische Ansätze nicht systematisch berücksichtigt. Dies gilt gerade auch für die radikale Kritik am Liberalismus, wie sie im amerikanischen Raum von Theologen wie John Milbank, Catherine Pickstock und Stanley Hauerwas geübt wird. Siehe dazu Stout (2004a), der diese Positionen als „new traditionalism“ bezeichnet (vgl. dazu auch Joas 2004: 78-95). Für eine Auswahl an gemäßigeren theologischen Beiträgen zu dieser Debatte siehe auch Grotefeld (2006: 27-31; Kap. 3)

¹⁴ Dabei ist noch einmal zu betonen, dass es sich auch bei exklusivistischen Ansätzen um ein moralisches Verbot handelt, nicht um ein rechtliches. Im Mittelpunkt stehen somit „Zivilitätszumutungen“ (Willems 2003: 90).

¹⁵ In diese Richtung weisen auch die Vorschläge der Einteilung von Dombrowski (2001: 174; Anm. 22) und Willems (2003: 91), die die beiden Pole zwischen exklusiven und inklusiven Ansätzen als Ausgangspunkt für ein Kontinuum ansehen, auf dem sie partiell inklusive und partiell exklusive Positionen identifizieren. Vorteilhaft an dieser Einteilung ist, dass mit dem Gedanken eines Kontinuums die fließenden Übergänge zwischen den Ansätzen deutlich hervorgehoben werden. Die hier vertretene Dreiteilung ließe sich damit also auch noch um weitere Positionen erweitern, wenn man die Feinheiten der mittleren Position stärker durch ein „Label“ kenntlich machen wollte. Für das hier verfolgte Ziel einer Übersicht über die zentralen Positionen ist dies jedoch nicht nötig. Allerdings gilt auch bei der Dreiteilung in Erinnerung zu behalten, dass man sie nicht als geschlossene Schubladen verstehen sollte, sondern eher als ein Kontinuum mit drei klar erkennbaren „Ausschlägen“. Eine Dreiteilung hat auch schon Thomas M. Schmidt vorgeschlagen (Schmidt 2012: 349ff.). Hierbei erfolgt jedoch die Zuordnung zu den Kategorien entlang epistemologischer Kriterien. Aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive erscheint hingegen die zentrale Frage nicht nur zu sein, ob religiöse Beiträge aufgrund von epistemischen Eigenschaften in der Politik zulässig sind, sondern es muss zunächst konkreter analysiert werden, ob überhaupt und wenn ja, inwieweit sie als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen herangezogen werden dürfen. Eine Dreiteilung findet sich auch bei Patrick Loobuyck (2009). Er unterscheidet zwischen einem Exklusivismus und einem schwachen und starken Inklusivismus. Für eine ähnliche Bestimmung der Kategorien siehe zudem Ana Honnacker (2015), deren Zuordnung der Position von Audi als ein exklusivistischer Ansatz jedoch diskussionswürdig ist, da Audi trotz gewisser exklusivistischer Tendenzen letztlich einen intermediären Ansatz vertritt.

Exklusivistische Ansätze zeichnen sich dadurch aus, dass sie keinerlei Platz für religiöse Überzeugungen in einer politischen Deliberation bereithalten. Sie legen ein „Akzeptabilitätskriterium“ zur Beurteilung der Legitimität politischer Entscheidungen zugrunde. Das bedeutet, dass nur diejenigen politischen Entscheidungen legitim sind, die mit allgemein akzeptablen Gründen gerechtfertigt werden können. Exklusivistische Ansätze fordern dabei eine für alle akzeptable Rechtfertigung politischer Ansichten von sämtlichen relevanten politischen Akteuren in allen politischen Kontexten, wodurch eine moralische Selbstbeschränkung hinsichtlich religiöser Argumente nicht nur bei politischen Entscheidungen erforderlich ist, sondern auch schon bei den Meinungs- und Willensbildungsprozessen für nötig erachtet wird. Charakteristisch für exklusivistische Ansätze ist damit, dass die Selbstbeschränkung sowohl für die deliberative Beratung als auch für die Entscheidung gilt. Grund hierfür ist, dass religiöse Überzeugungen auf die eine oder andere Weise als epistemisch „minderwertig“ sowie „problematisch“ aufgrund ihrer Gefährlichkeit für die gesellschaftliche Stabilität im Verhältnis zu säkularen oder öffentlichen Argumenten angesehen werden. Durch die in dieser Arbeit vorgenommene Dreiteilung der Ansätze in exklusivistische, intermediäre und inklusivistische Modelle fallen bestimmte Ansätze, die gewöhnlich einer exklusivistischen Position zugeordnet werden – wie etwa Audi oder Rawls –, wegen ihrer partiellen Erlaubnis religiöser Argumente im politischen Diskurs in die gleich noch zu erläuternde intermediäre Kategorie. Die Folge hiervon ist, dass exklusivistische Ansätze weitaus seltener in der Literatur vertreten werden, als häufig von Vertretern inklusivistischer Ansätzen suggeriert wird (vgl. ähnlich Boettcher 2005b: 499).

Inklusivistische Ansätze unterscheiden sich von exklusivistischen Positionen vor allem durch den Verzicht auf eine Selbstbeschränkungsanforderung bei politischen Entscheidungen. Die Anforderungen an den Rechtfertigungsprozess führen bei inklusivistischen Ansätzen also nicht zu einem Selbstbeschränkungsprinzip, das religiöse Argumente als politische Rechtfertigung für Zwangsgesetze ausschließt, sondern sie halten den Gebrauch religiöser Argumente auch in solchen Fällen für legitim, da sie keinen prinzipiellen Unterschied zwischen religiösen und säkularen oder öffentlichen Gründen erkennen können. Vielmehr fassen sie die Selbstbeschränkungsanforderung selbst als einen Verstoß gegen elementare liberale Prinzipien wie etwa der Religionsfreiheit oder der Gleichbehandlung aller Bürger auf. Somit gilt, dass ein „citizen is morally permitted to support (or oppose) a coercive law even if she enjoys (only) a religious rationale for that law“ (Eberle 2002b: 10). Charakteristisch für inklusivistische Ansätze ist dabei der offene politische Deliberationsprozess, bei dem die Vertreter weniger die Frage, *was* für Argumente verwendet werden, als vielmehr die Frage, *wie* diese Argumente

vorgebracht werden, thematisieren, um die Frage nach der Legitimität politischer Entscheidungen zu beantworten.¹⁶

Intermediäre Ansätze wählen eine Mittelposition zwischen exklusivistischen und inklusivistischen Ansichten, womit sie scheinbar ein Versöhnungsangebot in der Debatte unterbreiten. Wie exklusivistische Ansätze verlangen intermediäre Positionen eine allgemein akzeptable Rechtfertigung für politische Entscheidungen, wobei sie ebenfalls davon ausgehen, dass religiöse Argumente diesem Rechtfertigungserfordernis nicht entsprechen können. Im Gegensatz zu exklusivistischen Ansätzen eröffnen intermediäre Ansichten religiösen Bürgern doch noch die Möglichkeit, ihre religiösen Argumente zumindest in bestimmten Kontexten in die politische Deliberation einzubringen. Wenn es jedoch zu der Rechtfertigung politischer Entscheidungen kommt, greift auch bei intermediären Ansätzen eine Selbstbeschränkungsanforderung, die zu einem Ausschluss religiöser Argumente führt. Charakteristisch für intermediäre Ansätze ist damit eine vermittelnde Rolle, die die unterschiedlich gewichteten Ideale der exklusivistischen und inklusivistischen Ansätze stärker in einen Ausgleich miteinander zu bringen versucht, indem religiösen Argumenten mehr Raum zur Entfaltung in der politischen Sphäre zugestanden wird. Aufgrund dieser exklusivistischen Komponenten werden intermediäre Ansätze bei binären Einteilungen in „Exklusivismus vs. Inklusivismus“ den exklusivistischen Ansätzen zugeordnet, was jedoch einer Vereinfachung gleichkommt, die der Komplexität der Ansätze nicht gerecht wird. Tatsächlich kann die intermediäre Position als die Mehrheitsansicht oder als „standard approach“ (Weithman 2002: 6) innerhalb der Debatte bezeichnet werden, da hier die meisten Werke einzuordnen sind.

Die drei Ansätze werden über detaillierte Rekonstruktionen von Theorien, in denen der Umgang mit religiösen Argumenten in der politischen Deliberation auf anschauliche Art entwickelt wird, vorgestellt.¹⁷ Ausgangspunkt wird der exklusivistische Ansatz sein (Kap. 2).

¹⁶ Jenseits dieser Dreiteilung lässt sich auch noch eine Position erkennen, die jegliche Ansprüche an den Deliberationsprozess fallenlässt. Stanley Fish (2001) wird als Vertreter dieser Richtung benannt, der bislang aber wohl auch aufgrund seiner Radikalität nicht rezipiert wird. Seine Überlegungen führen zu einem „laissez faire“-Ansatz, nach dem alle Argumente in einer politischen Deliberation erlaubt sind. Jegliche epistemischen oder moralischen Anforderungen werden aufgehoben, da Fish in ihnen nur vergebliche philosophische Differenzierungen erkennt, die am Ende zu einer ungerechtfertigten Exklusion von abweichenden Meinungen führen. Er ist der Meinung, jegliche Anforderungen an einen politischen Deliberationsprozess könnten sich nur aus dem politischen Deliberationsprozess selbst ergeben, womit Fish den politischen Prozess am radikalsten aufwertet (Vgl. dazu auch Boettcher 2005b: 499). Einer Auseinandersetzung bedarf es jedoch nicht mit diesem Ansatz, da schon die Kritikpunkte gegen die inklusivistischen Ansätze ausreichen, um auch Fishs Ansatz zurückzuweisen.

¹⁷ Mit der Entscheidung, über die ausführliche Rekonstruktion von exemplarischen Theorien bestimmter Autoren verstärkt die Beweggründe, die zu einer spezifischen Verortung religiöser Argumente in der Politik veranlassen, zu analysieren, geht einher, dass bestimmten anderen Theorien weniger Platz eingeräumt werden kann. Auf weitere vertretene Ideen werde ich in Fußnoten hinweisen oder zu Beginn der Kritik an den exklusivistischen und inklusivistischen Ansätzen knapp eingehen.

Am Beispiel der bislang wenig diskutierten Theorie der öffentlichen Rechtfertigung von Howard Schweber wird diese Position vorgestellt und die zentralen, allen exklusivistischen Ansätzen gemeinsamen Aspekte kritisch diskutiert. Dabei wird sich herausstellen, dass exklusivistische Ansätze aus Sicht der deliberativen Demokratie weder den Anspruch auf Inklusivität noch den Anspruch auf bessere politische Ergebnisse in ausreichendem Maße einlösen können. Ein Ausweg aus dieser Lage könnten intermediäre Ansätze darstellen (Kap. 3). Um zu prüfen, ob dies der Fall ist, werde ich mit John Rawls und Jürgen Habermas zwei intermediäre Positionen erörtern, die als die beiden bekanntesten Vorschläge innerhalb der Debatte gelten können. Allerdings entstehen auch bei diesen beiden Ansätzen Probleme im Hinblick auf die Realisierung der deliberativen Versprechen. Daher wird als nächstes erörtert, ob inklusivistische Ansätze hier eine bessere Lösung anbieten (Kap. 4). Diese Diskussion wird am Beispiel der bisher auch noch vernachlässigten inklusivistischen Position von Jeffrey Stout durchgeführt. Dabei wird sich herausstellen, dass inklusivistische Ansätze zwar das deliberative Prinzip der Inklusion vollständig verwirklichen, es jedoch dabei zu einer Einseitigkeit insofern kommt, als die Frage, wie Ergebnisse sichergestellt werden können, die auch Minderheiten schützen können, nicht genügend zur Kenntnis genommen wird.

Jedes Autorenkapitel erfolgt in mehreren Schritten: Zunächst wird der Ausgangspunkt mit den zentralen theoretischen Annahmen und Prämissen dargelegt. Anschließend wird im zweiten Schritt die Deliberationskonzeption im Allgemeinen erläutert. Der dritte Schritt erörtert dann spezifisch, welchen Status religiöse Argumente in der Deliberation einnehmen. Zum Abschluss wird im vierten Schritt eine kritische Einschätzung der Position vorgenommen. Hierbei wird jeweils herausgearbeitet, welches Religionsverständnis und welche epistemologischen Annahmen den Ansätzen zugrunde liegen. Gerade dieses, so die hier vertretene These, entscheidet darüber, welchen Status religiöse Argumente in einem deliberativen Rahmen einnehmen können.

Der erste Teil schließt ab mit einer Zwischenbetrachtung, in der die wesentlichen Ergebnisse der Diskussion der drei Ansätze systematisch zusammengefasst werden (Kap. 5). Als eine wichtige Einsicht kann hierbei gelten, dass die zentrale Frage nicht mehr die ist, ob religiöse Argumente in der deliberativen Demokratie einen Platz finden, sondern nur noch wie und in welchem Kontext. Der entscheidende Punkt ist dabei, ob religiöse Argumente nicht nur geäußert werden, sondern ob sie auch als legitime Argumente zur Rechtfertigung politischer Entscheidungen herangezogen werden dürfen.

Um diesen entscheidenden Punkt zu klären, wird im zweiten Teil der Arbeit analysiert, inwieweit die vorherrschenden Religionsverständnisse und epistemologischen Prämissen der

jeweiligen Ansätze überzeugend sind. Dies geschieht im Zusammenhang mit zwei Fragen, die über den Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation entscheiden. Die „Stabilitätsfrage“ behandelt das Thema möglicher destabilisierenden Effekte der Religion, wenn sie sich in die Politik einmischt. Hier wird gerade von exklusivistischen und intermediären Ansätze darauf verwiesen, dass religiöse Überzeugungen eine inhärente Tendenz hätten, zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zu führen, sollten sie sich nicht mit ihrer Rolle als entpolitisierte Religionen zufriedengeben (Kap. 6). Insofern gefährde die Inklusion religiöser Argumente die Stabilität einer demokratischen Ordnung, weshalb religiöse Überzeugungen letztlich nicht oder nur begrenzt zulässig in der Politik sein sollten. Über mehrere Argumentationsschritte werde ich darlegen, dass dieses Stabilitätsargument nicht überzeugen und insofern auch kein pauschales Restriktionserfordernis gegenüber religiösen Argumenten in der politischen Deliberation begründen kann.

Als zweiter Aspekt muss im Rahmen der „Legitimitätsfrage“ geklärt werden, unter welchen Bedingungen eine politische Entscheidung Legitimität beanspruchen kann (Kap. 7). Daher wird zunächst das Ideal der öffentlichen Vernunft mit dem liberalen Legitimitätsprinzip, nach dem nur allgemein zugängliche und teilbare bzw. akzeptable Gründe legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen darstellen, knapp erläutert. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich dann die weitere Diskussion in drei Schritten. Erstens wird eine radikale Kritik von inklusivistischen Ansätzen an dem Ideal der öffentlichen Vernunft zurückgewiesen, da diese Kritik mit der Prämisse einer „pluralen Vernunft“ auf epistemologische Grundlagen rekurriert, die nicht haltbar sind. Insofern sich damit das Ideal der öffentlichen Vernunft als epistemologisch überzeugendere Alternative erwiesen hat, muss anschließend geklärt werden, inwieweit religiöse Argumente diesem genügen können. Dies führt zum zweiten Schritt des Kapitels. Hier wird eine moderate Kritik an den exklusivistischen und intermediären Ansätzen aufgrund ihres problematischen Religionsverständnisses geübt. Es wird erläutert, dass, im Gegensatz zur Annahme der exklusivistischen und intermediären Ansätze, religiöse Argumente zwar zugänglich sein können. Allerdings können sie nicht allgemein akzeptabel sein, weil es sich bei ihnen um Glaubensgründe handelt. In pluralistischen Gesellschaften ist nicht mehr zu erwarten, dass sich alle Bürger religiöse Gründe zu eigen machen können. Damit sind sie jedoch nicht allein. Ebenso können bestimmte säkulare Überzeugungen Glaubensüberzeugungen sein und damit nicht mehr allgemein akzeptabel.

Im dritten Schritt des 7. Kapitels wird erläutert, wie religiöse Gründe doch noch einen gerechtfertigten Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen können. Dies hängt mit einer zwar häufiger formulierten, in seiner theoretischen Tiefe jedoch bislang nicht erschlossenen

moderaten Kritik an dem Akzeptabilitätskriterium zusammen. Dabei handelt es sich um die Frage, ob die allgemein akzeptablen Prinzipien in pluralistischen Gesellschaften ausreichend sind, um zu politischen Entscheidungen zu führen. Dieses Problem der „Unvollständigkeit“ der öffentlichen Vernunft besteht aus zwei zusammenhängenden Aspekten. Zum einen liegt ein individuelles Problem vor, weil die allgemein akzeptablen Prinzipien unterbestimmt sind und miteinander im Konflikt stehen. Daher ist fraglich, wie hier ein Maßstab gefunden wird, um diese Prinzipienkonflikte zu lösen. Zum anderen besteht das kollektive Problem, mit welchem Verfahren tiefgehende Meinungsverschiedenheiten, die sich aufgrund der Unmöglichkeit einen gemeinsamen Maßstab zu finden, ergeben, gelöst werden können.

Vor diesem Hintergrund werde ich erstens die These vertreten, dass sich die allgemein akzeptablen Prinzipien als unvollständig erweisen, weshalb insbesondere sehr umstrittene zentrale politische Fragen wie etwa die des Schwangerschaftsabbruchs nicht allein auf der Basis allgemein akzeptabler Gründe entschieden werden können. Ein Rückgriff auf nicht-öffentliche Gründe ist daher zulässig. Zweitens werde ich diskutieren, welche Lösungen exklusivistische und intermediäre Ansätze für das Problem der Unvollständigkeit anbieten. Dabei wird sich zeigen, dass sie weder das kollektive Problem verstetigter Dissense noch das individuelle Problem der Entscheidungsfindung überzeugend lösen.

Daher wird in einem abschließenden dritten Teil der Arbeit erörtert, wie eine Lösung für die beiden Probleme im Zusammenhang mit der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft gefunden werden kann und welche Rolle hierbei religiöse Argumente spielen (Kap. 8). Zu Anfang wird die Frage diskutiert, wie legitime politische Entscheidungen innerhalb des Rahmens von akzeptablen, aber unvollständigen Prinzipien zu finden sind. An dieser Stelle werde ich erste Überlegungen für einen Kompromiss skizzieren, wobei ich einerseits auf den Vorschlag von Ulrich Willems eines inklusiven Kompromisses zurückgreife und andererseits diesen in einen deliberativen Rahmen einfüge. Solch ein deliberativ-inklusive Kompromiss hat zur Folge, dass auch religiöse Gründe einen rechtfertigenden Status bei politischen Entscheidungen einnehmen können. Im zweiten Abschnitt des 8. Kapitels werde ich schließlich eine Differenzierung des Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation vornehmen, anhand dessen ihre Zulässigkeit in einer deliberativen Demokratie eingeschätzt werden kann. Letztlich wird auf diese Weise ein Vorschlag entwickelt, den ich als einen moderaten Inklusivismus bezeichne.¹⁸

¹⁸ Noch zu undifferenziert Richter (2014a). Ich danke Claudia Landwehr für ihr Insistieren, dass ich mich stärker mit der Frage der Akzeptabilität von Gründen auseinandersetzen muss. Danken möchte ich ebenfalls Ulrich Willems, der mir die Notwendigkeit einer ausgewogeneren Argumentation ausführlich verdeutlicht hat. Eine weitere persönliche Anmerkung ist noch nötig: In Diskussionen über das Thema der Arbeit hat es sich als hilfreich

erwiesen, offen zu legen, welches Selbstverständnis im Hintergrund des eigenen Denkens mit Bezug zur Religion „wirkt“. Da die meisten Vertreter inklusivistischer Ansätze selbst einem religiösen Glauben anhängen, wird häufig unterstellt, eine solche Motivation müsste allen religionsfreundlichen Ansichten zugrunde liegen. Um zumindest diesen Verdacht einer religiös-parteilichen Grundlage oder gar einer religiösen Agenda zu entkräften, möchte ich gleich zu Beginn darauf hinweisen, dass ich mich mit Max Weber als religiös unmusikalisch verstehe, d.h. ich praktiziere keinen religiösen Glauben, halte ein Nachdenken ohne Voreingenommenheit aber in gegenwärtigen Zeiten für unerlässlich.

**Erster Teil: Religiöse Überzeugungen in der politischen
Deliberation: Ein systematischer Überblick**

2 Exklusivistische Ansätze

Exklusivistische Ansätze zeichnen sich dadurch aus, dass sie keinerlei Platz für religiöse Überzeugungen in einer politischen Deliberation vorsehen. Sie fordern eine angemessene Rechtfertigung aller relevanten politischen Akteure im politischen Prozess, wodurch eine Selbstbeschränkungsanforderung auch und gerade hinsichtlich religiöser Argumente erhoben wird. Charakteristisch für exklusivistische Ansätze ist dabei die extensive Auslegung dieser Anforderung an religiöse Bürger, da die Selbstbeschränkung sowohl die politische Beratung als auch die politische Entscheidung betrifft. Ein besonders gutes Beispiel für diese Position ist Howard H. Schweber, der in der Debatte um den Status religiöser Argumente bislang vernachlässigt wird. Er vertritt auf sehr transparente und radikale Weise eine exklusivistische Position, die es in einem ersten Schritt (3.1) ausführlich zu besprechen gilt. Anschließend wird in einem kritischen Abschnitt aufgezeigt, dass exklusivistische Positionen allgemein unter einer Einseitigkeit im Umgang mit zentralen normativen Überlegungen innerhalb der Debatte leiden. Hierbei werden u. a. Kritikpunkte inklusivistischer Ansätze vorweggenommen, die sich als plausible Einwände gegen exklusivistische Ansätze gerade auch im Rahmen einer deliberativen Demokratie erweisen (3.2).

2.1 Schwebers exklusivistischer Ansatz

Howard H. Schweber hat mit seiner Monographie *Democracy and Authenticity. Toward a Theory of Public Justification* (2012) ein bislang vernachlässigtes Werk im Zusammenhang mit der Frage des Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation vorgelegt.¹⁹ Seinen Ansatz zu besprechen, ist vor allem deshalb sinnvoll, weil er mit seiner Theorie einer öffentlichen Rechtfertigung eine eindeutige Haltung gegenüber den noch zu erörternden

¹⁹ Schwebers Beschäftigung mit der Rolle von legitimen Argumenten oder allgemeiner der Sprache in der politischen und rechtlichen Sphäre ist nicht neu. Vor *Democracy and Authenticity* hatte er schon *The Language of Liberal Constitutionalism* (2007) verfasst. Das Verhältnis der zwei Bücher ist nicht ganz eindeutig – Schweber verweist in *Democracy and Authenticity* nicht ein einziges Mal auf sein vorheriges Buch, obwohl zentrale Gemeinsamkeiten bestehen. Während das erste Werk sich vor allem im Rahmen eines rechtswissenschaftlichen Diskurses insbesondere von Verfassungsdebatten bewegt, weitet Schweber in der zweiten Monografie den Blick auf Arbeiten der politischen Philosophie aus. Gemeinsam ist beiden die Bedeutung einer speziellen Sprache, die allen zugänglich sein soll – einmal die Verfassungssprache, das andere Mal die politische Sprache. Während Schweber in beiden Fällen zu ähnlichen Ergebnissen kommt, liegt ein entscheidender Unterschied in der Fundierung für die Notwendigkeit einer „öffentlichen“ Sprache. Im ersten Werk hat Schweber sich hierzu nicht vertieft geäußert, sondern dies als eine, durchaus unterschiedlich zu begründende Notwendigkeit dargestellt, die schon rein aus analytischen Gründe nötig sei, um einen infiniten Regress zu verhindern. Im neueren Buch dagegen leitet er die Notwendigkeit einer „öffentlichen“ Sprache aus einem „consensus liberalism“ mit den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und einem beschränkten Staat ab. Ich werde in dieser Analyse den Schwerpunkt auf das Werk *Democracy and Authenticity* legen, weil Schweber sich hier dezidiert mit dem Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation auseinandersetzt. Auf Anknüpfungspunkte zu dem älteren Werk werde ich gelegentlich in Fußnoten hinweisen.

Positionen in der Debatte einnimmt. Seine übergeordnete Kritik gegenüber diesen Ansichten besteht dabei darin, dass sie auf die eine oder andere Weise eine „Politik der Authentizität“ verfolgten, bei der sie versuchten, die tiefsten Überzeugungen – das „authentische Selbst“ – in der Politik zur Geltung kommen zu lassen oder das „Selbst“ über einen perfektionistischen Ansatz zu vervollkommen. Solche, unter anderem auch die religiöse Subjektivität und Identität berücksichtigenden Ansätze hält Schweber für eine verfehlte Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit einem tiefgehenden Pluralismus. Vor dem Hintergrund dieser Ausgangslage ist es die Intention Schwebers, in Kontrast zu diesen Ansätzen eine objektive Theorie der öffentlichen Rechtfertigung mit einem Modell der Deliberation zu entwerfen, das in einer „self-consciously inauthentic politics of artifice“ (Schweber 2012: 161) resultiert, bei der „citizens recognize themselves as the artisans – the architects, engineers, and mechanics – of a consciously and deliberately crafted polity“ (Schweber 2012: 26).²⁰

Um diese Aussagen nachvollziehen zu können, wird im Folgenden zunächst genauer die Ausgangslage von Schwebers Ansatz (1) sowie dessen Modell einer inauthentischen Deliberation vorgestellt (2). Dies führt dann zu der Frage, welchen Status religiöse Gründe in diesem Modell einnehmen (3). Das hier vertretene Ziel besteht zunächst darin, aufzuzeigen, dass Schweber letztlich einen exklusivistischen Ansatz vertritt, da er religiösen Gründen keinen offen erkennbaren Platz in der Politik zugesteht. Teilweise fordert er sogar in geradezu emphatischer Weise den Ausschluss religiöser Argumente in allen öffentlich-politischen Belangen.

2.1.1 Ausgangspunkt

Schwebers Überlegungen stellen das von Rawls' politischem Liberalismus bekannte „Faktum des Pluralismus“ an den Anfang seiner Theorie der öffentlichen Rechtfertigung. Darunter versteht er, „the problem of combining basic liberal commitments with both democratic rule and an acceptance of deep differences at the level of values, worldviews, and identities“ (Schweber 2012: 1). Dahinter steht für Schweber die vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit aufgeworfene klassische Frage, wie viel Gemeinsinn eine plurale

²⁰ Schweber verortet sich nicht selbst in der Tradition der deliberativen Demokratietheorie und ist deliberativen Ansätzen gegenüber kritisch. Sein Ansatz kann man einem Rechtfertigungsliberalismus zuordnen, bei dem die Frage der Legitimität der Rechtfertigung im Mittelpunkt steht. Gleichwohl lässt sich auch gerade im Zusammenhang mit der Kritik an deliberativen Modellen eine eigenständige Deliberationskonzeption bei Schweber erkennen.

Gesellschaft noch braucht, ohne zugleich die Pluralität zu sehr zu beschneiden.²¹ Für Schweber besitzen weder rein institutionelle Ansätze in der Tradition von Madison, die über ein institutionelles Design die gewünschten Ergebnisse hervorbringen, noch aretische Theorien, bei der die richtigen Tugenden der Bürger zu angemessenen Resultaten führen, eine Antwort auf diese Herausforderung. Erstere würden zu wenig an notwendigen politischen Tugenden bei den Bürgern voraussetzen, während letztere mit ihren hohen Ansprüchen in einen Perfektionismus abglitten, womit sie mit der Pluralität in modernen Gesellschaften in Konflikt gerieten. Schweber hingegen verortet sich eindeutig in der Tradition des Liberalismus, da nur diese einen Ausweg aus dem Problem des Pluralismus finden könne. Konkret befürwortet Schweber einen „consensus liberalism“, der drei normative Verpflichtungen umfasst: Erstens eine Befürwortung der individuellen Freiheit, weshalb die Last der Rechtfertigung immer bei denjenigen liege, die ein Gesetz verabschieden wollten, das diese Freiheit einschränken würde. Zweitens die Annahme, jede Person und jedes Anliegen besitze zunächst gleich viel Wert und müsse damit auch vor der staatlichen Autorität gleichbehandelt werden. Und zuletzt beinhalte ein Konsensusliberalismus die Präferenz für einen beschränkten Staat, der Raum für Differenz in sozialen bzw. privaten Bereichen schaffe.

Das Attribut „Konsens“ erhält dieser Liberalismus, weil Schweber eine weitgehende Übereinstimmung zu diesen drei Prinzipien in einer Gesellschaft für erforderlich hält, um die theoretischen Annahmen selbst plausibel und realistisch zu „begründen“. Die Zustimmung sieht er u.a. mit Verweis auf Umfragedaten z. B. des World Value Surveys durch die Realität in westlichen Gesellschaften gedeckt. Damit rechtfertigt sich sein philosophisches Unternehmen vor dem Hintergrund, dass die „basic liberal principles can genuinely be described as objects of consensus in the thinking of citizens of Western democracies“ (Schweber 2012: 10). Gleichwohl erkennt er an, dass auch diese Werte nicht bei allen Bürgern in pluralistischen Gesellschaften Zustimmung finden werden. Ihm ist jedoch nicht daran gelegen, diese „nicht-liberalen“ Bürger von den Vorzügen des „consensus liberalism“ zu überzeugen, sondern er adressiert seine Argumentation nur an diejenigen, die schon die drei Ideale befürworten.

Im Gegensatz zu den noch vorzustellenden Ansätzen von Rawls und Habermas interessiert Schweber damit nicht unmittelbar, wie sich die Prinzipien selbst rechtfertigen. Der Verweis darauf, dass ein „[p]hilosophical support for the principles of consensus liberalism is welcome from any quarter“ (Schweber 2012: 23), gleicht eher einer Randnotiz als einer vertieften

²¹ Schweber erkennt zudem im liberalen Konstitutionalismus eine Verbindung der Annahme einer Unausweichlichkeit des Wertpluralismus bei gleichzeitiger Akzeptanz zentraler demokratischer Prinzipien (Schweber 2007: 50).

Auseinandersetzung mit der Rawls'schen Idee eines „übergreifenden Konsens“ – bei dem die Gründe für die Zustimmung aus unterschiedlichen Weltanschauungen gefunden werden können – oder den rechtfertigenden Grundlagen der eigenen normativen Prämissen insgesamt. Stattdessen besteht Schwebers Interesse vielmehr in einer kohärenten philosophischen Konstruktion der drei Prinzipien des Konsensliberalismus. Insofern gilt: „a commitment to the principles of consensus liberalism must be presupposed“ (Schweber 2012: 168).

Diese Bindung an die Prinzipien könne jedoch vor dem Hintergrund eines tiefgehenden Pluralismus nur dann realistisch sein, wenn man im Gegensatz zu Rawls die Schnittmenge des Konsenses nicht zu groß anlege (vgl. Schweber 2012: 165). Während Rawls aus Sicht von Schweber einen Konsens bis hin zu bestimmten politischen Präferenzen einschließlich des Differenzprinzips vorsieht, beschränkt sich Schweber bewusst auf das diffuse Set der drei normativen Verpflichtungen.²² Der Nachteil durch diese dünneren Konsensannahmen bestehe dann jedoch in einer Unterbestimmtheit der liberalen Prinzipien, wodurch die drei liberalen Werte miteinander in Konflikt geraten können. Damit ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten des Arrangements der liberalen Prinzipien, die sich in verschiedenen Traditionen des Konsens-Liberalismus widerspiegeln. Für Schweber stellt sich daher die Frage, welcher Typ des Konsens-Liberalismus angemessen sei, um auf die Herausforderung eines „deep pluralism“ (Schweber 2012: 4) zu reagieren, und gleichzeitig noch mit einer demokratischen Herrschaft konsistent zu sein.²³ Abzulehnen sei ein liberaler Prozeduralismus, der darauf abziele, in einer pluralen Gesellschaft einen Konsens über die Verfahren herzustellen. Zu kritisieren sei dieser Ansatz, da eine liberale Theorie erstens mehr anbieten müsse als nur Aussagen über Verfahren, die zudem selbst auch noch gerechtfertigt werden müssten; zweitens sei der Konsens über Prozeduren genauso fraglich wie über Inhalte; und drittens könne ein rein prozeduraler Liberalismus zu illiberalen Ergebnissen führen, weshalb ein genuiner wertneutraler Liberalismus zu „dünn“ sei, um der Idee der Demokratie noch etwas hinzufügen zu können. Für die einzig angemessene Form eines Liberalismus als Antwort auf die Herausforderungen des Pluralismus hält Schweber einen Rechtfertigungsliberalismus, der

²² Damit übersieht Schweber jedoch, dass für Rawls das Differenzprinzip als Bestandteil der Gerechtigkeit als Fairness nur eine Möglichkeit der Interpretation einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ist – wenn auch die aus Rawls' Sicht Vernünftigste. Vgl. Kap. 3.1.

²³ Damit steht bei Schweber immer die Frage nach Verbindung von Wertepluralismus und Demokratie im Mittelpunkt. Vgl. auch schon: „[W]e cannot answer the questions that this book asks by referring to a necessary set of universally shared moral values or belief in a higher law external to the constitution itself, nor may we accept an explanation that depends on the coercion of the population by force. If liberal constitutionalism is to be made legitimate, the answers to the two questions that motivate this study have to be couched in terms that are consistent with value pluralism and democracy“ (Schweber 2007: 52).

die legitimen Grenzen staatlichen Zwangs aufzeigen und zugleich die Werte von Freiheit und Gleichheit bewahren könne.

Mit diesem Hintergrundwissen kann nun zunächst auf die Deliberationskonzeption eingegangen werden (2), um dann konkret aufzuzeigen, welche Rolle religiöse Argumente innerhalb der Deliberation spielen können (3).

2.1.2 Deliberationskonzeption

Im Mittelpunkt des Rechtfertigungsliberalismus von Schweber steht ein Metaprinzip des wechselseitigen Respekts, das Schweber mit den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit sowie dem Ziel eines begrenzten Staates verbindet. Der Wert der Gleichheit werde dabei durch den gleichen gegenseitigen Respekt, den sich die Bürger in einer Demokratie entgegenbringen müssten und der sich in der Art der Rechtfertigung manifestiert, gesichert. Das Freiheitsprinzip komme durch das Recht auf eine Rechtfertigung im Fall der Ausübung von Staatsmacht zur Entfaltung, wobei die Rechtfertigung im Einklang mit dem Wert des gegenseitigen Respekts stehen müsse. Der beschränkte Staat wiederum sei eine direkte Folge aus den ersten beiden Anforderungen. Denn Bürger dürften nur diejenigen politischen Anliegen verfolgen, die den Ansprüchen aus den ersten beiden Werten genügten. Aus den drei normativen Verpflichtungen resultiert für Schweber daher die von Bürgern zu akzeptierende Forderung nach einer Selbstbeschränkung im Hinblick auf die Formen der Rechtfertigungen im politischen Diskurs: „As a result, theories of public justification assert that citizens should willingly accept certain constraints on the kinds of justifications for law making they offer to one another in certain kinds of circumstances, even if they themselves would find those justifications entirely adequate and persuasive“ (Schweber 2012: 14).²⁴

Mit der Befürwortung eines Rechtfertigungsliberalismus gerät die öffentliche Rechtfertigung politischer Entscheidungen in den Mittelpunkt der Deliberationskonzeption. Diese soll die Funktionen übernehmen, die Legitimität politischer Entscheidungen sowie die Stabilität der Gesellschaft sicherzustellen.

Die Legitimitätsthematik beschäftigt sich mit der Frage, welche Eigenschaften politische Rechtfertigungen aufweisen müssen, um als für alle Bürger akzeptabel und damit als legitim zu gelten. Die Antwort hierzu sieht Schweber – sich an Rawls orientierend – darin, eine Differenzierungslinie zwischen legitimen und nicht-legitimen Rechtfertigungen durch die

²⁴ Im Unterschied zu Habermas gilt dann wie bei Rawls, „the case for constraints of public justification follows necessarily *from* a prior commitment to basic liberal principles, not the other way around“ (Schweber 2012: 3; Hervorh. im Original).

Charakterisierung von öffentlichen und nicht-öffentlichen Gründen zu ziehen. Im Gegensatz zu Rawls hält Schweber jedoch einen „rein politischen“ Ansatz, der auf umstrittene moralische oder epistemologische Prämissen verzichtet, für unzulänglich, um die weitere Beschreibung öffentlicher Gründe vorzunehmen.²⁵ Schweber buchstabiert daher seinen Ansatz in dezidiert moralischen und epistemologischen Kategorien aus. Der moralische Kern der Anforderungen an die Rechtfertigung und die Gestaltung des öffentlichen deliberativen Prozesses besteht in dem Prinzip des wechselseitigen Respekts unter Bürgern. Nur Argumente, die die Anforderungen des Respektverständnisses erfüllen, können allgemein akzeptabel und damit legitim sein. Der „equal respect“ (Schweber 2012: 33) wird im Hinblick auf die Deliberation nun so verstanden, dass man nicht einverstanden sein müsse mit anderen Argumenten oder diese überhaupt ernst nehmen müsse. Einzig unsere Mitbürger verdienen es, als Personen ernstgenommen zu werden, wozu gehöre, in einer politischen Diskussion auch dem anderen zuzugestehen, zu einer moralischen Argumentation fähig zu sein – also selbstständig moralisch zu denken. In der Konsequenz bedeutet dies auf der ersten Stufe als eine Art Mindestanforderung, die jede akzeptable Rechtfertigung erfüllen muss, dass mit ihr keine Abwertung oder Verunglimpfung gegenüber einer Person oder einer Gruppe zum Ausdruck gebracht wird. Schweber nennt dies das „antidenigration principle“ (Schweber 2012: 20), das bei allen hier besprochenen Ansätzen implizit befürwortet werden dürfte.

Spannender wird es jenseits dieser Markierung der äußeren Grenzen des Erlaubten. Denn zweitens folgt bei Schweber aus dem Recht auf Respekt als moralisch selbständiger Denker eine alle Bürger betreffende Pflicht, eine Rechtfertigung für politisches Handeln zu artikulieren, von der „wir“ ausgehen, andere könnten diese zugänglich („accessible“) finden.²⁶ Entsprechend besteht die zentrale Unterscheidung bei der Ermittlung der Grenze zwischen legitimen und illegitimen Gründen zwischen zugänglichen und nicht-zugänglichen Rechtfertigungen.

Bei der Bestimmung, was als ein zugänglicher Grund gelten kann, ist Schweber der Ansicht, hierbei müsse unausweichlich auf epistemologische Erwägungen zurückgegriffen werden.²⁷ Problematisch sei dabei, wenn die erkenntnistheoretischen Maßstäbe auf der

²⁵ Inwieweit Rawls' politischer Liberalismus tatsächlich frei ist von starken moralischen und epistemologischen Annahmen ist in der Literatur umstritten. Vgl. dazu Kap. 7.

²⁶ Schweber verbindet dieses moralische Argument eines wechselseitigen Respekts für eine Selbstbeschränkung zum Schluss seiner Ausführungen auch noch mit einem „Demokratiargument“, wie es vor allem Habermas noch stärker hervorgehoben hat. Demnach sollte sich in einer Demokratie jeder als Autor und Adressat der Gesetze verstehen können (Schweber 2012: 413). Dadurch existiere immer eine potentielle Konsens-Anforderung, da in einer „democracy, there cannot be legitimate laws without the possibility of consent“ (Schweber 2012: 414).

²⁷ Schweber schließt sich damit einer Auffassung von Gaus an: „John Rawls, for instance, maintains that ‚reasonable justification‘ is a ‚practical‘ and not an ‚epistemological‘ problem. For Rawls, ‚moral epistemologies‘ are ‚comprehensive‘ doctrines, which are open to rational dispute, and so are not in the requisite sense publicly justified. Thus Rawls seeks to avoid any complex epistemological claims, relying instead on commonsense notions

Grundlage eines kollektiv geteilten Hintergrundverständnisses, durch den sich ein „common sense“ in der Gesellschaft etabliert habe, gewonnen werden (Schweber 2012: 146ff.).²⁸ Hierdurch wird laut Schweber nämlich die Zugänglichkeit von Argumenten abhängig von subjektiven Standards, die dann andere Personen übernehmen sollten. Solch ein Subjektivismus stelle jedoch erstens einen Mangel an Respekt gegenüber einer gleichberechtigten, moralisch denkenden Person mit anderen Ansichten dar. Beispielhaft drückten etwa subjektive Maßstäbe „zugänglicher Argumente“, wie sie eine Mehrheit verstehen könnte, einen Mangel an Respekt insofern aus, als die Rechtfertigung „die Mehrheit sagt das“ für die Minderheit nicht nachvollziehbar sei, sondern rein willkürlich. Zweitens nähern sich subjektive Standards einem epistemologischen Perfektionismus mit nur einem richtigen Zugang zur Wahrheit an, bei dem die Bürger ihre tiefsten Überzeugungen z. B. aufgrund der Einsicht in die allgemeine Menschenvernunft verändern sollten. Dies sei jedoch nicht mit einem von Schweber vertretenen epistemologischen Pluralismus vereinbar, der verschiedene Wahrheiten zulasse (Schweber 2012: 69).²⁹

Im Gegensatz zu solchen subjektiven Anforderungen hält Schweber bei der Ermittlung des Kriteriums der Zugänglichkeit von Argumenten einen objektiven Standard für notwendig. Die Frage nach der Definition von der Zugänglichkeit von Argumenten müsse daher anhand objektiver Kriterien entschieden werden, die sich auf ein beobachtbares Verhalten konzentrierten und verbunden seien mit einem „claim that the justification in question really does (or does not) satisfy criteria that can be articulated prior to and separate from the experiences and reactions of the parties involved in a particular situation“ (Schweber 2012: 70).

about reasonableness and disagreement. The problem, as Rawls and others see it, is to avoid contentious epistemological issues and focus on the practical political task of securing agreement. Consequently, rather than ‚justificatory liberalism,‘ Rawls, Larmore, and others describe their view as ‚political liberalism.‘ I believe this to be a fundamental error. If public justification is the core of liberalism (as I believe it is), and because there is no such thing as an uncontentious theory of justification, an adequately articulated liberalism must clarify and defend its conception of justified belief—its epistemology. I shall argue in part II that, in fact, political liberals do not really abjure epistemic commitments; instead, they rest their case on a vague, but nevertheless clearly erroneous, normative theory of justification. Justificatory liberalism, I maintain, must articulate its moral epistemology, and show why it is to be preferred“ (Gaus 1996: 4).

²⁸ Schweber bezieht diese Kritik auf Audi, Rawls, Larmore und Macedo, die zum Kriterium von „Vernünftigkeit“ die Anforderung des „common sense“ machten.

²⁹ Schweber bezeichnet solche theoretischen Ansätze, die einen Subjektivismus und Perfektionismus verfolgen, als eine Form einer Politik der Authentizität. Vgl. seine Kritik an Benhabib und Young: „The problem that arises in considering both Young’s and Benhabib’s approaches is the emphasis on what I call ‚epistemological perfectionism,‘ the articulation of an ideal mode of knowing and relating to the world that precedes and delimits the embrace of epistemological pluralism“ (Schweber 2012: 135). Schweber äußert sich überraschend wenig zu den weiteren Implikationen eines epistemischen und seines ebenfalls befürworteten moralischen Pluralismus im Hinblick auf sein eigenes Theoriefundament. Er betont jedoch, eine Theorie der öffentlichen Rechtfertigung müsse sowohl einem moralischen als auch einem epistemologischen Pluralismus Raum ermöglichen (Schweber 2012: 94).

Dabei solle zudem immer nur die Zuhörerperspektive eingenommen werden, um einen Perfektionismus zu vermeiden, der vom Sprecher verlange, sein Denken zu verändern. Für Schweber bedeutet Respekt dagegen nur, von jedem Bürger zu fordern, darüber nachzudenken, was ein widerwilliger Zuhörer („unwilling listener“³⁰) denkt und sein Verhalten danach auszurichten, anstatt sein eigenes Denken anzupassen.³¹ Die Essenz der Pflicht des gegenseitigen Respekts besteht daher für Schweber in der Zugänglichkeit von Gründen aus der Perspektive eines imaginierten, vernünftigen Zuhörers. Die Akzeptabilität von Rechtfertigungen bestimmt Schweber entsprechend folgendermaßen:

„Acceptable justifications are those that a reasonable listener should be expected to find accessible because the standards of accessibility *themselves* are objective descriptions of an imagined reasonable listener rather than the expression of the subjectivity of a specific listener or the speaker“ (Schweber 2012: 21; Hervorh. i. O.).

Zentrales Anliegen von Schweber bei diesen epistemologischen Überlegungen zur Bestimmung, was Bürger vernünftigerweise („reasonably“) aus einer objektiven Perspektive als zugänglich verstehen könnten, ist es, ein sich in einem infiniten Regress verfangendes oder ein zirkuläres Argumentieren zu verhindern, das entstände, wenn man subjektive Kriterien über die Zugänglichkeit von Argumenten entscheiden ließe. Dabei trete nämlich das Problem auf, dass „[c]ircular arguments, by their nature, fall into the category of inaccessible justifications because they are reasonably experienced by an unwilling listener as arbitrary“ (Schweber 2012: 388). Ein öffentlich vorgebrachtes Argument müsse dagegen eines sein, „that can reasonably be expected to *make sense*“ (Schweber 2012: 389; Hervorh. i. O.). Sinn ergebe aber nur ein Argument, das glaubwürdig („reliable“) sei. Was darunter falle, könne jedoch nicht anhand einer Begründung selbst festgestellt werden, sondern nur, indem man sich auf eine Ebene zweiter Ordnung begeben. Die Frage laute dann nicht, ob eine Aussage zugänglich sei, sondern ob die der Aussage zugrundeliegenden Prämissen zugänglich seien. Mit diesem Schritt von der ersten zur zweiten Ordnung umgeht Schweber die Frage, ob zwischen empirischen und normativen Aussagen unterschieden werden müsse, womit er sich ganz auf die

³⁰ Beim „unwilling listener“ handelt es sich um das „unwilling legal subject“, also die Person, die von Zwangshandlungen des Staates betroffen ist.

³¹ Schweber kritisiert den Fokus auf den Sprecher, der etwas über sich selbst anerkennen soll (bei Audi die Kapazität einer moralischen Intuition unabhängig von einer Autorität, bei Rawls die Partizipation in einem overlapping consensus, bei Larmore die Moderne), und sich auf dieser Grundlage der Erkenntnis dann in den Diskurs einbringen soll. Dies würde erstens falsch sein, weil es den Respekt gegenüber dem Zuhörer nicht berücksichtige und daher unfair sei. Und zweitens sei dies eine Überforderung für den Sprecher und nicht konsistent mit einem epistemologischen Pluralismus (Schweber 2012: 69).

dahinterliegenden Prämissen sowohl empirischer wie auch normativer Aussagen konzentrieren kann.³²

Der Glaubwürdigkeit von Prämissen auf der Ebene zweiter Ordnung nähert sich Schweber nun über Standards der empirischen Wissenschaft. Danach seien Prämissen erstens nur dann glaubwürdig, wenn sie in der Theorie falsifiziert werden könnten und zweitens, wenn sie sich selbst nicht als abhängig von einer Autorität oder anderen Setzungen erweisen würden, sondern nachvollziehbar seien, ohne dass man schon an diese Autorität oder Setzung glaube. Damit müssten sich Argumente auf eine „kontingente Autorität“ (Schweber 2012: 343) beziehen, eine Autorität also, die substituierbar ist.

Schweber ist sich jedoch bewusst, dass in der alltäglichen politischen Kommunikation häufig Ansichten vertreten werden, die sich nicht auf eine empirische Grundlage zurückführen lassen und somit auch das Kriterium der Falsifizierbarkeit nicht ausreichend ist, sondern dieses – wie jede Form der Kommunikation – selbst wiederum von bestimmten Prämissen abhängig ist.³³ Damit droht jedoch das Problem, dass auch sein Ansatz einem infiniten Regress unterliegt. Schweber steht folglich vor der Aufgabe, seine epistemologischen Prämissen zu fundieren, um einen infiniten Regress bei den Maßstäben der Zugänglichkeit zu entgehen. Schweber fragt daher: Woraus könnten sich also die Standards für die Glaubwürdigkeit von empirischen wie normativen Prämissen ergeben?

Schwebers entscheidender argumentativer Zug liegt darin, auf die in einer liberalen Gesellschaft immer schon geteilten Werte („shared values“, Schweber 2012: 378) bzw. Konventionen zu verweisen, auf die man sich berufen müsse, um die Zugänglichkeit von Argumenten festzustellen. Schweber greift für diesen Schritt das Bild des „web of beliefs“ (Schweber 2012: 365) von Willard van Orman Quine (Quine/Ullian 1970) auf, aus dem die geteilten Konventionen hervorgingen, die die Maßstäbe der Zugänglichkeit bestimmten. Das „web of beliefs“ stellt insofern das Fundament zur Bewertung der Zugänglichkeit von Argumenten dar und dient auf diese Weise als epistemologischer Gegenpart zu Rawls’ Fundament eines überlappenden Konsenses.³⁴

³² „Applied to propositions of fact, the second-order claim involves an assertion of standards of reliability. Applied to normative conclusions, the second-order claims involve the construction of a chain of logical reasoning that leads from what is claimed to be accessible evidence to what is claimed to be an accessible conclusion (Schweber 2012: 363).

³³ Schweber spricht nicht explizit davon, allerdings dürfte seine Sicht hierbei von seiner epistemologischen Referenzautorität Quine und dessen These der „ontologischen Relativität“ geprägt sein, nach der sich die Bedeutung eines Satzes, Wortes oder Begriffes immer erst vor dem Hintergrund einer Rahmensprache bzw. einer Theorie oder System von Sätzen ergebe (vgl. dazu Fretlöh 1989: 105; Keil 2002: 80). Die ontologische Relativität führt dann zu einem „Bedeutungs-Holismus“ oder „Holismus des Gehaltes“ (Baumann 2002: 247).

³⁴ Schweber versteht diesen fundierenden Rückgriff auf das Quine’sche Glaubensnetz analog zu dem Rawls’schen übergreifenden Konsens. Erkennbar wird dies in der für Schweber diesen Teil anleitenden Frage: „Is there, in the

Die Frage an dieser Stelle ist, welche Formen von Konventionen, die jeglichen Aussagen zugrunde liegen würden, in einer liberalen Gesellschaft legitim sind und wie sie sich von anderen nicht-legitimen Konventionen unterscheiden. Schweber beantwortet diese Frage so, dass sich Konventionen in einer liberalen Gesellschaft durch ihre Unterbestimmtheit auszeichnen. Man kann Schweber so verstehen, dass diese Unterbestimmtheit eine Vielzahl an unterschiedlichen Interpretationen von Ereignissen und unterschiedliche Zugänge zur Wahrheit zulasse, sodass in einer liberalen Gesellschaft unterschiedliche, aber gleichberechtigte Überzeugungen miteinander koexistieren können.³⁵ Die Unterbestimmtheit wird damit – einem epistemologischen Pluralismus folgend – als charakteristisches Merkmal einer liberalen Gesellschaft bezeichnet. Mit Quine ist für Schweber das Gegenteil dieses unterbestimmten Konventionalismus ein strikter, definitorischer Konventionalismus, der nur eine Bedeutung für wahr halte und nur einen Zugang zur Wahrheit kenne. Damit sei ausgeschlossen, dass man auf unterschiedlichen Wegen zu demselben Ergebnis komme. Eine Übersetzungsmöglichkeit zwischen unterschiedlichen Überzeugungen existiere demnach nicht, sondern die beiden Formen eines Konventionalismus stünden in einem inkommensurablen Verhältnis zueinander. Damit sind definitorische Konventionen aber laut Schweber nicht zugänglich für Personen, die der Konvention nicht schon anhängen. Entsprechend gelte, „[j]ustifications that appeal to values remain accessible so long as they remain underdeterminative rather than definitionally conventional“ (Schweber 2012: 380).

Die Konsequenz aus dieser Dichotomie zwischen definitorischem und unterbestimmtem Konventionalismus besteht bei Schweber darin, dass eine öffentliche Rechtfertigung zum einen nur auf dieser unterbestimmten Grundlage für alle zugänglich sei.³⁶ Zum anderen verbindet Schweber die epistemologische Ebene mit der moralischen Dimension, da ein definitorischer Konventionalismus moralisch insofern verwerflich sei, als er denjenigen, die diesen Konventionen widersprechen, ihre Rationalität abspreche, da für sie keine Möglichkeit gegeben

modern world, a ‚web of beliefs‘ that can serve as a kind of epistemological counterpart to Rawls’ overlapping consensus“ (Schweber 2012: 366).

³⁵ Hiermit überträgt Schweber Quines These einer Unterbestimmtheit oder Unbestimmtheit einer Übersetzung von Worten und Begriffen auf die politische Ebene. Vgl. dazu die Aussage von Keil zu Quines Unbestimmtheitsthese: „Die These von der Übersetzungsunbestimmtheit läßt sich in zwei Teile gliedern: Erstens wird behauptet, daß unvereinbare Übersetzungshandbücher entstehen können, und zweitens, daß keines gegenüber den anderen als das einzig richtige ausgezeichnet werden kann. Damit will Quine aber nicht sagen, daß es keine richtige Übersetzung mehr gibt und Übersetzung somit unmöglich ist. Vielmehr gibt es *mehr als eine* richtige Übersetzung“ (Keil 2002: 76; Hervorh. i. O.). Die Begriffe Unbestimmtheit oder Unterbestimmtheit verwendet Keil synonym. Dabei bedeutet „unbestimmt“, „daß Unterscheidungen im fraglichen Phänomenbereich durch die empirischen Belege oder Daten nicht vollständig festgelegt werden. Die entsprechenden Fragen bleiben unentscheidbar oder unerforschlich“ (Keil 2002: 75).

³⁶ Neben der Glaubwürdigkeit als Kriterium fordert Schweber zudem eine Kohärenz der Prämissen mit den liberalen Prämissen. Insofern stellt die Kohärenz ein zweites Kriterium für die Zugänglichkeit von Rechtfertigungen dar.

sei, die Gründe innerhalb des liberalen „web of beliefs“ nachzuvollziehen. Damit erübrige sich auch die Notwendigkeit eines ernsthaften Anhörens anderer Positionen, da man sich ja schon im Besitz der einzigen Wahrheit wähne (Schweber 2012: 371). Unterbestimmte Konventionen markieren damit die Grenze der pluralistischen Neutralität („pluralistic neutralism“) (Schweber 2012: 378).

Aus dieser Diskussion folgt dann abschließend folgende allgemeine Definition für eine legitime öffentliche Rechtfertigung:

„Justifications are publicly accessible to the extent that they (a) employ assertions about empirical phenomena whose claims of reliability are falsifiable within the web of mutually translatable beliefs, and (b) rely on theoretical accounts of the significance of those assertions that are not definitionally conventional.

In plain English, a public justification depends on factual claims that can be tested by means that are sensible to those who do not already accept the truth of those claims and by reasoning processes that are neither tautologically circular nor irreducibly subjective. This is the essence of the theory of public justification that is developed in this book.“ (Schweber 2012: 377)

Ergänzend hinzuzufügen ist, dass mit der objektiven Zuhörerperspektive statt einer subjektiven Sprecherperspektive bei Schweber ein Respektverständnis einhergeht, das sich gegen die zum klassischen Deliberationsverständnis gehörende Anforderung von Wahrhaftigkeit im öffentlichen Diskurs wendet. Denn es wird von Bürgern nicht verlangt, zu denken, dass auch denjenigen, die man nicht für respektwürdig betrachtet, der gleiche Respekt entgegengebracht werden müsse. Wichtig sei einzig, so zu tun, als ob man dem anderen den gleichen Respekt zolle. Dahinter steht bei Schweber die Überlegung, sich auf den offenen Akt des Gründe Gebens zu konzentrieren, statt auf die subjektive Erfahrung von Wahrnehmung und Gründen, die in den Deliberationsprozess einfließen. Diese Schlussfolgerung lasse sich einerseits aus der Annahme des gleichen Respekts ableiten. Denn man könne nicht fordern, dass alle Bürger ein Recht auf Respekt als kompetente moralische Denker haben, dann jedoch gleichzeitig verpflichtet seien, den Inhalt ihrer Argumentation zu verändern. Des Weiteren sei es nicht widersprüchlich von Bürgern zu verlangen, in Übereinstimmung mit liberalen Normen zu handeln, und doch weiterhin auf ihren eigenen subjektiven Meinungen zu bestehen.³⁷ Schweber grenzt sich damit ab von einer zentralen Anforderung der deliberativen Demokratie, der zufolge von Bürgern erwartet wird, im deliberativen Prozess teilweise bis hin zum Wahlakt wahrhaftig

³⁷ Schweber kritisiert Rawls im Zusammenhang mit der Wahrhaftigkeitsanforderung zudem insofern, als Rawls unvernünftige Personen mit seiner Theorie exkludiere, was Schweber zu weit geht. Er wolle nur unvernünftige Argumente ausschließen (Schweber 2012: 166).

zu sein. Dies impliziert, die Selbstbeschränkungsanforderung einzusehen und mit entsprechender Motivation danach zu handeln.³⁸

Im Hintergrund dieser Abkehr von der Forderung nach Wahrhaftigkeit zeigt sich auch in diesem Zusammenhang wieder Schwebers Bemühen, einem Perfektionismus zu entgehen, der mit der Forderung nach Wahrhaftigkeit im Deliberationsprozess einherginge, da hierbei die Konzentration auf den subjektiven Prozessen der Präferenztransformation liege. Im Gegensatz zu diesem von Schweber bei Theorien der deliberativen Demokratie und umfassenden Liberalismustheorien identifiziertem Vorgehen versucht er den Fokus einzig auf die objektiven Praktiken der Präferenzartikulation zu legen.³⁹ Somit sollen die Akteure nicht ihre moralischen oder epistemologischen Standards hinterfragen, sondern nur, ob ihre Gründe mit objektiv zugänglichen Rechtfertigungen im Einklang stehen.

Mit diesen Ausführungen zum moralischen und epistemologischen Fundament der Theorie sind die wesentlichen Eckpunkte beschrieben. Anwendung findet Schwebers Theorie der öffentlichen Vernunft nun im Zusammenhang mit jeglichen Zwangshandlungen des Staates und öffentlichen Diskursen, deren Ergebnisse auf staatlichen Zwang abzielen – womit der Ansatz weiter als Rawls' Ansatz geht, bei dem sich die öffentliche Vernunft nur auf essentielle Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen bezieht. Die Anforderungen der öffentlichen Rechtfertigung entfalten ihre Wirkung somit in Situationen, in denen staatliches Handeln ein Individuum in seiner Entscheidung zwischen Alternativen einschränkt. Wann dies genau der Fall sein wird, sei selbst wieder umstritten (Schweber 2012: 171-175).⁴⁰ Für Schweber fallen darunter jegliche politische Themen, die in irgendeiner Weise die staatlichen Haushalte belasten (Schweber 2012: 179). Damit ist die Forderung nach einer Beschränkung der Gründe also kontextabhängig: Je dichter sich eine Diskussion in einem Bereich befindet, der zu einem Gesetz führen kann, desto strenger fallen die Anforderungen an die Rechtfertigungen aus.⁴¹

³⁸ Am deutlichsten hat dies Audi mit dem Prinzip der säkularen Motivation formuliert, nach dem die Befürwortung eines Gesetzes ausreichend durch eine adäquate säkulare Rechtfertigung motiviert sein sollte (Audi 2000: 96). Habermas klammert diese Frage aus (Habermas 2005d: 132).

³⁹ Schweber vertritt die Meinung, Theorien der deliberativen Demokratie – besonders von Gutmann und Thompson – verlangten durch ihre Tugendanforderungen eine Transformation des Subjekts, womit sie perfektionistisch seien. Nach seiner Ansicht verlangen die Theorien der deliberativen Demokratie einerseits zu viel, wenn es um die Anforderungen an die Teilnehmer ginge, etwa in Form von Tugendanforderungen. Dies würde einen Wertpluralismus schwächen, die die Theorien angeblich fördern wollten. Andererseits würden sie insofern zu wenig leisten, als die versprochenen besseren Resultate aus einer Deliberation sich empirisch nicht einstellen (Schweber 2012: 80ff.).

⁴⁰ Bei diesen Debatten sei, so Schweber, jedoch selbst wieder auf zugängliche Argumente zurückzugreifen.

⁴¹ Die Reichweite der Beschränkung bezieht sich nur auf staatliche Zwangshandlungen. Dabei vernachlässigt Schweber nicht, dass es auch Zwang und Herrschaftsausübung jenseits des Staates gibt, die Eindämmung solcher, gerade von feministischer Seite vorgebrachten Phänomene, seien jedoch nicht selbst Bestandteil einer Theorie der öffentlichen Rechtfertigung. Vielmehr bedürften auch Maßnahmen, die sich gegen diese Machtausübungen im

Hinter dieser Forderung nach einer kontextabhängigen Selbstbeschränkung steht die klassisch liberale Idee einer Trennung „between the social and the political“ (Schweber 2012: 127), weshalb Schweber schreibt: „Democratic citizens ought to feel a sense of constraint when they offer justifications for coercive state actions in public political discourse, and the same citizens ought not to feel such constraints as legitimate demands on them in private settings“ (Schweber 2012: 299). In klassisch liberaler Manier dient diese Trennung auch bei Schweber dem Schutz der Gesellschaften vor zu weitreichenden Eingriffen des Staates.

Schwebers Theorie der öffentlichen Rechtfertigung gilt jedoch nicht nur für Bürger, sondern auch für die Exekutive, die Judikative und Legislative sowie für Kandidaten für öffentliche Ämter.⁴² Für diese Akteure bedeutet dies nun, dass mit den Selbstbeschränkungsanforderungen bestimmte kognitive Anforderungen und politische Tugendanforderungen einhergehen. Schweber erläutert diese Tugenden im Zusammenhang mit dem Staatsbürgerethos. Der zentrale Aspekt hierbei ist die Bereitschaft der Bürger, die Zumutung der öffentlichen Rechtfertigung zu akzeptieren. Von Bürgern fordert Schweber daher die Tugend der „fairness“. Darunter versteht er „a willingness to consider the way in which one’s arguments are heard by unwilling listeners and a willingness to restrict oneself to arguments that those listeners ought in principle to find accessible“ (Schweber 2012: 167).

Verknüpft ist mit dieser Tugend eine kognitive Fähigkeit zum Vernünftigsein, die in allen Theorien des Rechtfertigungsliberalismus wie auch der deliberativen Demokratie als eine notwendige Bedingung zur Einhaltung der von den Theorien formulierten unterschiedlichen Anforderungen betrachtet werden kann (vgl. Forst 2007b). Geklärt werden muss jedoch jeweils, was genau eine Theorie mit dieser kognitiven Fähigkeit verbindet. Dazu gehört bei Schweber in erster Instanz die Eignung, zwischen dem Politischen und dem Sozialen unterscheiden zu können. Damit geht eine Aufspaltung der Identität einher, denn Bürger wie Politiker müssen in der Lage sein, zwischen ihren Rollen als politische und private Akteure zu differenzieren, da nur in der politischen Sphäre die Selbstbeschränkungsanforderungen greifen. Vernünftigkeit von Personen drückt sich somit darin aus, der Tugend der Selbstbeschränkungen zuzustimmen.

privaten Bereich bzw. Macht von nichtstaatlichen Akteuren richteten, eine öffentliche Rechtfertigung. Ebenso wie diese Thematik unterliegt auch die umstrittene Frage, welche Handlungen als staatliche Zwangshandlungen angesehen werden, selbst den Anforderungen einer öffentlichen Rechtfertigung, sind somit selbst Teil des öffentlichen Diskurses. Somit müssen die Argumente zugänglich sein.

⁴² In *The Language of Liberal Constitutionalism* hatte Schweber diese Anforderung an staatliche Offizielle damit verbunden, dass gerade sie ihre Daseinsberechtigung und damit Autorität und Legitimität aus der Einhaltung und Bewahrung der Verfassungssprache speisten (vgl. Schweber 2007: 3708, 3733, 5707). Diesen staatlichen Offiziellen sprach Schweber zudem eine besondere Expertise in der Benutzung der Verfassungssprache zu (Schweber 2007: 5981), weshalb es gerechtfertigt sei, sie mit Fragen der Übersetzung und Auslegung der Verfassungssprache zu betrauen (Schweber 2007: 6220). Entsprechend ginge das Vertrauen in sie verloren, kämen sie dieser Pflicht zum Gebrauch der Verfassungssprache nicht nach (Schweber 2007: 5398).

Ein unvernünftiger Bürger ist bei Schweber jemand, der sagt: „I reject your case for constraints because it would preclude me from seeking to justify coercing others to live in accordance with my worldview“ (Schweber 2012: 166), ohne zugleich bereit zu sein, die eigene Weltanschauung dem Test der Zugänglichkeit auszusetzen.

Die Fähigkeit der Trennung von privaten und öffentlichen Anforderungen verlangt außerdem die Fähigkeit zur Übersetzung der privaten Überzeugungen in die öffentliche Sprache: „The test for speakers then becomes their ability to translate their comprehensive claims into that [public, JAR] vocabulary“ (Schweber 2012: 263).⁴³ Schweber ist sich bewusst, dass die epistemischen Ansprüche Bürgern hohe kognitive Anforderungen abverlangen. Erleichtert – und damit realistischer gestaltet – werden sollen diese Zumutungen durch den Einbau einer subjektiven Komponente: Denn als Anspruch an alle Bürger fordert Schweber letztlich, nur eine „subjectively sincere effort“ (Schweber 2012: 386) zu unternehmen, um einzuschätzen, ob die objektiven Standards der öffentlichen Rechtfertigung bei der eigenen Argumentation eingehalten worden sind. Damit dies gelingen könne, sei „some element of subjective good faith“ (Schweber 2012: 385) nötig.⁴⁴

Während bei dieser Einschätzung dann auch die Wahrhaftigkeitsanforderung gilt, sollen andererseits die Bürden für Bürger nicht so hoch ausfallen, weil von Bürgern mit der Verabschiedung der Wahrhaftigkeitsanforderung im politischen Diskurs nur eine „als-ob-sie-dies-wirklich-so-meinen“-Haltung verlangt wird. Damit gilt zwar „to put aside even authentic elements of their own subjective beliefs about the accessibility of reasons out of respect for an objectively evaluated understanding of the beliefs and understandings of others“ (Schweber

⁴³ Die Bedeutung einer Übersetzung hatte Schweber schon in seinen Ausführungen zu einer distinktiven Verfassungssprache hervorgehoben: „For the moment, it suffices to observe that for a constitutional proposition to be legitimate, it is minimally necessary that it be translated into the appropriate constitutional language, with the obvious consequence that statements that cannot be articulated in that language can never be the basis for a legitimate constitutional argument, let alone a constitutional rule. A proposition that cannot be composed out of the elements of a system of constitutional signs in accordance with that system’s rules of constitutional grammar can never be an element of constitutional discourse“ (Schweber 2007: 3025). Unter einer Übersetzung verstand Schweber „a present practice of converting propositions made in ordinary speech into legally or constitutionally cognizable statements“ (Schweber 2007: 3850). Des Weiteren führt er hier zur Übersetzung aus: „Translation is not a transparent process, to be sure. In the extreme case, propositions that are readily expressed in one language are semantically absurd or grammatically improper in another. When a statement is translated from one language to another, something of the flavor of a statement is always lost, while new layers of meaning and reference are always added“ (Schweber 2007: 3739). Diesen Anmerkungen geht Schweber in seinen aktuellen Überlegungen jedoch nicht weiter nach.

⁴⁴ Schweber führt auf dieser Ebene dann auch wieder eine Forderung nach Wahrhaftigkeit ein, die aber nur auf die Rechtfertigung zweiter Ordnung – nicht jedoch auf die Rechtfertigung erster Ordnung – bezieht. Nur die Überzeugung für Aussagen, die mit der Theorie der öffentlichen Rechtfertigung kompatibel sind, muss damit aufrichtig sein. Dies bedeutet dann: „The case for constraint only calls on citizens to honestly consider whether the justifications for coercive state actions that they offer in public satisfy standards of public justification in the form of evidentiary claims whose reliability is based on accessible arguments and a noncircular chain of reasoning that proceeds from those evidentiary claims to normative consequences“ (Schweber 2012: 387)

2012: 130). Dies beeinflusst für Schweber jedoch aufgrund der „als-ob“-Haltung nicht die tiefsten Überzeugungen der Bürger. Auf diese Weise könnten Bürger ihre identitätskonstitutiven Bindungen aufrechterhalten, ohne gegen die Prinzipien der öffentlichen Rechtfertigung zu verstoßen. Die Aufspaltung der Identität besteht damit nur darin, eine echte und eine „aufgesetzte“ Identität zu entwickeln, womit die Forderung einer Aufspaltung der Identität aus Sicht von Schweber unproblematisch ist. Diese wahrhaftig „aufgesetzte“ Identität von Bürgern versucht Schweber mit dem Rückgriff auf das Konzept „*honestas*“⁴⁵ auf den Begriff zu bringen. Hierbei bildeten die Bürger eine politische Identität aus, die sie nur in ihrer Rolle als Bürger in der politischen Sphäre annähmen, und die in keiner Beziehung zu ihrer privaten Identität stehen müsse. Auf diese Weise entstehe ein Verhalten der Zivilität im Umgang miteinander, das allein in der politischen Sphäre zur Geltung kommen solle:

„The case for constraint only calls on citizens to honestly consider whether the justifications for coercive state actions that they offer in public satisfy standards of public justification in the form of evidentiary claims whose reliability is based on accessible arguments and a noncircular chain of reasoning that proceeds from those evidentiary claims to normative consequences“ (Schweber 2012: 387)

Am Ende resultiert dieses Staatsbürgerethos bei Schweber in einer „self-consciously inauthentic politics of artifice“ (Schweber 2012: 161), bei der „citizens recognize themselves as the artisans – the architects, engineers, and mechanics – of a consciously and deliberately crafted polity“ (Schweber 2012: 26). Damit erkennt Schweber die Notwendigkeit von Tugenden und Staatsbürgerdispositionen an, die für ihn von den privaten Tugenden und Überzeugungen losgelöst sind. Im Gegensatz zu Theorien eines „comprehensive liberalism“ seien diese Tugenden nur Ausdruck eines „thin perfectionism“ (Schweber 2012: 266). Sichergestellt wird diese dünne Form eines Perfektionismus dadurch, dass nicht der Staat die Ausbildung dieser politischen Tugenden gewährleistet, weil dies eine unerlaubte Aufhebung der Trennung von Politik/Staat und Zivilgesellschaft sei. Vielmehr müsste die politische Tugend in der Zivilgesellschaft selbst kultiviert werden, weshalb eine lebendige Zivilgesellschaft von Bedeutung sei (Schweber 2012: 191).

Bis hierhin wurden die zentralen Elemente der Theorie der öffentlichen Rechtfertigung sowie ihrer Implikationen im Hinblick auf das Staatsbürgerethos skizziert. Schwebers Theorie der öffentlichen Rechtfertigung übernimmt darüber hinaus noch eine Stabilitätsfunktion. Denn

⁴⁵ Das Konzept der „*honestas*“ entwickelt Schweber in einer Auseinandersetzung mit der Theorie von Michael Oakeshott (1990) über die Anforderung von Höflichkeit (civility) in der Politik. Im Gegensatz zu Oakeshott will Schweber dieses Konzept aber nicht so verstanden wissen, dass dadurch die tiefsten Authentizitäten zum Ausdruck kommen, sondern gerade die Tugend und die Bereitschaft, sich an die Regeln seiner Theorie zu halten, womit er der Meinung ist, dass er an ein Verständnis von „*honestas*“ anschließt, wie es im frühmodernen England existiert habe (Schweber 2012: 97ff.).

auch wenn sich das Ergebnis eines Deliberationsprozesses nicht vorhersagen lasse (Schweber 2012: 189),⁴⁶ begrenzten die substantiellen liberalen Vorgaben sowie die Selbstbeschränkungsanforderungen möglichen Dissens und Konflikte.

Die dahinterliegenden Erwägungen hängen eng mit von Schweber erwarteten destabilisierenden Effekten eines ungezügelten Auslebens von pluralen Standpunkten und Rechtfertigungen zusammen. Gerade Aussagen, die sich auf die Identität von Personen bezögen, seien hier gefährlich. Mit der „liberal politics as artifice“ dagegen würden solche Aussagen vermieden, weil nur die Aussagen, nicht jedoch die dahinterstehenden Identitäten in Frage gestellt würden.⁴⁷ Damit könnten dann die politischen Standpunkte gefahrlos angefochten werden und zwar „vigorously, passionately, and without any assumption that consensus will eventually be reached“ (Schweber 2012: 263). Die Beschneidung der Pluralität in der Hoffnung auf eine Einhegung von Dissens und Konflikt im Hinblick auf die Ergebnisse, die sich durch den Konsens über die liberalen Werte einschließlich der Selbstbeschränkungsanforderung ergeben, ist somit für Schweber zugleich die Voraussetzung für die Möglichkeit, innerhalb des Rahmens der öffentlichen Sprache eine – wie er in Auseinandersetzung mit Chantal Mouffes Theorie darlegt – agonale Politik zu betreiben, die weitgehenden Raum für Pluralität schaffe.⁴⁸

Das Ziel der Deliberationskonzeption von Schweber liegt somit in dem Anspruch, den pluralen Ansichten weitgehend Raum zu lassen, ohne den politischen Diskurs ungezügelt und damit gefährlich für die Stabilität der Gesellschaft werden zu lassen, weil zentrale moralische und epistemische Werte verletzt werden. Ein Konsens wird somit hinsichtlich der substanziellen liberalen Werte einschließlich der spezifischen deliberativ-prozeduralen Selbstbeschränkungsanforderungen zur Legitimierung der Deliberationskonzeption notwendig. Innerhalb dieses Konsenses kann sich dagegen die Pluralität entfalten, ohne dass dadurch die Legitimität der Entscheidung, die etwa von einer Mehrheit getroffen wurde, in Frage gestellt werde, solange die Rechtfertigung der Entscheidung auch für die Minderheit zugänglich und damit akzeptabel gewesen sei.

⁴⁶ In seinem Werk von 2007 wies Schweber noch darauf hin, dass die Anforderungen an zugängliche Rechtfertigungen bestimmte Ansichten in der Politik privilegieren, da sich diese leichter durchsetzen könnten als andere Positionen, die stärker in nicht-öffentlichen Anschauungen verwurzelt seien (Schweber 2007: 3739, 2007: 6202). In seinem späteren Werk greift er diesen Aspekt jedoch nicht wieder auf.

⁴⁷ Vgl. dazu: „...the idea that theory of public justification is one that seeks to avoid, as much as possible, the identification of ‚wrong‘ ways of being and that the whole point of distinguishing the public from the public political is to ensure space for the expression of those ways of being“ (Schweber 2012: 297).

⁴⁸ Schon früher hatte Schweber auf diese Möglichkeit für Dissens im Rahmen substantieller Werte im Zusammenhang mit Rawls übergreifenden Konsens hingewiesen (Schweber 2007: 1961).

2.1.3 Status religiöser Argumente

Die Verortung religiöser Argumente bei Schweber wird durch die Verbindung von moralischen und epistemischen Annahmen, die den Legitimitäts- und Stabilitätsabwägungen zugrunde liegen, bestimmt. Dabei ist zu beachten, dass religiöse Überzeugungen nur als ein Beispielfall für illegitime Anschauungen in der Politik aufzufassen sind. Gleichwohl hält Schweber Religion für einen „especially problematic case“ (Schweber 2012: 331), der in seinen Ausführungen immer als paradigmatisches Gegenbeispiel für öffentliche, d. h. zugängliche Gründe fungiert.⁴⁹ Dadurch lassen sich eine Reihe der Religion zugeschriebenen Charakteristika identifizieren, die zur Exklusion religiöser Argumente sowohl im politischen Prozess als auch als Rechtfertigung für politische Entscheidungen beitragen. Im Folgenden sollen erst die Gründe einer Exklusion religiöser Argumente aus der politischen Deliberation aus Gründen der politischen Legitimität erläutert werden. Anschließend gehe ich auf die Gründe der Exklusion religiöser Argumente aus Gründen der politischen Stabilität ein.

Die Exklusion aus Gründen der politischen Legitimität

Die Exklusion religiöser Gründe erfolgt zunächst aus dem moralischen Grund des „antidenigration principle“. Hiermit lassen sich solche Rechtfertigungen als nicht-öffentlich deklarieren, „that violate the semantic requirements of public justification because they violate principles of basic equality expressed as mutual respect“ (Schweber 2012: 265). Schweber verbindet damit partikulare und subjektive Gründe (weil ich/wir so bin/sind bzw. es so sagen). Exkludiert werden könnten auf der Basis dieser Kriterien „religious and nonreligious justifications“ (Schweber 2012: 283). Zur Illustration der Partikularität und Subjektivität zieht Schweber zwei religiöse Rechtfertigungen heran. So sei ein christlich begründetes Gesetz, das nur Nicht-Christen den Zugang zu öffentlichen Subventionen mit der Begründung verwehre, sie seien weniger wertvolle Bürger als Christen unzulässig.⁵⁰ Auszuschließen sei zudem auch eine Aussage wie: „The Government must implement the proposed reform because it is the Christian thing to do“ (Schweber 2012: 296). Solche Fälle interpretiert Schweber folgendermaßen:

„It implies to non-Christian listeners that their own reasons – religious or otherwise – are unworthy of respect and that they are lesser moral agents as a result. ... its objectionable quality should be apparent to

⁴⁹ Im Kontext seiner Frage nach einem legitimen Verfassungsregime, die er mit dem Verweis auf die Notwendigkeit einer öffentlichen Verfassungssprache beantwortet, betont er zudem, solch ein Verfassungsdiskurs sei zu unterscheiden von Sprachen anderer sozialen oder privaten Sphären, von denen Religion neben Moral oder Ökonomie nur eine von vielen sei (vgl. etwa Schweber 2007: 4298, 5963, 6681).

⁵⁰ Ebenso gelte diese Exklusion aber auch für Rechtfertigungen, die diesen Zugang „non-whites“ oder „non-capitalists“ (Schweber 2012: 283) vorenthielten. Zudem werden daher auch rassistische Äußerungen durch das „antidenigration principle“ ausgeschlossen (Schweber 2012: 296).

anyone who exercises even a minimal degree of what might be called democratic imagination. [...] Citizens are required to demonstrate their respect for their fellows by affirming their ability to imagine them as moral reasoners. Citizens do this by refraining from appealing to justifications, the validity of which depends on casting doubt on their fellow citizens' moral capacities" (Schweber 2012: 298).

Die Abwertung durch eine religiöse Rechtfertigung erfolgt demnach dadurch, dass eine solche religiöse Argumentation einem nicht-christlichen Bürger die moralischen Kapazitäten abspricht. Darin drückt sich eine Annahme der Minderwertigkeit nicht-religiöser Bürger aus, die nicht mit dem Prinzip eines reziproken Respekts vereinbar ist. Im Unklaren lässt Schweber mit dem „antidenigration principle“ noch, ob es religiöse Begründungen geben könnte, mit denen nicht sogleich unterstellt werde, dass die nichtreligiösen Bürger minderwertig und nicht fähig seien, moralisch zu denken. Dieses potenzielle Einfallstor für die Legitimität religiöser Rechtfertigungen wird jedoch aufgrund der epistemischen Annahmen bei Schweber geschlossen, die auf ein spezielles Religionsverständnis hindeuten.

Der zentrale Exklusionsmechanismus in Schwebers Deliberationskonzeption ergibt sich folglich aus der Forderung nach einem objektiven Standard. Legitime Argumente sind danach nur solche, von denen angenommen werden kann, dass sie auch für einen rationalen Zuhörer objektiv zugänglich sind. Religiöse Gründe sind jedoch für Schweber nicht objektiv zugänglich. Wie auch bei dem noch zu besprechenden Ansatz von Habermas begründet sich diese These vor dem Hintergrund einer klaren Dichotomie zwischen öffentlich gerechtfertigten Überzeugungen und religiösen Ansichten als zwei unterschiedlichen epistemologischen Entitäten. Diese Dichotomie geht zurück auf die oben skizzierten epistemologischen Grundlagen einer objektiven Theorie zur Festlegung der Kriterien der öffentlichen Rechtfertigung. Schweber formuliert in diesem Zusammenhang eine Reihe von Annahmen über die Religion, die hier hervorgehoben werden sollen. Daher wird im Folgenden noch einmal vertieft auf die epistemologischen Grundlagen eingegangen werden.

Wie oben dargelegt, erfolgt die Bestimmung der Zugänglichkeit über die Betrachtung der Ebene zweiter Ordnung. Im Fall religiöser Überzeugungen geht es damit nicht um moralische Überzeugungen religiöser Natur, wie sie etwa in der Bibel formuliert sind, sondern um den epistemologischen Status der Prämissen der Bibel. In einem ersten Zugriff auf das Problem mit religiösen Argumenten zielt Schweber daher darauf ab, diesen Unterschied zwischen säkularen und religiösen Prämissen im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit hervorzuheben. Dies belegt er zunächst, indem er gegen Argumente, die keinen Unterschied zwischen säkularen und religiösen Überzeugungen erkennen (vgl. Alexander 1993; McConnell 1999; Perry 1993), aufzeigt, dass eine empirische Gleichwertigkeit nicht gegeben sei. So seien etwa die biblischen Wunder nicht äquivalent zu historischen Fakten oder physikalischen Gesetzen, da der

Nachvollzug Letzterer vor allem wegen der Beweislage und der Möglichkeit der Falsifizierbarkeit aus objektiven Gründen einen glaubwürdigeren epistemischen Status einnehmen (Schweber 2012: 340ff.). Biblische Wunder seien hingegen erstens nur von wenigen Zeugen belegt, zweitens nicht durch Wiederholung zu beweisen und drittens könnten sie auch nicht durch Nicht-Wiedereintreten falsifiziert werden.⁵¹ Der einzige Beleg für religiöse Wunder sei damit der subjektive Glaube einer religiösen Person, die diese Wunder für wahr halte. Dieser Glaube könne jedoch nicht verteidigt werden, ohne in Tautologien abzugleiten.

Ebenso wenig könne sich eine religiöse Person auf eine religiöse Autorität berufen, um die Gleichwertigkeit von historischen Fakten oder physikalischen Gesetzen zu belegen. Denn hierbei sei die Zugänglichkeit zu religiösen Wundern abhängig von „intrinsischen Autoritäten“ (Schweber 2012: 342). Voraussetzung einer Geltungskraft religiöser Wunder sei somit immer schon ein Glauben an die intrinsische Autorität. Ohne diesen Glauben, seien Wunder für Nicht-Gläubige nicht zugänglich. Im Falle von historischen Fakten oder naturwissenschaftlichen Erkenntnissen hingegen berufe man sich – wie oben schon erwähnt – auf „kontingente Autoritäten“ (Schweber 2012: 343), die austauschbar seien. Damit sei das von diesen Autoritäten vermittelte Wissen abhängig von der kontinuierlichen Überprüfung der Aussage durch andere, unabhängige Mittel jenseits der Autorität selbst. Somit seien solche Aussagen öffentlich zugänglich, weil sie erklärbar seien denjenigen gegenüber, die noch nicht daran glauben bzw. nicht an die vermittelnde Autorität glauben. Von der Seite religiöser Personen aus betrachtet – etwa der fiktiven religiösen Gläubigen Ann, die Schweber als Beispiel heranzieht – sei die Gewinnung der historischen Fakten auf wissenschaftliche Weise zudem verständlich, da die gewonnenen Fakten „modern“ seien: „That is, they were written in a cultural milieu and according to conventions Ann understands, or at least can understand“ (Schweber 2012: 340).

Mit diesen Erläuterungen steht für Schweber fest, dass die Frage, ob es „indicia of textual reliability [gebe] by which a nonbeliever – one who does not have a subjective certainty of the inerrancy of the text – could be expected to accept the biblical accounts as true“ (Schweber 2012: 342) mit „Nein“ beantwortet werden muss.

Auch eine partielle Gleichwertigkeit, bei der zumindest im Bereich moralischer Fragen religiöse Überzeugungen als ebenso zugänglich gelten wie säkulare Überzeugungen, bestreitet Schweber. Denn bei einer Argumentation über moralische Fragen entscheide die Rückführung des Arguments auf die zugrunde gelegten Prämissen auf der Ebene zweiter Ordnung, ob ein

⁵¹ Schweber formuliert dies folgendermaßen: „...since miracles cannot be confirmed through repetition, they cannot be disproved by nonoccurrence, either. If Ann’s [die religiös Gläubige, JAR] belief is based on faith, then the only relevant ‘evidence’ is her own subjective state. To call such a form of belief defeasible is to descend into tautology“ (Schweber 2012: 340).

Argument zugänglich sei. Dies könne es nur sein, wenn es glaubwürdig sei, was für biblische Prämissen nicht zutreffe (Schweber 2012: 345ff.).

Um nun aber die Glaubwürdigkeit legitimer Prämissen epistemologisch zu fundieren, hatte Schweber, wie oben dargelegt, darauf verwiesen, dass diese auf „unterbestimmten Konventionen“ basierten, die die geteilten Werte einer liberalen Gesellschaft darstellten. Das eigentliche Problem mit religiösen Überzeugungen setzt somit auch nicht an der mangelnden Glaubwürdigkeit von religiösen Wundern an, mit denen man die unterschiedlichen religiösen und moralischen Einlassungen in politischen Diskursen alleine noch nicht ausreichend erfassen würde. Das Problem mit religiösen Überzeugungen entsteht für Schweber stattdessen in der grundsätzlichen Beschaffenheit religiöser Überzeugungen. Damit basiert – wie bereits angedeutet – der Ausschluss religiöser Argumente als Rechtfertigung für politische Entscheidungen auf bestimmten Annahmen über die Religion.

Denn für Schweber bewegen sich religiöse Überzeugungen außerhalb des geteilten „Glaubensnetzes“ liberaler Gesellschaften mit ihrem unterbestimmten Konventionalismus. Religiöse Überzeugungen basierten stattdessen auf Prämissen, die mit einem „definitorischen Konventionalismus“ verbunden seien. Ein solcher definitorischer Konventionalismus zeichne sich erstens dadurch aus, dass er keinen Bezug zu Beobachtungen habe. Statt deskriptiv vorzugehen und einen Bezug zu empirisch verifizierbaren Erfahrungen herzustellen, definiere er Axiome, aus denen sich ein System der Argumentation („system of reasoning“) ergebe (Schweber 2012: 371). Dem Bedeutungs-Holismus (Baumann 2002: 247) folgend, könnten die Wahrheitsansprüche dieses definitorischen Systems einzig vor dem Hintergrund genau dieser definierten Annahmen gelten. Alterniere man hingegen das axiomatische System, seien die Wahrheitsgehalte nicht mehr aufrechtzuerhalten. Zugleich sei es charakteristisch für einen definitorischen Konventionalismus, notwendige Wahrheiten, statt kontingente Prämissen zu formulieren. Übertragen auf religiöse Überzeugungen bedeutet dies laut Schweber, dass religiöse Prämissen in einem viel stärkeren Ausmaß determiniert seien, als alle Prämissen unterbestimmter Konventionen. Damit würden etwa jegliche religiösen Argumente bestimmt werden von einem „axiomatic system in which God’s existence and intervention in the world are necessary presumptions“ (Schweber 2012: 372).

Schweber leitet aus diesen Eigenschaften zwei Folgen im Hinblick auf das Religionsverständnis ab. Erstens seien religiöse Überzeugungen nicht falsifizierbar, sondern nähmen durch ihre Bestimmtheit einen unveränderbaren Charakter ein. Dahinter steht die Überlegung, dass sich ein definitorisches, klar bestimmtes System von Glaubensüberzeugungen

im Anschluss an die Holismus-These von Quine nur als Ganzes widerlegen lasse.⁵² Religiöse Traditionen seien jedoch ein klassisches Beispiel für „systems that are stubbornly resistant to falsifiability in any form“ (Schweber 2012: 376). Der Grund für diesen Mangel an Falsifizierbarkeit liege darin, dass jede abweichende Beobachtung unmittelbar die definitorische Konvention betreffen würde. Denn der Religion fehle im Vergleich zu wissenschaftlichen Theorien der „Mittelbereich eines Glaubensnetzes“ („middle portion of the web“, Schweber 2012: 376), der abweichende Beobachtungen zulassen und diese noch selbst aus der Theorie heraus erklären könne, sodass nicht unmittelbar die ganze Theorie mit einer abweichenden Beobachtung widerlegt werden müsste.⁵³ Bei einer religiösen Auffassung hingegen, so muss man schlussfolgern, können abweichende Beobachtungen oder Auffassungen nicht begründet werden, ohne das ganze religiöse Glaubenssystem zu widerlegen, da sich jede religiöse Ansicht deduktiv aus diesem Kern des Systems ergebe. Aufgrund dieser Charakterisierung der Religion kommt Schweber zu dem Schluss, dass religiöse Überzeugungen den Regeln der Geometrie gleichen: „Appeals to religious doctrine are conventional in the definitional sense of the rule that parallel lines never meet“ (Schweber 2012: 371). Unterbestimmte Konventionen hingegen, wie sie laut Schweber in liberalen Gesellschaften vorherrschen, erlaubten aufgrund ihrer Unterbestimmtheit Raum für Veränderungen etwa durch Falsifikation, ohne zugleich die liberale Konvention als Ganze in Frage zu stellen.

Die zweite Folge in Bezug auf das Religionsverständnis besteht in einer Inkommensurabilität zwischen religiösen Überzeugungen und legitimen öffentlichen Ansichten, die auf der dichotomen Unterscheidung zwischen einem bestimmten und einem

⁵² Dahinter steht die Überlegung eines „Bestätigungs-Holismus“ oder „Überprüfungsholismus“ (Baumann 2002: 246), nach dem eine Überprüfung niemals nur einzelnen Sätzen gelte, sondern immer einem ganzen System von Sätzen. Wenn ein System definitorisch ist, dann muss das Infragestellen eines Satzes das ganze System in Frage stellen. Kommt es dann zu einer den Annahmen des Systems gegenüber abweichenden Beobachtung muss diese Abweichung zum Zusammenbruch des ganzen Systems führen. Es sei denn, es existiere der Mittelbereich des Glaubensnetzes, der unterbestimmt ist. Der Ausweg bzw. die „Rettung“ eines Systems besteht damit in der Unterbestimmtheit, die zugleich auch noch die Kommunikation über die Systeme hinweg ermögliche. Vgl. zur Theorie des Holismus einführend (Baumann 2002: 245ff.) sowie ausführlich Esfeld (2002) und Bertram (2002).

⁵³ Schweber beschreibt diesen Mittelbereich folgendermaßen: „The problem with religious justifications for law making is that they barely engage the Quinian web at all. In these arguments, that axiomatic elements have a far higher degree of incommensurability, as well as a far higher degree of determination, than anything found in the language of empiricism, including highly theoretical science. The holistic thesis implies that such a system should be subject to disproof in its entirety, but religious traditions are classic examples of systems that are stubbornly resistant to falsifiability in any form. The reason, in Quinian terms, is the absence of a significant middle portion of the web, the area in which theoretical explanations attempt to account for anomalous empirical observations without direct reference to definitional conventions. As a result, the encounter with religious justifications for political actions seems to feature just the quality of intranslatability that renders language barely intelligible“ (Schweber 2012: 376).

unterbestimmten Konventionalismus basiert. Schweber führt diese These der Inkommensurabilität zwischen diesen beiden unterschiedlichen Systemen von Konventionen konsequent zu Ende.⁵⁴ Denn erstens gelte damit, dass religiöse Überzeugungen keine vernünftige Bedeutung für nicht-religiöse Personen erlangen könnten. Dies hänge mit dem oben schon erwähnten Bedeutungsholismus zusammen, nach dem sich die Bedeutung von Aussagen, die auf definitorischen Systemen beruhten, nur vor dem Hintergrund eben dieses einen Systems erschließen lasse (Schweber 2012: 372). Folglich haben religiöse Konventionen nur Bedeutung, wenn sie innerhalb des axiomatischen Systems kommuniziert werden. Es muss hiernach also zuerst geglaubt werden, bevor verstanden werden könne. Zweitens bedeute dies, dass eine Übersetzung der religiösen Überzeugungen in eine legitime öffentliche Sprache ausgeschlossen werden könne, denn übersetzbar seien nur Aussagen innerhalb eines gleichen „Glaubensnetzes“. Ein unterbestimmter und ein bestimmter Konventionalismus unterscheiden sich laut Schweber gerade darin, dass ein definitorischer Konventionalismus unübersetzbar sei, während ein unterbestimmter Konventionalismus sich durch eine „indeterminate translatability“ (Schweber 2012: 373) auszeichne. Somit kommt Schweber zu der Einschätzung, dass religiöse Überzeugungen „untranslatable, deeply conventionalists assertions“ (Schweber 2012: 374) seien, die dann auch keine argumentative Auseinandersetzung mit anderen, alternativen Axiomen zuließen (Schweber 2012: 380). Die innerhalb der Debatte um den Status religiöser Argumente häufig vorkommende Formulierung von Richard Rorty (1999) aufgreifend, lassen sich religiöse Argumente damit aufgrund ihrer epistemologischen Beschaffenheit als „conversation stoppers“ bezeichnen. Aufgrund ihrer speziellen Eigenschaften als definitorische Konventionen müssten sie damit in liberalen Gesellschaften auch immer partikular bleiben, denn religiöse Propositionen seien zwar „perfectly sensible to the religious believer yet remain genuinely inaccessible to anyone who does not share the believer’s definitional conventions“ (Schweber 2012: 378).⁵⁵

Um diese abstrakten Gedanken von Schweber etwas eingängiger werden zu lassen, kann die epistemologische Problematik von religiösen Überzeugungen anhand eines Beispiels zu ontologischen Behauptungen und der Formulierung von moralischen Aussagen illustriert werden (Schweber 2012: 380). Ontologische Behauptungen artikulieren Thesen über die

⁵⁴ Auch Habermas kommt in seiner Auseinandersetzung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben einem Inkommensurabilitätsdenken nahe. Allerdings führt er diesen Gedanken nicht wie Schweber radikal zu Ende. Vgl. dazu Kap. 3.3.

⁵⁵ Diese Problematik hatte Schweber früher in besonderem Maße im Zusammenhang mit einer Verfassung in einem liberalen System hervorgehoben. Gerade hier müsste die Verfassungssprache aufgrund der Legitimität der Verfassung eingehalten werden, weshalb andere, evtl. religiöse Bezüge in einer Verfassung nicht zulässig seien, da diese inkommensurabel mit der Verfassungssprache und daher „absurd“ seien (vgl. Schweber 2007: 4275, 6763, 6790ff.).

Beschaffenheit der Welt und bestimmen den einzigen Zugang, wie diese Erkenntnis erlangt werden kann. Schweber wählt hierzu das Beispiel von Michael Perry, der als ein Vertreter eines inklusivistischen Ansatzes innerhalb der Debatte gelten kann. Perry kritisiert den Ausschluss religiöser Gründe, denn es gebe religiöse Bürger, die für sich beanspruchen würden, dass es nur einen Weg zur Wahrheit bzw. zu einer richtigen moralischen Ansicht gebe.⁵⁶ Laut Schweber bedeutet dies: „...such believers insist on perfect determination of just the kind that Quine’s version of empiricism rejects. Perry’s religious believers do not assert perfect determination on the grounds that all possible combinations of auxiliary propositions have been adequately tested in accordance with some favored theory of verification but rather because their fully determined dispositions are definitionally conventional, axiomatic propositions about the possibility of reasoning” (Schweber 2012: 380).⁵⁷ In dem religiösen Gläubigen kann man nach dieser Interpretation einen Anhänger eines epistemologischen Monismus, der nur einen Zugang zur Wahrheit für richtig hält, erkennen. Solch ein epistemologisches Fundament widerspricht jedoch Schwebers befürwortetem epistemologischem Pluralismus. Ein epistemologischer Monismus ist somit eine Folge eines definitorischen Konventionalismus, wohingegen ein unterbestimmter Konventionalismus es zulasse, dass es auch andere Wege zu einer aus religiösen Positionen gewonnenen moralischen Einsicht gibt.

Die Probleme mit diesen epistemologischen Eigenschaften haben dann auch problematische moralische Konsequenzen. Denn ähnlich wie oben beim „antidenigration principle“ verneint ein definitorischer Konventionalismus immer die Rationalität derjenigen, die eine andere Meinung haben (Schweber 2012: 371). Wegen der Bestimmtheit des Status der Konventionen gebe es keinen Grund, abweichenden Meinungen zuzuhören. Insofern hält Schweber aus miteinander zusammenhängenden moralischen und epistemologischen Gründen religiöse Argumente für inakzeptabel und illiberal, weil es die Gleichheit der Mitglieder der Minderheitsgruppe verneint. Somit gilt, dass „in a pluralistic democracy, the appeal to values cannot be permitted to slide into an appeal to definitional conventions that the minority does not share” (Schweber 2012: 380).

Im Hinblick auf Schwebers Religionsverständnis kann also festgehalten werden, dass er religiöse Überzeugungen für nicht falsifizierbar und für nicht übersetzbar in eine öffentliche Sprache hält, womit sie nicht zugänglich für nicht-religiöse Bürger sein können. Folglich

⁵⁶ Schweber verweist auf folgendes Zitat von Michael Perry: „For many religious believers, no secular warrant for the claim that we should care about each and every person ... is plausible; only a religious warrant is plausible“ (Perry 2006: 550).

⁵⁷ Von einem Empirismus spricht man bei Quine aufgrund seiner Annahme, dass alles Wissen über die Welt auf dem Wege der Sinneswahrnehmung erworben werde (Keil 2002: 19).

können religiöse Argumente nur vor dem Hintergrund eines schon vorhandenen Glaubens an religiöse Überzeugungen Sinn ergeben. Da dieser Glaube in pluralen Gesellschaften aber nicht konsensuell verbreitet ist, sondern für Schweber ein liberales Glaubensnetz vorherrscht, können religiöse Argumente nicht über einen partikularen Status hinauskommen.

Die Exklusion aus Gründen der politischen Stabilität

Schwebers Bedenken gegenüber der Religion enden jedoch nicht mit den sich verschränkenden moralischen und epistemologischen Beweggründen für eine Exklusion. Die Vorbehalte gegenüber religiösen Überzeugungen setzen sich fort im Zusammenhang mit der Frage, wie die Stabilität einer Gesellschaft zu gewährleisten ist. Diese Frage diskutiert Schweber vor allem im Zusammenhang mit Theorien des Pluralismus, des modernen Republikanismus und agonaler Theorien, die den politischen Raum für ein größeres Ausmaß an Pluralität und Konflikt öffnen wollen, wodurch auch religiöse oder andere für Schweber unzugängliche Argumente in den politischen Prozess integriert werden. Schweber hebt gegen diese Ansätze die negativen Seiten eines überhöhten Ausmaßes an Differenz in der Politik hervor. Gerade die Inklusion religiöser Kommunikationsformen in den politischen Diskurs dient Schweber als Beispiel, wie es zu Entzweiungen und Spannungen in der Gesellschaft zwischen religiösen Gruppierungen im Falle einer Inklusion religiöser Rechtfertigungen zur Durchsetzung von staatlichen Zwangshandlungen kommt. Die Behauptung, wonach Religion im gegenwärtigen US-amerikanischen Kontext empirisch gesehen „tame“ (Schweber 2012: 216) ist, widerlegt er durch mehrere, dem US-amerikanischen Kontext entnommene Beispiele, die zu starken politischen Konflikten in den USA geführt haben.⁵⁸ Schweber geht in seiner Einschätzung der Destabilisierung durch die Inklusion religiöser Argumente in die politische Deliberation so weit zu behaupten, dass hierbei „the likely result is religious war“ (Schweber 2012: 244). Insofern seien die genannten Ansätze zu optimistisch und würden die „destabilizing divisions in the polity“ (Schweber 2012: 262) herunterspielen, um die Differenz zu akkommodieren. Dagegen meint Schweber, angesichts eines „genuine pluralism of identities and values, if conflict is to be kept manageable, political dialogue has to consist of something other than the full-throated expression of each citizens’ deepest and most passionate engagements“ (Schweber 2012: 240).

In besonderer Weise hänge dabei die Gefahr der Religion damit zusammen, dass religiöse Anliegen unmittelbar mit Identitätsfragen verknüpft seien. Wenn diese aber in die Politik

⁵⁸ Zum Beispiel führt Schweber einen Konflikt in Delaware, USA im Jahr 2004 an, bei dem sich zwei jüdische Familien gegen die Bevorzugung christlicher Praktiken an Schulen beschwert hätten und daraufhin massiv bedroht worden seien.

eingespeist würden, was Schweber als „politics of the performative“ (Schweber 2012: 262) bezeichnet, werde ein Diskurs über Identitäten nur zu Gewalt führen können, denn Identitäten seien nicht verhandelbar. Für Schweber ergibt sich folgende Logik: „Politics is always dangerous: it involves an appeal to force. Introducing the performative into politics means that disagreements are experienced as violence and consequently provide a justification for responding with violence“ (Schweber 2012: 264). Gewalt verhindere und Stabilität gewährleiste man in der Politik diesem Gedanken folgend, indem man eine „politics of the constative“ statt einer „politics of the performative“ (Schweber 2012: 262) etabliere. Hierbei würde man ohne identitätskonstituierende Überzeugungen in der Politik auskommen und darauf verzichten, die Identität von Bürgern zu verändern. Damit würde eine Aussage, eine Person mit ihrer Identität sei problematisch oder wenig wert als eine andere Person mit anderer Identität, umgangen und die entzweierenden und gewaltfördernden Effekte solcher Aussagen aufgrund des verbalen Angriffs auf die Identität des anderen würden vermieden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Schweber die Frage nach der sozialen Stabilität dahingehend beantwortet, diese über eine Homogenität in der politischen Sphäre bezüglich der sprachlich erlaubten Aussageformen sicherzustellen. Eine Zivilisierung von Konflikten in pluralen Gesellschaften kann also für Schweber nur durch sprachliche Einschränkungen des öffentlichen Diskurses gelingen. Eine Inklusion religiöser Gründe oder anderer identitätsbasierender Bezüge wird somit als Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt gesehen, was Schweber folgendermaßen zuspitzt: „We must agree that defining the terms of public justification is the question to be debated because otherwise we confront the choices of uniformity or war“ (Schweber 2012: 265). Damit ist der Grund der Stabilität neben den moralischen und epistemischen Gründen ein drittes Argument für die Exklusion religiöser Stimmen aus der politischen Sphäre.

Aus dem bislang Erörterten geht hervor, dass religiöse Argumente kategorisch als mögliche Rechtfertigungen politischer Entscheidungen exkludiert werden. Als ein exklusivistisches Modell im Umgang mit religiösen Überzeugungen entpuppt sich Schwebers Theorie der öffentlichen Rechtfertigung, weil sie im Gegensatz zu den noch vorzustellenden intermediären Ansätzen von Rawls und Habermas keine Ausnahmen für das Einbringen religiöser Überzeugungen zulässt.

Der einzig legitime Platz in pluralen Gesellschaften besteht bei Schweber im Bereich jenseits der Politik.⁵⁹ Entsprechend der klassisch liberalen Unterscheidung zwischen dem

⁵⁹ Mit der Annahme von faktisch geteilten Konventionen in einer liberalen Gesellschaft erkennt Schweber zugleich die Kontextualität der Maßstäbe der Zugänglichkeit an. Im Fall eines homogenen religiösen Staates dürften es

Öffentlichen und dem Privaten räumt Schweber religiösen Ansichten damit in privaten Angelegenheiten einen großen Spielraum ein. Hier sollen Bürgern keine Beschränkungen auferlegt werden, weshalb auch missachtende Äußerungen moralisch zulässig seien.⁶⁰

Im Zentrum dieser Überlegung einer autonomen Sphäre des Politischen und des Privaten steht bei Schweber vor allem die Intention, die gesellschaftliche Pluralität aufrechtzuerhalten (Schweber 2012: 297). Dafür bedürfe es jedoch der Ausblendung authentischer und identitätskonstituierender Bindungen der Bürger in der Politik, denn dies biete die Möglichkeit, diese Bindungen frei in der Zivilgesellschaft zu entfalten, da die „theory of public justification does not reach the discourse of civil associations“ (Schweber 2012: 200). Die Aufgabe der Politik bestehe allein darin, die Bedingungen zu schaffen, damit eine Verwirklichung der kulturellen Identitäten im privaten Bereich gelingen kann. In dieser Ermöglichungsbedingung der Pluralität in Form der Trennung „between the political and the social“ erkennt Schweber schließlich auch den Grund „why it is sensible and reasonable to ask religious believers as well as secularists to accept the constraints of public justification“ (Schweber 2012: 265). Hier nimmt damit die Beschränkung der deliberativen Möglichkeiten eine Schutzfunktion ein, die Minderheiten vor einem Machtmissbrauch der Mehrheit schützen soll. Die Beschränkung der Politik einschließlich der deliberativen Selbstbeschränkung der Bürger und staatlichen Offiziellen liegt demnach im genuinen Interesse religiöser Bürger, da nur so sichergestellt sei, dass sie ihre religiösen Überzeugungen in Gänze beibehalten und ausleben können.

Ein besonderer Aspekt des Ansatzes von Schweber besteht nun darin, dass er religiösen Bürgern gestattet, ihre religiösen Überzeugungen auch in die Politik direkt zu übertragen. Während andere Autoren wie etwa Robert Audi und John Rawls von religiösen Bürgern verlangen, in ihren Entscheidungen auch von säkularen oder öffentlichen Gründen wahrhaftig geleitet zu werden, verlangt Schweber von religiösen Bürgern nicht, ihre religiösen Überzeugungen im Hinblick auf politische Entscheidungen hintenanzustellen. Denn durch den Verzicht auf die Wahrhaftigkeitsanforderung müssen religiöse Bürger ihre Überzeugungen im Hinblick auf den Einfluss auf politische Einstellungen nicht ausklammern, sondern sie können

daher für Schweber auch religiöse Aussagen für Gesetze geben, da in solchen Staaten religiöse Argumente für alle Bürger zugänglich wären – diese Homogenität könne jedoch generell bei jedem Staat hinterfragt werden und erst recht in liberalen pluralen Staaten (Schweber 2012: 379).

⁶⁰ Die Verpflichtung, sich zu beschränken, setze ein „when citizens are or should be aware that they are speaking in a public way on matters that point toward the exercise of coercive governmental authority. Both of these criteria are matters of degree: the more public the context of the speech and the greater the proximity of the speaker to the mechanisms of coercion, the more powerful the constraint. At the one extreme end of the continuum is the executive official who is able to mobilize the coercive apparatus of the state by edict. At the other end, perhaps, is a conversation among friends, within a family, within a church, or (the category must not be overlooked) over drinks in a bar“ (Schweber 2012: 298).

weiterhin als Motive im Hintergrund auf die politischen Ansichten wirken. Man kann in dem Verzicht auf das Ideal der Wahrhaftigkeit im politischen Diskurs den Versuch bei Schweber erkennen, das „forum internum“ eines religiösen Bürgers vor den politischen Anforderungen zu schützen, indem vom religiösen Bürger nicht verlangt wird, seine tiefsten Überzeugungen zu transformieren. Der tatsächliche Grund und das eigentliche Motiv einer öffentlich zu rechtfertigenden Überzeugung können somit weiterhin religiös sein, in der Versprachlichung nach außen müssen diese allerdings strikt verborgen werden.⁶¹

An dieser Form des Umgangs lässt sich gut der exklusivistische Charakter des Ansatzes von Schweber erkennen. Denn während die noch darzustellenden intermediären Ansätze in Fällen, in denen religiöse Bürger eine Übersetzung für ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare oder öffentliche Sprache finden, gewöhnlicher Weise religiösen Bürgern erlauben, beide Ansichten – sowohl die religiöse wie auch die übersetzte säkulare oder öffentliche – in den politischen Diskurs einzubringen und damit eine Kombinationslösung für den Umgang mit religiösen Argumenten vorschlagen, wählt Schweber – wohl auch aufgrund seiner Sorge vor möglichen perfektionistischen Auswirkungen wie auch vor den von ihm prognostizierten destabilisierenden Gefahren für die Gesellschaft beim Einbringen religiöser Überzeugungen – den Weg, die religiösen Gründe nicht in dieser kombinatorischen Art in die politische Öffentlichkeit einzuführen.⁶² Stattdessen übernehmen die religiösen Gründe ihre Rolle in dem inauthentischen Deliberationsmodell von Schweber nicht öffentlich und transparent, sondern im Verborgenen. Daher kann man bei Schweber trotz der durchaus prominenten Rolle für religiöse Überzeugungen in der Politik weiterhin von einem exklusivistischen Ansatz sprechen.

Die Rigidität von Schwebers Ansatz zeigt sich darüber hinaus am deutlichsten darin, dass er jegliche religiöse Bezugnahme im öffentlichen Raum für unzulässig hält, solange eine Fluchtlinie zu einer politischen Zwangsentscheidung bestehen könnte. Im Falle eines einfachen Bürgers oder auch religiöser Akteure wie bspw. Religionsvertretern heißt dies auch, sich bei

⁶¹ Vgl. dazu: „The constraints of public justification apply to speech, not to the subjective thought process of speakers, to expression rather than attitudes“ (Schweber 2012: 385). Entsprechend gilt dann für Schweber, dass es Bürgern bei Wahlen moralisch erlaubt sei, aus religiösen Gründen für einen Politiker zu stimmen. Moralisch verboten sei es den Bürgern indes, einen Politiker zu wählen, der sich nicht an die Beschränkungen der öffentlichen Rechtfertigung halte, selbst wenn sie dessen nichtöffentliche Rechtfertigung unterstützen.

⁶² Zumindest an einer Stelle erscheint Schweber auch einer „Kombinationslösung“ zugeneigt, bei der sowohl religiöse als auch öffentliche Gründe erlaubt sind bzw. religiöse Gründe immer zugleich noch von öffentlichen Gründen ergänzt werden. Dies wird deutlich im Zusammenhang mit der Forderung von Juden nach Prüfungen am Sonntag für Schüler: „The assertion, ‚It is bad to infringe on people’s religious practice because accommodation religious pluralism is consistent with our values‘ is a perfectly valid justification, as is the responding statement to the effect that the expenditure in resources is too great to be justified. A nonvalid argument would be the statement that Sunday testing must be provided because Jewish law prohibits taking an exam on Saturday *without more* – that is, without the nonreligious justification for religious accommodation – or the responding argument that „Christianity doesn’t see anything wrong with taking a test on Saturday“ (Schweber 2012: 178f.; Hervorh. i. O.).

politischen Aussagen etwa bei politischen Demonstrationen, bei denen die argumentative Botschaft Einfluss auf ein verbindliches Zwangsgesetz haben kann, zu beschränken und auf religiöse und andere unzugängliche Argumente zu verzichten, da sich im Erfolgsfall deren unzugängliche Anliegen in Gesetzen manifestieren würden.

Die einzige Ausnahme einer Selbstbeschränkung im öffentlichen politischen Bereich kann bei Schweber jenseits staatlicher Handlungen, die Zwang ausüben, gesehen werden. Eine solche Möglichkeit für die Inklusion religiöser Argumente könnte laut Schweber etwa bei der Festlegung von öffentlichen Feiertagen bestehen, da diese nicht mit zugänglichen Argumenten gerechtfertigt werden müssen. Hier reiche eine Begründung mit Bezug zu den „sentiments of a majority of citizens“ (Schweber 2012: 179), solange mit dem öffentlichen Feiertag keine Ausgaben von staatlichen Ressourcen oder die Sperrung von Straßen verbunden seien. Angesichts der Zweifelhaftigkeit, inwieweit ein Feiertag tatsächlich ohne jegliche Aufwendung von staatlichen Geldern oder der einen oder anderen Form von Beschränkungen für Bürger vonstattengeht, dürfte diese vorgesehene Ausnahme daher für die Praxis ohne Konsequenz bleiben, womit es weiterhin gerechtfertigt ist, von einem exklusivistischen Modell bei Schweber zu sprechen.⁶³

2.1.4 Fazit

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es sich bei Schweber um einen exklusivistischen Ansatz handelt, da er keinerlei religiöse Argumente in der politischen Deliberation und Rechtfertigung für zulässig hält. Zentral ist hierbei die These, dass es sich bei religiösen Überzeugungen um einen Beispielfall von definitorischen Konventionen handle, die für nicht-religiöse Bürger nicht zugänglich sein könnten. Die Zugänglichkeit von Argumenten stellt jedoch für Schweber die Voraussetzung dar, um von einem respektvollen Miteinander in pluralen Gesellschaften zu sprechen. Religiöse Überzeugungen können daher nur in der privaten Sphäre Geltung beanspruchen sowie im Hintergrund auf die politischen Ansichten wirken. Letzterer Aspekt kann zugleich als der innovative in der Debatte um den Status religiöser Argumente angesehen werden. Denn Schweber lässt die Anforderung auf Wahrhaftigkeit im politischen Diskurs fallen. Somit kann jeder religiöse Bürger immer noch seine religiöse Überzeugung vertreten, solange er sie nicht öffentlich zur Begründung politischer Ansichten äußert. Schweber schwebt hier also eine „Politik-als-ob“ vor: Der

⁶³ Gaus (2009: 91) etwa erkennt in jeder politischen Entscheidung zumindest indirekt eine Verbindung zu einer Zwangshandlung.

religiöse Bürger muss in der politischen Sphäre nur so tun, als ob er eine Entscheidung mit den öffentlichen Gründen vertritt, die er angibt. Ob dies der Fall ist oder nicht, spielt keine Rolle. Mit dieser „Politik-als-ob“ ist Schweber dann wiederum weniger anspruchsvoll in seinen Anforderungen als andere exklusivistische und auch intermediäre Ansätze.

Schwebers Intention ist es, mit seiner Theorie der öffentlichen Rechtfertigung eine überlegene Alternative zu den Ansätzen zentraler Vertreter der Theorien der öffentlichen Vernunft vorzulegen. Gelingen soll dies durch eine Abkehr von einem Subjektivismus, Partikularismus und Perfektionismus. Hiermit meint Schweber, trotz der Exklusion religiöser Gründe als legitime Rechtfertigung politischer Entscheidungen auch für religiöse Bürger einen attraktiven Vorschlag unterbreitet zu haben. Gerade weil keine subjektiven und partikularen Kriterien zur Bestimmung der legitimen Begründungen von politischen Entscheidungen herangezogen werden können, sollen auch religiöse Bürger vor Konsequenzen geschützt werden, die sie in ihrer Ausübung der Religionsfreiheit in der sozialen Sphäre einschränken könnten. Wie auch später noch bei Rawls und Habermas ist damit die Schutzfunktion auf der Output-Seite hervorzuheben. Hiermit zeigt sich außerdem auch bei Schweber, dass keine vollständige Privatisierung der Religion gefordert wird, nur eine umfassende Entpolitisierung in dem Sinne, dass religiöse Überzeugungen keinen erkennbaren Einfluss auf die Politik ausüben sollen. Als Gründe hingegen können religiöse Ansichten weiterhin im Hintergrund wirken. Zur Attraktivität für religiöse Bürger soll aus Schwebers Sicht auch die Ablehnung eines Perfektionismus beitragen, der von religiösen Bürgern aus Schwebers Sicht fordere, eine andere Identität einzunehmen, weil ihre derzeitige fehlerhaft sei. Mit einer „Politik-als-ob“ hingegen könnten religiöse Personen gerade diese Identität bewahren und problemlos den Anforderungen in einer politischen Deliberation auf für alle zugängliche Argumente erfüllen, indem sie akzeptieren, dass es sich bei der politischen Identität nur um eine situative Rollenübernahme handele, die nicht ihre tiefsten Überzeugungen tangiere.

Auch wenn Schweber zugutegehalten werden muss, eine sehr umfassende Abhandlung der Thematik um religiöse Argumente angefertigt zu haben, besteht ein zentrales Problem im Hinblick auf die Fundierung der Theorie mit dem Anspruch eines objektiven Modells, da hier ein interner Widerspruch erkennbar wird. Dieser entsteht dadurch, dass es zwar einerseits Schwebers Anliegen ist, jeglichen Subjektivismus, der immer in Willkür enden müsse, in der Deliberation zu vermeiden. Seine eigene Theorie rekurriert jedoch andererseits auf ein Glaubensnetz unterbestimmter Konventionen. Dieses Glaubensnetz findet sein Gerüst nun in „our understanding of the everyday world“ (Schweber 2012: 366) und in den geteilten Werten der liberalen Gesellschaft. Ein gutes Beispiel hierfür ist Schwebers Illustration der

Unterscheidung zwischen zugänglichen und unzugänglichen Argumenten im Zusammenhang mit dem Thema des Schwangerschaftsabbruchs: Bei der Behauptung „A fetus is a person, and it is the duty of the state to protect persons“ (Schweber 2012: 381), hängt laut Schweber alles an der folgenden Begründung. Würde diese lauten „because it is the teaching of the Catholic Church that this is so“ (Schweber 2012: 381), wäre das Argument unzugänglich, da die katholische Grundlage als autoritative Quelle nicht objektiv zugänglich sei. Ein zugängliches, wenn auch umstrittenes Argument bei der Frage, ob einem Fötus ein Personenstatus zukomme, habe dagegen die Form: „We are best served as a society by defining a ‚person‘ in terms of their unique genetic code, and the protection of persons understood in this way is a core commitment of our society“ (Schweber 2012: 381).

Mit dieser Verankerung in kulturell abhängigen Konventionen verfällt Schweber jedoch letztlich selbst in den Subjektivismus und Partikularismus, der auf ein gemeinsames liberales „Wir“ rekurriert, das aber angesichts des „problem of pluralism“, das Schwebers Ausgangspunkt darstellte, kaum Plausibilität beanspruchen kann sowie ad hoc vorgebracht wird, sodass es wenig überzeugend ist.⁶⁴ Folgt man diesem Gedankengang weiter, würde der rechtfertigende Bezug auf eine öffentliche Rechtfertigung am Ende auf nichts anderes als ein weiteres willkürliches „weil wir das so sagen/fühlen“ bzw. „weil wir das so machen“-Argument hinauslaufen, das sich dann nach Schwebers Verständnis nicht von einem religiösen Argument unterscheiden würde.⁶⁵ Ein Ergebnis, das Schweber als illegitim zurückgewiesen hätte. Schweber selbst bietet nun kein Mittel an, wie man diese Schwierigkeit lösen könnte, ja er umgeht sie stattdessen, indem er seine Theorie ohnehin nur an diejenigen richtet, die den liberalen Konventionen schon zugestimmt haben.

Die Fundierung der Theorie der öffentlichen Rechtfertigung muss damit für religiöse Bürger, die diese Theorie anzweifeln, letztlich selbst als eine willkürliche Setzung erscheinen, die von einer liberalen Mehrheit vorgegeben wird. Die Frage ist also letzten Endes, warum religiöse Bürger in einem Konfliktfall zwischen ihren religiösen Überzeugungen und den öffentlichen Prinzipien solch ein epistemisches Fundament plausibel finden können, das einen

⁶⁴ Auch an anderer Stelle zeigt sich, dass es Schweber nicht gelingt, sein Programm einer „objektiven“ Theorie bis zum Ende durchzuhalten. Denn letztlich sollen auch bei ihm mit dem „subjectively sincere effort to apply an objective standard to our own public justifications“ (Schweber 2012: 386) nur ein subjektiver Standard herangezogen werden, um zu beurteilen, ob die Anforderungen an die Bürger eingehalten worden sind oder nicht (vgl. Button 2013: 248).

⁶⁵ Vgl. hierzu das Beispiel von Schweber: „The assertion, ‚It is bad to infringe on people’s religious practice because accommodation religious pluralism is consistent with our values‘ is a perfectly valid justification, as is the responding statement to the effect that the expenditure in resources is too great to be justified. A nonvalid argument would be the statement that Sunday testing must be provided because Jewish law prohibits taking an exam on Saturday...“ (Schweber 2012: 178f.).

Ausschluss ihrer tiefgehenden Überzeugungen verlangt. Es fehlt damit eine plausible Rechtfertigung für den Vorrang einer liberalen Konvention, wobei fraglich ist, ob man einen Vorrang überhaupt auf einem Fundament einer Konvention, die notwendig partikular sein muss, rechtfertigen kann.

Dieses Problem schwächt Schwebers exklusivistischen Ansatz in beträchtlichem Maße, es kann jedoch nicht als ein generelles Problem exklusivistischer Ansätze gesehen werden.⁶⁶ Robert Talisse (2009, 2012a) etwa hat jüngst ein stärker universalistisches Theoriegerüst entwickelt, das auf dieser epistemologisch überzeugenderen Art zu demselben Ergebnis der Selbstbeschränkungsanforderung führt. Aufgrund der internen Pluralität der erkenntnistheoretischen Grundlagen exklusivistischer Ansätze sind es auch nicht diese Grundlagen, die gegen exklusivistische Ansätze sprechen. Im Folgenden werde ich Argumente vorbringen, warum exklusivistische Ansätze generell nicht überzeugen können. Diese werden vor allem am Beispiel von Schweber diskutiert, sind jedoch auch auf andere exklusivistische Ansätze zu übertragen.

2.2 Kritik exklusivistischer Ansätze

Die meisten exklusivistischen Ansätze sind in einer recht frühen Phase der Debatte um den Platz religiöser Argumente in der politischen Deliberation zu finden. Hier schien die Diskussion noch verhärteter. Zu diesen Vertretern exklusivistischer Ansätze gehören etwa Thomas Nagel (1995a, 1995b), Bruce Ackerman (1980, 1995) und Stephen Macedo (2000). Während diese Autoren wenig explizit über Religion sagen, findet sich eine exklusivistische Auffassung mit einer radikalen Ablehnung aller religiöser Ansichten im öffentlichen Raum neben Schwebers Theorie auch in der bekannten Auffassung von Richard Rorty, der alle religiösen Überzeugungen als „conversation stoppers“ (Rorty 1999) bezeichnet. Zuletzt hat auch Robert Talisse (2009, 2012a, 2012b; Aikin/Talisse 2014) eine bislang noch recht wenig beachtete exklusivistische Sichtweise formuliert, auf die ich gleich noch weiter eingehen werde.

Die Begründungen für die Restriktion religiöser Argumente reichen bei exklusivistischen Ansätzen von eher pragmatischen Ansichten (Ackerman) bis zu stark epistemologischen Begründungsfiguren (Schweber, Nagel, Talisse). Gemeinsam ist ihnen jedoch die Ansicht, dass religiöse Argumente gänzlich aus dem politischen Diskurs herauszuhalten sind.

⁶⁶ Weitere Kritikpunkte an Schwebers Ansatz werden noch im Hinblick auf das angemessene Respektverständnis mit der Frage der Bedeutung der Wahrhaftigkeit zu erörtern sein. Siehe dazu Kap. 9.

Im Folgenden werde ich auf die zentralen Punkte, die meines Erachtens im Zusammenhang mit jedem exklusivistischen Ansatz angesprochen werden müssen, eingehen. Dazu gehört zunächst ein spezielles Religionsverständnis, das dazu führt, dass religiöse Argumente prinzipiell nicht als legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen fungieren können, wobei ich mögliche Schwierigkeiten mit diesem Religionsverständnis an dieser Stelle noch nicht abschließend behandeln werde.⁶⁷ Am Ende sind es drei Probleme, die dafür sorgen, exklusivistische Ansätze nicht als die angemessene Lösung im Rahmen einer deliberativen Demokratie für den Umgang mit religiösen Argumenten zu betrachten. Dazu gehört erstens ein Fairnessproblem, das durch eine starke Einschränkung der Religionsfreiheit sowie eine Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern entsteht. Hierdurch kommt es zu einer nicht zu rechtfertigenden Exklusion bestimmter religiöser Bürger, wodurch letztlich auch gegen das Inklusionsprinzip der deliberativen Demokratie verstoßen wird. An Überzeugungskraft verlieren exklusivistische Ansätze zudem zweitens durch die mangelnden theoretischen Ressourcen, religiöse Stimmen, die sich für die auch von exklusivistischen Ansätzen unterstützten Ideale von Freiheit und Gleichheit einsetzen, zu integrieren. Hier lässt sich eine Ignoranz gegenüber diesen positiven Potentialen konstatieren. Und drittens führt die radikale Exklusion religiöser Stimmen aus dem politischen Prozess zum Problem der Konfliktverschärfung, da dies politische Konflikte eher verstärken als lösen dürfte. Aufgrund dieser Defizite können exklusivistische Ansätze den Ansprüchen der deliberativen Demokratie weder auf der Input-Ebene in Form des Anspruches auf Inklusion aller Bürger noch auf der Output-Ebene im Sinne des Anspruches auf bessere Entscheidungen genügen.

2.2.1 Das Religionsverständnis

Exklusivistische Ansätze vertreten gewöhnlich ein spezifisches Religionsverständnis, das dazu führt, religiöse Argumente für illegitime Argumente im politischen Raum zu halten. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass religiöse Gründe für nicht zugänglich gehalten werden, weshalb sie den Anforderungen an eine öffentliche oder säkulare Rechtfertigung nicht nachkommen könnten.⁶⁸ Nun ist jedoch nicht ganz klar, was damit gemeint ist. Schweber etwa

⁶⁷ Diese Diskussion erfolgt erst in Kapitel 7.

⁶⁸ Die mangelnde Zugänglichkeit kann insgesamt als das Kriterium bei Ansätzen des Rechtfertigungsliberalismus angesehen werden, das dazu führt, religiöse Argumente als legitime Gründe im politischen Prozess zu exkludieren. Das heißt, „strictly religious reasons are not accessible“ (Talisie 2012a: 145). Vgl. dazu auch Kap. 7. Unterschieden wird dabei jedoch, ob zugängliche Gründe als „öffentlich“ bezeichnet werden – wie bei Schweber – oder zugängliche Gründe mit „säkularen“ Gründe gleichgesetzt werden. Zur letzteren Variante bekennt sich Talisie, der Audi in der Annahme folgt, dass „accessible reasons are secular“ (Talisie 2012a: 145; mit Verweis auf Audi 1997: 17). Solch ein Verständnis wird uns auch noch bei dem intermediären Ansatz von Habermas in

nimmt an, dass religiöse Gründe nur dann verständlich und sinnvoll sind, wenn man selbst schon dem entsprechenden religiösen Glauben anhängt. In diesem Sinne kann man hier bei Schweber einen „Wittgensteinian Fideism“ (Wendel 2010: 85ff.) erkennen, dem zufolge religiöse Aussagen nur Sinn vor dem Hintergrund des spezifisch religiösen Sprachspiels erlangen können. Diese Abhängigkeit wird nach Schwebers Ansicht sowohl dadurch belegt, dass religiöse Propositionen „perfectly sensible to the religious believer yet remain genuinely inaccessible to anyone who does not share the believer’s definitional conventions“ (Schweber 2012: 378) als auch am Beispiel der Diskussion von intrinsischen und extrinsischen Autoritäten als Beweis für biblische Textstellen. Denn nur wer schon die intrinsischen Autoritäten des Glaubens – wie etwa Gott bzw. personelle Autoritäten der Bibel – anerkannt habe, könne auch ein religiöses Argument nachvollziehen. Allgemein zugängliche Argumente hingegen könnten auch mit anderen Mitteln überprüft werden, womit sie einer kontingenten Autorität unterlägen. Somit seien solche Aussagen öffentlich zugänglich, weil sie erklärbar seien denjenigen gegenüber, die noch nicht daran glauben bzw. nicht an die Autorität glauben.

Aus diesem non-kognitivistischen Religionsverständnis ergeben sich zwei Folgeprobleme. Zunächst gilt, dass etwas, das nicht sinnvoll nachvollziehbar ist, auch nicht sinnvoll kritisiert werden kann. Es bliebe einzig eine interne Kritik möglich, die aber nur von religiösen Bürgern selbst geleistet werden kann, da nur diese den vollständigen Sinn religiöser Überzeugungen erfassen können. Entsprechend lautet auch eine Kritik am „Wittgensteinian Fideism“, dass sich damit religiöse Überzeugungen vor Kritik von außen immunisierten (Wendel 2010: 87).⁶⁹

Weitergehend wird zudem von exklusivistischen Ansätzen der Mangel an Kritisierbarkeit religiöser Überzeugung mit der Unfehlbarkeit religiöser Ansichten begründet. In diesem Fall kann man auch von einem Autoritarismus religiöser Überzeugungen sprechen. Deutlich wird diese Annahme, wenn Talisse schreibt, „[t]he Bible dictates that *p*“ (Talisse 2012a: 153; Hervorh. i. O.). Hiermit wird suggeriert, dass Aussagen der Bibel nicht kritisiert werden könnten, weil sie eindeutig vorschrieben, was zu gelten habe.

Das zweite Folgeproblem aus dem Mangel an Verständlichkeit besteht in einer Partikularität religiöser Überzeugungen, da etwas, das nicht allgemein verständlich ist,

Kap. 3.3. begegnen, der zumindest im Hinblick auf das Religionsverständnis Parallelen zu exklusivistischen Ansätzen aufweist.

⁶⁹ Noch spezieller begründet Schweber diesen Mangel an Kritisierbarkeit und Falsifizierbarkeit durch die Verbindung religiöser Überzeugungen mit einem holistischen definitorischen Konventionalismus, der Religion als ganzheitliches, quasi-logisches Gebilde in Form geometrischer Gesetzmäßigkeiten auffasst. Einzelne religiöse Auffassungen ließen sich damit nicht kritisieren, ohne das gesamte Glaubensnetz zu hinterfragen. Das Problem besteht dann in diesem Fall darin, dass sich das gesamte religiöse Glaubensnetz nicht falsifizieren lasse, wie etwa die Frage nach der Existenz Gottes, auf die nach Schweber letztlich jede Kritik an religiösen Überzeugungen hinauslaufe, beweise.

notwendig partikular bleiben muss.⁷⁰ Insofern religiöse Aussagen damit immer eine „sectarian nature“ (Aikin/Talisie 2011: 182) annehmen, sind sie gleichbedeutend mit privaten Gründen („because I say so“) und müssen damit für nicht-religiöse Bürger rein subjektiv und willkürlich wirken.⁷¹ Der Anforderung wechselseitig akzeptabler Gründe können sie so nicht nachkommen.

Neben diesen epistemologischen Problemen besteht ein weiterer Aspekt des Religionsverständnisses exklusivistischer Ansätze darin, auf die Gefährlichkeit religiöser Überzeugungen in dem Fall hinzuweisen, in dem diese versuchen, politisch wirksam zu werden. Besonders deutlich wird dies etwa bei Rorty, der religiöse Überzeugungen ins Private verbannt, weil er in einem religiösen Glauben eine politische Gefahr sieht (Rorty 2006: 38).⁷² Schweber verbindet die Gefährlichkeit der Religion zudem mit der Ansicht, dass religiöse Überzeugungen immer einen für die personelle Identität konstitutiven Teil ausmachen. Würde man diese Identitätsbezüge in Frage stellen – wie es geschehen würde, wenn man sie in den politischen Prozess einspeise – bliebe für religiöse Bürger nur, mit Gewalt zu reagieren, denn Kompromisse über diese identitätskonstitutiven religiösen Aspekte seien nicht möglich.⁷³

Im Hinblick auf das Religionsverständnis ist nun anzufragen, ob exklusivistische Ansätze nicht – ähnlich wie später auch noch Habermas – ein zu einseitiges Bild der Religion als ein

⁷⁰ Der intermediäre Ansatz von Rawls wie auch der exklusivistische Ansatz von Schweber erkennen in religiösen Überzeugungen auch partikuläre Auffassungen, erklären diese jedoch nicht mit der mangelnden Verständlichkeit.

⁷¹ Vgl. dazu Talisses Bemerkung: „If ‘because I said so’ is not a justifying reason for governmental action, neither could ‘because the Bible says so’ or ‘My pastor says so’ be justifying reasons. Citizens are at liberty to wholly disregard the Bible, or deny that your pastor has any moral authority at all. They may be wrong to do so, but someone’s being wrong about the authority of the Bible or your pastor does not by itself disqualify his or her standing as a fellow citizen“ (Talisie 2013: 70-71).

⁷² Joas wirft Rorty deshalb einen „geradezu militante[n] Antiklerikalismus“ (2004: 128) vor. Vgl. aber auch Rorty (2003), wo er vor allem ablehnend gegenüber institutionalisierten Religionen ist. Letztlich hofft er am Ende doch, dass der religiöse Glaube einem säkularen Humanismus weicht, da er insgesamt mehr Schlechtes als Gutes durch die Religion erwartet. Zwar sieht er ein, dass religiöse Akteure, auf die er sich bezieht, teilweise für progressive Inhalte eingetreten sind, allerdings stehe dem seiner Meinung nach z. B. eine Förderung des Antisemitismus und der Homophobie entgegen (vgl. Breul 2015: 28ff.). Folgendes Zitat veranschaulicht gut seine Kosten-Nutzen-Analyse: „So we secularists have come to think that the best society would be one in which political action conducted in the name of religious belief is treated as a ladder up which our ancestors climbed, but one that now should be thrown away. We grant that ecclesiastical organizations have sometimes been on the right side, but we think that the occasional Gustavo Gutierrez or Martin Luther King does not compensate for the ubiquitous Joseph Ratzingers and Jerry Falwells. History suggests to us that such organizations will always, on balance, do more harm than good. (Rorty 2003: 142). Gleichzeitig will er religiöse Aussagen nicht rechtlich verbieten, aber zumindest manchen religiösen Überzeugungen, die nicht seinen politischen Überzeugungen entsprechen, mit solch einer Verachtung begegnen, dass sie nach seiner Hoffnung nicht mehr vorgetragen werden.

⁷³ Vgl. zu der Frage der Gefährlichkeit der Religion Kap. 6. Talisie dagegen zielt nicht auf die Gefährlichkeit religiöser Überzeugungen ab. Stattdessen konzentriert er sich auf die erkenntnistheoretischen Defizite religiöser Überzeugungen, die nach seiner Ansicht die epistemische Umwelt einer Demokratie „verschmutzen“ („corrupt“, Talisie 2012a: 156). Das Sauberhalten dieser epistemischen Umwelt ist hingegen für Talisie essentiell, denn seine Begründung der Demokratie basiert auf epistemischen Annahmen einer „folk epistemology“, die ähnlich der Diskurstheorie bzw. der Sprachpragmatik die Regeln der Demokratie aus den Alltagssprachlichen, immer schon implizit vorausgesetzten Kommunikationsnormen gewinnt (Talisie 2009). Vgl. zum Ansatz von Talisie den Abschnitt bei Breul (2015: 234-237).

unzugängliches, partikulares, infallibles, dogmatisch-autoritäres und holistisches Gebilde zeichnen, das zudem noch zu unveränderbaren Identitäten führe, weshalb bei Infragestellung einzelner religiöser Ansichten stets das gesamte Glaubensgerüst einzustürzen drohe und somit als einziger Ausweg eine gewaltsame, die Gesellschaft destabilisierende Reaktion für religiöse Bürger bleibe. In diesem Sinne müsste diskutiert werden, ob es nicht angebrachter wäre, stärker die Ambivalenzen und Ambiguitäten religiöser Überzeugungen hervorzuheben und so ein umfassendes Bild der Religion in den Blick zu bekommen. Schweber selbst deutet diese Notwendigkeit insofern an, als er in Nebensätzen darauf hinweist, dass nicht alle religiösen Überzeugungen die Eigenschaften eines „definitorischen Konventionalismus“ besitzen müssten (Schweber 2012: 378). Weitere Ausführungen hierzu fehlen jedoch bei Schweber gänzlich, womit sich das zuvor gezeichnete Bild der Religion verfestigt.

In diesem Zusammenhang ist auch zu erörtern, ob sich religiöse Argumente darin erschöpfen, sich auf heilige Schriften wie die Bibel oder auf personelle Autoritäten zu beziehen. Zumindest wenn man die Ansätze von Schweber und Talisse heranzieht, entsteht dieser Eindruck, denn alle Beispiele religiöser Argumente verweisen auf diese beiden Formen von religiösen Argumenten.⁷⁴ Es wurde jedoch schon in der Einleitung darauf hingewiesen, dass es sich hierbei nur um zwei mögliche Rechtfertigungsquellen handelt. Hinzu kommen noch religiöse Argumente, die sich auf religiöse Traditionen, religiöse Erfahrungen oder eine natürliche Theologie beziehen. Für alle diese fünf Fälle muss diskutiert werden, inwiefern diese verständlich, kritisierbar und akzeptabel sind.⁷⁵

Vor diesem Hintergrund ist dann auch zu klären, inwieweit eine Inkommensurabilitätsthese zwischen einem religiösen Überzeugungssystem und dem unterbestimmten Konventionalismus besteht. Dies scheint auch insofern von Bedeutung zu sein, als Schweber und alle anderen exklusivistischen Ansätze von religiösen Bürgern verlangen, ihre religiösen Sichtweisen in öffentlich legitime Forderungen zu übersetzen.⁷⁶ Wie später auch noch bei Habermas stellt sich aber nun die Frage, wie eine Übersetzung bei einer Inkommensurabilität zwischen den beiden Entitäten gelingen soll. Denn wenn sie tatsächlich in einem inkommensurablen Verhältnis zueinanderstehen, wäre dies unmöglich.

⁷⁴ In diesem Sinne wurden schon Beispiele von Schweber gegeben. Auch Talisse zieht immer solche Beispiele für die mangelnde Zugänglichkeit und Kritisierbarkeit heran: Religiöse Gründe sind für Talisse Verweise auf heilige Schriften („What the Bible says...“, Aikin/Talisse 2014: 148) oder religiöse Autoritäten („My pastor says so“, Talisse 2013: 70).

⁷⁵ Vgl. dazu Kap. 7.

⁷⁶ Vgl. dazu: „The test for speakers then becomes their ability to translate their comprehensive claims into that [public, JAR] vocabulary“ (Schweber 2012: 263).

2.2.2 Das Fairnessproblem

Während ich die Beantwortung der Anfragen bzgl. des Religionsverständnisses im Zusammenhang mit dem Religionsverständnis intermediärer und inklusivistischer Ansätze im zweiten Teil der Arbeit behandeln werde, lässt sich an dieser Stelle schon ein zentrales Problem bei sämtlichen exklusivistischen Ansätzen in Form einer einseitigen Betrachtung der Problematik des Status religiöser Argumente feststellen. Denn die noch darzulegenden intermediären und inklusivistischen Ansätze ziehen ihre Plausibilität insbesondere daraus, dass es gute Gründe dafür gibt, auch religiösen Gründen einen Platz in der politischen Deliberation einzuräumen. Damit spielt gerade die radikale Exklusion religiöser Argumente eine zentrale Rolle, da sie zu einem Fairnessproblem exklusivistischer Ansätze führt. Ausdruck findet dieses Fairnessproblem in dem Integritäts- sowie dem Asymmetrieeinwand. Beide Einwände werden zunächst erläutert, um dann zu zeigen, dass es sich um einschlägige Gründe gegen exklusivistische Ansätze handelt.

Der Integritätseinwand

Der wohl am häufigsten vorgebrachte Kritikpunkt gegenüber exklusivistischen Ansätzen ist der Integritätseinwand (Neal 2009: 166).⁷⁷ Nicholas Wolterstorff bringt diesen Einwand in seiner Debatte mit Robert Audi um die Rolle der Religion in der politischen Öffentlichkeit in dem häufig zitierten Abschnitt folgendermaßen auf den Punkt:

„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 allow the Word of God, the teachings of the Torah, the command and example of Jesus, or whatever, to shape their existence as a whole, including, then, their social and political existence. Their religion is not, for them, about *something other* than their social and political existence. It is *also* about their social and political existence.“ (Wolterstorff 1997b: 105; Hervorh. i. O.).

Die besondere Bedeutung des Integritätseinwandes kommt noch eindrücklicher bei Perry zum Ausdruck, wenn er schreibt, dass die Ausklammerung der religiösen Überzeugungen „is therefore to bracket—to annihilate—essential aspects of *one's very self*“ (Perry 1988: 181f.; Hervorh. i. O.), weshalb die Partizipation in der Politik „with such convictions bracketed“ bedeute, „not to participate as the self one is but as someone – or rather something – else“ (Perry 2003: 79).⁷⁸

⁷⁷ Der Integritätseinwand wird zumeist gegen Rawls' Ansatz einer öffentlichen Vernunft vorgebracht – etwa bei Wolterstorff. Inwiefern er bei Rawls Ansatz zutrifft, bespreche ich unter Kap. 3.2.

⁷⁸ Verbunden ist der Integritätseinwand zudem mit dem „Denial of Truth“-Einwand, nach dem religiöse Bürger im politischen Bereich nicht auf ihre ganze Wahrheit Bezug nehmen dürfen (vgl. dazu Neal 2009: 169ff.). Dieser Einwand fügt dem Integritätseinwand jedoch keine weitere argumentative Dimension hinzu, sondern geht vielmehr in dem Integritätseinwand auf, sodass die normativen Implikationen ausreichend am Integritätseinwand verdeutlicht werden können.

Mit anderen Worten geht es bei dem Integritätseinwand darum, dass der religiöse Glaube religiösen Bürgern nicht – wie exklusivistische Ansätze sich dies vorstellten – die Wahl lässt, sich frei zu entscheiden, ob sie ihre religiösen Überzeugungen in ihre politischen Ansichten einfließen lassen oder nicht. Vielmehr stelle es für religiöse Bürger keine Option dar, da sie sich qua religiöser Überzeugungen in existentieller Weise dazu verpflichtet fühlten, dies zu tun. Die Selbstbeschränkungsanforderung nötige religiöse Bürger also letztlich zur Aufgabe ihrer religiösen Überzeugungen.

Zwar wird der Integritätseinwand vielfach gegen exklusivistische Ansätze angebracht, es bleibt jedoch häufig unklar, was unter Integrität verstanden werden soll. Dabei lassen sich in der Diskussion zwei unterschiedliche Auffassungen von Integrität wiederfinden.⁷⁹ Wolterstorff scheint sich auf das Konzept von Integrität als „Selbst-Integration“ zu beziehen, wenn er schreibt, religiöse Menschen strebten in diesem Fall nach einer „religiously integrated existence“ (Wolterstorff 1997c: 177). Dieses von Harry Frankfurt beeinflusste Integritätskonzept sieht die Integrität einer Person dann verwirklicht, wenn verschiedene Aspekte wie Wünsche oder Überzeugungen in ein harmonisches, intaktes Ganzes integriert werden (Cox et al. 2013). Frankfurt spricht auch von einer Ganzheitlichkeit („wholeheartedness“, Frankfurt 1988), wenn die Wünsche und Überzeugungen erster, zweiter, dritter usw. Ordnung miteinander in Einklang stehen.⁸⁰

Zentraler vertreten in der Debatte um den Status religiöser Argumente ist jedoch ein zweites Verständnis von Integrität, das Integrität mit Identität gleichsetzt. Anlehnend an Bernard Williams (1981) versteht Kevin Vallier (2012, 2014a) unter Integrität, seine identitätskonstitutiven Überzeugungen auszuleben. Die zentrale Bedeutung der Integrität geht in diesem Fall davon aus, dass ohne die Möglichkeit, diese identitätskonstitutiven Überzeugungen zu verwirklichen, es keinen Sinn für eine Person mache, weiterzuleben (Cox et al. 2013).⁸¹ In diesem philosophisch-psychologischem Argument übernimmt die Religion

⁷⁹ Für eine Diskussion und weitere Integritätskonzepte siehe einführend Cox et al. (2013).

⁸⁰ Häufig wird in diesem Verständnis Integrität mit Authentizität gleichgesetzt (vgl. Varga 2012; s. dazu Richter 2014b). Auch Habermas scheint hierauf abzielen, wenn er schreibt, dass der liberale Staat „von seinen religiösen Bürgern nichts verlangen [darf], was mit einer authentisch ‚aus dem Glauben‘ geführten Existenz unvereinbar ist“ (Habermas 2008b: 33-34).

⁸¹ Auch Rawls stellt diesen Identitätsbezug im Zusammenhang mit seiner politischen Konzeption her: „Es mag vorkommen, daß Bürger in ihren persönlichen Angelegenheiten oder innerhalb der Vereinigungen, denen sie angehören, ihre letzten Ziele und Bindungen ganz anders sehen, als von der politischen Konzeption unterstellt wird. Sie mögen jederzeit Formen der Zuneigung, Hingabe und Loyalität verwirklichen (was häufig tatsächlich geschieht), von denen sie glauben, daß sie sich niemals von ihnen distanzieren könnten und auch niemals von ihnen distanzieren sollten, um sie objektiv zu beurteilen. Sie mögen es für schlicht unvorstellbar halten, sich selbst ohne bestimmte religiöse, philosophische oder moralische Überzeugungen oder bestimmte Bindungen und Loyalitäten zu betrachten“ (Rawls 1998: 100; vgl. Rawls 2006: 49). Rawls verweist hier auf Bernard Williams Aufsatz *Persons, Character, and Morality* von 1981, in dem dieser „diese Rolle von Bindungen [als

eine sinn- und identitätsstiftende Funktion, die für religiöse Menschen konstitutiv und damit viel zu bedeutend ist, als dass sie einfach auf den privaten Bereich beschränkt bleiben oder problemlos innerhalb eines rationalen Diskurses den notwendigen Lernprozess durchmachen könnte. Dies bedeutet, für religiöse Bürger ist es aufgrund der Forderung nach Selbstbeschränkung in der politischen Sphäre nicht möglich, ihre tiefsten, identitätskonstitutiven Überzeugungen anzubringen, was für diese zu schwerwiegenden Problemen führen könne. In diesem Sinne formuliert Christopher Eberle, der einen inklusivistischen Ansatz vertritt, das Leben sei für den Theisten nur sinnvoll, wenn es auf der Grundlage seines Glaubens gelebt werden könnte (Eberle 2002b: 145ff.). In dieser radikalen Fassung führt die Selbstbeschränkungsanforderung exklusivistischer Ansätze also zu einem sinnfreien Leben, weil durch die Aufforderung, seine Identität in private und öffentliche Teile zu spalten, einem die religiöse Identität „geraubt“ (Gaus/Vallier 2009: 56) werde.⁸²

Neben diesen Erläuterungen zum Integritätsbegriff bedarf es weiterer Vorabklärungen für ein angemessenes Verständnis des Integritätseinwandes. Erstens vermischen sich beim Integritätseinwand häufig kognitive und normative Argumente. So wird teilweise darauf verwiesen, religiöse Bürger seien kognitiv nicht in der Lage, ihre Überzeugungen auszublenden. Meines Erachtens ist dies ein fragwürdiges Argument, weil es den religiösen Bürger als eine intellektuell minderbemittelte Person darstellt, die außerstande sei, zwischen unterschiedlichen Kontexten und den angemessenen Rechtfertigungen zu differenzieren. Es ist zudem eine bislang empirisch nicht haltbare Position, da die wenigen Studien zur Rolle religiöser Akteure in der politischen Deliberation eine kognitive Überforderung nicht feststellen, sondern durchaus die Fähigkeit erkennen, neben religiösen Argumenten auch oder sogar nur säkulare oder öffentliche Gründe anzubringen (vgl. Winandy 2014; Könemann/Meuth 2015). Daher ist der Integritätseinwand in seiner normativen Dimension einschlägiger.⁸³

maßgebliche/lebensnotwendige Orientierungen im Leben] häufig betont“ (Rawls 1998: 100) habe. Inwieweit Rawls selbst eine Antwort auf dieses Problem gefunden hat, erörtere ich in Kap. 4.2.

⁸² Aufgrund dieser Aufspaltung der Identität wird der Integritätseinwand teilweise auch „split-identity objection“ (Yates 2007: 881) genannt. Die gravierende Problematik einer Selbstbeschränkungsanforderung, die ihre Spitze in der Behauptung eines sinnfreien Lebens findet, lässt sich auch so interpretieren, dass ein „Zwang zur Schizophrenie“ (Schmidt 2006: 39) von Seiten exklusivistischer (und intermediärer) Ansätze ausgeübt wird. Die künstliche Aufspaltung der Identität könnte danach zu einer medizinischen Pathologie führen. Vgl. zu diesem „Schizophrenieverdacht“ in genereller Form gegenüber der theoretischen Unterscheidung zwischen Moral und Ethik Forst (2001: 360f.).

⁸³ Insofern „Sollen“ immer ein „Können“ voraussetzt, hat auch die kognitive Dimension eine moralische Komponente. Allerdings könnte man bei einer kognitiven Überforderung immer noch sagen, dass sich religiöse Bürger mehr anstrengen sollten; bei normativen Problemen muss die Selbstbeschränkungsanforderung hingegen selbst gut begründet werden (Vallier 2012: 156).

Zweitens handelt es sich bei Integritätskonzepten – trotz der impliziten normativen Rhetorik inklusivistischer Ansätze – zunächst um einen formalen Ansatz, der keinerlei Bewertung zu der Identität oder den verschiedenen, miteinander harmonisch zu kombinierenden Überzeugungen zulässt (Cox et al. 2013). Tatsächlich verbinden manche Autoren dann auch den Integritätseinwand mit den übergeordneten normativen Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit – Prinzipien also, die auch von Autoren exklusivistischer Ansätze unterstützt werden und damit als moralische Prinzipien anerkannt sind.⁸⁴ Wolterstorff schreibt etwa, „to require of them [religiöse Bürger, JAR] that they not base their decisions and discussions concerning political issues on their religion is to infringe, inequitably, on the free exercise of their religion“ (Wolterstorff 1997b: 105). Vallier und Eberle wiederum beziehen sich auf das Prinzip der Gewissensfreiheit, das dem Integritätskonzept zugrunde liege. Somit würde die Selbstbeschränkungsanforderung von religiösen Bürgern verlangen, gegen ihr Gewissen zu entscheiden. Es gebe aber keine größere normative Betonung im Liberalismus als das Prinzip der Gewissensfreiheit. Da dieses bei exklusivistischen Ansätzen eingeschränkt werde, sei die Forderung nach der Exklusion religiöser Überzeugungen aus Sicht von Vallier und Eberle illiberal (Vallier/Eberle 2013: 804-806).⁸⁵

Auch im Zusammenhang mit dieser normativen Dimension ist es wichtig, gewisse Differenzierungen vorzunehmen. Denn die Selbstbeschränkungsanforderung trifft nicht jeden religiösen Bürger in gleichem Maße. Vielmehr ist dies abhängig davon, wie die Selbstbeschränkungsanforderung selbst von den religiösen Überzeugungen bewertet wird. So weisen einige Theologen darauf hin, dass die Forderung nach einer Restriktion religiöser Argumente im politischen Bereich theologischen Erwägungen entspringt (vgl. Schmidt 2007; Schieder 2008: 146f.; Linde 2009; Wenzel 2009). Eine generelle Inkompatibilität zwischen religiösen Überzeugungen und der Forderung nach einer Beschränkung des religiösen Argumentationshaushaltes lässt sich damit nicht behaupten. Daher kann der Integritätseinwand

⁸⁴ In eher kommunitaristischer Terminologie könnte man auch anmerken, dass es nur durch die Anerkennung der religiösen Überzeugungen und damit der eigenen religiösen Identität zu einem gelingenden Leben kommen kann (vgl. Taylor 1997), weshalb der Ausschluss religiöser Überzeugungen aus dem Politischen ein Hindernis bei dem Ziel, ein gelingendes Leben zu führen, darstellt.

⁸⁵ Die Plausibilität dieser Verbindung von Religionsfreiheit und (rechtlich) garantiertem Schutz der Integrität bezeugt der Kommentar des Rechtswissenschaftlers Martin Morlok zu Art. 4 GG: In dem Grundrecht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit sieht er die „Kernelemente der Persönlichkeit“ geschützt, „das sind diejenigen Elemente, die jeder als für sich maßgeblich ausgezeichnet hat. Das, was jemand als für sich konstitutiv hält, womit er sich für seine Existenz als moralische Person maßgebend identifiziert, bildet den unmittelbaren Gegenstand der Grundrechtsgarantie. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß Persönlichkeit einen internen Komplex von Werten, Wünschen und Erwartungen darstellt, welcher das charakteristische Verhalten eines Individuums bestimmt. Der verfassungsrechtliche Schutz der Integrität und Identität des einzelnen setzt in Art. 4 GG an den Sinnentwürfen an, welche für den Einzelnen identitätskonstitutiv sind. Art. 4 GG erweist sich in dieser Perspektive als ein – auch kulturstaatlich relevantes – **Grundrecht der Sinnorientierung**“ (Morlok 2004: Rn. 42; Hervorh. i. O.).

in seiner normativen Fassung letztlich nur noch diejenigen treffen, deren religiöse Überzeugungen danach verlangen, auch in politische Prozesse einzufließen. Wie viele dies sind, ist letztlich eine empirische Frage.⁸⁶ Gleichwohl bedarf es einer guten Rechtfertigung der Exklusion religiöser Argumente für diejenigen Bürger, deren religiöse Überzeugungen verlangen, ihre religiösen Ansichten auch in der Politik umzusetzen.

Der Asymmetrieeinwand

Verbunden wird der Integritätseinwand zumeist mit dem Asymmetrieeinwand, dessen Explikation sich einfacher gestaltet als die Erläuterung des Integritätseinwandes. Mit dem Asymmetrieeinwand wird die Behauptung verbunden, es bestehe eine systematische Ungleichbehandlung zwischen religiösen und säkularen Bürgern aufgrund der Selbstbeschränkungsanforderung, weshalb religiöse Bürger zu Bürgern zweiter Klasse gemacht würden (McConnell 2000: 104). Der Einwand wird zumeist gegenüber Rawls' Ansatz vorgebracht, der religiöse Überzeugungen als eine umfassende Lehre auffasst, zu der auch säkulare umfassende Lehren wie ein Kantianismus oder Utilitarismus gehören. Damit soll eine Gleichbehandlung zwischen religiösen und umfassenden säkularen Ansichten gesichert werden. Gleichwohl soll auf diese Kritikpunkte schon an dieser Stelle vorgegriffen werden, um zu prüfen, inwieweit sie mit Bezug auf exklusivistische Ansätze zutreffend sind.

Nach dem Asymmetrieeinwand besteht zunächst eine Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen oder öffentlichen Gründen, weil nur Letztere als legitime Gründe für politische Entscheidungen anerkannt werden. Dadurch komme es jedoch zu einer ungleichen Verteilung der Bürden zwischen religiösen und säkularen Bürgern, womit gegen das demokratische Prinzip der Gleichbehandlung verstoßen werde. Dies hänge damit zusammen, dass bestimmte umfassende säkulare Überzeugungen im Verhältnis zu religiösen Auffassungen bevorzugt seien, weil sie im Gegensatz zu religiösen Überzeugungen nicht sofort als nicht-öffentlich erkennbar seien. Der Vorwurf bezieht sich mithin darauf, dass Rawls seinen eigenen Anspruch einer Gleichbehandlung von umfassenden säkularen und religiösen Überzeugungen nicht einlösen könne. Wolterstorff sieht solch einen Fall etwa bei Gründen gegeben, die in einem philosophischen Denken des Utilitarismus oder Nationalismus liegen (Wolterstorff 1997b: 105). Weithman schließt sich dieser Kritik an und belegt dies ebenfalls am Beispiel des Utilitarismus (Weithman 2002: 164, 206). Greenawalt greift dieses Problem auf, indem er die besondere Bevorteilung liberaler umfassender Lehren schildert, die daraus resultiere, dass man

⁸⁶ Winandy (2014) identifiziert in seiner empirische Einzelfallstudie nur einen religiösen Bürger, der ganz auf religiöse Begründungsfiguren in politischen Diskussionen verzichtet.

nicht unterscheiden könne, ob der rechtfertigende Verweis auf den Wert der Autonomie, auf die umfassende liberale Lehre oder auf die in der politischen Kultur verankerten politischen Werte zurückgehe. Daher seien liberale umfassende Lehren „bound to ‚suffer less‘ from a principle of self-restraint than both religious views and non-religious, non-liberal views” (Greenawalt 1995: 120). Dazu käme, dass Bürger mit säkularen umfassenden Lehren zumeist annehmen könnten, dass ihre Schlussfolgerungen mit der öffentlichen Vernunft übereinstimmen, während dies religiöse Bürger nicht könnten, weshalb sie häufiger ihre Hintergrundannahmen hinterfragen und überprüfen müssten (Neal 2000).

Vor diesem Hintergrund bedeute es dann für religiöse Bürger eine größere Zumutung, ihre religiösen Überzeugungen in zugängliche oder öffentliche Gründe zu übersetzen, als dies für Bürger mit säkularen Überzeugungen der Fall sei.⁸⁷ Zu diesen Bürden gehören z. B. die Auseinandersetzung mit einem Pluralismus, die dazu zwingt, die eigenen Ansichten angesichts anderer Überzeugungen zu verändern, die Anpassung der eigenen religiösen Überzeugungen mit den – in Schwebers Fall – liberalen Werten sowie die Anerkennung der Priorität zugänglicher Gründe (Vallier 2014a: 69). Damit geht zudem die Notwendigkeit einer „hermeneutischen Anstrengung“ (Ferrara 2006: 8) einher, die eigenen religiösen Überzeugungen in zugängliche Argumente zu übersetzen. Die Frage ist damit, ob hier eine ungleiche Behandlung religiöser Bürger bei Schwebers bzw. bei exklusivistischen Ansätzen vorliegt und wenn ja, inwieweit sie gerechtfertigt werden kann.

Diskussion der Einwände

Exklusivistische Ansätze reagieren auf die Vorwürfe des Integritäts- und Asymmetrieeinwands so, dass sie nicht abstreiten wollen, dass sich manche religiösen Bürger nicht angemessen behandelt fühlen, trotzdem halten sie die Selbstbeschränkungsanforderung für gerechtfertigt. Die argumentative Auseinandersetzung vollzieht sich dabei teilweise recht plump, wobei die Aussage von Stephen Macedo über religiöse Bürger unübertroffen ist: „If some people ... feel silenced or marginalized by the fact that some of us believe that it is wrong to seek to shape basic liberties on the basis of religious or metaphysical claims, I can only say ‚grow up!‘“ (Macedo 2000: 35). Differenzierter betrachtet hier Schwebes die Einwände. Auch er hält mögliche Unrechtserfahrungen, die für eine Inklusion religiöser Argumente in den politischen Prozess sprechen könnten, für nicht stichhaltig. Dabei ist er sich der Problematik einer

⁸⁷ Auch hier sei erwähnt, dass es nicht um mögliche kognitive Probleme religiöser Bürger gehe, sondern um eine strukturelle Benachteiligung religiöser Bürger gegenüber nicht-religiösen Bürgern, die sich aus dem Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Überzeugungen ergibt.

möglichen Missachtungserfahrung durch den Ausschluss religiöser Argumente ebenfalls durchaus bewusst: „The theory of public justification remains a theory of constraints that will necessarily be subjectively experienced as unequally burdensome. To put it bluntly, as a matter of subjective experience, some citizens will find the exclusion of certain kinds of justifications from public political discourse to be itself an expression of disrespect“ (Schweber 2012: 266). Allerdings hält er diese subjektiv als Mangel an Respekt erfahrene Benachteiligung bestimmter Bürger für unvermeidbar bei einer angemessen gerechtfertigten Art der Beschränkung. Als Beleg hierfür verfolgt Schweber zwei Argumentationslinien.

Die erste Rechtfertigung der Ungleichbehandlung von Bürgern erfolgt bei Schweber durch einen Abwägungsprozess. Denn angemessen sei die Selbstbeschränkungsanforderung vor allem dadurch, dass bei der Gewichtung der unterschiedlichen Argumente pro und contra der Inklusion religiöser Überzeugungen in die Politik die Contra-Argumente überwiegen. Schweber bezeichnet diesen Abwägungsprozess als „balance of unfairness test“, der mit der Frage verbunden ist: „Who is harmed more: the citizen who is prevented from presenting a religious argument on behalf of a policy or the citizen who is subjected to the effects of a policy grounded solely in a religion that is not his own“ (Schweber 2012: 274). Übertragen auf die Debatte um den Status religiöser Argumente läuft dies auf die Frage hinaus, wer mehr Schaden erleidet: Der religiöse Bürger, dem es verboten ist, ein religiöses Argument für ein Gesetz vorzubringen, oder der säkulare Bürger, der den Auswirkungen eines Gesetzes ausgesetzt ist, das allein auf religiöser Basis gerechtfertigt ist?

Bei der Gewichtung der unterschiedlichen moralischen Erwägungen stehen laut Schweber nun auf der einen Seite der Integritäts- und Asymmetrieeinwand, auf der anderen Seite jedoch das oben erläuterte Respektverständnis, das eine Selbstbeschränkung verlange. Hinzu komme noch, dass die fehlenden Beschränkungen im politischen Diskurs mit dem Ende eines begrenzten Staates einhergingen. Zugleich merkt Schweber an, der Staat verletze bei Verabschiedung religiöser Gesetze seine Neutralität, indem er den Bürgern nicht den gleichen Respekt zolle. Des Weiteren könnten sich nicht-religiöse Bürger nicht mehr als Autoren verstehen, wenn religiöse Argumente sich am Ende eines Deliberationsprozesses durchsetzten, weil diese nicht zugänglich seien (Schweber 2012: 413). Und zuletzt sei die Gefahr gegeben, dass die Religionsfreiheit eingeschränkt werde, wenn sich eine bestimmte Religion mit ihrer Ansicht durchsetzen würde. Bei der Betrachtung dieser Argumentationslage kommt Schweber daher zu dem Schluss: „From the perspective of the unwilling listener, the enactment of a law based on a religion that is not his own is nothing more than the naked imposition of a policy that has no comprehensible justification. By any objective standard, that imposition is far greater –

far more unfair – than a principle that would deny the legitimacy of using the machinery of the state to enforce religious ... laws” (Schweber 2012: 275).⁸⁸

Im Hintergrund der Überlegungen steht damit bei Schweber immer der Gedanke, auf welcher Grundlage die staatlichen Zwangsgesetze befürwortet werden. Für Schweber vernachlässigen dabei alle Positionen, die die Inklusion religiöser Argumente befürworten, dass sich diese Argumente am Ende durchsetzen könnten und damit keine Beschränkungen hinsichtlich der Zwangsausübungen des Staates mehr existieren: „To repeat a point made earlier, justifications for state action translate into state action if they are successful. If there are no limitations on justifications for state actions, there are no limitations on the scope of the actions that are justified“ (Schweber 2012: 276). Als Konsequenz der Inklusion religiöser Argumente wäre damit stets die Frage zu stellen, was passieren könnte, wenn sich religiöse Argumente durchsetzen würden. Vor dem Hintergrund des „balance of unfairness test“ sei dann die Ungleichbehandlung und die Missachtungserfahrung für diejenigen religiösen Bürger, die sich nicht beschränken könnten, gerechtfertigt. Andernfalls sei es im Zusammenhang mit Religion „apparent that the more inclusively neutralist the standards for acceptable justifications, the more perfectionist and intrusive will be the permissible scope of state intervention“ (Schweber 2012: 279).

Schweber scheint jedoch selbst nicht vollkommen überzeugt zu sein, ob dieser Abwägungsprozess ausreichend für die Rechtfertigung der Exklusion religiöser Argumente aus der politischen Deliberation ist, da umstritten sei, auf welcher normativen Basis man dies entscheide (Schweber 2012: 278). Daher ist für ihn letztlich bei der Begründung der Exklusion religiöser Argumente ausschlaggebend, eine „objektive Lösung“ zu finden. Es geht dann nicht darum, zu fragen „to what degree the speaker or the listener *feels* he is being subjected to unfair restrictions“ (Schweber 2012: 278; Hervorh. i. O.), sondern um die „objective standards for what counts as acceptable arguments in the determination of that question“ (Schweber 2012: 279). Dies führt dann aus Sicht Schwebers zu dem gerechtfertigten Ausschluss religiöser Gründe aus genannten objektiven Gründen.

Meines Erachtens kann diese Widerlegung des Integritäts- und Asymmetrieeinwands von Schweber nicht überzeugen. Zum einen kann mit Blick auf die Lösung des Integritätsproblems

⁸⁸ Vgl. dazu auch folgende Zitate: „Viewed from an objective perspective – one that asks whether it is reasonable to feel injured equally in both situations – the comparison appears absurd. If one applies an objective balancing of unfairness test, the conclusion seems inescapable that any unfairness experienced by the constrained speaker is more than outweighed by the unfairness to the unwilling listener“ (Schweber 2012: 276). Und: „There can be no equivalence between the unfairness involved in being coerced on the basis of no comprehensible reason and the unfairness of not being able to secure the support of the state in imposing that form of coercion on others“ (Schweber 2012: 277).

durch objektive Gründe in Schwebers Ansatz auf die oben schon angestellten Zweifel verwiesen werden, ob es sich tatsächlich um eine „objektive“ Lösung der Frage nach den legitimen Rechtfertigungen politischen Entscheidungen handelt. Zum anderen lässt sich einwenden, dass eine Einseitigkeit zum Vorschein kommt, weil nun zentrale Überzeugungen der Bürger in politischen Deliberationen vollständig ausgeblendet werden. Exklusivistische Ansätze vernachlässigen somit immer die intuitiv plausiblen moralischen Erwägungen, die für eine Inklusion religiöser Argumente in den politischen Deliberationsprozess sprechen. Mit der vollständigen Exklusion religiöser Argumente aus der politischen Deliberation schießen exklusivistische Ansätze über das Ziel, religiöse Argumente als legitime Rechtfertigungen von politischen Entscheidungen auszuschließen, hinaus. Zu Recht betonen sie zwar, dass der Wert der Integrität mit dem Prinzip der Religionsfreiheit nicht automatisch dazu berechtigt, andere auf dieser Grundlage zu etwas zu zwingen. Allerdings ignorieren sie vollständig den deliberativen Anspruch der Inklusivität in den deliberativen Prozess. Um diesem Versprechen der deliberativen Demokratie besser nachzukommen, spricht alles dafür, nach Lösungen zu suchen, die jenseits einer vollständigen Privatisierung des Glaubens auf der einen Seite und dem Recht, andere Bürger auf der Grundlage seiner identitätskonstitutiven Überzeugungen zu zwingen, auf der anderen Seite liegen.

Dass exklusivistische Ansätze nicht auf solche vermittelnden Lösungen setzten, kann man als einen Mangel an Kreativität im Umgang mit religiösen Überzeugungen bezeichnen, da solche Lösungen, wie sie noch bei den intermediären Ansätzen vorgestellt werden, auch für Befürworter eines Rechtfertigungserfordernis das angemessenere Resultat einer Abwägung des Integritätseinwandes mit dem liberalen Respektverständnis darstellen können.⁸⁹ Eine Möglichkeit wäre es hier z. B. eine Differenz zwischen den deliberativen Beratungsprozessen und der tatsächlichen Entscheidung einzuführen. Zumindest in der Beratung könnten dann religiöse Bürger auf ihre identitätskonstitutiven Überzeugungen hinweisen. Insofern zeigen intermediäre Ansätze mehr Sensibilität für die Integrität religiöser Bürger.⁹⁰ Exklusivistische Ansätze spitzen dagegen das Problem auf eine „alles oder nichts“-Lösung zu, die keine Rücksicht auf religiöse Bürger mehr nehmen kann. Die Frage muss daher lauten, wie eine Balance geschaffen werden kann zwischen dem berechtigten, authentischen Ausleben der

⁸⁹ Auswirkungen hat diese Kritik der Einseitigkeit bei Schweber und exklusivistischen Ansätzen im Allgemeinen dann auch auf das Respektverständnis einschließlich der Bedeutung des Prinzips der Wahrhaftigkeit im Deliberationsprozess. Diese Implikationen werden in Kap. 9 aufgegriffen.

⁹⁰ Damit sind sie wohl auch realistischer, denn wenn „starke religiösen Überzeugungen vorhanden sind, so werden sie, auf welche Weise auch immer, auch eine Rolle bei der Rechtfertigung politischer Positionen und Entscheidungen spielen. Anders also, als die Forderung, religiöse Begründungen durch säkulare zu ergänzen, wäre eine Position, die nahelegte, religiöse Überzeugungen dürften bei der Begründung politischer Positionen überhaupt keine Rolle spielen, vermutlich tatsächlich nicht mit einer religiösen Identität vereinbar“ (Winandy 2014: 339).

religiösen Lebensformen – und damit der (positiven) Religionsfreiheit – und dem Recht nicht-religiöser Bürger, nur auf der Basis von Gründen gezwungen zu werden, die auch für sie akzeptabel sind.

Hinsichtlich der Frage nach einer systematischen Privilegierung nicht-religiöser Argumente im Zusammenhang mit dem Asymmetrieeinwand muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass die Frage, ob religiöse Bürger bei der Übersetzung höheren Zumutungen ausgesetzt sind – wie schon beim Integritätseinwand – von den speziellen Anforderungen und Lehren der Religion (vgl. Neal 2009: 171) wie auch von den Grundsätzen nicht-religiöser umfassender Lehren abhängt.⁹¹ Insofern kann es für religiöse Bürger ebenso leicht oder schwer sein wie für nicht-religiöse Bürger, den Anforderungen der öffentlichen Vernunft nachzukommen.

Abhängig ist die Frage der Asymmetrie auch davon, ob exklusivistische Ansätze säkulare Gründe per se für zugänglich halten. Dies scheint zumindest bei Talisse und Rorty der Fall zu sein. In dieser pauschalen Zusprechung der Zugänglichkeit übersehen sie jedoch, dass es auch säkulare Überzeugungen gibt, die nicht zugänglich sein dürften. Damit entsteht jedoch eine nicht zu rechtfertigende pauschale Privilegierung säkularer Überzeugungen, die den Asymmetrievorwurf gerechtfertigt erscheinen lässt.

Anders verhält es sich jedoch, wenn man legitime Gründe mit „öffentlichen“ Gründen gleichsetzt, wie Schweber dies tut. Damit kann eine eindeutige a priori Bevorteilung einer bestimmten Gruppe von Gründen – wie etwa säkularer Gründe – vermieden werden und insofern muss auch keine direkte Intention einer Bevorteilung vorliegen. Nichtsdestotrotz kann dies weiterhin dazu führen, dass für bestimmte religiöse Bürger eine höhere Zumutung besteht im Vergleich zu säkularen Bürgern. Das gilt insbesondere bei dem Ansatz von Schweber, da er die Übersetzung in ein liberales Glaubensnetz verlangt, womit es eine geringere hermeneutische Anstrengung bei Bürgern beispielsweise mit liberalen umfassenden Lehren bedürfte, ihre Überzeugungen in das liberale Glaubensnetz einzuflechten als bei religiösen Bürgern. In diesen Fällen stellt sich dann die Frage, ob dies gerechtfertigt ist oder nicht. Im Zusammenhang mit Schwebers Ansatz habe ich schon Zweifel geäußert, ob diese Rechtfertigung gelingt (vgl. 2.2.4). Die Frage gilt es jedoch wieder aufzugreifen bei den intermediären Ansätzen und deren

⁹¹ Siehe hierzu auch Kristina Stoeckl, die schreibt, dass die Last der Übersetzung „is not equally distributed even among religious citizens, let alone between religious and secular citizens. Some ways of religious argumentation will find it easier to communicate with the secular world than others; liberal religious actors will have no problems interacting with secular actors on issues of common concern where conservative religious actors detect insurmountable problems. Among themselves, representatives of the same religion holding different outlooks on the modern world may experience rearguard battles that are far more fierce and difficult than the front-line struggles with the secular world” (Stoeckl 2016: 9-10).

Umgang mit dem Asymmetrieeinwand. Gerade Habermas zeigt hierbei auf, dass man auf den Asymmetrieeinwand sensibler reagieren kann, indem er vorschlägt, säkulare Bürger sollten in die Verantwortung genommen werden, religiösen Bürgern bei der Übersetzung von religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache zu helfen. Auf diese Weise kann der Übersetzungsprozess als eine kollektive zivilgesellschaftliche Aufgabe verstanden werden. Insofern religiöse Bürger jedoch von exklusivistischen Ansätzen mit den hohen Zumutungen allein gelassen werden,⁹² zeigt sich auch beim Asymmetrieeinwand eine Einseitigkeit bei der Berücksichtigung plausibler moralischer Erwägungen, die für eine Inklusion religiöser Argumente zumindest in den politischen Prozess sprechen.

2.2.3 Die Ignoranz der positiven politischen Impulse durch religiöse Überzeugungen

Ein weiteres Problem exklusivistischer Ansätze besteht darin, dass der radikale Ausschluss religiöser Überzeugungen auch aus der politischen Öffentlichkeit jegliche theoretischen Möglichkeiten nimmt, positive Einlassungen der Religion zur Kenntnis zu nehmen. Religiöse Überzeugungen können jedoch etwa mit ihren „substantiellen Auffassungen über soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl, Solidarität und Anerkennung, Fürsorge und Verantwortung füreinander sowie für andere in ihrer eigenen gemeinschaftlichen Praxis“ (Arens 2007: 150) wichtige Beiträge zu politischen Diskursen beitragen, da sie zur kritischen Reflexion der gesellschaftlichen Ansichten und Entwicklungen anregen. Auf diese Art kann sich Religion als eine „auch in modernen Gesellschaften ernst zu nehmende, relevante, bisweilen brisante, aber auch und vor allem der Gesellschaft dienliche, weil diese vitalisierende und weiterführende Angelegenheit und Kraft“ (Arens 2007: 152) erweisen. Zugleich muss man deshalb nicht der Meinung sein, dass diese Potentiale der Religion im Vergleich zu anderen säkularen Auffassungen speziell seien – aber sie dem politischen Diskurs gänzlich zu entziehen, scheint wiederum ein Verlust zu sein. Zudem ist damit auch nicht gemeint, dass alle religiösen Überzeugungen über dieses Anregungspotential verfügen.⁹³ Allerdings kann man auch aus säkularer Perspektive dieses Potential in dem Kampf für Gerechtigkeit bei bestimmten religiösen Personen wie etwas Martin Luther King oder dem Einsatz für Versöhnung bei Desmond Tutu erkennen.

⁹² Die Aufgabe der Übersetzung wird bei exklusivistischen Ansätzen in die Verantwortung des einzelnen Bürgers gelegt, wie es in dem Satz „The test for speakers then becomes their ability to translate their comprehensive claims into that [public, JAR] vocabulary“ (Schweber 2012: 263) zum Ausdruck kommt.

⁹³ Eine der zentralen Fragen wird es sein, zu klären, ob und wie man bei religiösen Überzeugungen zwischen vernünftigen und unvernünftigen Ansichten unterscheiden kann. S. dazu Kap. 7.

Exklusivistische Positionen delegitimieren nun jedoch mit ihrem vollständigen Ausschluss religiöser Stimmen gegen jegliche moralische Intuition rückwirkend politische „Heldenfiguren“ wie Martin Luther King und dessen im Zuge der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung auch religiös begründeten Einsatz für das Ende der Rassentrennung.⁹⁴ Während Richard Rorty zu diesem Ergebnis auf der Basis einer Kosten-Nutzen-Analyse kommt, durch die er die Ignoranz bewusst in Kauf nimmt und sie durch die Abwendung des Schadens durch religiöse Einflüsse rechtfertigt, muss man im Fall von Schweber anmerken, dass eine Befürwortung religiöser Ansichten in der Politik aus Gründen der semantischen Potentiale der Religion von ihm konsequenterweise abgelehnt wird. Während sich bei dem später noch darzulegenden Ansatz von Habermas ein Erklärungsdefizit zwischen der Annahme einer Inkommensurabilität von Wissen und Glauben und der Annahme der Übersetzung, die ein gegenseitiges Lernen ermöglichen soll, ergibt, kritisiert Schweber auf der Basis seiner Inkommensurabilitätsthese zwischen religiös definitorischen und öffentlich unterbestimmten Konventionen solche Positionen, die einen inhaltlich reicheren politischen Diskurs erwarten, bei dem durch den Einbezug religiöser Argumente alle Bürger etwas lernen könnten. So beanstandet Schweber etwa Jeremy Waldrons (1993) Meinung, man könne sich als nicht-religiöser Bürger mit religiösen Bürgern und deren religiösen Aussagen gewinnbringend auseinandersetzen. Schweber hält dem entgegen, eine Konversation könne nicht auf der Grundlage von Argumenten stattfinden, die man „meaningless“ oder „entirely mysterious“ (Schweber 2012: 242) finde. Daher gelte, „I cannot learn from another’s religious faith. I can appreciate the fact that he has such faith and even try to imagine what it feels like to believe in his particular religion’s teachings, but I cannot make the content of a faith that I do not share the basis for my own thinking“ (Schweber 2012: 346).

Die Ignoranz gegenüber den positiven Einlassungen der Religion für die Politik kann auch aus der Perspektive einer deliberativen Demokratie als Problem angesehen werden. Dies hängt damit zusammen, dass die deliberative Demokratie den Anspruch hat, zu besseren politischen Entscheidungen beizutragen als andere politische Verfahren. Insofern religiöse Überzeugungen nun aber einen positiven Beitrag hierzu leisten können – wie es sich zumindest historisch zeigt – sollte sich die deliberative Demokratie nicht um diese Möglichkeit bringen.

⁹⁴ Bei der US-Bürgerrechtsbewegung ging es zweifellos auch um Themen, die eine Fluchtlinie zu politischen Zwangsgesetzen aufweisen. Insofern ist hier auch das Kriterium von Schweber, bei dem die Anforderung einer öffentlichen Rechtfertigung greift, erfüllt. Es sei darauf hingewiesen, dass Schweber sich nicht gegen die Anliegen der Bürgerrechtsbewegung ausspricht. Einzig der Gebrauch religiöser Argumente müsste seinem Ansatz folgend als moralisch unzulässig angesehen werden.

2.2.4 Das Problem der Konfliktverschärfung

Exklusivistische Ansätze verfolgen mit der Selbstbeschränkungsanforderung immer auch das Ziel, Minderheiten zu schützen sowie tiefgehende Konflikte in pluralistischen Gesellschaften zu lösen. Dies wurde gerade bei Schwebers Ansatz deutlich. Während sie den Schutz von Minderheiten gewährleisten können, ist es hingegen zweifelhaft, ob sich tiefgehende Konflikte tatsächlich über die Exklusion dieser Ansichten, die ja im Hintergrund auch bei Schweber noch wirken dürfen, am besten auflösen lassen – oder sich nicht sogar verschärfen könnten. Joas hat hierbei im Zusammenhang mit der Kommunikation über Werte plausibel dargelegt, dass zum Verständnis dieser Konflikte insbesondere die Berücksichtigung der „affektiven Intensität unserer Bindung“ (Joas 2011: 256) an die Werte nötig ist, die mit dem Ziel der Plausibilität über Geschichten dargelegt wird, mit denen „wir davon erzählen, wie wir oder andere zu ihnen kamen und was geschieht, wenn gegen diese Werte verstoßen wird“ (Joas 2011: 259). Eine Kommunikation über religiöse Überzeugungen muss damit mit der Anerkennung der Wertbindungen statt mit der Ausblendung bzw. Unterdrückung und Verheimlichung beginnen, um nachvollziehen zu können, warum bestimmte tiefgehende Konflikte existieren. Vor diesem Hintergrund scheint gerade die Ausblendung der identitätskonstitutiven Überzeugungen zu einer Verschärfung der Problematik zu führen. Daher müsste in diesem Fall eine Form der Deliberation gefunden werden, wie mit identitätskonstitutiven Überzeugungen argumentativ umgegangen werden kann. Dies führt generell zu der Frage, wie man mit einer Pluralität an weltanschaulichen und religiösen Ansichten in einer Deliberation umgehen sollte. Exklusivistische Ansätze umgehen dieses Problem eher, als dass sie eine realistische und überzeugende Lösung anbieten. Wiederum kommt es also zu einer Spannung im Hinblick auf den Anspruch der deliberativen Demokratie, zu besseren politischen Entscheidungen zu gelangen.⁹⁵

Stattdessen scheint bei exklusivistischen Ansätzen die Gefahr auf, durch die radikale Exklusion religiöser Argumente zu einer Polarisierung der Standpunkte beizutragen. Diese plausible Konfliktdynamik einer Polarisierung wird von Stout und Talisse verdeutlicht. Stout führt dies zunächst auf den säkularen Diskurs mit seiner Tendenz zu einer „thinned out vocabulary“ zurück, die durch die exklusiven Ansätze mit der Forderung, religiöse

⁹⁵ Schweber schlägt jedoch nicht nur kein überzeugendes Deliberationsmodell für den Umgang mit tiefgehenden Konflikten vor, vielmehr würde sein Ansatz zu einer Ausweitung dieser Konflikte führen. Dies hängt damit zusammen, dass Schweber die Frage, ob ein Argument zugänglich ist oder nicht, auf eine Ebene zweiter Ordnung diskutieren möchte. Damit geht es jedoch immer um das Ganze eines Überzeugungssystems, weshalb stets der Glaube als solcher in Frage gestellt wird, statt einzelne Aspekte oder Positionen. Schweber – und jeder andere exklusivistische Ansatz – verunmöglichen damit pragmatischere Lösungen, mit denen bestimmte Situationen, in denen es zu einem Konflikt zwischen verschiedenen Überzeugungssystemen kommen könnte, friedlich gelöst werden könnten.

Rechtfertigungen zu unterlassen, verstärkt werde, weil nun die wahren Prämissen hinter den geäußerten Positionen und Begründungen nicht mehr vorgebracht werden dürfen. Die Folge daraus besteht nach Meinung von Stout in Zynismus, Misstrauen und einem Rückzug in die eigene Subkultur mit problematischen Folgen:

„The more that public giving of reasons thins out in this way, the less fellow citizens tend to understand one another’s languages of personal deliberation. Public discussions can then easily degenerate into a series of attempts to manipulate the populace for unstated reasons. When this happens, cynicism about political speech can spread rapidly, and individuals may prefer to withdraw into smaller, more uniform communities, where a language of personal deliberation is shared. But discussions confined to members of the subgroup can easily degenerate in these circumstances, as suspicion deepens concerning the unspoken motives of other subgroups. The wider society’s pluralism will then come to seem inherently vicious. Once cynicism and suspicion begin to take hold in this way, they can be extremely difficult to overcome, because the mutual withdrawal of citizens into the various enclaves available to them tends to block access to the kind of evidence that might restore trust and mutual respect“ (Stout 2004a: 2615).⁹⁶

Genau diese Gefahr einer Polarisierung durch eine Exklusion religiöser Überzeugungen beschreibt auch J. Caleb Clanton. Er verweist zunächst auf Robert Talisse allgemeine Einsicht, dass jede Form der Exklusion die Gefahr einer gesellschaftlichen Spaltung mit sich bringe:

„Believing, correctly, that there is no point in raising their arguments in public, they will likely form small groups devoted to the advancement of their position; these groups will meet regularly to discuss the group’s views and devise strategies for disseminating their message. Conditions will be ripe for polarization. As the groups polarize, individuals will not only come to hold more extreme versions of their initial position, but will come to see themselves as excluded, victimized, and oppressed. naturally, they will also grow increasingly dismissive of opposing views, and will regard those that affirm them as either evil or benighted.“ (Talisse 2005: 114)

Von hier aus überträgt Clanton diese Einsicht von Talisse auf den Ausschluss religiöser Überzeugungen, denn „the expectation that citizens bracket their deepest convictions in the public square – most often their religious convictions – invites the threat of polarization, extremism, and the failure of the sort of robust democratic deliberation liberals hope to vitalize“ (Clanton 2008: 149).⁹⁷

⁹⁶ Dieser Teufelskreis mit seinen selbstverstärkenden Effekten wird Stout zufolge noch durch ein Säkularismuskonzept befördert, das es für notwendig halte, „to minimize the influence of religion on politics“ (Stout 2008: 533), um die Demokratie zu verteidigen. Auf diese Weise würden jedoch radikale Pastoren in den USA mit ihren fundamentalistischen Einstellungen gefördert und moderate religiöse Bürger hin zu theokratischen Vorstellungen getrieben, anstatt eine Koalition gegen Theokraten zu bilden (Stout 2008: 539). Insofern laufe „der“ Säkularismus Gefahr, sich selbst „permanent enemies“ (Ruprecht 2012: 121) zu schaffen mit der Konsequenz einer polarisierten Gesellschaft.

⁹⁷ Schon früh hatte auch McConnell auf diese Möglichkeit der Radikalisierung durch den Ausschluss bestimmter Gruppen und Positionen hingewiesen: „They do not ‚get out of politics‘. They engage in a different kind of politics – politics outside of the system. When certain issues, like abortion, are ‚taken out of politics‘ by the Supreme Court, they do not cease to be the subjects of controversy, but the venue for controversy shifts from legislative hall to street demonstration, and the most extreme voices in the movement gain ascendancy over those with an incentive to reach acceptable middle-ground solutions.“ (McConnell 1999: 650). Jeff Spinner-Halev geht ebenfalls davon aus, dass die Exklusion von religiösen Gründen zu einer Spaltung der Bevölkerung führen würde (Spinner-Halev 2000: 145). Er erläutert, dass sich durch den Ausschluss religiöser Überzeugungen eine Verhärtung der religiösen Haltungen einstellen könnten, wohingegen über den Dialog die Möglichkeit der Transformation der Argumente und Einstellungen bestehe (ähnlich auch Bleich 1996).

Exklusivistische Ansätze können demnach erstens tiefgehende Konflikte in ihrer besonderen Intensität nicht richtig zur Kenntnis nehmen und damit einer angemessenen deliberativen Lösung zuführen. Dadurch besteht zweitens die Gefahr einer Polarisierung und Radikalisierung der zur Debatte stehenden politischen Positionen, die sich spätestens dann unversöhnlich gegenüberstehen. Letztlich muss man exklusivistischen Ansätze so eine Kompetenz absprechen, mit tiefgehenden Konflikten umzugehen.

2.2.5 Fazit

Dieser kritische Abschnitt zu den exklusivistischen Ansätzen hat zunächst aufgezeigt, dass zentrale Gründe für den Ausschluss religiöser Gründe in spezifischen Annahmen über die Religion verankert sind. Hier bleibt zu klären, ob diese Annahmen einer mangelnden Verständlichkeit und allgemeinen Akzeptabilität tatsächlich für alle religiösen Überzeugungen gelten können. Gezeigt wurde hingegen schon abschließend, dass exklusivistische Ansätze angesichts des Integritäts- und Asymmetrieeinwands, der Vernachlässigung politischer Potentiale religiöser Überzeugungen im Kampf für Gerechtigkeit und der wahrscheinlichen Verschärfung von Konflikten in pluralen Gesellschaften keine überzeugenden Lösungen für den Umgang mit religiösen Argumenten in der deliberativen Demokratie darstellen. Am Ende fällt die Antwort einer radikalen Restriktion religiöser Argumente angesichts der Komplexität der involvierten normativen Prinzipien zu simplizistisch aus. Zugleich lösen exklusivistische Ansätze die normativen Versprechen der deliberativen Demokratie auf einen inklusiven Prozess sowie auf rationalere, bessere politische Entscheidungen nicht bzw. nur unzureichend ein. Daher muss erörtert werden, welche Alternativen zu einem exklusivistischen Ansatz vorliegen. Dies leitet uns zu den intermediären Ansätzen, die genau für die hier benannten Defizite exklusivistischer Ansätze eine Lösung vorsehen.

3 Intermediäre Ansätze

Intermediäre Ansätze wählen eine Mittelposition zwischen exklusivistischen und inklusivistischen Ansätzen. Einerseits wird wie bei exklusivistischen Ansichten eine allgemein zugängliche und akzeptable Rechtfertigung für politische Entscheidungen verlangt, die zu einer Selbstbeschränkungsanforderung gegenüber religiösen Argumenten führt. Andererseits wird religiösen Bürgern gestattet, ihre religiösen Argumente in bestimmten politischen Kontexten oder zumindest vorübergehend in die politische Deliberation einzuführen. Charakteristisch für intermediäre Ansätze ist damit eine vermittelnde Rolle, die religiösen Argumenten mehr Raum zur Entfaltung in der politischen Sphäre lässt, sie jedoch nicht als legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen anerkennt.

Intermediäre Ansätze werden häufig vertreten, weshalb man sie auch als „standard approach“ (Weithman 2002: 6) bezeichnen kann.⁹⁸ Im Folgenden werden mit den Theorien von John Rawls und Jürgen Habermas zwei Ansätze in dieser Debatte vorgestellt, die zu den meist diskutierten zählen (3.1 und 3.3). Beide Ansätze werden einer kritischen Diskussion unterzogen, wobei sich zeigen wird, dass bestimmte, schon von den exklusivistischen Ansätzen bekannte Probleme auch bei Rawls und Habermas nicht gelöst werden (Kap. 3.2 und 3.4).

3.1 Rawls' intermediärer Ansatz

Es ist insbesondere deshalb sinnvoll, John Rawls' Ansatz zu besprechen, da kein Autor größeren Einfluss auf die Debatte um den Status religiöser Überzeugungen in der politischen Öffentlichkeit ausgeübt hat (Eberle/Cuneo 2008). Rawls selbst ist die zentrale Bedeutung des Verhältnisses von Demokratie und Religion im Laufe der Überarbeitung seiner Gerechtigkeitstheorie deutlich geworden (vgl. Rawls 2001: 617),⁹⁹ weshalb er die Frage nach der Kompatibilität von religiösen Lehren – sowie nicht-religiösen umfassenden Lehren – mit der Demokratie als eine „torturing question in the contemporary world“ (Rawls 1997b: 803) bezeichnete, die aufgrund einer „number of conflicts between religion and democracy“ (Rawls 1997b: 803) aufgekommen sei.¹⁰⁰ Innerhalb der Debatte um den Status religiöser Argumente in

⁹⁸ Allen voran ist hier auf Robert Audi zu verweisen, auf dessen Ideen ich im Laufe dieser Arbeit immer wieder verweise. Ein weiterer häufig zitierter intermediärer Ansatz ist der von Greenawalt (1988, 1995, 2008). Mit Cohen (1997, 2009) und Gutmann/Thompson (1996) können auch Theoretiker, die sich eindeutig mit der deliberativen Demokratie identifizieren, dem intermediären Lager zugeordnet werden.

⁹⁹ Daher konzentrieren sich die folgenden Ausführungen auf die Schriften von Rawls, die mit dem Programm des politischen Liberalismus in Verbindung stehen.

¹⁰⁰ Rawls erläutert diesen Bedeutungszuwachs der Religion in seinem Werk in einem Interview folgendermaßen: „I think the basic explanation is that I'm concerned about the survival, historically, of constitutional democracy. I live in a country where 95 or 90 percent of the people profess to be religious, and maybe they are religious, though my experience suggests that very few people are actually religious in more than a conventional sense. Still,

der politischen Deliberation ist dabei eine Interpretation vorherrschend, die Rawls einem eher klassischen liberalen Denken zuordnet, bei dem religiöse Überzeugungen äußerst skeptisch betrachtet und aus dem politischen Diskurs ausgeschlossen werden. So wirft etwa William Galston Rawls vor, nach seinem Ansatz sei Religion „hostile to the conduct of our public life“ (Galston 1991: 162). Rorty verortet Rawls ebenfalls in einer liberalen Tradition, nach der religiöse Bürger ihr religiöses „Gewissen auf dem Altar des öffentlichen Nutzens opfern“ (Rorty 1988: 83) müssten. Andere Autoren unterstellen Rawls zudem, einen „säkularen Fundamentalismus“ (Campos 1994) oder zumindest doch eine „dünne Version“ eines säkularen Denkens (Audard 2011: 239-240) zu vertreten. Diesen Einschätzungen folgend wird Rawls häufig als ein Vertreter eines exklusivistischen Ansatzes innerhalb der Debatte um den Status religiöser Argumente eingestuft (Callaway 2009). Im Folgenden werde ich zeigen, dass eine solche Lesart verfehlt ist. Stattdessen gilt es zunächst zu belegen, warum man Rawls' Überlegungen als einen intermediären Ansatz kategorisieren muss. Verschiedene Vorkehrungen in der Theorie von Rawls lassen sich zudem als Angebote an religiöse Bürger betrachten, mögliche Spannungen zwischen religiösen Überzeugungen und den Anforderungen von Rawls' Ansatz auszuräumen, womit sich religiöse Bürger mit dem Ansatz versöhnen könnten (3.1.3). Inwieweit dies gelingt, wird in einem abschließenden, den Ansatz von Rawls einschätzenden Abschnitt diskutiert (Kap. 3.2). Zunächst sollen jedoch zum besseren Verständnis kurz der theoretische Ausgangspunkt (Abschnitt 3.1.1) sowie die Theorie der Deliberation von Rawls dargelegt werden (Abschnitt 3.1.2).

3.1.1 Ausgangspunkt

Der Ausgangspunkt der theoretischen Überlegungen bei Rawls besteht in der Frage, wie in liberal-demokratischen Gesellschaften, die von dem „Faktum des Pluralismus“ (Rawls 1998: 106) gekennzeichnet sind, doch noch eine gemeinsame, für alle Bürger akzeptable politische Grundlage erzielt werden kann, die Legitimität und Stabilität zugleich garantiert.¹⁰¹ Die

religious faith is an important aspect of American culture and a fact of American political life. So the question is: in a constitutional democracy, how can religious and secular doctrines of all kinds get on together and cooperate in running a reasonably just and effective government? What assumptions would you have to make about religious and secular doctrines, and the political sphere, for these to work together“ (Rawls 2001: 616).

¹⁰¹ Diese empirisch zu beobachtende Vielfalt an ethischen, religiösen und philosophischen Meinungen, Überzeugungen und Ansichten ist jedoch für Rawls selbst nicht Folge eines vorübergehenden Mangels an Einsicht, sondern müsse als Ausdruck des Gebrauchs der praktischen Vernunft angesehen werden, weshalb der Pluralismus als vernünftig und als natürliches bzw. „unvermeidlich[es]“ (Rawls 1998: 107) Ergebnis einer freien demokratischen Gesellschaft (Rawls 1998: 15), wie sie Rawls mit der wohlgeordneten liberal-demokratischen Gesellschaft voraussetzt, angesehen werden sollte. Dieser vernünftige Pluralismus mit der dazugehörigen „Idee vernünftiger Meinungsverschiedenheiten“ (Rawls 1998: 129) erkläre sich aus den „Bürden des Urteilens“ (Rawls 1998: 127), die sich bei Rawls erstens auf Schwierigkeiten der Einschätzung von empirischen und

Antwort aus Rawls' Sicht besteht darin, eine „politische“ Gerechtigkeitskonzeption zu entwerfen, die sich einerseits auf den politischen Bereich einer Gesellschaft beschränkt¹⁰² und sich andererseits fernhält von umstrittenen metaphysischen oder epistemologischen Annahmen, die Rawls wegen ihrer Umstrittenheit in pluralistischen Gesellschaften als alleinige Grundlage für untauglich hält, Legitimität und Stabilität zu erzeugen. Vielmehr soll die politische Konzeption nur Rekurs nehmen auf allgemein zustimmungsfähige Werte, die sich in der öffentlich politischen Kultur einer liberal-demokratischen Gesellschaft auffinden lassen (Rawls 1998: 18). Einzig diese könnten noch für alle Bürger akzeptabel sein und damit den legitimen gemeinsamen inhaltlichen Nenner für eine politische Gerechtigkeitskonzeption, die Rawls mit dem „Politischen Liberalismus“ verfolgt, bilden.¹⁰³

Verhält sich die politische Konzeption in dieser Weise neutral gegenüber tiefergehenden moralischen, religiösen oder philosophischen Überzeugungen, die Rawls als „umfassende Lehren“ bezeichnet, ist er der Ansicht, auch sie könnten eine „freistehende“ (Rawls 1998: 75) politische Gerechtigkeitskonzeption befürworten, wodurch sich ein „übergreifender Konsens“ im Hinblick auf die politischen Werte in einer liberal-demokratischen Gesellschaft ergebe. In diesem Fall stelle sich eine „moralische Stabilität“ (Klosko 1994: 1885) ein – Rawls spricht von einer „Stabilität aus den richtigen Gründen“ (Rawls 1998: 32) –, da die umfassenden Lehren, deren charakteristisches Merkmal darin besteht, eine regulative Rolle für alle Bereiche des Lebens zu übernehmen, sowohl aus Gründen der moralischen Vernünftigkeit als auch aus den jeweils spezifischen Gründen ihrer umfassenden Perspektive der politischen Konzeption zustimmen (Freeman 2007: 329). Die Akzeptanz der Bürden des Urteilens und des daraus resultierenden Faktum des Pluralismus sowie die Zustimmung zu einer liberalen politischen Konzeption ist zudem die Voraussetzung dafür, dass die umfassenden Lehren als vernünftig gelten können (Rawls 1997b: 801; vgl. Willems 2003: 99). Wie weiter unten noch ausgeführt

wissenschaftlichen Befunden aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit und Komplexität, zweitens auf die unterschiedliche Gewichtung relevanter Fakten und Normen, drittens auf sprachliche Vagheit und Unbestimmtheit, viertens auf unterschiedliche Lebenserfahrungen, fünftens auf verschiedene Arten normativer Erwägungen unterschiedlicher Stärke auf beiden Seiten eines Problems mit der Folge von Schwierigkeiten einer Gesamtbewertung sowie schließlich sechstens auf Probleme der notwendigen Prioritätensetzung zwischen verschiedenen, aber nicht alle gleichzeitig zu realisierenden Werten zurückführen ließen.

¹⁰² Hierunter versteht Rawls die Grundstruktur der Gesellschaft, wozu die „wichtigsten politischen, konstitutionellen, sozialen und ökonomischen Institutionen der Gesellschaft“ gehören sowie „die Art und Weise, in der sie sich zu einem einheitlichen und dauerhaften System sozialer Kooperation zusammenfügen“ (Rawls 1998: 40).

¹⁰³ Der Begriff „Politischer Liberalismus“ ist „die Selbstkennzeichnung einer normativen Theorie der Politik, in deren Zentrum eine Metatheorie der Gerechtigkeit, eine Theorie demokratischer Legitimität und eine Theorie des politischen Diskurses steht“ (Niesen 2001: 24).

wird, können laut Rawls unter diese vernünftigen umfassenden Lehren auch Religionen fallen.¹⁰⁴

Die Konzeption des Politischen und der übergreifende Konsens stellen zwei „Bausteine“ der politischen Legitimitätskonzeption von Rawls dar. Als das für die Frage nach der Rolle religiöser Überzeugungen in der politischen Deliberation zentrale Element des politischen Liberalismus lässt sich jedoch als dritter theoretischer „Baustein“ der „öffentliche Vernunftgebrauch“ begreifen, da dieser über seine Regeln und Inhalte die Gestaltung der politischen Praxis der Bürger anleitet und damit darüber entscheidet, welchen Status religiöse Argumente in der politischen Deliberation einnehmen.

3.1.2 Deliberationskonzeption

Der Gebrauch der öffentlichen Vernunft kann als eine Theorie der Deliberation aufgefasst werden. Ausgangspunkt ist meines Erachtens jedoch zunächst eine Legitimitätstheorie, aus der zentrale Richtlinien für die Deliberationstheorie gewonnen werden, die sich dann auf den Status religiöser Argumente auswirken.

Die zentrale Frage ist hierbei, auf welcher Grundlage und unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt ist, staatlichen Zwang auf Bürger auszuüben. Rawls formuliert ein liberales Legitimitätsprinzip, das sich auf die Verfassungsstruktur wie auf die Ebene konkreter Statuten und Gesetze bezieht und mit dem Kriterium der Zustimmungsfähigkeit oder Akzeptabilität verbunden ist. Das liberale Prinzip der Legitimität besagt:

„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.“ (Rawls 1998: 223)

Legitimität bei Rawls bedeutet dabei mehr als eine im Weberschen Sinne rein faktische Anerkennung einer politischen Ordnung (vgl. Freeman 2007: 376; Maffettone 2010: 225), weil sie ihren moralischen Ursprung in dem „oberste[n] Wert“ (Larmore 2015: 142) des wechselseitigen Respekts¹⁰⁵ unter freien und gleichen Bürgern findet (vgl. Larmore 2015: 137-

¹⁰⁴ Da Rawls davon ausgeht, dass seine politische Gerechtigkeitskonzeption von umfassenden Lehren sowohl anerkannt werden kann als auch dass sie von – teils nicht-liberalen – umfassenden Lehren wie dem Katholizismus in existierenden liberalen Gesellschaften anerkannt wird, kann sowohl von einer theoretischen „Konsensmöglichkeit“ als auch von einer praktischen „Konsenswirklichkeit“ (vgl. Höffe 2015: 18) gesprochen werden.

¹⁰⁵ In der deutschen Ausgabe mit „gegenseitiger Achtung“ (z. B. Rawls 1998: 438) übersetzt. Diese Interpretation ist nicht unumstritten, weil Rawls hier nicht immer eindeutig ist, weshalb ihn Larmore für diese mangelnde Eindeutigkeit kritisiert.

138; Forst 2012: 1277).¹⁰⁶ Dieser Respekt manifestiert sich bei Rawls in der moralischen Idee der Reziprozität, die sich unmittelbar auf die Art und Weise der Rechtfertigung politischer Macht auswirkt.¹⁰⁷

„Unsere Ausübung politischer Macht ist nur dann angemessen, wenn wir ernsthaft davon überzeugt sind, daß die Gründe, die wir für unsere politischen Handlungen anführen, von anderen vernünftigerweise als Begründungen für diese Handlungen anerkannt werden können.“ (Rawls 1998: 43)

Rawls verlangt somit als grundlegendes Legitimitätskriterium eine „Reziprozität der Rechtfertigung“ (Freeman 2007: 375; Reidy 2007: 249), womit über die Zustimmungsfähigkeit der politischen Inhalte die Beschaffenheit der Rechtfertigung von politischen Beschlüssen entscheidet, weshalb Rawls' Ansatz als eine Variante des Rechtfertigungsliberalismus bezeichnet werden kann.¹⁰⁸ Die genauen Anforderungen an politische Rechtfertigungen sind bei Rawls nun in eine liberale Theorie der Deliberation eingebettet, die Rawls als das „Ideal der öffentlichen Vernunft“ bzw. als „öffentliche Vernunftgebrauch“ bezeichnet.¹⁰⁹ Mit diesem Ideal wird bestimmt, „wie elementare gesellschaftliche Grundlagen politischer Beratungen ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach beschaffen sein müssen“ (Rawls 1998: 60; vgl. Freeman 2007: 372).

Ausgehend vom Kriterium der Reziprozität der Rechtfertigung dient Rawls als Grenze zwischen reziproken und nicht-reziproken Rechtfertigungen die Unterscheidung zwischen „öffentlichen“ und „nicht-öffentlichen“ Gründen. Letztere können auch als „umfassende Gründe“ bezeichnet werden, da sie ihre Geltung aus umfassenden Lehren beziehen, womit sie nicht für alle gleichermaßen akzeptabel sein könnten. Öffentliche Gründe hingegen berufen

¹⁰⁶ Der Rechtfertigungsliberalismus kann hiermit auch als „liberalism of reasoned respect“ verstanden werden, der sich gerade auch im Hinblick auf die Haltung zur Religion im Vergleich zu einem „liberalism of fear“ (Weithman 1997a) unterscheidet. Ob der „Respektliberalismus“ jedoch tatsächlich keinerlei Verbindungen mehr zu einem „Liberalismus der Furcht“ aufweist, ist fraglich (vgl. Kap. 6).

¹⁰⁷ Freeman (2007: 374-375) erläutert, dass sich bei Rawls drei Verständnisse des Begriffs „Reziprozität“ finden lassen. Während das erste Verständnis in Form von Prinzipien der Reziprozität sich noch auf psychologische Gesetze der moralischen Entwicklung aus der Theorie der Gerechtigkeit bezieht, betrifft das zweite Verständnis von Reziprozität die von Rawls zugrundgelegte soziale Kooperation in einer Gesellschaft, die geprägt sein müsse durch einen gegenseitigen Vorteil. Der hier gebrauchte Reziprozitätsbegriff bezieht sich dagegen auf die Art der Anforderungen an die Rechtfertigung.

¹⁰⁸ Die zentrale Legitimitätsidee des „Rechtfertigungsliberalismus“ (Gaus 1996) besteht darin, dass politische (Zwangs-)Entscheidungen jedem Bürger gegenüber gleichermaßen gerechtfertigt werden müssen.

¹⁰⁹ Inwiefern Rawls ein Vertreter einer deliberativen Demokratietheorie ist, ist umstritten. Im programmatischen Sammelband von Bohman/Rehg (1997a) wie auch etwa im Überblicksartikel zur deliberativen Demokratie bei Claudia Landwehr (2012: 356) wird Rawls neben Habermas als ein Begründer der deliberativen Demokratie angesehen. Dafür spricht auch Rawls' Selbstverständnis, denn er bezeichnet seine Theorie in späteren Beiträgen der deliberativen Demokratie zugehörig (Rawls 1997b: 772). Benhabib zufolge bestehen zwischen Rawls' deliberativem Modell und anderen deliberativen Modellen allerdings nur vereinzelte Gemeinsamkeiten (Benhabib 1996: 73). Gerade aufgrund der eindeutig liberalen Schlagseite bei Rawls bezeichnet ihn Dryzek als ein „deliberative democrat in a very thin sense“ (Dryzek 2000: 16). Vgl. hierzu auch Forst (2007a: 7), der zwischen einem liberalen, einem kommunitaristischen und einem diskurstheoretischen Modell der deliberativen Demokratie differenziert.

sich auf „politische Werte“, bei denen Rawls zufolge vernünftigerweise erwartet werden kann, dass sie für andere Bürger akzeptabel sind.¹¹⁰

Zu diesen politischen Werten zählen in erster Linie diejenigen Werte, die mit den substantiellen liberalen Inhalten der politischen Gerechtigkeitskonzeption zusammenhängen (Rawls 1998: 324).¹¹¹ Darunter fallen zunächst drei Gerechtigkeitsgrundsätze. Erstens gehört dazu eine Liste von (gleichen individuellen) Grundrechten, Freiheiten und Chancen. Zweitens muss diesen die Priorität insbesondere auch im Hinblick auf Anforderungen gegenüber dem allgemeinen Guten und perfektionistischen Werten eingeräumt werden. Drittens beinhalten die politischen Werte u. a. Maßnahmen, die sicherstellen, dass alle Bürger einen effektiven Gebrauch von ihren Freiheiten und Chancen machen können.¹¹²

Neben dieser ersten Gruppe politischer Werte der grundrechtlichen Freiheiten und rechtlicher Gleichheit zählt Rawls eine zweite Gruppe liberaler politischer Werte auf, die nicht für die inhaltliche Ausgestaltung, sondern für die Realisierung des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs konstitutiv sind. Sie betreffen etwa die Richtlinien für öffentliche Untersuchungen oder auch die politischen Tugenden der Vernünftigkeit (Rawls 1998: 326), zu denen auch die Bereitschaft gehört, anderen zuzuhören sowie eine generelle Offenheit gegenüber anderen Argumenten, die es zulässt, Zugeständnisse an die Auffassungen anderer zu machen (Rawls 1998: 318).

Der sich aus diesen politischen Werten zusammensetzende öffentliche Vernunftgebrauch wird von Rawls in den Status einer moralischen „Pflicht zur Bürgerlichkeit“ (Rawls 1998: 313) erhoben, die fordert, als Bürger „in der Lage zu sein, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Grundsätze und politischen Vorhaben von

¹¹⁰ Einmal wählt Rawls im Zusammenhang mit der Diskussion der Sklaverei statt der Akzeptabilitätsformulierung „Scanlons Prinzip“: Sklaverei sei ungerecht, weil sie Grundsätze verletze, auf die sich freie und gleiche Personen im Urzustand einigen würden, „oder um es in Scanlons Worten zu sagen: weil sie Grundsätze verletzt, die von Personen mit dem Motiv, eine freie und informierte Basis für eine freiwillige Übereinkunft im politischen Leben zu finden, vernünftigerweise nicht zurückgewiesen werden kann“ (Rawls 1998: 210).

¹¹¹ Hierbei ist zu betonen, dass Rawls favorisierte liberale Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* nur eine Möglichkeit sei, die liberalen Grundsätze zu interpretieren. Es gebe auch noch andere Liberalismen (Rawls 1998: 328).

¹¹² Rawls schreibt daher, dass sich öffentliche 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“ (Rawls 1998: 326; Hervorh. i. O.). Darunter, so führt Rawls aus, fallen auch noch die Werte der sozialen Gleichheit, der wirtschaftlichen Gegenseitigkeit sowie des Gemeinwohls und darüber hinaus alles, was der Verwirklichung der genannten Werte dienlich sei (Rawls 1998: 326). Diese legitimen Werte ergänzt Rawls an anderer Stelle durch die Freiheit und Gleichheit von Frauen, die Gleichheit von Kindern, die Religionsfreiheit oder die Familie als „Reproduktionsinstitution“ der Gesellschaft (Rawls 1997b: 793). Anggeführt werden könnte auch noch: „Examples of political values include those mentioned in the preamble to the United States Constitution: a more perfect union, justice, domestic tranquility, the common defense, the general welfare, and the blessings of liberty for ourselves and our posterity. These include under them other values: so, for example, under justice we also have equal basic liberties, equality of opportunity, ideals concerning the distribution of income and taxation, and much else“ (Rawls 1997b: 776).

politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden“ (Rawls 1998: 317-318).¹¹³ Die moralische „Pflicht zur Bürgerlichkeit“ gilt jedoch nicht nur für Bürger, sondern ebenfalls „für die Mitglieder politischer Parteien, für ihre Kandidaten in Wahlkämpfen und für die sie unterstützenden Gruppen“ (Rawls 1998: 315) sowie insbesondere auch für Richter und Verfassungsgerichte.¹¹⁴ Diese verschiedenen Akteure sollen sich nur auf „öffentliche Gründe“ stützen, wenn sie politische Entscheidungen rechtfertigen. Rawls nimmt hier jedoch eine Einschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs insofern vor, als er die Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nur auf Verfassungsfragen und Fragen grundlegender Gerechtigkeit bezieht (Rawls 1998: 314). Zu den wesentlichen Verfassungsfragen zählt Rawls zum einen „elementare Grundsätze zur Festlegung der allgemeinen Struktur des Staates und des politischen Prozesses“ sowie zum anderen „gleiche Grundrechte und Freiheiten der Bürger, die von gesetzgebenden Mehrheiten geachtet werden müssen: zum Beispiel das Recht, zu wählen und sich politisch zu betätigen, Gewissensfreiheit, Gedanken- und Vereinigungsfreiheit sowie der Schutz der Rechtsstaatlichkeit“ (Rawls 1998: 329). Grundlegende Gerechtigkeitsfragen würden etwa die Prinzipien der Chancengleichheit und das Differenzprinzip aus Rawls Theorie der Gerechtigkeit als Fairness betreffen.

Mit dem Reziprozitäts- und liberalen Legitimitätsprinzip sowie dem Gehalt der öffentlichen Vernunft sei der „Argumentationsrahmen, innerhalb dessen wir von einem angemessenen Standpunkt“ (Rawls 1998: 208) politische Angelegenheiten klären können, vollständig abgesteckt, sodass Bürger auf der Grundlage öffentlicher Gründe auf alle politischen Probleme eine Antwort finden könnten (Rawls 1998: 327). Der liberale Diskurs könne somit durch die durchgängige Trennung zwischen politischen und nicht-politischen Themen seine „neutralistische Konzeption“ (Niesen 2001: 39) bewahren. Dies hat zur Folge, dass eine liberale Deliberation durch eine zweifache Beschränkung des Politischen eingegrenzt wird. Erstens werden durch die liberalen Werte bestimmte Themen, die illiberale Ansichten zum Ausdruck bringen, von der politischen Agenda genommen. Zweitens kommt es zu einem Ausschluss

¹¹³ Über diese Art eines liberalen Diskurses im Sinne des öffentlichen Vernunftgebrauchs würde sich eine spezifische Form der politischen Beziehung zwischen den Bürgern, eine „civic friendship“ (Rawls 1997b: 771), einstellen. Somit kann in diesem Bürgerverhältnis ein eigener Wert gesehen werden, der zumindest einen Teil der moralischen Basis für den öffentlichen Vernunftgebrauch ausmacht (Quong 2013). Vgl. hierzu Lister (2013) und Ebels-Duggan (2010).

¹¹⁴ Mit besonderer Betonung erhebt Rawls die Forderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs dabei gegenüber Richtern und Verfassungsgerichten. Letztere sollen der öffentlichen Vernunft als „exemplarische Instanz“ dienen (Rawls 1998: 339). Sie übernehmen eine bildende Rolle für die Bevölkerung durch ihren Gebrauch der öffentlichen Vernunft und können zudem „dem öffentlichen Vernunftgebrauch auf dem Forum der Öffentlichkeit Leben und Kraft geben“ (Rawls 1998: 341). Würden sich staatliche Offizielle und Kandidaten für politische Ämter nicht an den öffentlichen Vernunftgebrauch halten, liege es an den Bürgern, die sich als „ideal legislator“ verstehen sollten, diese abzulehnen bzw. zum öffentlichen Vernunftgebrauch anzuhalten (Rawls 1997b: 769).

derjenigen Argumente, deren Gehalt sich aus Konzeptionen des Guten bzw. umfassenden Lehren speisen. Deren Platz ist zum einen jenseits der wichtigen Gerechtigkeits- und Verfassungsfragen. Zu diesen „einfacheren“ politischen Themen zählt Rawls Regelungen zur Steuergesetzgebung, Gesetze zur Regulierung von Eigentumsfragen, zum Schutz der Umwelt, für die Einrichtung von Naturparks und Naturschutzgebieten sowie für den Schutz von Tier- und Pflanzenarten. Zum anderen können umfassende Gründe in der sozial-öffentlichen Sphäre der „Hintergrundkultur“ (Rawls 1998: 315) vertreten werden, zu der Kirchen, Universitäten, Vereine (Rawls 1998: 312) und auch die gängigen Medien wie Zeitungen, Fernsehen und Radio (Rawls 1997b: 768), sowie Unternehmen und Gewerkschaften (Rawls 1997b: 789) gehören.¹¹⁵

Würden sich die Bürger und die Verantwortlichen staatlicher Institutionen an die Legitimitätsanforderungen einschließlich des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit der substantiellen und deliberativen Selbstbeschränkungsanforderung halten, übernimmt der öffentliche Vernunftgebrauch neben der Sicherstellung der Legitimität zugleich eine gesellschaftliche Stabilitätsfunktion durch die Vermeidung von Konflikten. Die Konfliktlösungsaufgabe erfolgt zunächst durch die substanziellen Vorentscheidungen der liberalen Gerechtigkeitstheorie. Hierdurch „werden die strittigsten Fragen durch die Sicherung der Grundrechte und Grundfreiheiten und des ihnen gebührenden Vorrangs von der politischen Tagesordnung genommen: sie gelten öffentlich ein für alle Mal als politisch abgehandelt. Auffassungen, die dem entgegenstehen, werden von allen politischen Parteien prononciert zurückgewiesen“ (Rawls 1994: 360).¹¹⁶ Über die Exklusion nicht-öffentlicher Rechtfertigungen könnten zudem weitere tiefgreifende Konflikte eingeeht werden, sodass Rawls das Ziel der Idee einer öffentlichen Rechtfertigung in der „Verminderung der Meinungsverschiedenheit wenigsten hinsichtlich der besonders konfliktträchtigen Streitpunkte, insbesondere derjenigen, bei denen wesentliche Punkte der Verfassungsgebung ins Spiel kommen“ (Rawls 2006: 57), erkennt.¹¹⁷

Umfassende Argumente werden somit aus Gründen der Legitimität und Stabilität als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen im Bereich der zentralen politischen Inhalte exkludiert. Rawls sieht jedoch in dem Fall Ausnahmen vor, in denen der Rückgriff auf umfassende Gründe die politische Konzeption mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch fördere

¹¹⁵ Heute würde Rawls wohl auch das Internet dazuzählen.

¹¹⁶ So blieben am Ende nur Konflikte als Ergebnis der Bürden des Urteilens, die immer existieren würden (Rawls 1997b: 805).

¹¹⁷ Vgl. auch: „Angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus nimmt eine liberale Auffassung die konfliktträchtigsten Themen von der Tagesordnung, die, wenn sie Gegenstand ernsthafter Auseinandersetzung würden, die Grundlagen sozialer Kooperation untergraben würden“ (Rawls 1998: 247).

oder stabilisiere. Auf diese Ausnahmen wird nun im Zusammenhang mit dem Status religiöser Gründe eingegangen.

3.1.3 Status religiöser Argumente

Die grundlegende Annahme im Zusammenhang mit dem Status religiöser Argumente besteht bei Rawls zunächst darin, religiöse Überzeugungen nur als ein Beispiel für umfassende Lehren zu begreifen. Religion stellt für Rawls damit ein Beispiel für Überzeugungen dar, die alle Bereiche eines Lebens durchdringen. Somit ist Religion nach diesem Verständnis kein Sonderfall und bedarf daher auch keiner Sonderbehandlung im Vergleich zu anderen umfassenden Lehren. Mit dem Status als umfassende Lehre geht zudem einher, dass religiöse Ansichten in pluralistischen Gesellschaften im Gegensatz zu der politischen Konzeption von Rawls nicht mehr von allen geteilt werden, wodurch sie nur noch partikulare Geltung für die jeweiligen Angehörigen der religiösen Überzeugung erlangen können. Für die Nachvollziehbarkeit der Differenz zwischen einer umfassenden Lehre und einer politischen Konzeption ist folgende Aussage von Rawls aus einem Interview erhellend:

„A comprehensive doctrine, either religious or secular, aspires to cover all of life. I mean, if it's a religious doctrine, it talks about our relation to God and the universe; it has an ordering of all virtues, not only political virtues but moral virtues as well, including the virtues of private life, and the rest. Now we may feel philosophically that it doesn't really cover everything, but it aims to cover everything, and a secular doctrine does also. But a political conception, as I use the term, has a narrower range: it just applies to the basic structure of a society, its institutions, constitutional essentials, matters of basic justice and property, and so on. It covers the right to vote, the political virtues, and the good of political life, but it doesn't intend to cover anything else“ (Rawls 2001: 617).

Rawls geht jedoch trotz dieser Differenz davon aus, dass religiöse Traditionen in einem politischen Sinne vernünftig sind, da sie aus seiner Sicht eine politische Konzeption aus religiösen Überzeugungen unterstützen (Rawls 1998: 134).¹¹⁸

Für religiöse Argumente bedeutet dies nun im Hinblick auf die Stellung in der politischen Deliberation, dass sie zur Kategorie der nicht-öffentlichen umfassenden Gründe gehören, weshalb der Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation zunächst entscheidend von der Legitimitäts- und Stabilitätsvorstellung determiniert wird.

Daraus folgt, dass religiöse Argumente keine legitimierende Funktion als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen übernehmen können. Denn der öffentliche Vernunftgebrauch mit seinem Legitimitätsprinzip

¹¹⁸ An anderer Stelle führt Rawls aus, dass sich vernünftige umfassende Lehren durch Widerspruchsfreiheit und Kohärenz sowie einer eigenständigen Gewichtung und Abwägung verschiedener Werte auszeichnen. Darüber hinaus seien vernünftige umfassende Lehren in einer „doktrinalen Tradition“ verankert, gleichwohl jedoch nicht starr, sondern würden sich im Laufe der Zeit verändern (Rawls 1998: 133).

soll auf „einfachen und weithin anerkannten oder allgemein zugänglichen Wahrheiten“ (Rawls 1998: 327), zu denen Rawls die politischen Werte zählt, beruhen. Daher werde ausgeschlossen, „daß religiöse und philosophische Globallehren (sozusagen Theorien über die ‚ganze Wahrheit‘) als öffentliche Gründe angeführt werden“ (Rawls 2006: 145),¹¹⁹ da sie aufgrund ihrer Partikularität nicht allgemein zustimmungsfähig sind. Aufgrund der Überlegenheit öffentlicher Gründe, die universale Geltung in pluralistischen Gesellschaften beanspruchen, lässt sich davon sprechen, dass religiöse Argumente im Bereich des Politischen Gründe „zweiter Klasse“ (Vallier 2014a: 20) sind.

Religiöse Argumente sind auch mit Blick auf die Stabilität der Gesellschaft problematisch, da sie laut Rawls selbst in gefestigten Demokratien für soziale Unruhen sorgen können – das Ideal der öffentlichen Vernunft soll auch dieser Gefahr vorbeugen (Rawls 1997b: 803).¹²⁰ Das Vorbringen religiöser Gründe als mögliche Rechtfertigung für politische Entscheidungen erscheint aus dieser Perspektive als ein Risiko, das die Demokratie als Ganze gefährdet. Die Zuschreibung eines speziellen Gefahrenpotentials der Religion lässt sich bei Rawls auf die Religionskriege des 17. und 18. Jahrhunderts zurückführen, in dem die verschiedenen Konfessionen versucht hätten, „to establish its hegemony and to oppress other religions“ (Rawls 2009: 264). Hieraus lasse sich lernen, was passiere, wenn sich der Streit über religiöse Überzeugungen auf das Politische erstreckte. Implizit in dieser Sichtweise Rawls’ kommt damit zum Ausdruck, dass in dem Fall, in dem sich religiöse Bürger nicht an das Ideal der öffentlichen Vernunft halten, ein Religionskrieg auch heute noch eine reale Gefahr darstelle (vgl. McGraw 2010: 141).¹²¹

Bis zu diesem Punkt werden religiöse Argumente aus der politischen Deliberation ausgeschlossen. Zwei oben schon angedeutete Einschränkungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs lassen jedoch religiöse Argumente doch noch eine Rolle in der politischen Deliberation spielen, weshalb es gerechtfertigt ist, von einem intermediären Ansatz zu sprechen.

¹¹⁹ Bei Globallehren handelt es sich um umfassende Lehren.

¹²⁰ Rawls hält damit das Stabilitätsargument auch gegen Einwände (von etwa Greenawalt, Weithman, Eberle oder Stout; s. Kapitel 6) aufrecht, nach denen die Anforderungen des politischen Liberalismus nur in Fällen schon gespaltenen Gesellschaften gelten sollten, in harmonischen Gesellschaften sei dies jedoch nicht erforderlich. Dagegen erwidert Rawls: „However, this objection is incorrect and sociologically faulty. For without citizens' allegiance to public reason and their honoring the duty of civility, divisions and hostilities between doctrines are bound in time to assert themselves, should they not already exist. Harmony and concord among doctrines and a people's affirming public reason are unhappily not a permanent condition of social life. Rather, harmony and concord depend on the vitality of the public political culture and on citizens' being devoted to and realizing the ideal of public reason. Citizens could easily fall into bitterness and resentment, once they no longer see the point of affirming an ideal of public reason and come to ignore it“ (1997b: 803).

¹²¹ Siehe hierzu dann vertiefend das Kapitel 6.

Erstens führt Rawls eine inhaltliche Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein, indem er die Reichweite auf Verfassungsfragen und Fragen grundlegender Gerechtigkeit eingrenzt (Rawls 1998: 314).¹²² Mit den beiden Aspekten der wesentlichen Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit sind Rawls zu Folge die zentralen Inhalte einer Gerechtigkeitskonzeption abgedeckt. Solange hierüber Einigkeit herrsche, könne die politische und soziale Kooperation unter freien und gleichen Bürgern aufrechterhalten werden. Viele soziale und ökonomische Probleme, mit denen sich gesetzgebende Körperschaften regelmäßig beschäftigen müssten, seien zwar noch nicht abgedeckt. Doch sei es „häufig vernünftiger“ (Rawls 1998: 332), diese einfacheren und konkreteren politischen Probleme unter Hinzuziehung nicht-politischer Werte zu lösen. In diesen Fällen können demnach auch nicht-öffentliche Gründe und damit religiöse Argumente eine legitime Rolle als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen spielen.

Die zweite Einschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs besteht in der Grenzziehung zwischen der politischen, unmittelbar gesamtgesellschaftlich verbindliche Entscheidungen betreffenden Sphäre und der sozialen Sphäre der „Hintergrundkultur“ (Rawls 1998: 315), die bei Rawls die Funktion der Zivilgesellschaft einnimmt und damit in einem weiten Sinne auch politisch wirkt (vgl. hierzu Larmore 2015: 139; Araujo 2015: 147). Während Erstere nach der öffentlichen Vernunft verlangt, ist die Hintergrundkultur von den Ansprüchen des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs befreit, womit Rawls eine „full and open discussion“ (Rawls 1997b: 768) ermöglichen will. Demgemäß dürfen sich religiöse Gruppierungen durch das Ausnehmen der Hintergrundkultur von den Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs in ihren internen Angelegenheiten auf ihre religiösen Ansichten berufen (Rawls 1997b: 789).¹²³

¹²² Während Bürger und Parlamentarier noch in Übereinstimmung mit ihren umfassenden Überzeugungen abstimmen dürften und sich nicht auf der Grundlage des öffentlichen Vernunftgebrauchs rechtfertigen müssten, wenn es nicht um wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, gelte für Richter, sich bei allen Angelegenheiten nur auf politische Werte zu berufen (Rawls 1998: 341).

¹²³ Diese Rechte stehen jedoch unter dem Vorbehalt der Einhaltung der liberalen Grundrechte: „The principles defining the equal basic liberties and opportunities of citizens always hold in and through all so called domains“ (Rawls 1997b: 791). So dürften Kirchen keine „effective intolerance“ (Rawls 1997b: 789) gegenüber vom Glauben abgefallenen Mitglieder ausüben, sondern diesen müsse es immer frei stehen, aus der Kirche auszutreten (Rawls 1997b: 789). Ähnliches gelte für die Familie, in der zwar eine bestimmte traditionelle, auf religiösen Gründen basierende Rollenverteilung zwischen Mann und Frau legitim sein könne. Gleichwohl könne man gegen mögliche Formen der Benachteiligung von Frauen auch im Rahmen des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs vorgehen, womit Rawls auf kritische Stimmen des Feminismus an dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs reagiert hat, die gerade die Grenzziehung zwischen der Zivilgesellschaft und der unmittelbar öffentlich-politischen Sphäre für problematisch halten, da so dem Unrecht in zivilgesellschaftlichen Gruppierungen und weitergehend auch in der Familie, in der nur eine „domestic reason“ (Rawls 1998: 321) walte, nichts entgegenzusetzen sei. Rawls betont hiergegen, die nicht-öffentliche Macht müsse eine akzeptierte Macht sein, die verbunden sein müsse mit einer Exit-Option, also der Möglichkeit, jederzeit aus der Vereinigung auszutreten. Zudem setzten die liberalen Grundrechte jeder zivilgesellschaftlichen und privaten Vereinigung Grenzen (Rawls 1998: 321-324, 1997b: 787-794). Vgl. dazu auch Höffe (2015: 10).

Wichtiger noch für den politischen Status religiöser Argumente ist, dass religiöse Argumente durchaus in zentralen politischen Fragen als Motive für politische Ansichten in der Hintergrundkultur geäußert werden dürfen. Allerdings können diese Äußerungen dann nicht den Status einer Rechtfertigung für politische Entscheidungen in elementaren Bereichen der Politik annehmen.

Für religiöse Bürger, Politiker und Richter bedeutet dies nun, dass ihnen die Sorge um die gesellschaftliche Stabilität und das Legitimitätsprinzip den Rückgriff auf religiöse Rechtfertigungen im Bereich der Gerechtigkeits- und Verfassungsfragen versagt, weil religiöse Argumente zum einen als gefährlich angesehen werden und weil religiöse Bürger zum anderen den notwendigen Respekt, der nur bei Einhaltung des Grundsatzes der Reziprozität der Rechtfertigung realisiert werden kann, vermissen lassen. Hierbei, so ist zu unterstreichen, handelt es sich um eine moralische Forderung, die bei Nicht-Einhaltung keinerlei rechtliche Sanktionen nach sich ziehen würde, da für Rawls die Meinungsfreiheit Priorität gegenüber dem Ideal der öffentlichen Vernunft besitzt.¹²⁴ Das heißt, „people may well have the right to advocate political views and vote strictly on a religious basis, but these efforts are nonetheless criticizable from the perspective of political morality. This is because the person who advocates or votes on a religious basis alone runs the risk of violating a liberalism of *reasoned* respect“ (Dombrowski 2001: 115).

Um folglich im Bereich der zentralen politischen Entscheidungen moralisch legitim am politischen Prozess teilzunehmen, müssen religiöse Bürger, Politiker und Kandidaten für politische und staatliche Ämter ihre politischen Ansichten in politisch verbindliche Entscheidungen übertragen. Dafür nötig ist ein „komplexes Vermögen der Übersetzung“, bei dem die religiösen Begründungen „von problematischen ethischen Konnotationen befreit und in eine ‚neutrale‘ Sprache politischer Akzeptabilität übertragen werden“ (Forst 2007b: 230-231) müssen. Auf diese Weise gliedern sich die Überzeugungen von Bürgern in zwei Teile mit einer politischen Identität, die sich im Bereich des Politischen entfaltet, und einer nicht-politischen Identität, deren Inhalt die Überzeugungen aus den umfassenden Lehren ausmachen

¹²⁴ Rawls formuliert dies folgendermaßen: „Ich betone, daß die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs klarerweise keine rechtlichen oder gesetzlichen Grenzen sind, sondern Grenzen, die wir achten, in dem wir ein Ideal achten: das Ideal eines demokratischen Bürgers, der versucht, sein politisches Handeln an Bedingungen auszurichten, die von Werten getragen werden, welche vernünftigerweise erwarten lassen, dass andere sie bejahen können“ (Rawls 1998: 361).

Dieser Punkt unterscheidet Rawls nicht von vielen anderen Ansätzen, die die Anforderung an die politische Deliberation auch nur in moralischer Perspektive ausbuchstabieren, aber im Vergleich mit dem noch vorzustellenden Ansatz von Habermas bekommt gerade dieser Aspekt noch größere Bedeutung. Für eine Argumentation, wonach man als Vertreter einer öffentlichen Vernunft im Rawlschen Sinne durchaus für rechtliche Sanktionen eintreten sollte, siehe Bonotti (2015).

(Rawls 1998: 109). Dabei müssen religiöse Bürger akzeptieren, dass diese politische Identität den Vorrang vor ihrer privaten, umfassenden Identität einnimmt. Zugleich geht damit eine Zustimmung zur politischen Konzeption insgesamt einschließlich der Priorität des Gerechten vor dem Guten einher. Religiöse Bürger sind somit verpflichtet anzuerkennen, „daß jedes Beharren auf ihren eigenen umfassenden Überzeugungen, solange eine öffentliche Grundlage zum Beweis von deren Wahrheit fehlt, als ein bloßes Beharren auf ihrem eigenen Überzeugtsein zu betrachten ist. Wenn wir auf diese Weise insistieren, können andere sich uns widersetzen, um sich selbst zu verteidigen, denn der von uns auf sie ausgeübte Zwang ist unbegründet“ (Rawls 1998: 353).

Die Zustimmung religiöser Akteure müsse zugleich aufrichtig erfolgen, denn unzulässig sei es, mit politischen Werten umzugehen wie mit „puppets manipulated from behind the scenes by comprehensive doctrines“ (Rawls 1997b: 777).¹²⁵ Die Anforderung der Aufrichtigkeit erstreckt sich auch auf den politischen Wahlakt der Bürger. Mit dieser Regelung des Abstimmungsverhaltens der Bürger möchte Rawls vermeiden, dass für die „öffentliche Diskussion die Gefahr der Heuchelei“ (Rawls 1998: 316) besteht, weil sich eine Diskrepanz zwischen Aussage und Abstimmung ergeben könne.¹²⁶

Wie alle anderen Bürger sind religiöse Bürger schließlich nur vernünftig, wenn sie diese Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit seinem Kriterium der Reziprozität der Rechtfertigung sowie die Bürden des Urteilens mit ihren unvermeidlichen Meinungsverschiedenheiten anerkennen (Rawls 1998: 127).¹²⁷ Mit diesen beiden Aspekten kann man bei Rawls sowohl eine epistemische als auch eine normative Dimension der

¹²⁵ Hierin kann eine Parallele zu Audis Prinzip der säkularen Motivation gesehen werden, nach dem die Befürwortung eines Gesetzes ausreichend durch eine adäquate säkulare Rechtfertigung motiviert sein soll (Audi 2000: 86).

¹²⁶ Rawls Aussagen bezüglich der Verpflichtung der Bürger, sich an die Richtlinien des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu halten, sind mehrdeutig. Während Rawls in *Politischer Liberalismus* die Richtlinien für Bürger vorsieht, deuten manche Formulierungen in seinem Aufsatz *The Idea of Public Reason Revisited* darauf hin, dass sich die Anforderungen nur auf den Wahlakt der Bürger, nicht jedoch auf die politische Diskussion bezieht. Diese Interpretation widerspricht jedoch seinen zahlreichen Beispielen des öffentlichen Vernunftgebrauchs, bei denen Rawls das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs anhand von den Gründen, die Bürger wie Martin Luther King vorbringen, diskutiert. Siehe auch die Diskussion um das Thema Sterbehilfe, in der Rawls anhand öffentlicher Stellungnahmen von Intellektuellen exemplifiziert, was öffentliche Gründe charakterisiere (Rawls 2001). Vgl. für eine ausführlichere Diskussion zu dieser Unklarheit bei Rawls auch (Weithman 2002: 183-185), der letztlich ebenso zu dem Schluss kommt, dass sich die Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch auf die Bürger beziehen.

¹²⁷ Vgl. etwa: „Wir rechnen mit tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten und akzeptieren, daß die Vielfalt der Normalzustand einer demokratischen Gesellschaft ist. Diese Tatsache zu hassen bedeutet, die menschliche Natur zu hassen; denn es bedeutet, ihre vielen nicht unvernünftigen Äußerungen zu hassen, die sich unter freien Institutionen entwickeln“ (Rawls 1994: 340).

Vernünftigkeit identifizieren (Forst 2003: 630), die für den Status religiöser Argumente ausschlaggebend ist.¹²⁸

Schon bis zu diesem Punkt wird vor allem durch die inhaltliche Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs erkennbar, warum sich Rawls' Theorie als intermediärer Ansatz einordnen lässt. Diese Klassifikation wird zudem durch die Revisionen, die Rawls an seiner Idee der öffentlichen Vernunft vorgenommen hat, untermauert. In der ersten Auflage von *Politischer Liberalismus* unterscheidet Rawls zwischen einer „ausschließenden Sichtweise“ und einer „einschließenden Sichtweise“. Erstere sah überhaupt keinen Raum für religiöse Argumente vor. Diese Haltung ist Rawls seiner eigenen Darstellung nach zunächst zugeneigt gewesen. Weil er jedoch eingesehen hat, dass die „ausschließende Sichtweise“ zu restriktiv ist, befürwortete er später die „einschließende Sichtweise“ (Rawls 1998: 354). Den Ausschlag hierzu gab die Anerkennung positiver religiöser Einflüsse auf die politische Geschichte der USA im Rahmen der Sklavenbefreiung und der Bürgerrechtsbewegung, bei der an prominenter Stelle Martin Luther King religiöse Motive für seine Positionen bemühte. Hier habe eine nicht-wohlgeordnete Gesellschaft existiert, weshalb deren religiöse Argumente dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs dienlich gewesen seien (Rawls 1998: 356-357). Mit der einschließenden Sichtweise sollten nun auch diesen religiösen Stimmen, die für eine gerechte Sache eintreten, ein legitimer Platz innerhalb des öffentlichen Vernunftgebrauchs zuteilwerden. Die Bedingung dabei sei, dass die religiösen Überzeugungen mit ihren Anliegen im öffentlichen Forum das Ziel verfolgen müssten, „dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs nach zu streben und dessen soziale Grundlagen in einer wohlgeordneten Gesellschaft längerfristig zu sichern“ (Rawls 1998: 354).

Für die „einschließende Sichtweise“ spreche zudem, dass die Erlaubnis religiöser Argumente im politischen Prozess dabei helfen kann, Bedenken über die Loyalität von religiösen Bürgern gegenüber der politischen Gerechtigkeitskonzeption auszuräumen. Fehlt nämlich das Wissen innerhalb der Gesellschaft, dass alle Bürger sich an die Regeln der öffentlichen Vernunft halten, könnte sich eine Unsicherheit bei vielen Bürgern einstellen mit der Frage, warum sie sich an die Deliberationsanforderungen halten sollten, wenn andere dies nicht tun. In solchen Fällen, in denen aufgrund des Zweifels an der Verfassungstreue religiöser Bürger die gesellschaftliche Zustimmung insgesamt erodieren könne, können dann religiöse

¹²⁸ Rawls unterstreicht dabei, dass sein Konzept der Vernünftigkeit der Bürger rein politisch zu verstehen ist. Dies unterscheide ihn von Gutmann/Thompson (1996), die ihr Prinzip der Reziprozität aus einer umfassenden moralischen Sichtweise ableiten würden (Rawls 1997b: 770). Inwieweit diese Behauptung von Rawls zutreffend ist, gilt es später zu diskutieren.

Äußerungen dazu dienen, aufkommende Zweifel an der Loyalität religiöser Bürger zu beseitigen.

Rawls deutete jedoch schon zu der damaligen Zeit an, seine Abhandlung werde der Komplexität des Problems nicht gerecht. Eine endgültige Fassung finden seine Überlegungen mit dem „Proviso“-Ansatz. Mit diesem neuen Vorschlag zum Umgang mit religiösen Überzeugungen in der politischen Auseinandersetzung lässt er die bisherigen Bedingungen der einschließenden Sichtweise fallen, und befürwortet eine „weite Sichtweise“.¹²⁹ Sie hält an dem Legitimitätsprinzip mit der Reziprozität der Rechtfertigung fest, jedoch gilt nun, dass „[p]eople can make arguments from the Bible if they want to“ (Rawls 2001: 620), solange die religiösen Rechtfertigungen in „gebührender Zeit“ (Rawls 1998: 50) von öffentlichen Begründungen ergänzt werden.

Zwei Aspekte sind in diesem Zusammenhang erwähnenswert. Zunächst lässt Rawls mit dieser finalen Revision die zuvor formulierten Vorbehalte, nach denen religiöse Argumente legitimer Weise nur in Ausnahmefällen des Zweifels an der Verfassungstreue religiöser Bürger oder zur Förderung des öffentlichen Vernunftgebrauchs in nicht-wohlgeordneten Gesellschaften angebracht werden dürfen, fallen. Damit bleibt nur noch der Vorbehalt einer Übersetzung in öffentliche Gründe in angemessener Zeit. Hierbei ist es auch irrelevant, welche moralische oder epistemische Qualität die religiösen Beiträge annehmen, sie müssen nicht logisch kohärent oder einer vernünftigen Einschätzung zugänglich sein (Rawls 1997b: 784). Damit grenzt sich Rawls von Ansätzen ab, die bestimmte Standards an die im politischen Forum vorgebrachten religiösen Argumente erwarten.¹³⁰ Weiterhin aber sieht Rawls auch bei dieser weiten Sichtweise den besonderen sozialen Beitrag, den religiöse und andere umfassende Gründe leisten können, darin, die Loyalität zur Gerechtigkeitskonzeption transparent zu machen und den öffentlichen Vernunftgebrauch zu stärken, womit die Stabilität gefördert werde (Rawls 1998: 51).

Zweitens hat die Formulierung „in angemessener Zeit“ Klärungsbedarf hervorgerufen. Unklar ist etwa, mit welchem zeitlichen Abstand religiöse Bürger ihr religiöses Argument

¹²⁹ Rawls (1998: 50) gibt als Entwicklerin der Idee einer weiten Sichtweise Erin Kelley an. Eine ähnliche Auffassung finde sich zudem bei Lawrence Solum (1993, 1994).

¹³⁰ Rawls versteht diese Zurücknahme der Ansprüche an umfassende Gründe im Gegensatz zu den Vorschlägen der von Greenawalt (1995: 85-95) besprochenen Franklin Gamwell und Michael Perry. Eine Differenz eröffnet sich zudem gegenüber Habermas' Ansatz, der gerade die epistemische Qualität in den Vordergrund rückt, um die Inklusion religiöser Gründe zu begründen.

vorbringen sollen, wie auch, ob diese Verpflichtung der Ergänzung vom religiösen Bürger selbst oder auch von jemand anderem übernommen werden kann (Larmore 2015: 144).¹³¹

Im Hinblick auf die Frage, wem die Verpflichtung der Übersetzung obliegt, scheint Rawls diese bei denjenigen Bürgern anzusiedeln, die umfassende Gründe präsentieren:

„...any comprehensive doctrine, religious or secular, can be introduced into any political argument at any time, but I argue that people who do this should also present what they believe are public reasons for their argument. So their opinion is no longer just that of one particular party, but an opinion that all members of a society might agree to, not necessarily that they would agree to. What’s important is that people give the kinds of reasons that can be understood and appraised apart from their particular comprehensive doctrines.“ (Rawls 2001: 619)

Diese eigenständige Pflicht der Übersetzung verbindet Rawls’ Ansatz mithin mit exklusivistischen Ansätzen, unterscheidet sich jedoch etwa von Habermas, dessen Ansatz sich gerade durch die Forderung an nicht-religiöse Bürger, sich am Übersetzungsprozess zu beteiligen, auszeichnet.

Bezüglich der Frage, zu welchem Zeitpunkt die Ergänzung erfolgen müsse, hat zuletzt Weithman (2010, 2015) eine Interpretation vorgelegt, die Rawls’ Ansatz in die Nähe eines inklusivistischen Ansatzes rücken würde. Er greift Rawls’ Gedanken, die Sicherstellung staatsbürgerlicher Loyalität sei eine Voraussetzung der Stabilität, auf und stellt ihn in den Mittelpunkt seiner Interpretation des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Aus einer spieltheoretischen Sichtweise besteht Weithman zufolge der Zweck des öffentlichen Vernunftgebrauchs darin, ein „Versicherungsproblem“ („assurance problem“) zu lösen, das die „Stabilität aus den richtigen Gründen“ gefährdet. Denn erst über den Beweis der Loyalität zur politischen Gerechtigkeitskonzeption lasse sich erklären, warum es rational sei, sich an die politischen Entscheidungen zu halten, obwohl diese im Widerspruch zu der eigenen umfassenden Anschauung stehen könnten. Voraussetzung dafür, die durch diesen Konflikt anfallenden Kosten zu tragen, die entstehen, weil man die eigenen umfassenden Überzeugungen nicht vollständig realisieren könne, sei es, zu wissen, dass auch die anderen Bürger die politischen Entscheidungen befolgen werden. Um das „Versicherungsproblem“ zu lösen, habe Rawls laut Weithman den öffentlichen Vernunftgebrauch eingeführt, denn über diesen könnten sich Bürger gegenseitig ihrer Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption versichern, wodurch Zweifel und mögliches Abweichungsverhalten

¹³¹ Rawls selbst hat weitere Ausführungen zur Proviso-Regelung unterlassen. Stattdessen gibt es von ihm nur den Hinweis auf die Praxis, in der solche Details abhängig von der öffentlichen politischen Kultur sowie der Urteilsfähigkeit und dem Verständnis der Bürger ausgehandelt werden müssten (Rawls 1997b: 784).

anderer Bürger ausgeräumt werden könnten. Insofern fungiere der öffentliche Vernunftgebrauch als „Versicherungsmechanismus“ („assurance mechanism“).¹³²

Vor diesem Hintergrund interpretiert Weithman die Formulierung „in gebührender Zeit“ so, dass alle Bürger solange ohne eine Ergänzung durch öffentliche Gründe allein auf der Grundlage ihrer umfassenden Lehre an ihren politischen Ansichten festhalten dürfen, wie dieses Verhalten bei anderen Bürgern keine Zweifel an ihrer Loyalität zur politischen Gerechtigkeitskonzeption hervorrufen würde. Nur wenn demnach Zweifel aufkommen, die einer Loyalitätsversicherung bedürften, wird überhaupt eine weitere Ergänzung durch öffentliche Gründe nötig (Weithman 2015: 106).¹³³ Im besten Fall einer wohlgeordneten Gesellschaft besteht damit für religiöse Bürger keine Notwendigkeit, ihre religiösen Rechtfertigungen für politische Entscheidungen in öffentliche Gründe zu übersetzen, was Rawls' Ansatz zumindest für Bürger zu einem weitgehend inklusivistischen Modell machen würde.

Weithmans Interpretation des öffentlichen Vernunftgebrauchs als Versicherungsmechanismus ist jedoch zu einseitig, weil sie nur auf den Stabilitätsaspekt abzielt.¹³⁴ Zwar ist Weithman zuzustimmen, dass Rawls selbst einen zentralen Vorteil der weiten Sichtweise in der Möglichkeit sieht, zu erkennen, dass auch andere Bürger die politische Gerechtigkeitskonzeption aufrichtig vertreten (Rawls 1998: 51). Jedoch ist diese Lösung des Stabilitätsproblems nur ein Grund für den öffentlichen Vernunftgebrauch wie auch für die weite Sichtweise. Hierin erschöpft sich weder der Sinn des öffentlichen Vernunftgebrauchs noch das Motiv für die Entwicklung zur weiten Sichtweise, da immer auch noch und sogar primär das Legitimitätsprinzip mit dem reziproken Respekt zur Geltung gebracht werden soll (Boettcher 2013).

¹³² Weithman vergleicht dies mit dem bekannten Gefangenendilemma. Wie in diesem klassischen Beispiel aus der Spieltheorie würde die Lösung in einer gegenseitigen Absprache bestehen, übertragen auf eine wohlgeordnete Gesellschaft also in dem Gebrauch der öffentlichen Vernunft, durch den jeder erkennt, dass andere nicht abweichen von einer politischen Konzeption.

¹³³ Vgl. „[...] the proviso requires citizens to adopt and deliberate in their “common point of view” only when they have good reason to think assurance is actually needed” (Weithman 2015: 106-107). Auch Maffettone interpretiert die „proviso“-Anforderung so, dass öffentliche Gründe nur auf Nachfrage ergänzt werden müssen. Sein Grund hierfür findet sich jedoch nicht in einer Interpretation von Rawls' Anliegen wie bei Weithman, sondern darin, dass dies die politischen Debatten simplifizieren würde (Maffettone 2010: 287).

¹³⁴ Darüber hinaus kann Weithman den Zeitaspekt, den Rawls mit seiner Formulierung „in gebührender Zeit“ vorgesehen hat, nicht erklären. Vielmehr scheint es bei Weithman nur noch darum zu gehen, ob Loyalitätszweifel existieren oder nicht. (Ich danke Manon Westphal für diesen Hinweis). In diesem Sinne hat Lafont (2014a) einen Ansatz zum Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation vorgelegt. Dabei ist jedoch fraglich, ob sich die gegenseitige Versicherung der Bürger in der Praxis umsetzen lasse, oder ob nicht zu viele verschiedene Faktoren einer realistischen öffentlich-politischen Debattenkultur mit den vielen unterschiedlichen Stimmen und Meinungen ein zu großes Hindernis darstellen, um sicher festzustellen, ob die Loyalität anderer Bürger vorhanden ist. Vgl. für diese Kritik Thrasher/Vallier (2013).

Daher ist die Annahme plausibler, dass zwei andere Motive Rawls zur weiten Sichtweise bewogen haben. Zum einen geht es generell um eine Stärkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs, womit sowohl dem Legitimitätsprinzip bzw. dem diesem zugrundeliegenden Wert des Respekts unter Bürgern als auch der Stabilität aus den richtigen Gründen gedient wäre. Zum anderen dürfte gerade die Entwicklung des öffentlichen Vernunftgebrauchs hin zu der weiten Sichtweise aus der Sorge um die bisher zu restriktive Möglichkeit der Praktizierung religiöser Überzeugungen eingeführt worden sein.

Für das im Vergleich zu Weithmans Überlegung allgemeinere Motiv der Stärkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs spricht, dass Rawls explizit darauf hinweist, dass „der öffentliche Vernunftgebrauch mit seinem Kriterium der Reziprozität ein politisches Verhältnis und ein demokratisches Ideal beschreibt und daß er das Wesen der Ordnung betrifft, um deren Stabilität wir uns sorgen“ (Rawls 1998: 49). Insofern sollen über die Stärkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowohl Legitimität als auch Stabilität aus den richtigen Gründen gefördert werden. Rawls sieht hierfür im Rahmen der weiten Sichtweise zwei legitime Formen nicht-öffentlicher Argumente vor (Rawls 1997b: 786), mit denen er religiöse Bürger geradezu ermutigt, ihre religiösen Argumente vorzutragen (Boettcher 2005a: 130): Erstens eine Deklaration, bei der Bürger ihre umfassenden Ansichten kundtun. Ziel dabei sei, den anderen Bürgern zu signalisieren, wie die eigene umfassende Lehre mit einem politischen Wert in Einklang stünde, weshalb eine Deklaration verbunden werden müsse mit einer öffentlichen Rechtfertigung. Diese Vergewisserung der Loyalität zur politischen Gerechtigkeitskonzeption stärke damit „die Bande der bürgerlichen Freundschaft“ (Rawls 2002: 192).

Der zweite legitime Modus des nicht-öffentlichen Argumentierens in der politischen Sphäre, das zur Stärkung der öffentlichen Vernunft beitragen soll, besteht in der „Vermutung“.¹³⁵ Hierbei versuchen die Bürger andere, bisher nicht einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zugeneigte Bürger davon zu überzeugen, dass sie aus der Perspektive ihrer umfassenden Lehre gute Gründe haben, eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu unterstützen. Ein nicht-religiöser Bürger könnte damit etwa einem religiösen Bürger auf der Grundlage religiöser Argumente zeigen, wie diese religiösen Argumente zu einer affirmativen Haltung gegenüber der politischen Gerechtigkeitskonzeption führen. Rawls selbst sieht eine

¹³⁵ Auf diese Form der Kommunikation werde ich bei Stout noch näher eingehen, da er die „Vermutung“ zu einem zentralen Bestandteil seines Ansatzes in allen politischen Auseinandersetzungen macht. Vgl. hierzu auch Schwartzman (2015).

Möglichkeit darin, dass „a religious doctrine may say that such are the limits God sets to our liberty” (Rawls 1997b: 782).¹³⁶

Das zweite Motiv, das Rawls zur weiten Sichtweise bewogen hat, liegt in seinem Versuch, dem „ungehemmten Meinungs Austausch und der freien Ausübung der Religion, die Kennzeichen einer lebendigen Demokratie sind“ (Larmore 2015: 145), gerecht zu werden.¹³⁷ Erkennbar wird dies einerseits durch die vorbehaltlose Inklusion religiöser Argumente bis in den institutionellen politischen Entscheidungsprozess hinein. Andererseits zeigt sich der Versuch, der freien Religionsausübung einen größeren Raum zu gewähren, darin, dass Rawls religiösen Bürgern zugesteht, Zeugnis abzulegen. Auf diese nicht-öffentliche Form der Kommunikation des „Zeugnis Gebens“ (Rawls 1997b: 787) greife man zurück, wenn man durch den Verweis auf die eigenen Überzeugungen dem Dissens mit existierenden Institutionen, Politiken oder Gesetzen öffentlich und verbal Ausdruck verleihen wolle. Zugleich bestehe jedoch eine generelle Akzeptanz des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs.

Eine Interpretation der Formulierung „in gebührender Zeit“ muss damit also beide Motive – Stärkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowie Ausweitung der Möglichkeit zur Religionsausübung – berücksichtigen, ohne das ursprüngliche Legitimitätsprinzip auszuhebeln, wie es bei Weithmans Interpretation geschehen ist. Eine Möglichkeit der Auslegung wäre daher, dass religiöse Bürger ihre religiöse Rechtfertigung *erst dann* um eine öffentliche Begründung ergänzen müssen, *wenn* der Zeitpunkt der tatsächlichen politischen Entscheidung gekommen ist – es sei denn, es existieren schon vor der Entscheidung grundlegende Zweifel an der Loyalität der Bürger, die religiöse oder andere umfassende Gründe vorbringen. Dann bedarf es einer unmittelbaren Ergänzung durch öffentliche Gründe. Auf diese Weise wird sowohl dem Motiv der Stärkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs als auch der Bedeutung der Religionsfreiheit entsprochen. Zudem würde dies auch noch erklären, warum Rawls immer noch einen kontextuellen Spielraum, in dem über die richtige Anwendung der Proviso-Regelung entschieden wird, vorsieht. Zuletzt wird mit der „erst-wenn-Formulierung“ das Legitimitätsprinzip respektiert, denn bei Rawls übertrumpft zu dem Zeitpunkt der politischen

¹³⁶ Für weitere Verweise, die für eine Möglichkeit der Vereinbarkeit von politischer Konzeption und religiösen Lehren sprechen, verweist Rawls zudem auf An-Na‘im und dessen Interpretation des Islams, nach der die Scharia mit demokratischen Werten vereinbar sei (An-Na‘im 1990). Dies, so Rawls, sei ein perfektes Beispiel für einen übergreifenden Konsens (Rawls 1997b: 782). Für weitere Arbeiten, die diesen Verweis zu erbringen versuchen, siehe z. B. Griffin (1997), March (2009) oder Swaine (2009).

¹³⁷ Insofern hier das Ziel mit der weiten Sichtweise darin liegt, die freie Religionsausübung zu vergrößern, und auf diesem Weg die Zustimmung religiöser Bürger zur politischen Gerechtigkeitskonzeption sicherzustellen, kann letztlich auch in diesem zweiten Motiv eine Stärkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs gesehen werden.

Entscheidung das Legitimitätsprinzip die Religionsfreiheit.¹³⁸ Entgegen der Interpretation von Weithman, die Rawls' Umgang in die Nähe eines inklusivistischen Ansatzes rückt, handelt es sich damit also weiterhin um einen intermediären Ansatz.

3.1.4 Fazit

Bis hierher lässt sich festhalten, dass bei Rawls' Ansatz religiöse Argumente als mögliche Rechtfertigungen für politische Entscheidungen exkludiert werden. Grund hierfür ist das liberale Legitimitätsprinzip, das die Notwendigkeit einer reziproken Rechtfertigung postuliert. Dahinter steht der Gedanke, dass religiöse Rechtfertigungen für politische Gesetze einen Mangel an Respekt ausdrücken würden, weil diese in pluralistischen Gesellschaften aufgrund ihrer Partikularität nicht für alle gleichermaßen akzeptabel sein können. Im Gegensatz zu öffentlichen Gründen, die diese Akzeptabilität bei Rawls auch noch in pluralistischen Gesellschaften erlangen können, kann von religiösen Gründen keine rechtfertigende Kraft ausgehen, womit religiöse Argumente einen zweitklassigen Status innehaben. Neben dem legitimatorisch-moralischen Grund der Exklusion religiöser Argumente liegt ein weiterer Grund für die Exklusion religiöser Motive in der Gefahr, die dem Beharren auf religiösen Gründen für die Stabilität einer Gesellschaft inhärent ist.

Rawls sieht jedoch eine Reihe von Vorkehrungen und Ausnahmen vor, über die religiöse Argumente doch noch in den politischen Prozess integriert werden können. Hierzu gehören vor allem die Entwicklung der öffentlichen Vernunft hin zu einer weiten Sichtweise sowie die zweifache kontextuelle Beschränkung der öffentlichen Vernunft. Aufgrund dieser Aspekte ist es unangebracht, bei Rawls von einer religionsfeindlichen Haltung zu sprechen (Cohen/Nagel 2009: 22).¹³⁹ Vielmehr scheint eine ambivalente Haltung der Religion gegenüber bei Rawls durch, die sich in dem Status religiöser Argumente niederschlägt. Einerseits werden religiöse Argumente aus den oben genannten Gründen ausgeschlossen, andererseits können sie zur Stärkung der Stabilität und Legitimität beitragen, wenn sie den öffentlichen Vernunftgebrauch unterstützen. Diese Ambivalenz der Religion gegenüber resultiert in einem Ansatz, der sowohl exklusivistische als auch inklusivistische Elemente enthält. Daher ist es gerechtfertigt, bei Rawls von einem intermediären Ansatz zu sprechen.¹⁴⁰

¹³⁸ Dabei ist zu beachten, dass dieses Übertrumpfen moralisch zu verstehen ist. Rechtlich hat die Meinungsfreiheit Vorrang, wie oben schon festgestellt wurde.

¹³⁹ Weithman hält die Auffassung, „Rawls endorses guidelines of public reason because of hostility toward or fear of religion“, für ein „serious misreading“ (Weithman 2015: 107).

¹⁴⁰ Dombrowski kommt zu der Einschätzung, Rawls als einen „partial inclusivist“ (Dombrowski 2001: 117) zu bezeichnen. Das bedeutet, dass religiöse Überzeugungen gewöhnlicherweise ausgeschlossen sind, es jedoch Ausnahmen geben könne.

3.2 Kritik am intermediären Ansatz von Rawls

Der intermediäre Ansatz von Rawls bietet insbesondere im Vergleich mit exklusivistischen Ansätzen Vorteile durch viele kreative Vorschläge, wie man religiöse Überzeugungen und Argumente in den politischen Prozess integrieren kann. Diese Vorschläge unterstützen die Annahme von Maffettone, dass „[p]robably one of the deepest motivations behind PL [Politischer Liberalismus, JAR] consists precisely in conceding to religious people the maximal space compatible with a liberal-democratic polity“ (Maffettone 2010: 283).¹⁴¹ Solch ein Anliegen fügt sich ein in Rawls' Verständnis der Philosophie, der er die Hauptaufgabe der Versöhnung zuschreibt.¹⁴² Im Folgenden wird diskutiert, inwieweit es Rawls gelingt, die Versprechen der deliberativen Demokratie auf Inklusion in den politischen Prozess sowie auf rationale und bessere politische Entscheidungen einzulösen. Wenn dies gelingt, könnte der Ansatz auch für religiöse Bürger zu einem „attraktive[n] Ideal“ (Schaub 2009: 284) werden, das eine Versöhnung ermöglicht.¹⁴³

Vier „Versöhnungsangebote“ sollen dabei erörtert werden: Die erste versöhnende Vorkehrung besteht in einer Weiterentwicklung des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu einer „weiten Sichtweise“. Das zweite und dritte Versöhnungsangebot kann in einer kontextuellen

¹⁴¹ Passend dazu betont Rawls, gerade keine religionsfeindliche Theorie ausgearbeitet zu haben. Dies wird vor allem deutlich im Interview, das Rawls mit Bernard G. Prusak führte, wie Neal anmerkt: “The single idea that animates Rawls most throughout the interview is the thought that political liberalism might be hostile to religion. Rawls does not simply deny this; he denies it passionately and repeatedly and he strains to make clear to Prusak and his audience that political liberalism is misunderstood if taken to embody such a hostile attitude” (Neal 2015: 152). Neal interpretiert Rawls in diesem Sinne gerade so, dass es ihm darum gegangen sei, die Zustimmung der religiösen Bürger zu erlangen (Neal 2015: 159).

¹⁴² Die Versöhnung, so erläutert Rawls im Anschluss an Hegel, bestehe darin, sich zu bemühen, „unsere Enttäuschung und unseren Zorn auf die eigene Gesellschaft und deren Geschichte zu beschwichtigen, indem sie uns zeigt, inwiefern ihre Institutionen bei angemessener Betrachtung von einem philosophischen Blickpunkt rational sind und sich im Laufe der Zeit so entwickelt haben, um ihre jetzige, vernünftige Form anzunehmen“ (Rawls 2006: 22). Die Aufgabe der Versöhnung ist laut Rawls nur eine von vier Aufgaben der politischen Philosophie (Rawls 2006: 19-24). Die anderen drei Aufgaben bestehen in der Funktion der Orientierung, der Aufgabe, auf umstrittene Fragen aufmerksam zu machen und mögliche moralische und philosophische Übereinstimmungen ausfindig zu machen, und zuletzt soll die politische Philosophie als eine „realistische Utopie“ (Rawls 2006: 23) die „Grenzen der politisch-praktischen Möglichkeiten“ (Rawls 2006: 23) sondieren. Wie Schaub anmerkt, lassen sich diese anderen drei Aufgaben als Teil der Versöhnungsaufgabe verstehen, weshalb sich das „Ziel der Versöhnung [...] als übergeordnetes, dem politischen Liberalismus Struktur verleihendes Anliegen auffassen“ (Schaub 2009: 24) lässt. Schaub hat Rawls daher so interpretiert, dass sich das „Gesamtprojekt, das Rawls mit seinem politischen Liberalismus betreibt, als eines der Versöhnung (im Anschluss an Hegel) begreifen lässt“ (Schaub 2009: 23). Auf die Bedeutung der Versöhnung im Werk von Rawls haben auch schon Wenar (1995: 59) und Cohen (1994: 1507-1509) hingewiesen. Schaub hat diesen Aspekt jedoch meines Wissens am systematischsten durchdekliniert. Seiner Ansicht nach käme es zu einem Zustand der vollständigen Versöhnung zwischen politischer Konzeption und umfassender Lehre in dem Moment, in dem die moralische Akzeptanz der politischen Gerechtigkeitskonzeption seitens umfassender Lehren erreicht ist (Schaub 2009).

¹⁴³ Sterba (1999, 2000) greift auch auf den Begriff der Versöhnung im Zusammenhang mit dem Thema Religion und öffentlicher Vernunft zurück – unterlässt aber eine Analyse, wie der Rawlssche Versöhnungsversuch sich konkret entfaltet. Habermas (1996f) hat seinen Artikel zu Rawls' Ansatz „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“ betitelt, geht darauf aber im Artikel nicht weiter ein, und vor allem nicht im Hinblick auf das Thema Religion.

Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs gesehen werden, die einmal inhaltlich und das andere Mal bereichsspezifisch wirkt. Versöhnen sollen sich religiöse Bürger viertens durch die Gleichbehandlung von religiösen und anderen umfassenden Lehren einschließlich säkularer Lehren. Im Zuge der Frage, inwiefern diese Versöhnungsangebote überzeugen können, werde ich zugleich zentrale Kritikpunkte an Rawls' Ansatz erörtern.¹⁴⁴ Zunächst soll jedoch noch knapp auf sein Religionsverständnis eingegangen werden

3.2.1 Das Religionsverständnis

Wie schon bei den exklusivistischen Ansätzen gilt es zu fragen, welche Charakterisierung religiöser Überzeugungen Rawls vornimmt. Oben wurde bereits angemerkt, dass Rawls Religion als eine umfassende Lehre begreift. Umfassende Lehren zeichnen sich dadurch aus, dass sie Geltung in allen Bereichen des Lebens beanspruchen. Damit stehen sie im Kontrast zu einer politischen Konzeption, die sich mit ihrem Anspruch auf die Basisstrukturen der Gesellschaft begrenzt. Als umfassende Lehren werden religiöse Überzeugungen damit – wie schon bei Schweber intendiert – als ein paradigmatischer Beispielfall aufgefasst.¹⁴⁵ Wichtig ist hierbei, dass religiöse Überzeugungen nicht unvernünftig sein müssen, denn Rawls unterscheidet zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Lehren (Rawls 1997b: 801; vgl. Willems 2003: 99).

Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe für die Vernünftigkeit umfassender Lehren feststellen. Der ersten Einschätzung zufolge sind umfassende Lehren dann vernünftig, wenn sie die „wesentlichen Merkmale einer demokratischen Ordnung nicht ablehn[en]“ (Rawls 1998: 13). Detaillierter erläutert Rawls an anderer Stelle in einem zweiten Sinne der Vernünftigkeit (Rawls 1998: 133), dass umfassende Lehren in den Fällen vernünftig sind, in denen sie „als ein Ergebnis des Gebrauchs unserer theoretischen Vernunft“ (Rawls 1998: 133) angesehen werden können, wenn sie also widerspruchsfrei sind und verschiedene Werte eigenständig gewichten. Zudem seien vernünftige umfassende Lehren in einer „intellektuellen oder doktrinalen Tradition“ (Rawls 1998: 133) verankert, die sich im Laufe der Zeit verändern könne. Wie Schaub hervorhebt, besteht der zentrale Unterschied zwischen

¹⁴⁴ Vgl. für Zusammenfassungen verschiedener Kritikpunkte an Rawls' Umgang mit religiösen Überzeugungen in eher zustimmender Haltung zur Position von Rawls (Boettcher 2005a) und (Neal 2009); eine kritische Übersicht findet sich bei (Willems 2003).

¹⁴⁵ Rawls geht aber offenbar davon aus, demokratische Gesellschaften bestünden überwiegend aus Bürgern, die partiell umfassende Lehren vertreten, worunter er versteht, dass diese „relativ offen formuliert“ (Rawls 1998: 253) sind und nicht das ganze Leben durchdrängen.

vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Lehren darin, dass Erstere die Möglichkeit eines Irrtums zulassen, während Letztere Infallibilität beanspruchen (Schaub 2009: 229).¹⁴⁶

Daraus folgt nun erstens, dass Rawls (im Gegensatz zum Religionsverständnis exklusivistischer Ansätze) religiösen Überzeugungen keinen Mangel an Zugänglichkeit attestiert. Vielmehr sind religiöse Überzeugungen als umfassende Lehren Resultat des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, die in diesen Fragen aber aufgrund der Bürden des Urteilens zu keinen finalen Antworten gelangen könne. Als vernünftige umfassende Lehren müssen sie auch ernstgenommen werden, wenn es darum geht, eine politische Konzeption zu entwerfen, denen auch religiöse Überzeugungen zustimmen können sollten (Cohen/Nagel 2009: 7). Rawls erteilt damit also auch einer klaren Dichotomie von Vernunft und Glauben – wie sie später von Habermas vertreten wird – eine Absage. Spricht Rawls hiermit religiösen Überzeugungen durchaus einen kognitiven Gehalt zu, hält er sie weiterhin für nicht allgemein akzeptabel, da sie in pluralistischen Gesellschaften zu umstritten seien, womit sie als legitime Rechtfertigung für politische Entscheidungen ausgeschlossen werden müssten.

Zweitens gibt es jedoch auch noch unvernünftige Religionen, die die politische Konzeption nicht akzeptierten. Hier deutet sich bei Rawls an, dass es sich bei religiösen Überzeugungen um ein ambivalentes Phänomen handelt. Es mag hiermit zusammenhängen, dass Rawls in diesen unvernünftigen Religionen mit ihrem Infallibilitätsanspruch die Gefahr für gewalttätige Auseinandersetzungen sieht, sobald sich Religionsgemeinschaften in die Politik einmischen. Diese Dimension der Religion ist damit ein weiterer Grund für die Vorbehalte von Rawls, religiöse Gründe als Rechtfertigung von politischen Entscheidungen zuzulassen.

Wenn das hier gezeichnete Bild des Rawls'schen Religionsverständnis richtig ist, dann ergibt sich als Folge, dass Rawls seinem Anspruch einer Methode der Vermeidung nicht wirklich nachkommt – und wohl auch gar nicht nachkommen kann, wenn er noch zwischen vernünftigen und unvernünftigen religiösen Überzeugungen unterscheiden will. Denn sowohl in der ersten wie auch in der zweiten Definition von Vernünftigkeit sind inhaltliche Kriterien ausschlaggebend, um die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen einzuschätzen. Im ersten Fall der Vernünftigkeit aufgrund der Zustimmung zu einer demokratischen Ordnung bestehen diese in der Kompatibilität religiöser Überzeugungen mit den Merkmalen einer demokratischen Ordnung (Schmidt 2009: 22ff., 2001: 256). Im zweiten Fall werden religiöse Überzeugungen als Ausdruck des Gebrauchs der Vernunft ausgezeichnet und zudem nur dann als vernünftig angesehen, wenn sie die Möglichkeit der Fallibilität zulassen. Damit muss konstatiert werden,

¹⁴⁶ Freeman (2007: 351f.) bescheinigt daher der katholischen Kirche, mit dem zweiten Vatikanischen Konzil vernünftig geworden zu sein.

dass Rawls entgegen seinem Anspruch einer Methode der Vermeidung doch eine Positionierung innerhalb des religionsphilosophischen und theologischen Streits um die Vernünftigkeit der Religion vornimmt.

Allerdings geht er hierauf nicht vertieft ein, weshalb bestimmte Facetten einer Untersuchung zum Status religiöser Argumente nicht beleuchtet werden. Dies betrifft zunächst den epistemischen Status religiöser Überzeugungen mit der Frage, worin genau die Partikularität religiöser Überzeugungen besteht. Des Weiteren ist fraglich, ob Rawls tatsächlich zwischen vernünftigen und unvernünftigen Lehren eindeutig unterscheiden kann bzw. auf der Grundlage seiner Unterscheidung zu widersinnigen Schlussfolgerungen kommen muss. Denn die bewusst von Rawls in Kauf genommene Vagheit, um zu vermeiden, „Lehren als unvernünftig auszuschließen“ (Rawls 1998: 133f.), sorgt dafür, dass man Religionen die „den religiösen Wunderglauben, den Glauben an ein Leben nach dem Tod oder an Engel“ (Schaub 2009: 229) vertreten, für vernünftig halten sollte, solange sie sich nicht in die Politik einmischen, während diejenigen Religionen, die solche Auffassungen nicht vertreten, aber meinen, sie sollten ihre religiösen Ansichten in politischen Entscheidungen einfließen lassen, pauschal als unvernünftig zu qualifizieren sind. Und zuletzt bleibt bei Rawls ungeklärt, in welchem Verhältnis die politische Konzeption und religiöse Überzeugungen stehen. Auch hier bedürfte es einer transparenten Auseinandersetzung mit dem epistemischen Status beider Seiten, um zu klären, inwieweit Rawls im Konfliktfall zwischen politischer Konzeption und religiösen Überzeugungen begründen kann, warum die politische Konzeption Vorrang genießen sollte.

3.2.2 Die weite Sichtweise der öffentlichen Vernunft

Als die wohl zentrale Vorkehrung bei Rawls, die der Versöhnung des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit religiösen Überzeugungen dienen soll, lässt sich die Entwicklung des öffentlichen Vernunftgebrauchs verstehen. Über die Gestaltung des Meinungs- und Willensbildungsprozesses wird hiermit dafür gesorgt, dass religiöse und andere „umfassende Gründe“ doch noch eine Möglichkeit erhalten, in allen Bereichen des politischen Prozesses geäußert werden zu dürfen. Während Larmore (2015: 144) im Vergleich zu der von Rawls zuvor vertretenen „einschließenden Sichtweise“ keinen Vorteil in der „weiten Sichtweise“ erkennen kann, zeigen sich durch die oben erläuterte Interpretation an dieser Stelle zwei Vorteile, die zur Versöhnung beitragen könnten.

Erstens wird die Kritik, dass die „Zivilitätszumutungen“ (Willems 2003) zu anspruchsvoll seien, als dass sie von religiösen Bürger erfüllt werden könnten (vgl. z. B. Greenawalt 1995:

138), geschwächt. Dieser Kritik zufolge scheitere das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs daran, dass es nicht realisierbar sei. Zu diesen womöglich utopischen Forderungen für religiöse Bürger gehöre vor allem die Aufspaltung der Identität in eine private und eine politische Existenz, der Verzicht auf die ganze Wahrheit und die Notwendigkeit einer eigenständigen Übersetzung der religiösen Motive in politisch legitime öffentliche Gründe. Diesen Anforderungen mit Erfolg zu genügen, bedürfe „exceptional discipline“ (Greenawalt 1995: 138), die es zweifelhaft werden lasse, ob der öffentliche Vernunftgebrauch mit seiner deliberativen Selbstbeschränkung eine angemessene Deliberationstheorie sein kann.

Schon bei der Kritik an exklusivistischen Ansätzen (2.2.2) habe ich darauf hingewiesen, dass der Vorwurf einer kognitiven Überforderung problematisch ist, weil er religiösen Bürgern eine besondere Unfähigkeit attestiert, zwischen unterschiedlichen Rechtfertigungskontexten zu unterscheiden. Jenseits dieser Einschränkung kann jedoch festgehalten werden, dass religiöse Bürger mit der weiten Sichtweise nun zumindest die Möglichkeit erhalten, ohne schon sofort im Besitz eines öffentlichen Grundes sein zu müssen, ihre religiöse Rechtfertigung für eine politische Position in allen Bereichen einzubringen. Das bedeutet auch, dass sie zunächst nicht mehr der Fähigkeit bedürfen, zwischen einer politischen Sphäre und der sozialen Hintergrundsphäre oder zwischen Beratungen und Entscheidungsprozessen zu differenzieren.¹⁴⁷ Dabei müssen sie zudem keinen logischen Standards oder anderen epistemischen oder moralischen Ansprüchen genügen.

Diese Abschwächung der Anforderungen wird dann jedoch wieder dadurch relativiert, dass es sich nur um einen zeitlichen Aufschub handelt. Denn an dem Punkt, an dem eine gesamtgesellschaftlich verbindliche politische Entscheidung getroffen wird (z. B. beim Wahlakt), ist immer noch eine Übersetzung erforderlich. Um eine religiöse Ansicht als eine politisch legitime Position zu verwirklichen, bedarf es somit weiterhin einer Aufspaltung der Identität mit der Fähigkeit bzw. Möglichkeit der Übersetzung der religiösen Rechtfertigung in eine öffentliche Begründung. Gelingt dies nicht, bleibt dem religiösen Bürger nichts anderes, als sich selbst zu beschränken und zu schweigen, sich also bei einer Wahl zu enthalten (Neal 2009: 171). Die weite Sichtweise stellt damit immer noch hohe Anforderungen an religiöse Bürger, aber sie fallen zumindest etwas geringer aus als bei der einschließenden Sichtweise.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Auf dieser Unterscheidung insistiert Larmore in seiner Kritik an Rawls, da dieser diese beiden Bereiche nicht genügend getrennt habe. Siehe z. B. Larmore (2015). Diese Unterscheidung ist auch für Habermas und Schwebel zentral.

¹⁴⁸ Hohe Anforderungen zu stellen, bedeutet jedoch nicht, dass religiöse Bürger per se dazu kognitiv nicht in der Lage seien. Bedeutender wird die Frage nach den Anforderungen vor allem im Zusammenhang mit dem Asymmetrieeinwand, der die Gleichbehandlung religiöser und säkularer Bürger hinterfragt (vgl. Kap. 3.2.5). Wie hoch die Anforderungen letztlich genau ausfallen werden, und ob es sich um zu hohe Bürden handelt, dürfte zudem entscheidend von den spezifischen Anforderungen und theologischen Grundsätzen einer Religion abhängen (vgl.

Neben der Erleichterung der Anforderungen ist ein zweiter Vorteil der weiten Sichtweise darin zu sehen, den „Integritätseinwand“ abzuschwächen. Diesem von Nicholas Wolterstorff vorgebrachten und mittlerweile in der Debatte weit verbreiteten Einwand zufolge würde der öffentliche Vernunftgebrauch religiöse Bürger daran hindern, ihren religiösen Glauben ganzheitlich, also auch in der Politik auszuleben, obwohl ihre religiösen Überzeugungen dies verlangten. Ein Aufspaltung der religiösen Identität in private und öffentliche Teile sei somit für Anhänger solcher religiösen Lehren ausgeschlossen und würde, wenn gefordert, die Integrität religiöser Bürger beschädigen und zugleich eine illiberale Beschränkung der Religionsfreiheit mit sich bringen (Wolterstorff 1997b: 105).¹⁴⁹

Angesichts Rawls' eigenem Ziel, eine Vereinbarkeit von Demokratie und Religion zu erreichen und auf diesem Weg auch die Integrität religiöser Bürger zu schützen, lassen sich bei Rawls verschiedene Bemühungen identifizieren, um mögliche Konflikte zwischen einer privaten und einer öffentlichen Identität zu beheben und damit den Integritätseinwand auszuräumen.¹⁵⁰ Diese Anstrengungen beginnen mit der Rechtfertigung seiner Theorie, bei der er religiösen Bürgern zugesteht, eine eigenständige „vollständige Rechtfertigung“¹⁵¹ zu finden (Rawls 1998: 109, 1997a: 207), mit der sie die politische Gerechtigkeitskonzeption wie ein Modul in ihre religiösen Überzeugungen einfügen. Mit dieser eigenständig zustimmenden Rechtfertigung ist es jedem religiösen Bürger erlaubt, seine spezifischen religiösen Wahrheitsansprüche aufrechtzuerhalten, denn er kann die politische Konzeption als „wahr ...

Neal 2009: 171). Hierbei ist vorstellbar, dass die Anforderungen für manche religiösen Bürger aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen zu hoch sind, für andere hingegen nicht. Für eine Begründung einer Selbstbeschränkung aus christlicher Perspektive siehe Polke (2014).

¹⁴⁹ Kersting (2006: 98) richtet den Integritätseinwand gegen Rawls' Ansatz in radikaler Art, wenn er davon spricht, dass Rawls religiösen Bürgern eine „radikale, identitätszerstörende Selbstentfremdung“ abverlange. Siehe zum Integritätseinwand auch Kap. 2.2.2. An einer Stelle erwähnt Rawls selbst ein solches Verlangen nach einem ganzheitlich authentischen Leben: „Es mag vorkommen, daß Bürger in ihren persönlichen Angelegenheiten oder innerhalb der Vereinigungen, denen sie angehören, ihre letzten Ziele und Bindungen ganz anders sehen, als von der politischen Konzeption unterstellt wird. Sie mögen jederzeit Formen der Zuneigung, Hingabe und Loyalität verwirklichen (was häufig tatsächlich geschieht), von denen sie glauben, daß sie sich niemals von ihnen distanzieren könnten und auch niemals von ihnen distanzieren sollten, um sie objektiv zu beurteilen. Sie mögen es für schlicht unvorstellbar halten, sich selbst ohne bestimmte religiöse, philosophische oder moralische Überzeugungen oder bestimmte Bindungen und Loyalitäten zu betrachten“ (Rawls 1998: 100; vgl. Rawls 2006: 49). Rawls verweist hier auf Bernard Williams Aufsatz *Persons, Character, and Morality* von 1981, in dem dieser „diese Rolle von Bindungen [als maßgebliche/lebensnotwendige Orientierungen im Leben] häufig betont“ (Rawls 1998: 100) habe. Rawls geht hierauf jedoch nicht weiter ein, sondern verlangt die Aufteilung der moralischen Identität in politische und nicht-politische Arten von Bindungen und Zugehörigkeiten.

¹⁵⁰ Vgl. auch die Frage, die Rawls in der zweiten Einleitung zum *Politischen Liberalismus* formuliert: „Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?“ (Rawls 1998: 35).

¹⁵¹ Neben der „vollständigen Rechtfertigung“ führt Rawls noch eine „pro-tanto-Rechtfertigung“ und eine „öffentliche Rechtfertigung“ an. Zum Verhältnis dieser drei Formen der Rechtfertigung siehe Rawls (1997a: 206). Vgl. dazu Kap. 7.2.2.

in seine umfassende Lehre einbetten“ (Rawls 1997a: 207; vgl. Rawls 1997b: 804).¹⁵² Somit wird jedem Bürger ermöglicht, „to find reconciliation from her own point of view“ (Wenar 1995: 60), wodurch mögliche Selbstwidersprüche, Konflikte und Spannungen zwischen der politischen Gerechtigkeitskonzeption und den religiösen Überzeugungen weitgehend vermieden werden sollen (Laden 2003: 383).¹⁵³ Mit diesem theoretischen Vorgehen würde es nur zu einer indirekten Unterordnung unter die Prinzipien der politischen Gerechtigkeitskonzeption kommen, da diese Prinzipien aus der Perspektive religiöser Bürger aus den religiösen Überzeugungen abgeleitet werden (vgl. Neal 2015), wodurch nicht in die Integrität religiöser Bürger eingegriffen wird.¹⁵⁴

Rawls ist – wie er selbst einräumt – „vielleicht zu optimistisch“ in der Annahme, dass ein so aus den verschiedenen vollständigen Rechtfertigungen sich zusammensetzender übergreifender Konsens „mit der Ausnahme weniger Arten des Fundamentalismus alle historisch wichtigen Religionen“ einschließe (Rawls 1998: 263). Wolterstorffs’ Integritätseinwand bezieht seine Plausibilität nämlich insbesondere daraus, dass es unwahrscheinlich ist, dass solch eine faktische Zustimmung zu den Prinzipien der politischen Gerechtigkeitskonzeption einschließlich der notwendigen Trennung von nicht-öffentlichen und öffentlichen Teilen der Identität von Seiten der religiösen Bürger in großem Ausmaß vorliegt.

Auch Rawls scheint gerade im Zusammenhang mit der weiten Sichtweise der öffentlichen Vernunft sensibel für diese weiterhin bestehende Problematik geworden zu sein. Erkennbar wird dies erstens durch die Ergänzung seiner Deliberationskonzeption durch die Deliberationsart der „Vermutung“, mit der er zumindest versucht, die Wahrscheinlichkeit von Konflikten zu verringern, indem nicht-religiöse Bürger religiösen Bürgern aufzeigen können,

¹⁵² Darüber hinaus gewährt Rawls religiösen Bürgern auch noch, dass es ihnen überlassen bliebe, „einzeln für sich oder zusammen mit anderen anzugeben, welche Vorrangverhältnisse zwischen den Ansprüchen politischer Gerechtigkeit und den nicht-politischen Werten bestehen oder sie gegeneinander abzuwägen sind“ (Rawls 1997a: 207).

¹⁵³ Aufgrund dieser generellen Zustimmung löst sich bei ihm auch eine vermeintliche „Paradoxie des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ (Rawls 1998: 319) auf, die dann auftritt, wenn Konflikte zwischen politischen Werten und religiösen Werten, die ein religiöser Bürger im Verlaufe eines politischen Deliberationsprozesses erfahren könnte, entstehen (Rawls 1998: 319).

¹⁵⁴ Nur an wenigen Stellen erwähnt Rawls, wie sich die politische Konzeption argumentativ in religiöse Lehren einfügen lässt, da er generell nur selten explizit diese Perspektive religiöser Bürger einnimmt. Abstrakt führt er an, diese sollten die „politische Konzeption als abgeleitet von oder übereinstimmend oder zumindest vereinbar mit ihren sonstigen Werten betrachten“ (Rawls 1998: 76; siehe dazu Schaub 2009: 216). Darüber hinaus geht er davon aus, dass „die religiösen, philosophischen und moralischen Lehren der meisten Menschen [...] von diesen nicht als vollständig allgemein und umfassend betrachtet [werden]“ (Rawls 1998: 251). Daher gebe es ausreichend Spielraum und unterschiedliche Wege, die liberalen Gerechtigkeitsgrundsätze mit den nur partiellen umfassenden Lehren in Verbindung zu bringen. Ganz explizit erwähnt er jedoch im Zusammenhang mit religiösen Überzeugungen, dass eine mögliche Akzeptanz einer liberalen Demokratie seitens religiöser Überzeugungen auf der religiösen Rechtfertigung basieren könne, nach der „a religious doctrine may say that such are the limits God sets to our liberty; a nonreligious doctrine will express itself otherwise“ (Rawls 1997b: 782).

wie ihre religiöse Sicht eine politische Gerechtigkeitskonzeption bejahen könnte. In dieser politischen Thematisierung kann geradezu eine aktive Hilfe zur Versöhnung für zweifelnde religiöse Bürger gesehen werden, womit diese im Fall des Erfolges ihre Integrität aufrechterhalten können. Zweitens gestattet Rawls religiösen Bürgern mit der Kommunikationsform des „Zeugnis Ablegens“ zumindest in Einzelfällen, in denen die religiösen Werte mit den öffentlich gerechtfertigten politischen Entscheidungen kollidieren, ihren Dissens zu offenbaren (zu zeigen, wofür sie stehen) und so ihre Integrität zu bewahren. Und drittens erlaubt die Äußerung der „Deklaration“ religiösen Bürgern bis in die formellen Foren der Politik ihre religiösen Überzeugungen mitzuteilen und so zu zeigen, dass sie diese „ganzheitlich“ leben. Sie müssen ihre religiöse Identität also nicht verschweigen, sondern können belegen, dass und wie sie auf der Grundlage ihrer eigenen Überzeugungen zu einem politisch legitimen Urteil gelangt sind (vgl. Larmore 2015: 138).

Insofern können die drei nicht-öffentlichen Argumentationsformen als eine Möglichkeit verstanden werden, die Integrität religiöser Bürger zu schützen, indem sie ihre spezifisch religiösen Ansichten auch in der politischen Sphäre aufrechterhalten dürfen und nicht gezwungen werden, „to divorce their private reason from their public reason (‘the man’ from ‘the citizen’)“ (Urbinati 2014: 23, 2010: 11).¹⁵⁵ Auf diese Weise kann Rawls’ Ansatz dann auch besser dem Anspruch der deliberativen Demokratie nach Inklusivität im politischen Prozess entsprechen.

Doch selbst mit diesen Maßnahmen ist das Integritätsproblem noch nicht vollständig gelöst. Denn in den Fällen, in denen religiöse Lehren von ihren Anhängern verlangen, für ihre Ansichten mit religiösen Argumenten um Zustimmung zu werben, anstatt nur ihren Dissens zu äußern oder zu schweigen, und in den Fällen, in denen eine Aufspaltung der Identität aufgrund von religiösen Überzeugungen insgesamt abgelehnt wird, existiert weiterhin ein Konflikt zwischen der politischen Gerechtigkeitskonzeption und den religiösen Lehren, der einen Eingriff in die Integrität religiöser Bürger und eine Beschränkung der Religionsfreiheit sowie des deliberativen Prinzips der Inklusivität einschließlich der partizipativen Einflussgleichheit

¹⁵⁵ Überzogen ist somit Rortys anfangs schon erwähnte Einordnung von Rawls in eine liberale Traditionslinie, die fordert: „Wenn der Einzelne in seinem Gewissen Überzeugungen vorfindet, die für die öffentliche Politik von Belang, aber nicht zu rechtfertigen sind auf der Basis von Überzeugungen, die ihm mit seinen Mitbürgern gemeinsam sind, muß er sein Gewissen auf dem Altar des öffentlichen Nutzens opfern“ (Rorty 1988: 83). Überzogen ist damit auch Kerstings radikale Kritik an Rawls, denn dabei übersieht er diese alternativen Kommunikationsformen. Damit wird aber die falsche Ansicht Kerstings (2006: 157-158) erkennbar, nach der Rawls gegen das liberale Prinzip der Meinungsfreiheit auf eklatante Art verstoße, indem er dissentierende Ansichten zum öffentlichen Vernunftgebrauch verbieten würde. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob Kersting tatsächlich ausreichend zwischen der rechtlichen und der moralischen Argumentationsdimension bei Rawls unterscheidet.

auf die politische Entscheidung bedeutet.¹⁵⁶ Diese weiterhin bestehenden Probleme indizieren, dass die verschiedenen, von Rawls vorgesehenen Maßnahmen zur Auflösung des Integritätseinwandes zwar in Einzelfällen Abhilfe zu leisten vermögen. Um die Probleme des Integritätseinwandes jedoch gänzlich zu entkräften, muss Rawls nachweisen, wieso die Pflicht, die religiöse Identität im Konfliktfall gewöhnlicher Weise der öffentlichen Identität unterzuordnen, moralisch und/oder epistemisch gerechtfertigt ist (dazu Kap. 7.2).¹⁵⁷

3.2.3 Die Beschränkung der inhaltlichen Reichweite

Ein weiteres Versöhnungsangebot an religiöse Bürger lässt sich in der inhaltlichen Begrenzung des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf die essenziellen politischen Bereiche der Gerechtigkeits- und Verfassungsfragen erkennen. Diese Beschränkung hat Fragen hervorgerufen (vgl. etwa Larmore 2015: 135), weil die Beschränkung von Rawls selbst nur mit dem knappen und wenig erklärungskräftigen Hinweis erläutert wurde, dass sich die Theorie am stärksten Fall (also bei Gerechtigkeitsfragen) beweisen solle, bevor im Fall des Erfolges weitere, weniger gewichtigere Fälle abgehandelt werden könnten (Rawls 1998: 315).

Auf der Suche nach einer plausiblen Erklärung für die inhaltliche Beschränkung verweist Weithman auf die zentrale Bedeutung dieser beiden Bereiche für die zwei moralischen Fähigkeiten der Person: die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn sowie die Fähigkeit, eine Konzeption des guten Lebens zu formen, zu verfolgen und zu revidieren. Politische Entscheidungen, die Verfassungsfragen und Fragen grundlegender Gerechtigkeit betreffen, beeinträchtigen aufgrund der damit verbundenen Rechte und Freiheiten sowie der Verteilung von Chancen und Einkommen vor allem die Konzeption des Guten insofern, als von diesen politischen Entscheidungen abhängt, „what aims citizens can consider and adopt, what possibilities they think are open to them and what they can hope to be“ (Weithman 2007: 50). Damit betreffen sie unmittelbar die zentralen sozialen Bedingungen, unter denen Bürger ihre Lebenspläne und Identitäten formten, weshalb es gerechtfertigt erscheine, für diese Bereiche im Fall von politischen Zwangseingriffen besondere Vorkehrungen zu treffen.¹⁵⁸ Über die

¹⁵⁶ Auch hier sei daran erinnert, dass diese Einschränkung moralischer Natur ist. Rechtliche Konsequenzen bei einem Verstoß folgen hieraus nicht.

¹⁵⁷ Rawls selbst beschäftigt sich nicht mit dem Problem, wie man mit Religionen umgehen sollte, die die politische Gerechtigkeitskonzeption nicht bereit sind zu akzeptieren. Er merkt hierzu einzig an, dass diese Religionen unvernünftige Konzeptionen des Guten seien, die es so „einzudämmen“ gelte, „daß sie nicht die Einheit und die Gerechtigkeit der Gesellschaft untergraben“ (Rawls 1998: 13; vgl. Höffe 2015: 26).

¹⁵⁸ Aus den allgemeineren Gründen der Schwere des Eingriffs sowie der Unumkehrbarkeit von politischen Entscheidungen sowie der Unersetzlichkeit von bestimmten Rechten sieht Talisse es für angemessen an, wie Rawls politische Entscheidungen, die Bereiche von Verfassungsfragen und Fragen grundlegender Gerechtigkeit

Forderungen nach öffentlichen Gründen in den beiden inhaltlichen Bereichen würde so gewährleistet, dass Bürger in ihrem fundamentalen Interesse, ein autonomes Leben zu führen, geschützt seien (Weithman 2007, 2002: 188-191).¹⁵⁹

Folgt man dieser Interpretation, könnten religiöse Bürger die Anforderungen nach öffentlichen Gründen also gerade deswegen begrüßen, weil sie sicherstellen, dass sie selber in ihrer Religionsausübung nicht durch Gesetze gestört werden, die sie nicht nachvollziehen können. Insofern kann man die Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs als eine Schutzfunktion begreifen, die über die Beschränkung des politischen Inputs den politischen Output reguliert. Ein Ausschluss religiöser und anderer umfassender Argumente als legitime Rechtfertigung in diesen essentiellen Themenbereichen bedeutet damit eben auch, nicht von anderen zu etwas gezwungen zu werden, das einen in seinen zentralen Rechten, Freiheiten und Chancen einschränken könnte.¹⁶⁰

Darüber hinaus ermöglicht die Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf die zentralen politischen Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen auf der Input-Seite die Chance, als Gesellschaft auch perfektionistische Werte per Mehrheitsbeschluss zu verfolgen, solange diese nicht zentrale Gerechtigkeitsfragen berühren (Freeman 2007: 396). Insofern Rawls hiermit der Ausübung des gleichen Rechts auf demokratische Partizipation einen größeren Spielraum einräumt, erlaubt dies religiösen Bürgern auch, in diesen „ethischen“ Angelegenheiten entlang ihrer religiösen Lehren mit religiösen Werten zu argumentieren und abzustimmen.¹⁶¹ Rawls führt hierzu das Beispiel des amerikanischen Präsidenten Lincoln an, der nationale Feiertage auf der Grundlage religiöser Überzeugungen einführte (Rawls 1998:

betreffen, mit den besonderen Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu versehen (Talisie 2015: 86-87).

¹⁵⁹ Damit würde sich Rawls' Hauptsorge staatlicher Machteingriffe von einem traditionellen liberalen Verständnis unterscheiden. Denn bei letzterem steht immer die Sorge um die Autonomie in allen Bereichen des Lebens im Mittelpunkt, weshalb jeder Akt staatlichen Zwangs gerechtfertigt werden müsste. Weithman fasst dies im Vergleich mit Audis Ansatz so zusammen: "Crudely put, whereas Audi's guidelines of public reason are intended to safeguard citizens's interest in performing autonomous actions, Rawls's are intended to safeguard their interest in leading autonomous lives" (Weithman 2007: 51, 2002: 188-191).

¹⁶⁰ Auch dies kann letztlich wieder mit dem Stabilitätsproblem in Verbindung gebracht werden. Denn Rawls hält es in den beiden grundlegenden inhaltlichen Bereichen für nötig, dass hierüber Einigkeit herrsche, um „normalerweise bereitwillig politische und soziale Kooperation unter freien und gleichen Bürgern“ (Rawls 1998: 333) aufrechtzuerhalten. Während es also im Bereich der wesentlichen Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit eine grundsätzliche Übereinstimmung mit Regelungen bedarf, die dem Reziprozitätskriterium entsprechen, um eine Gesellschaft zu stabilisieren, sind unterhalb dieser beiden zentralen Bereiche politische Dissenserfahrungen aufgrund von unlösbaren Differenzen zwischen Auffassungen umfassender Lehren hinnehmbar, weil sie die Stabilität nicht gefährden.

¹⁶¹ Schaub (2009: 180) interpretiert die Beschränkung auf Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen, die zugleich jenseits davon den Bezug auf umfassende Rechtfertigungen zulässt, entlang der Habermas' Entscheidung zwischen moralischen und ethischen politischen Fragen. Während bei Rawls diese Unterscheidung theoretisch Raum für religiöse Rechtfertigungen von politischen Entscheidungen lässt, ist dies bei Habermas jedoch aufgrund der spezifischen Rolle der Religion auch im Bereich ethisch-politischer Fragen ausgeschlossen (s. dazu Kap. 3.3).

363). Rawls zufolge bleibt so ein großer Spielraum an politischen Entscheidungen, in dem auch nicht-öffentliche und entsprechend religiöse Argumente als legitime rechtfertigende Gründe gelten können.

Rawls hat somit versucht, mit der Beschränkung des Bereichs, in dem die Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Geltung kommen sollen, eine Balance zwischen einer Schutzfunktion für Minderheiten im Hinblick auf den politischen Output und einer Einflussfunktion für Mehrheiten im Hinblick auf den Input herzustellen. Zweifel, inwieweit dieses Versöhnungsangebot an religiöse Bürger plausibel ist, sind jedoch angebracht. Dies liegt zum einen daran, dass für religiöse Bürger gerade in zentralen Fragen kein Einfluss auf die politischen Ergebnisse möglich ist bzw. erst, wenn eine angemessene Übersetzung in die öffentliche Sprache gefunden wird. Zum anderen ist es zweifelhaft, wie schon von Greenawalt (Greenawalt 1994: 685-686, 1995: 118-120) hervorgehoben wurde, ob eine Trennung von Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen und „einfachen“ politischen Themen tatsächlich möglich ist. Rawls scheint etwa die Auseinandersetzung um die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen den Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zuzuordnen. Dann stellt sich jedoch die Frage, „ob nicht alle moralisch-politischen Probleme, die sich aus dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt ergeben – von der Stammzellenforschung über das Klonen bis hin zur Sterbehilfe – zu den Verfassungsfragen zählen“ (Willems 2003: 103). Allgemeiner noch lassen sich bei vielen politischen Themen, die auf den ersten Blick eher zu einfachen politischen Fragen zählen wie z. B. dem von Rawls selbst angeführten Umweltschutz, Verbindungen zu Verfassungsfragen herstellen. Beispielhaft für dieses Problem formuliert Goodman eindrücklich:

„In a money economy like ours, where revenues are fungible or in a litigious society like that of ancient Athens, or in any society where rights matter and precedence counts – in any human society, then – it is easy and natural to trace claims to fundamental principles. That is what appellate lawyers do. Christmas trees in the mall, flag burning, lap dancing, school prayer, blood transfusions, exorcisms, health care – all have been claimed as basic rights. It is not just abortion that has been made a constitutional issue. So has the „taking“ of property by condemnation and regulation; so have „unfunded mandates,“ the Pledge of Allegiance, security cameras, and traffic stops by state police. The Constitution reaches out and touches seatbelt design and distribution, toys, ladders, scaffolding, automobiles, food labels, drug and cosmetic testing, voter identification, the composition of college athletic teams, educational test design, and health insurance. Gun rights were a constitutional issue from the founding of the United States, linked not to hunting or personal protection but to the Lockean right of revolution. It is hard to think of any contested issue, from T-shirts with a message to the commitment of the mentally ill, that has not been made a constitutional issue. The more detailed the law, the more ardent the protest. Alcohol earned two constitutional amendments: one for prohibition, another for repeal. Is government financing of sex-change surgery a basic right? Is medical marijuana? Many say it is. Others object when tax dollars are spent on highways or dams – or even on tax collection. Can the environment be protected or public security maintained without the prospect of encroaching on what someone will deem a basic right? Can any law be drafted without raising fundamental questions about the aims and goals of those who will live under it and foot the bill? Access to restrooms, drinking fountains, buses, and lunch rooms is rightly recognized as a basic right. Same-sex marriage is claimed as well, under the Equal Protection Clause. From prescription costs to tenant relations, disabled access, working conditions, prison crowding, and

affirmative action, it is hard to find an area where claims are not called basic rights.“ (Goodman 2013: 1315)

Es ist daher zweifelhaft, ob eine solche Trennung in zwei Arten von politischen Themen praktisch überhaupt möglich ist, wenn es stets zu einer Vermischung von Gerechtigkeitsfragen und einfachen politischen Fragen kommen kann. Unklar ist auch, inwieweit dann immer noch auf umfassende Gründe zurückgegriffen werden darf (Greenawalt 1995: 118). Ist dies nicht der Fall, würde sich die von Rawls „angestrebte Minimierung von Zivilitätszumutungen“ (Willems 2003: 103) zumindest über diese Differenzierung der inhaltlichen Reichweite als vollkommen unwirksam herausstellen.

Der deliberative Einfluss religiöser Argumente in einfachen Fragen der Politik wird somit aufgrund dieser Schwierigkeiten erheblich geschmälert. Insofern besteht die Attraktivität der Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs weniger in seiner Einflussfunktion auf der Input-Seite, sondern eher in der Schutzfunktion auf der Output-Seite.

3.2.4 Die Differenzierung der Sphären

Ein weiterer möglicher versöhnender Schritt kann in der Differenzierung zwischen der politischen Sphäre und der sozialen Sphäre gesehen werden. Mit dem Verständnis einer als öffentlich zu verstehenden Hintergrundkultur, in der religiöse Ansichten Geltung beanspruchen dürfen, unterscheidet sich Rawls' Ansicht von solchen umfassenden liberalen Ansätzen, die eine vollständige Privatisierung der Religion verlangen (Audard 2007: 199). Insofern damit eine weitgehend uneingeschränkte Religionsausübung ermöglicht wird, dürfte diese Differenzierung – ähnlich wie schon bei Schweber – ein wichtiger Aspekt sein, wenn es um das Ziel der Zustimmung religiöser Bürger zur politischen Ordnung geht.

Zugleich lassen sich im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Hintergrundkultur und politischer Sphäre noch andere Probleme hinsichtlich der Möglichkeit einer Akzeptanz des öffentlichen Vernunftgebrauchs durch religiöse Bürger diskutieren, die auch den Anspruch der deliberativen Demokratie, zu besseren politischen Ergebnissen zu führen, tangieren. Häufig ist Rawls vorgeworfen worden, mit dem Ausschluss religiöser Gründe gingen negative soziale und politische Konsequenzen einher. Jeremy Waldron etwa hatte gegen Rawls kritisch eingewendet, dass der öffentliche Vernunftgebrauch „seems to rule out [...] the novel or disconcerting move in political argumentation: the premise that no one has ever thought of before, but which, once stated, sounds plausible or interesting. Rawls' conception seems to assume an inherent limit in the human capacity for imagination and creativity in politics, implying as it does that something counts as a legitimate move in public

reasoning only to the extent that it latches onto existing premises that everybody already shares” (Waldron 1993: 838). Ähnlich argumentiert Seyla Benhabib in ihrer Kritik gegen die verfolgte Neutralität des öffentlichen Vernunftdiskurses, die „alles Streitbare, Kämpferische, Rhetorische, Affektive, kurz: jede Leidenschaftlichkeit des öffentlichen Diskurses, mit all ihren Auswüchsen und allen ihren Vorzügen“ (Benhabib 1995: 114) ausschließe. Damit würden aber nun gerade die positiven Impulse gegen Ungerechtigkeiten und Probleme, die häufig als privat gegolten hätten, nicht im Bereich des Politischen zugelassen, weil das agonale Moment der Politik ausgeblendet werden solle. Michael Sandel ergänzt diese Kritik durch den Hinweis, dass insbesondere religiöse Stimmen gegen Unrecht ungehört bleiben könnten (Sandel 2005: 239-247).¹⁶²

Es ist jedoch fraglich, inwieweit diese Kritik gegen Rawls’ Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs verfängt.¹⁶³ Zunächst übergeht sie die Bedeutung der Hintergrundkultur. Rawls weist daraufhin, dass die Hintergrundkultur nicht privat zu verstehen ist, sondern selbst als Teil der Öffentlichkeit angesehen werden müsse, in der ein freier unbeschränkter Diskurs stattfinden könne. Insofern solle die Hintergrundkultur gleichbedeutend mit Habermas’ Verständnis der öffentlichen Sphäre verstanden werden (Rawls 1997b: 775; vgl. Larmore 2015: 139). Innerhalb dieses unbeschränkten Diskurses der Hintergrundkultur können religiöse Argumente wichtige Beiträge und neue Impulse gerade auch gegen Ungerechtigkeiten und Unterdrückung liefern, die sich auf die Mentalität aller Bürger auswirken und die Entwicklung des politischen Diskurses vorantreiben könnten (Boettcher 2005a: 140; vgl. Solum 1996).

Spätestens durch die weite Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit der Proviso-Regel können religiöse Argumente auch in der unmittelbar politischen Sphäre, in der es um die Entscheidungsfindung in Gerechtigkeitsfragen geht, eingebracht werden. Auf diese Weise ist sichergestellt, dass auch in wohlgeordneten Gesellschaften ein neues Vokabular, dessen es eventuell gegen bestehende Ungerechtigkeiten bedürfe, gehört wird und mit dieser alternativen Sprache ungerechte Zustände bekämpft werden können. Rawls’ Deliberationskonzeption wäre

¹⁶² In diese Richtung argumentieren auch Junker-Kenny (2009: 117), Stout (2004a: 75-77), Quinn (1997) sowie Wolterstorff (1997b: 110-111).

¹⁶³ Wie Larmore (2015: 140) anmerkt, hat Rawls dieser Kritik eines fehlenden Platzes für einen offenen Austausch jedoch Vorschub geleistet durch Aussagen, wie die, dass das Ideal der öffentlichen Vernunft für Bürger gelte „wenn sie vor dem Forum der Öffentlichkeit politische Stellung beziehen“ (Rawls 1998: 315). Auch seine Aussage, Rechtfertigungen von politischen Entscheidungen dürfen sich nur auf „gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen stützen [...] sowie auf die zum *common sense* gehörigen Formen des Argumentierens und die unumstrittenen Methoden und Ergebnisse der Wissenschaften“ (Rawls 1998: 326), denn das „liberale Legitimitätsprinzip lässt dies als die angemessenste (wenn nicht die einzige) Möglichkeit zur Festlegung der Richtlinien öffentlicher Untersuchungen erscheinen“ (Rawls 1998: 326), lässt den Vorwurf eines gewissen Konservatismus, weil neue innovative politische Impulse unterdrückt werden könnten, plausibel erscheinen.

damit auch in der Lage, dem deliberativen Anspruch, zu vernünftigen politischen Entscheidungen zu gelangen, zu genügen.

Die Kritiker könnten jedoch aus anderen Gründen am Ende doch Recht behalten, da die gewünschten positiven religiösen Einlassungen durch verschiedene Faktoren erschwert werden. Zum einen ist die Überwindung von Unrechtszuständen in wohlgeordneten Gesellschaften immer noch davon abhängig, dass eine Übersetzung des alternativen Vokabulars gefunden wird. Gelingt diese nicht oder nicht sofort, dann lässt sich gegen die Ungerechtigkeit nicht mit politischen Gesetzen vorgehen. Entscheidend wird dann zum Entkräften dieses Vorwurfs, ob die notwendige Übersetzung in eine allgemein akzeptable neutrale Sprache zur Bekämpfung der Ungerechtigkeit erfolgreich verläuft. Rawls zumindest geht hiervon aus und verweist auf die Beispiele der Bekämpfung der Sklaverei wie auch der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, in denen der Kampf gegen die Ungerechtigkeit ebenso mit öffentlichen Gründen hätte geführt werden können.¹⁶⁴

Bedeutender scheint jedoch die Frage zu sein, ob religiöse Argumente ernsthaft von nicht-religiösen Bürgern zur Kenntnis genommen werden, wenn man sie zunächst als Kandidaten für die Rechtfertigung politischer Positionen delegitimiert. Mit dem empirischen Beispiel der Bürgerrechtsbewegung weist Rawls darauf hin, dass ein solcher Einfluss möglich ist. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass diese Bewegung ihre große Resonanz nur deshalb gefunden hat, weil religiöse Argumente als legitime Kandidaten für eine gute Politik in weiten Teilen der USA angesehen wurden.

In diesem Zusammenhang ist auch noch anzusprechen, inwieweit die Delegitimierung religiöser Argumente als Rechtfertigung für politische Entscheidungen im Bereich von politischen Gerechtigkeitsfragen eine Rückwirkung auf das in der Hintergrundkultur stattfindende religiöse Leben hat. Weithman wirft daher die Frage auf, inwieweit sich die bei Rawls vorhandene hohe Wertschätzung öffentlicher Gründe zu einer „Selbstzensur“ (Weithman 2002: 141) auch in Bereichen auswirken könnte, die von den Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs ausgenommen sind. Dieser Zusammenhang stelle sich dann ein, wenn die als Ideal angesehenen Regeln des öffentlichen politischen Diskurses auch in den sozialen Bereichen der Hintergrundkultur – evtl. sogar in Kirchen – übernommen würden. Als nicht-intendierte Folge dieser Reaktion erfolge dann am Ende doch eine Schwächung religiöser Stimmen gegen Ungerechtigkeiten.

¹⁶⁴ Ob hieraus aber etwa im Fall der Bürgerrechtsbewegung auch eine ebenso erfolgreiche politische Mobilisierung erfolgt wäre, darf angezweifelt werden, denn es waren wohl gerade die religiös imprägnierten emphatischen Reden Martin Luther Kings, die zur Teilnahme am Protest auch gegen gewalttätige Polizeireaktionen motivierten.

Da die Antworten auf die letzten beiden Aspekte am Ende abhängig von einer empirischen Prüfung bleiben, steht der deliberative Anspruch auf bessere politische Entscheidungen auf unsicherem Grund. Es wäre daher auch nachvollziehbar, wenn sich religiöse Bürger skeptisch zeigen, ob sie sich einem Ideal unterwerfen sollen, das sie in ihrer Möglichkeit, gegen bestehendes Unrecht vorzugehen, schwächen könnte.¹⁶⁵

3.2.5 Die Gleichbehandlung religiöser Argumente

Das letzte Versöhnungsangebot besteht in der von Rawls unterstrichenen Gleichbehandlung religiöser Argumente und Überzeugungen. Diese sind nur ein Beispielfall für umfassende Lehren, zu denen ebenfalls umstrittene ökonomische Theorien oder „philosophische Lehren“ wie etwa liberale Theorien von Kant, Mill oder auch Dworkin gezählt werden (vgl. Rawls 1998: 35-327). Gleiches gilt für säkulare Philosophien, die, selbst wenn sie reflektiert und rational seien, genauso behandelt werden wie religiöse Ansichten (Rawls 1997b: 780; vgl. auch Rawls 2001: 619-620). All diese umfassenden Lehren werden damit aufgrund ihres „umfassenden“ Charakters, der eine allgemeine Akzeptabilität unter pluralistischen Bedingungen ausschließt, als Rechtfertigung für staatliche Gesetze ausgeschlossen (Rawls 1997b: 775).

Trotz Rawls' Insistieren auf dieser Gleichbehandlung wird in zwei unterschiedlichen Weisen auf eine unfaire Behandlung religiöser Bürger hingewiesen. Der erste Vorwurf lautet, dass hinter den Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs immer noch ein säkulares Bias durchscheint, der religiöse Bürger benachteilige. Audard schreibt diesbezüglich:

„To claim that public reason can be exercised by anyone is indeed a very demanding claim and I shall conclude that, in effect, Rawls's Political Liberalism is still firmly grounded in secularism, but in a very 'thin' version of it. The root of the argument is that in order to 'translate' religious beliefs into public reasons, one needs to exercise one's own capacity for critical discrimination. One should be exposed to a variety of arguments and reasons. This is exactly what some religious parents object to... . The demands of public reason are, indeed, too burdensome because they imply critical thinking of the sort advocated by the Enlightenment. They do not necessarily lead to agnosticism or relativism, but they instill a possibility of doubt and comparison that will affect religious beliefs beyond a point of no return.“ (Audard 2011: 239-240)

Audards Kritik einer säkularen Bevorteilung geht jedoch von einem sehr speziellen Verständnis sowohl von Säkularismus als auch von Religion aus. Ein säkulares Denken wird fälschlicherweise gleichgesetzt mit kritischem Denken, während ein religiöses Denken, mit einem „nicht-kritischen“ Denken, das keinen Zweifel zulässt, verbunden wird. Hiergegen ist einzuwenden, dass dieses Verständnis jeweils einseitig ausfällt. Denn auf der einen Seite kann

¹⁶⁵ Um mögliche negative Auswirkungen auf das religiöse Leben zu vermeiden, wäre es in diesen Fällen ansonsten notwendig, zwischen den Bereichen der politischen Sphäre und der Hintergrundkultur klar zu trennen und sich nicht gegenseitig beeinflussen zu lassen, was dann wieder die Anforderungen an Bürger erhöhen würde (Boettcher 2005a: 142).

ein säkulares Denken ein kritisches Denken ablehnen. Und auf der anderen Seite trifft die Charakterisierung religiöser Überzeugungen von Audard sicherlich nicht auf alle religiösen Auffassungen und religiöse Bürger zu. Ebenso möglich ist es, dass religiöse Bürger ihre religiösen Überzeugungen auch gegen ein kritisches Denken oder gar mit einem kritischen Denken argumentativ verteidigen können.¹⁶⁶ Insofern also in diesem Sinne von einem – wenn auch „dünnen“ – Säkularismus zu sprechen, scheint unangebracht, da es religiösen Bürgern die Fähigkeit oder die Bereitschaft zum kritischen Denken abspricht.¹⁶⁷

Gegen einen Säkularismus oder gar einen „säkularen Fundamentalismus“ (Campos 1994) bei Rawls spricht auch, dass er die politische Gerechtigkeitskonzeption nicht auf der Annahme der radikalen soziologischen Säkularisierungsthese aufbaut, die ein Verschwinden der Religion in der Moderne erwartet. Mit dem Faktum des Pluralismus erkennt Rawls nämlich gerade explizit an, dass religiöse Anschauungen auch in modernen Gesellschaften weiter existieren. Und diese religiösen Ansichten werden von Rawls in diesem Rahmen als das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft angesehen und damit selbst als vernünftig ausgezeichnet. Säkular ist die politische Gerechtigkeitskonzeption von Rawls auch insofern nicht, als sie sich nicht auf eine bestimmte säkulare Ethik beruft, die sich speziell in Abgrenzung zu religiösen Überzeugungen ausgebildet hätte (Larmore 2015: 134). Dementsprechend lässt sich verstehen, warum Rawls explizit davor warnt, die öffentliche Vernunft mit einer „säkularen Vernunft“ gleichzusetzen (vgl. Larmore 2015: 134).

Gleichwohl ruht auch Rawls Theorie noch auf bestimmten Annahmen, die man als säkular bezeichnen kann. Dazu gehört zum ersten, dass sie sich nicht auf religiöse Auffassungen beruft, zum zweiten, dass sie die Trennung von Staat und Kirche befürwortet,¹⁶⁸ und zum dritten, dass bei zentralen politischen Fragen religiöse Beiträge keine rechtfertigende Relevanz besitzen.

Ist diese Form eines säkularen Denkens eine unfaire Benachteiligung für religiöse Bürger im Vergleich zu Bürgern, die säkulare Konzeptionen des Guten befürworten? Wie schon bei der Kritik an exklusivistischen Ansätzen dargelegt (vgl. Kap. 2.2.2) wendet in diesem Sinne

¹⁶⁶ Vgl. hierzu Kap. 7.3.

¹⁶⁷ Ebenfalls eine säkulare Bevorteilung im Verhältnis zu religiösen Lehren wird Rawls von Habermas vorgeworfen (Habermas 2005d: 142-150). Die Folge dieser Bevorteilung sei eine problematische Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern, da religiösen Bürgern höhere Bürden zugemutet werden als säkularen Bürgern. Diese Asymmetrie, so lässt sich zumindest als Entkräftigung der Kritik von Habermas an Rawls anführen, entsteht erst durch Habermas' Dichotomie von säkularer Vernunft und religiösem Glauben, die bei Rawls in dieser Weise nicht existiert. Erst dieser theoretische Zuschnitt führt dann notwendigerweise zu höheren Zumutungen allein für religiöse Bürger. Im gleichen Maße kann man dies jedoch nicht bei Rawls erkennen. Ausführlich wird hierauf im Kapitel über Habermas eingegangen.

¹⁶⁸ Wobei Rawls auch den säkularen Staat im Sinne einer Trennung von Staat und Kirche nicht als eine Bevorteilung für säkulare Bürger verstanden wissen will: „And it is also a grave error to think that the separation of church and state is primarily for the protection of secular culture; of course it does protect that culture, but no more so than it protects all religions“ (Rawls 1997b: 795).

etwa Wolterstorff gegen den öffentlichen Vernunftgebrauch ein, religiösen Gründen erkenne man sofort an, dass sie nicht-öffentlich sind, während sich Gründe, deren Fundament im philosophischen Denken des Utilitarismus oder Nationalismus liege, häufig nicht eindeutig identifizieren ließen, worin eine unfaire Ungleichbehandlung religiöser Überzeugungen zu sehen sei (Wolterstorff 1997b: 105). Greenawalt greift dieses Problem auf, indem er die besondere Bevorteilung liberaler umfassender Lehren schildert, die daraus resultiere, nicht unterscheiden zu können, ob der rechtfertigende Verweis auf den Wert der (kantianischen) Autonomie auf die umfassende liberale Lehre oder auf die in der politischen Kultur verankerten politische Werte zurückgehe. Daher seien liberale umfassende Lehren „bound to ‚suffer less‘ from a principle of self-restraint than both religious views and non-religious, non-liberal views” (Greenawalt 1995: 120).

Zunächst lässt sich gegen diesen Einwand einer besonderen Ungleichbehandlung religiöser Lehren anführen, dass in der Praxis auftretende Ungleichheiten beim Aufwand der Übersetzung nicht von Rawls‘ Ansatz intendiert sind, da dieser religiöse Überzeugungen nur als ein Beispielfall auffasst. Insofern besteht keine gezielte Benachteiligung der Religion. Ob sich die Anforderungen der öffentlichen Vernunft zudem zu einer größeren Bürde für religiöse Bürger entwickeln, hängt – wie schon beim Integritätseinwand – von den speziellen Anforderungen und Lehren der Religion (vgl. Neal 2009: 171) wie auch von den Grundsätzen nicht-religiöser umfassender Lehren ab. Insofern kann es für religiöse Bürger ebenso leicht oder schwer sein wie für nicht-religiöse Bürger, den Anforderungen der öffentlichen Vernunft nachzukommen.¹⁶⁹

Gerade aber die Problematik der schwierigen bis unmöglichen Unterscheidbarkeit von kantianischen Autonomieargumenten und öffentlichen Gründen im Vergleich zu den eher leicht zu identifizierenden religiösen Argumenten lässt am Ende doch noch ein Einfallstor für den Vorwurf der unfairen Behandlung religiöser und wohl auch manch anderer umfassender nicht-liberalen Lehren in Relation zu einem umfassenden Liberalismus (Willems 2003: 105; Maffettone 2010: 268). Um diese, wenn auch nicht intendierte Ungleichbehandlung zu rechtfertigen, ist es entscheidend, dass Rawls nachweist, warum religiöse und nicht-religiöse Bürger überhaupt den Aufwand auf sich nehmen sollten, auf ihre umfassenden Gründe bei der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen zu verzichten. Wie schon bei der Frage des

¹⁶⁹ Dies könnte es für religiöse Bürger leichter machen, sich mit den Anforderungen der öffentlichen Vernunft zu versöhnen, weil sich der politische Liberalismus als Ganzer nicht intentional gegen die Religion wendet und sie nicht für unvernünftig erklärt, wie es der klassische Liberalismus noch getan hat. Religiöse Bürger können sich damit also als gleichbehandelt und in ihren Überzeugungen genauso ernst genommen fühlen, wie alle anderen Bürger.

Integritätseinwandes geht es damit letzten Endes darum, zu rechtfertigen, dass die öffentliche Vernunft moralisch und/oder epistemisch den umfassenden Lehren überlegen ist. Erst wenn dieser Nachweis gelungen ist, hätten religiöse Bürger einen Anlass, die Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzusehen und sich vollständig mit der politischen Gerechtigkeitskonzeption zu versöhnen (Vgl. dazu Kap. 7).

3.2.6 Fazit

Resümierend bleibt festzuhalten, dass die inklusivistischen Elemente des intermediären Ansatzes bei Rawls als „Versöhnungsangebote“ an religiöse Bürger verstanden werden können. Allerdings hat sich gezeigt, dass diese Angebote nicht besonders hilfreich auf dem Weg zu einer Versöhnung mit der politischen Gerechtigkeitskonzeption ausfallen. Insofern bleibt angesichts der fortbestehenden postulierten Zweitklassigkeit religiöser Rechtfertigungen die Frage, warum sich religiöse Bürger mit einem solchen intermediären Ansatz versöhnen sollten. Es muss daher geklärt werden, ob die Rechtfertigung der Legitimitätstheorie, die den Vorrang des Gerechten vor dem Guten bzw. der politischen Gerechtigkeitskonzeption vor den religiösen Überzeugungen verlangt, trotz der nicht vollständig entkräfteten Vorwürfe in Form zu hoher Anforderungen, eines Eingriffes in die Integrität und einer Ungleichbehandlung religiöser Bürger, die das deliberative Prinzip der Inklusivität beeinträchtigen, überzeugend ist. In Kapitel 7 dieser Arbeit wird deshalb erörtert, ob Rawls die epistemische und/oder moralische Überlegenheit des politischen Liberalismus nachweisen kann. Nur wenn dies gelingt, kann sich die mit der Selbstbeschränkungsanforderung einhergehende Schutzfunktion in Abwägung aller relevanter normativen Überlegungen als die beste Lösung herausstellen, womit der Anspruch an religiöse Bürger gerechtfertigt wäre, im Konfliktfall den politischen Werten den Vorrang einzuräumen. Gelingt dies jedoch nicht, muss McConnells Vorwurf Recht gegeben werden, dem zufolge religiöse Bürger als „second class citizens“ (McConnell 2000: 104) behandelt werden. Während Rawls diesen Vorwurf von sich weist, wird im folgenden Kapitel mit Habermas ein Ansatz vorgestellt, der zwar durchaus wie Rawls der Meinung ist, religiöse Argumente böten keine legitime Rechtfertigungsgrundlage für politische Entscheidungen, gleichzeitig hierin jedoch eine problematische Ungleichbehandlung religiöser Bürger erkennt, die der Abhilfe bedürfe.

3.3 Habermas' intermediärer Ansatz

Jürgen Habermas hat sich der Frage nach der Verortung religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit angenommen, nachdem die ersten zentralen Positionen von Rawls, Audi und Wolterstorff in den 1990ern formuliert und diskutiert worden waren. Bis dahin galt weitgehend, „daß Habermas über alles und jedes, es sei denn über Religion etwas zu sagen hat“ (Arens 1998: 241). Mit seinen Beiträgen seit dem Beginn der Jahrtausendwende lässt sich jedoch mittlerweile feststellen, dass Habermas diese Lücke geschlossen hat. Dabei knüpft er an schon in den Achtzigerjahren gemachte, eher noch als beiläufig anzusehende Aussagen und Thesen an, weshalb man gewisse Kontinuitäten¹⁷⁰ erkennen kann. Gleichwohl lässt sich eine Konzentration auf das Thema Religion und eine andere, offenere Haltung gegenüber der Religion feststellen, die zuvor so nicht vorhanden war. Diese Entwicklung hat auch Folgen für den Status religiöser Argumente in der deliberativen Demokratie, denn Habermas machte Probleme in Theorien der Deliberation – und damit auch in seinem eigenen Ansatz – aus, die einer Korrektur bedurften. Diese Entwicklung, so die erste hier vertretene These, positioniert den Ansatz wie schon Rawls' Vorschlag zwischen den Polen von inklusivistischen und exklusivistischen Ansätzen.

Im Folgenden wird diese Entwicklung nachgezeichnet und dabei vor allem auf die derzeitige Verhältnisbestimmung von religiösen Argumenten und deliberativer Demokratie eingegangen, wobei zu erläutern ist, warum es sich um einen intermediären Ansatz handelt. Zuvor soll jedoch auf die theoretischen Grundlagen bei Habermas eingegangen werden, da sich die weiteren Überlegungen von Habermas nur vor dem Hintergrund dieser Grundlagen nachvollziehen lassen (1). Anschließend wird knapp Habermas' Theorie der deliberativen Demokratie vorgestellt (2), bevor der Status religiöser Argumente betrachtet werden kann (3). Im nachfolgenden Abschnitt (Kap. 3.4) erfolgt eine Kritik des Ansatzes, der Probleme im Hinblick auf das Religionsverständnis und des Lösungsvorschlages für den Umgang mit religiösen Argumenten aufzeigt. Die Besprechung dieser Punkte mündet in der These, dass Habermas' intermediärer Ansatz keine attraktive Alternative zum intermediären Ansatz von Rawls darstellt.

¹⁷⁰ Auch wenn Habermas sich nicht intensiv mit Religion auseinandergesetzt hat, konstatiert Arens (1998: 242), dass sich das Thema „Religion“ durch das gesamte Werk von Habermas hindurchzieht. Diese Feststellung bezieht sich jedoch vor allem auf die soziologischen Aussagen Habermas', während die politikwissenschaftlichen Gedanken zur Religion erst in den in diesem Kapitel dargelegten Erwägungen ausgearbeitet werden. Erkennbar wird dies u.a. daran, dass Habermas zum Beitrag der Religion in *Faktizität und Geltung* noch nichts zu sagen hatte.

3.3.1 Ausgangspunkt

Die Überlegungen von Habermas nehmen generell ihren Ausgang in einem spezifischen Verständnis von Moderne, das als der Kern seines Denkens bezeichnet werden kann (Iser/Strecker 2010: 10). In diesem Zusammenhang entwickelt Habermas auch seine Vorstellungen, wie das Verhältnis der Moderne mit ihrer kommunikativen Vernunft und einer nachmetaphysischen Philosophie zur Religion beschaffen ist.¹⁷¹ Es lassen sich mit Asmus Trautsch (2004) bei Habermas drei Phasen identifizieren, in denen diese Relationen verschieden gedeutet wurden:¹⁷²

Der erste Abschnitt kann als *Phase der Ersetzung* der Religion durch die Moderne bezeichnet werden. Dieser Vorgang ist verbunden mit Habermas' zentralen Annahmen über die Modernisierung der Gesellschaft. Moderne ist für Habermas zunächst einmal im Anschluss an Hegel mit den Begriffen „Selbstbewusstsein“, „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“ zu charakterisieren (Habermas 2005a: 247).¹⁷³ Diese Merkmale der Moderne sind Ergebnis eines von Habermas im Anschluss an Durkheim und Weber rekonstruierten evolutionären gesellschaftlichen Prozesses, der sich durch eine Gleichzeitigkeit von Rationalisierung, Differenzierung und Säkularisierung auszeichnet.¹⁷⁴

Die Rationalisierungsprozesse werden Habermas zufolge von gesellschaftlichen Problemen angestoßen, die sich nicht mehr anhand überlieferter Traditionen beantworten ließen. Dies führte zu einer Problematisierung des bisherigen „Hintergrundwissens“, indem die mit diesem bis dahin für gültig gehaltenen Geltungsansprüche hinterfragt wurden. Durch die so von außen angestoßenen Entwicklungen, die Habermas als reflexive Lernprozesse auffasst, verlieren Traditionen ihre Autorität. An ihre Stelle setzen sich rationale Verfahren, in denen

¹⁷¹ Zur Methode der rationalen Rekonstruktion bei Habermas siehe Iser (2009).

¹⁷² Für eine drei-Phasen-Einteilung siehe auch Junker-Kenny (2011: 3) und Calhoun et al. (2013: 2). Für eine noch differenziertere Einteilung vergleiche Klaus Thomalla (2009), der fünf Phasen unterschiedlicher Positionen, Einlassungen oder Akzentuierungen von Habermas zum Thema „Religion“ identifiziert. Eduardo Mendieta hingegen erkennt nur vier Phasen der Entwicklung im Hinblick auf die Bedeutung der Religion (Mendieta 2013). Für eine sehr ausführliche Darstellung der Rolle der Religion im gesamten Werk von Habermas siehe die Dissertation von Javier Aguirre (2012). Habermas selbst ist mit Blick auf seinen Text „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“ verblüfft angesichts der Kontinuität: „[B]eim Wiederlesen des Textes von 1988 überrascht mich eine Kontinuität von Gedanken, die einen angeblichen Sinneswandel dementieren“ (Habermas 2009b: 32).

¹⁷³ „Hegel hat die Errungenschaften der Moderne mit den Begriffen ›Selbstbewusstsein‹, ›Selbstbestimmung‹, und ›Selbstverwirklichung‹ charakterisiert. Das Selbstbewusstsein verdankt sich dem Zuwachs an Reflexivität im Zustand einer Dauerrevision verflüssigter Traditionen; die Selbstbestimmung verdankt sich der Durchsetzung des egalitär individualistischen Universalismus in Recht und Moral und die Selbstverwirklichung dem Zwang zur Individuierung und Selbststeuerung unter Bedingungen einer hoch abstrakten ich-Identität. Dieses Selbstverständnis der Moderne ist auch ein Ergebnis der Säkularisierung, also der Ablösung von den Zwängen politisch machthabender Religionen“ (Habermas 2005a: 247).

¹⁷⁴ Vgl. allgemein die knappe Zusammenfassung der von Habermas skizzierten evolutionären Logik in Neves (2009).

kommunikativ ermittelt wird, was Geltung beanspruchen kann. Solch ein „kommunikatives Handeln“ ist verbunden mit einer „kommunikativen Vernunft“, bei der sich die Vernunft aus dem diskursiven Verfahren speist. Diese Verfahren sind geprägt durch verständigungsorientierte Diskurse,¹⁷⁵ in denen sämtliche Geltungsansprüche hinterfragt werden können und sich so in den Diskursen beweisen müssen. Das heißt, dass sie sich nur durch Argumente einlösen lassen und damit an ihren Begründungen gemessen werden.¹⁷⁶ Gleichzeitig sind jegliche Argumente auf diese Weise immer kritisierbar. Die Begründbarkeit und Kritisierbarkeit von Standpunkten ist für Habermas zentral, um überhaupt von Rationalität sprechen zu können (Habermas 1995a: 35).¹⁷⁷ Letztlich wird auf diesem Wege einer prozeduralen Vernunft die Geltung von Wissen abhängig davon, ob das verständigungsorientierte Verfahren eingehalten wurde.

Habermas meint, eine Folge des Rationalisierungsprozesses stelle die Abkehr von einem holistischen Weltbild dar. Stattdessen sei es zu einer Ausdifferenzierung von Weltbezügen (objektive, soziale und subjektive Welt) und Geltungsansprüchen (Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit) gekommen (Habermas 1995a: 148).¹⁷⁸ Diese, von Habermas als Lernprozesse verstandene Entwicklung ist zudem Voraussetzung für eine Differenzierung unterschiedlicher Handlungssphären wie etwa der staatlichen Verwaltung und der Ökonomie. Die erhöhte Systemkomplexität erfordert es zudem, die Reproduktion der Gesellschaft statt über das primär in der Lebenswelt angesiedelte kommunikative Handeln mit der Grundlage kommunikativer Interaktionsformen über den Modus der „Macht“ und des „Geldes“ als Steuerungs- und Integrationsmedien sicherzustellen.

Die Prozesse der Rationalisierung und Differenzierung bedeuten zugleich eine Säkularisierung der Gesellschaft, da das vormals holistische Weltbild der Religion ersetzt worden sei durch säkulare Weltbilder. Es sei zu einer „Versprachlichung des Sakralen“ (Habermas 1995b: 163) mit dem Ergebnis eines „Obsoletwerden[s] der evolutionsgeschichtlich

¹⁷⁵ Sprache wohnt laut Habermas das Telos der Verständigung inne (Habermas 1995a: 387), da die mit jedem Sprachakt implizit erhobenen Geltungsansprüche auf ein Einverständnis abzielen. Somit lässt sich „[d]ie grundlegende Intuition, die wir mit Argumentationen verbinden, ... am ehesten durch die Absicht kennzeichnen, ... für eine Äußerung allgemeine Zustimmung zu erreichen“ (Habermas 1995a: 49).

¹⁷⁶ Dies gilt nicht für den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit. Ob jemand das meint, was er sagt, ob er also aufrichtig ist, kann immer nur empirisch im Nachhinein festgestellt werden und ist damit nicht diskursiv einholbar.

¹⁷⁷ Vgl. auch den internen Zusammenhang von Geltungsansprüchen und Gründen sowie Kritik in Habermas (1995a: 405).

¹⁷⁸ Der vierte Geltungsanspruch besteht in der Verständlichkeit, und drückt sich häufig in der Nachfrage an den Sprecher aus, ob er das so gemeint hat, wie der Hörer es verstanden hat. Habermas sieht diesen Anspruch teils auch als Bedingung der übrigen Geltungsansprüche an (Reese-Schäfer 2001: 52).

überholten Religion“ (Arens 1991: 150) gekommen, wodurch sich erst „das Rationalitätspotenzial kommunikativen Handelns“ (Iser/Strecker 2010: 95) entfalten konnte.

Dies führt bei Habermas in dieser ersten Phase zu dem Ergebnis, dass die Religion einer vergangenen, historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört (Arens 1991: 170). War in der Vormoderne das Denken, Sprechen und Handeln noch von der Religion bestimmt, wird es in der Moderne von dem kommunikativen Handeln und der kommunikativen Vernunft mit dem Telos der Verständigung (Habermas 1995a: 387) abgelöst.¹⁷⁹ Habermas zeichnet damit in dieser ersten Phase ein dichotomes Verhältnis zwischen einer nicht-reflexiven, holistischen Religion und einer reflexiven, alles anzweifelnden und sich auf Verfahren beschränkenden kommunikativen Vernunft.

Habermas' Denken ist bis heute von dem Kontrast zwischen Glauben und Wissen geprägt. Gleichwohl lassen sich seit Ende der 1980er Jahre Veränderungen erkennen, die einen neuen Abschnitt im Verhältnis von Moderne und Religion markieren, der als *Phase der Koexistenz* von Religion und Moderne beschrieben werden kann. Denn Habermas hinterfragt hier selbstkritisch seine „vom Fortschrittsglauben der Aufklärung nicht wenig imprägnierte Haltung säkularen Selbstbewusstseins“ (Große Kracht 2009: 59), die selbst an die von Habermas in der, sogleich noch zu erläuternden dritten Phase kritisierte „säkularistische“ Lesart der Moderne erinnert. Erste Schritte einer ernsthaften Aufmerksamkeit für die auch in der Moderne noch existierende Bedeutung der Religion, die einen „deutlichen Wandel“ (Arens 2004a: 123) erkennen lassen, finden in den späten 1980ern statt. Nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit Theologen wie z. B. Johan Baptist Metz oder Edmund Arens über seine Theorie beginnt Habermas neu über das Verhältnis von Moderne, Philosophie und Religion nachzudenken (vgl. Habermas 1992a). Hier revidiert er zum ersten Mal sein Denken einer radikalen Säkularisierungsthese, die mit einer „beharrliche[n] Verdrängung“ (Reese-Schäfer 2001: 160) der Religion rechnet, indem er gesteht, seine Annahmen zur Religionsentwicklung etwas voreilig skizziert zu haben (Habermas 1992a: 141). Statt einer Ersetzung der Religion geht Habermas nun von einer „fortbestehende[n] Koexistenz“ (Habermas 1988c: 60) der

¹⁷⁹ Die als klassisch zu bezeichnende Formulierung dazu lautet, dass „[...] die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, [...] auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Ermächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses*; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotenzials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht“ (Habermas 1995b: 118; Hervorh. i. O.).

kommunikativen Vernunft bzw. des nachmetaphysischen Denkens mit der Religion aus. Diese Annahme entsteht aus der Einsicht, dass Religion außeralltägliche Aufgaben übernehme, die zumindest bislang nicht hinreichend durch ein nachmetaphysisches Denken, das sich mit seinem „methodischen Atheismus“ (Habermas 1992b: 136, 2001a: 187) auf das Alltägliche beschränke, hätten übernommen werden können. Habermas beginnt zu diesem Zeitpunkt, die „semantischen Potentiale“ (Habermas 1988c: 60) der Religion hervorzuheben sowie auf die historische Bedeutung der Religion für das säkulare moralische Denken aufmerksam zu machen, wenn er anmerkt, er glaube nicht, „daß wir Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [...] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“ (Habermas 1988b: 23).¹⁸⁰ Diese Aneignung der „rhetorischen Kraft der religiösen Rede“ mit ihren „konservierten Erfahrungen und Innovationen“ (Habermas 1988b: 34) soll nun auf dem Weg der „Übersetzung in begründete Diskurse“ gelingen. Solange diese Übersetzung nicht vollständig abgeschlossen sei, so Habermas weiter, behalte die Religion ihren rechtmäßigen Platz in der Moderne und werde nicht von der Philosophie ersetzt oder verdrängt werden können (Habermas 1988a: 185, 1988c: 60).

Die Phase der Koexistenz kann als Zwischen- oder Übergangsphase zu einer abschließenden *Phase der Kooperation* aufgefasst werden. Verfestigt haben sich diese Überlegungen seit der Jahrtausendwende. Habermas spricht in dieser dritten Phase nicht mehr bloß von einer Koexistenz der Religion mit der Vernunft in modernen Gesellschaften, sondern von einer notwendigen Kooperation. Diese neuen Gedanken entwickelt er im Rahmen des von ihm eingeführten Begriffs einer „postsäkularen Gesellschaft“ (Habermas 2001b: 13). Damit verbindet Habermas sowohl eine empirische als auch eine normative Dimension. Empirisch sieht er die Säkularisierungstheorie in ihrer Substanz weiterhin bestätigt (Habermas 2008a: 34-36).¹⁸¹ Eine Revision sei jedoch an der Theorie insofern notwendig, als nun nicht mehr davon ausgegangen werden dürfe, dass eine gesellschaftliche Modernisierung mit einem fortschreitenden politischen und kulturellen Bedeutungsverlust der Religion einhergeht (Habermas 2012a: 96). Stattdessen sei mit einem Fortbestehen der Religion oder zumindest global mit „der fortbestehenden Vitalität der Weltreligionen“ (Habermas 2012a: 97) in modernen Gesellschaften zu rechnen, wobei er die Frage nach den Ursachen für dieses

¹⁸⁰ Arens weist darauf hin, dass Habermas schon in dem Werk *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus* die Aufhebung der Religion als problematisch erkennt, weil damit die utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen drohten (Arens 1998: 243).

¹⁸¹ Dazu gehört ein Kompetenzverlust als Folge von gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozessen und das Zurückziehen der Religion auf religiöse Kernfunktionen wie etwa die Seelsorge.

fortbestehende Interesse an der Religion unbeantwortet lässt (Willems 2012b: 500; Wendel 2009a: 228f.). Bewusst geworden ist Habermas das Fortleben der Religion aufgrund verschiedener Aspekte und aktueller Entwicklungen, unter anderem der Persistenz der Weltreligionen, fundamentalistischer Glaubensüberzeugungen sowie der teils gewaltsamen religiösen Konflikte, die Habermas als Ausdruck eines Streites um das Selbstverständnis der Moderne interpretiert (Habermas 2008a, 2009a). Diese Phänomene betrachtet Habermas als Indizien dafür, dass religiöse Überlieferungen weiterhin eine bedeutende Rolle im Bereich des Politischen wie auch bei der Ausbildung individueller und kollektiver Identitäten spielen.

Habermas nimmt nun auch vermehrt die Auswirkungen der Prozesse der Moderne auf die Religion in den Blick. So habe die Religion „Reflexionsschübe“ (Habermas 2012a: 99; s. auch Habermas 2001b: 14) im Laufe der Modernisierung durchgemacht, die laut Habermas zu zwei spezifisch modernen Formen des religiösen Bewusstseins geführt haben. Erstens einen sich gegen diese „Reflexionsschübe wehrenden“ religiösen Fundamentalismus, „der sich entweder von der modernen Welt zurückzieht oder aggressiv gegen diese kehrt“ (Habermas 2012a: 99).¹⁸² Und zweitens einen reflektierten Glauben, „der die falliblen Erkenntnisse der institutionalisierten Wissenschaften respektiert und die Menschenrechte akzeptiert“ (Habermas 2012a: 99).¹⁸³ Als dritte Form einer Religion in der Moderne lässt sich bei Habermas dazu noch eine individualisierte Religion bzw. eine subjektivierte Religiosität ausmachen, die nicht mehr im Gemeindeleben verankert und daher entinstitutionalisiert sei (Habermas 2012a: 99).

Für Habermas ist die empirisch weiterhin zu beobachtende „Vitalität religiöser Energie“ nun ein „Symptom für das Fortbestehen einer Gestalt des Geistes“ (Habermas 2007c: 393). Damit leitet die empirische Beschreibung der „postsäkularen Gesellschaft“ über in die normative Dimension, denn als gegenwärtige „Gestalt des Geistes“ enthalte die Religion moralische Ressourcen, die auch für ein säkulares Denken von Bedeutung sein könnten. Habermas betont eindringlich die in der zweiten Phase entwickelte Idee der „unabgeholtenen semantischen Potentiale“ der Religion, die er durch eine Übersetzung in eine allgemein zugängliche Sprache retten will. Diese hervorgehobene Rolle der Religion entwickelt

¹⁸² „Fundamentalistisch nennen wir die religiösen Bewegungen, die unter den kognitiven Beschränkungen moderner Lebensbedingungen gleichwohl die Rückkehr zur Exklusivität vormoderner Glaubenseinstellungen propagieren oder gar praktizieren“ (Habermas 2001a: 177).

¹⁸³ „Jene Einsicht verdankt sich einer dreifachen Reflexion der Gläubigen auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft. Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential“ (Habermas 2001b: 14).

Habermas im Zusammenhang mit einer skeptischeren Einschätzung der Moderne, die zunehmend „selbstdestruktive Tendenzen“ (Habermas 2007c: 393) aufweise, wodurch ihre eigenen normativen Gehalte zerstört würden. Dabei formuliert er Zweifel, ob die kommunikative Vernunft heute noch die motivationalen Ressourcen praktischer Solidarität entfalten könne, um gegen diese negativen Entwicklungen der Moderne anzugehen (Habermas 2001b, 2008c: 97-98, 2008b: 30-31, 2005a: 218). Stattdessen verbindet Habermas nun mit der Religion die Hoffnung, dass in religiösen Überlieferungen und heiligen Schriften „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (Habermas 2005f: 31) enthalten sein könnten, die sich für die Philosophie kommunikativ erschließen ließen. Für die Plausibilität dieser Hoffnung auf innovative moralische Impulse religiöser Überzeugungen verweist Habermas auf die Genealogie der Vernunft. Hier habe sich gezeigt, dass vor allem jüdische und christliche Traditionen bei der Emergenz der Moderne eine zentrale Rolle gespielt haben (Habermas 2005h, 2012b, 2008b: 28). Daher möchte Habermas auch von der „Versprachlichung des Sakralen“ „nun in dem engeren Sinne sprechen, dass sich in diesen Weltbildern ein Bedeutungstransfer aus Quellen sakraler Kommunikation in die Alltagssprache vollzogen hat“ (Habermas 2012e: 15).¹⁸⁴ Dieser Bedeutungstransfer habe auch in der Philosophie im Modus der Übersetzung stattgefunden: „In der Spätantike hat der langanhaltende Prozess einer Übersetzung wesentlicher religiöser Gehalte in die Sprache der Philosophie eingesetzt – denken wir nur an Begriffe wie Person und Individualität, Freiheit und Gerechtigkeit, Solidarität und Gemeinschaft, Emanzipation, Geschichte, Krise usw.“ (Habermas 2012a: 102).

Habermas' Überlegungen münden in der Forderung nach einem Einstellungswandel der Philosophie, durch den sich diese zur Religion „lernbereit und agnostisch zugleich“ (Habermas 2005d: 149; vgl. auch Habermas 2008c: 100) verhalten solle. Das Ziel der Philosophie bestehe daher darin, kooperativ mit der Theologie und der Religionsphilosophie die semantischen Gehalte der Religion zu übersetzen. Trotz dieser Nähe besteht Habermas jedoch auch während der dritten Phase vehement auf der Differenz von Wissen und Glauben:

„Aus der Tatsache, dass sich das nachmetaphysische Denken von religiösen Inhalten hat inspirieren lassen, folgt also keine Aufweichung der Grenze zwischen Glauben und Wissen. Auch wenn semantische Gehalte diese Grenze unter veränderten Vorzeichen passieren können, bleiben davon die beiden Modi des Fürwahrhaltens unberührt. Die Aussagen stützen sich jeweils auf eine andere Rechtfertigungsbasis

¹⁸⁴ „Für sie [die Philosophie, JAR] kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgegoltene semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen – und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen“ (Habermas 2012e: 17).

und verbinden sich mit Geltungsansprüchen, die sich in ihrer Art und Extension nach voneinander unterscheiden“ (Habermas 2009a: 406)

Abschließend lässt sich für diesen einführenden Abschnitt zu den Grundlagen Habermas' Denken festhalten, dass er mit der Kooperationsaufgabe der Übersetzung ein weites Stück auf die Religion zugegangen ist. Die normative Dimension des Begriffs der postsäkularen Gesellschaft endet jedoch mit den Implikationen für die Philosophie noch nicht. Habermas trägt diese Aufgabe auch direkt an die religiösen wie nicht-religiösen Bürger heran, woraus sich politische Folgen im Hinblick auf den Status religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit ergeben. Hierauf wird im übernächsten Abschnitt weiter eingegangen. Zum besseren Verständnis soll jedoch zunächst noch Habermas' Deliberationstheorie erläutert werden.

3.3.2 Deliberationskonzeption

Wie schon bei Rawls steht auch bei Habermas die Deliberationskonzeption im Zusammenhang mit einem demokratischen Legitimitätsverständnis. Habermas bezeichnet sein Legitimitätsprinzip als „Demokratieprinzip“, nach dem „nur die juridischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können“ (Habermas 1998a: 141). Somit wird wie bei Rawls' liberalem Legitimitätsprinzip die demokratische Legitimität mit der Akzeptabilität von politischen Entscheidungen verbunden. Das Akzeptabilitätskriterium soll bei Habermas stärker als bei Rawls die „radikaldemokratische“ (Habermas 1998a: 13) Intuition einfangen, nach der sich jeder Bürger als Autor und Adressat der politischen Gesetze verstehen könne. Entsprechend diesem demokratischen Impetus schreckt Habermas im Gegensatz zu klassisch liberalen Ansätzen davor zurück, die politische Autonomie der Bürger derart einzuschränken, dass er inhaltliche Vorgaben macht, „gag rules“ vorsieht oder etwa eingespielte Grenzen von privat und öffentlich festlegt.¹⁸⁵ Statt substantieller liberaler Auflagen zieht sich Habermas' deliberativer Ansatz auf die Bestimmung prozeduraler Vorgehensweisen zurück, die aber zugleich auch sicherstellen sollen, dass vernünftige Ergebnisse das Resultat der deliberativen Prozesse der politischen Öffentlichkeit sind. Auf diese Weise amalgamiert Habermas Input- und Output-Legitimität auf eine komplexe Weise, welche im Folgenden erläutert wird.

¹⁸⁵ Siehe beispielweise für eine solche liberale Theorie Holmes (1995). Vgl. hierzu auch die Kritik von Habermas an Rawls (Habermas 1996f; 1996a).

Die Input-Legitimität ergibt sich aus den Eigenschaften, die das politische Verfahren ausmachen. Zunächst zeichnet sich dieses durch seine argumentative Praxis aus. Es wird die für eine Deliberationstheorie typische Forderung an jeden Beteiligten erhoben, alle in der Beratung vorgebrachten Standpunkte zu begründen. Es existiert demnach einerseits ein Rechtfertigungszwang gegenüber den anderen Teilnehmern der Deliberation, also eine Pflicht zur Rechtfertigung, die andererseits als Kehrseite ein „Recht auf Rechtfertigung“ (Forst) nach sich zieht. So soll ein „geordnete[r] Austausch von Informationen und Gründen zwischen Parteien, die Vorschläge einbringen und kritisch prüfen“ (Habermas 1998a: 370), entstehen, auf dessen Basis eine Entscheidung gefällt wird, die für alle bindend ist. Wenn Bürger sich als Freie und Gleiche auf diese argumentative Auseinandersetzung einlassen, dann ergeben sich bestimmte, Habermas zufolge unausweichliche, weil aus der Sprachpragmatik folgende Voraussetzungen, die den deliberativen Prozess strukturieren und damit Anforderungen an die Legitimität politischer Ergebnisse stellen. Zu den vier wichtigsten pragmatischen Voraussetzungen zählt Habermas (2005g: 91) erstens das Merkmal der „Inklusivität“, nach dem niemand von der Teilnahme ausgeschlossen werden dürfe, der relevante Beiträge machen könne. Zweitens müssten alle die gleiche Chance haben, Beiträge zu leisten, womit die Voraussetzung der „Gleichverteilung der kommunikativen Freiheiten“ gewährleistet ist. Zudem gilt drittens die „Aufrichtigkeitsbedingung“, also die Anforderung an Bürger, zu sagen, was sie meinen. Und zuletzt dürfen viertens die „Ja-/Nein-Stellungnahmen“ nur durch den „zwanglosen Zwang des besseren Argumentes“ (Habermas 1998a: 370) motiviert sein, was die „Abwesenheit von kontingenten äußeren oder der Kommunikationsstruktur innewohnender Zwänge“ (Habermas 2005g: 89) voraussetzt.¹⁸⁶

Welche Kriterien bestimmen nun, was zulässige Gründe innerhalb dieser deliberativen Praxis ausmachen? Zunächst differenziert Habermas bei politischen Diskussionen zwischen unterschiedlichen Diskursarten, um die spezifischen Eigenarten politischer Diskurse zu beachten (Habermas 1998a: 197-201, 1991c) und zugleich dem partikularen Willen der Angehörigen einer Rechtsgemeinschaft eine eigene Legitimität zuzusprechen (Habermas 1998a: 188). Habermas zufolge vermischen sich im politischen Austausch nämlich moralische, ethische und pragmatische Diskurse, in denen verschiedene Geltungsansprüche und Gründe erhoben werden.¹⁸⁷ Damit grenzt Habermas die legitimen Gründe in einer politischen

¹⁸⁶ Diese Voraussetzungen entsprechen der „idealen Sprechsituation“ (Habermas 1995c: 177; vgl. Reese-Schäfer 2001: 26). Die ideale Sprechsituation ist für Habermas gleichzeitig konstitutiv wie auch kontrafaktisch – sie müsse unterstellt werden, wenn man sich auf eine nicht verzerrte Kommunikation unter Freien und Gleichen einlässt. Vgl. zu den Voraussetzungen der Deliberation auch Habermas (1998a: 370).

¹⁸⁷ Moralische Fragestellungen nehmen die „semantische Form von kategorischen oder unbedingten Imperativen an“ (Habermas 1998a: 200). Moralische Normen sind universalisierbar und damit kontextunabhängig in allen

Deliberation auf moralische, ethische und pragmatische Gründe ein (Habermas 1998a: 189). Allerdings verhalten sich diese drei Diskursarten nicht symmetrisch zu einander, sondern stehen in einer hierarchischen Beziehung. Denn im Konfliktfall genießen moralische Gründe entsprechend der Priorität des Gerechten vor dem Guten den Vorrang vor ethischen und pragmatischen Gründen. Im Gegensatz zu den universalisierbaren moralischen Gründen bezögen sich ethische und pragmatische Gründe „relativ auf die geschichtliche und kulturell ausgeprägte Identität der Rechtsgemeinschaft, relativ auf die Wertorientierungen, die Ziele und Interessenlagen ihrer Mitglieder“ (Habermas 1998a: 193).

Jenseits dieser Bestimmung der legitimen Diskursarten mit den dazugehörigen spezifischen Gründen hatte Habermas jedoch entsprechend seiner prozeduralen Theorie nicht vorbestimmen wollen, was die richtige Antwort und das bessere Argument seien, weil man dies nicht ex ante bestimmen könne (Habermas 1991a: 124, 1998a: 279), sondern zur Diskussion gestellt werden müsse, was als gutes oder schlechtes Argument zählen solle (Habermas 1996c: 61). Daher dürfe „die Art der Themen und Beiträge und die Sorte von Gründen, die jeweils ‚zählen‘ sollen, nicht a fortiori eingeschränkt“ (Habermas 1998a: 139) werden.

Mindestens in Spannung zu diesem deliberativem Inklusivitätsanspruch stehen jedoch die nun im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Status religiöser Argumente erhobenen Ansprüche an Argumente. Hier lässt sich eine Explikation dessen erkennen, was allen politischen Diskursen – ob moralisch, ethisch oder pragmatisch – als übergeordnete Kriterien zugrundliegt. Dies besteht erstens in der Anforderung der „Zugänglichkeit“ der Gründe, denn nur zugängliche Gründe können intersubjektiv nachvollziehbar und damit allgemein akzeptabel

Situationen anwendbar. Die zu behandelnde Fragestellung wird vor dem Hintergrund beantwortet, was gut für alle ist. Damit müssen das Ergebnis und die Begründung einen Verallgemeinerungstest durchlaufen und bestehen, bevor das Ergebnis und die dazugehörige Begründung Gültigkeit für sich reklamieren können. Es sind also nur Normen und Gründe in der Lage, diesen Test zu bestehen, die „schlechthin verallgemeinerungsfähig sind“ (Habermas 1998a: 200). Für die Einnahme dieses Standpunktes der Unparteilichkeit ist der „Bruch mit allen Selbstverständlichkeiten der eingewöhnten konkreten Sittlichkeit wie auch die Distanzierung von jenen Lebenskontexten, mit denen die eigene Identität unauflöslich verflochten ist“ (Habermas 1991c: 113), nötig. Im Gegensatz dazu stehen ethisch-politische Fragestellungen, bei denen die Angehörigen einer Rechtsgemeinschaft Rechenschaft über ihr kollektives Selbstverständnis ablegen. Die Ergebnisse müssen hierbei nun nicht mehr alle berücksichtigen, sondern nur noch diejenigen, die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft sind. Nicht mehr das, was für alle gut ist, steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, sondern nur noch das, was „für uns“ gut ist. Der Universalitätsanspruch entfällt entsprechend, da ethische Fragestellungen eine geringere Abstraktionshöhe aufweisen als moralische Fragestellungen (Habermas 1998a: 190). Zentrale Argumente in diesen ethischen Diskursen stützen sich „auf eine Explikation des Selbstverständnisses unserer historisch überlieferten Lebensform“ (Habermas 1998a: 199). Die dritte Diskursart bei Habermas besteht aus pragmatischen Diskursen. Pragmatische Fragestellungen zeichnen sich dadurch aus, dass um die geeigneten Mittel zum Erreichen eines gemeinsam geteilten Zieles gerungen wird. Das Ziel steht dabei selbst nicht zur Disposition, sondern nur noch, wie es zu realisieren ist. Ausschlaggebend sind die Argumente, „die empirisches Wissen auf gegebene Präferenzen und gesetzte Zwecke beziehen und die Folgen alternativer Entscheidungen ... nach zugrundegelegten Maximen beurteilen“ (Habermas 1998a: 198).

sein. Zugleich gilt damit, dass es sich bei zugänglichen Argumenten um „unparteiliche Gründe“ (Habermas 2005g: 93) handeln muss, die reziprok geteilt werden können. Zweitens – und für den Umgang mit religiösen Argumenten folgeschwer – setzt Habermas die Zugänglichkeit von Gründen gleich mit säkularen Gründen, womit allgemein gilt, dass legitime Rechtfertigungen politischer Entscheidungen aus säkularen Gründen bestehen. Auf diese Weise soll der öffentliche Diskurs von einer „säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede“ (Habermas 2005d: 125) getragen werden. Entgegen der obigen Aussage von Habermas und dem eigenen Anspruch der deliberativen Demokratie kommt es mit der Auszeichnung säkularer Argumente somit doch zumindest zu einer Festlegung der angemessenen Sorte von Gründen.

Das gerade dargestellte Input-Legitimitätsverständnis wird nun von Habermas mit der Output-Legitimität in einen direkten Zusammenhang gebracht. Wenn nämlich die Voraussetzungen eingehalten und die deliberative Beratung auf diese Weise durchgeführt werden, dann werden zwar im Gegensatz zu Rawls keine liberalen Inhalte vorgeschrieben. Allerdings hat diese Offenheit insofern Auswirkungen auf das Ergebnis, als Habermas anlehnend an seine Wahrheits- und Rationalitätstheorie (vgl. Habermas 1995c) den Resultaten, die sich aus einem deliberativen Prozess speisen, eine epistemische Kraft zuschreibt, die die Output-Legitimität sicherstellen soll. Denn Habermas zufolge wohnt dem deliberativen Prozess ein Rationalisierungsdruck inne, durch den alle vorgebrachten Äußerungen in „gute“ und „schlechte“ Gründe sortiert werden würden. So entstehe „ein reflexiv veranstalteter Lernprozess“ (Habermas 1998a: 390), in dem eine vernünftige Präferenzselektion stattfindet, wodurch „die erzielten Resultate die Vermutung rationaler Akzeptabilität für sich haben“ könnten (Habermas 1998a: 187).¹⁸⁸ Dabei hält Habermas einen Konsens als Option politischer Diskurse theoretisch für möglich, gleichwohl muss in der politischen Praxis am Ende wegen der Entscheidungszwänge unter Zeitdruck die Beratung mit einer Mehrheitsentscheidung beendet werden. Im Prinzip können Deliberationen aber unbegrenzt weitergehen und zuvor getroffene Beschlüsse ständig wieder in Frage gestellt werden, wenn neue Argumente vorgetragen werden, die die „fallible Mehrheitsmeinung“ (Habermas 1998a: 371) in Zweifel ziehen.

Mit der Partizipationsmöglichkeit durch das deliberative Verfahren und der Annahme, dass eine bessere Entscheidung durch dieses Verfahren gefällt wird, wird also sowohl eine Input- als auch eine Output-Legitimität mit der deliberativen Demokratie verbunden (vgl. Habermas

¹⁸⁸ Robert E. Goodin (1986) hat diesen Vorgang in der Deliberation prägnant als „laundry preferences“ bezeichnet.

2007b: 433 und 2008d: 147). Nur wenn sich alle Bürger beteiligen können, wird laut Habermas gewährleistet, dass alle Argumente gehört werden. Und erst wenn alle Argumente vorgebracht und diskutiert wurden, kann das Ergebnis „die Vermutung auf rational akzeptable Ergebnisse begründen“ (Habermas 2005d: 126). Wie beschrieben, zeichnen sich diese rationalen Ergebnisse für Habermas unter anderem durch ihre säkulare Rechtfertigung aus.

Habermas' Deliberationskonzeption endet nicht damit, eine Legitimitätskonzeption zu entwickeln, sondern sieht auch vor, in welcher Form die Deliberation in einer demokratischen Gesellschaft institutionalisiert werden kann. Während sich andere Theorien der deliberativen Demokratie damit begnügen, den deliberativen Kommunikationsmodus in Kleingruppen zu verwirklichen, überträgt Habermas seine deliberative Vorstellung auf die politische Gesellschaft im Ganzen, indem er ein an Bernhard Peters (1993) angelehntes zweigleisiges Zentrum/Peripherie-Modell der deliberativen Demokratie entwirft, das man mittlerweile als einen „system approach“ bezeichnen würde (vgl. Parkinson/Mansbridge 2012). Im Mittelpunkt steht dabei eine Unterscheidung zwischen einer formellen und einer informellen Sphäre. Erstere besteht aus der Verwaltung, dem Gerichtswesen und den rechtlich verfassten demokratischen Institutionen der Meinungs- und Willensbildung (Parlamente, Parteien, Wahlen etc.). Hier liegt das politische Zentrum und die formelle Entscheidungskompetenz (Habermas 1998a: 429). Die informelle Sphäre dagegen befinde sich an der politischen Peripherie und setzt sich aus der „Öffentlichkeit“ zusammen, in der sich unterschiedliche, vor allem zivilgesellschaftliche Akteure an der Erzeugung der öffentlichen Meinung beteiligen. Gerade die Öffentlichkeit als ein offenes und inklusives Netzwerk, dessen Strukturen sich spontan bilden (1998a: 374), übernimmt bei Habermas insbesondere in Krisenzeiten die Aufgabe, auf die formelle Sphäre der Politik mit innovativen Impulsen einzuwirken.¹⁸⁹

Die institutionelle Umsetzung mit der Unterscheidung zwischen zwei aufeinander einwirkenden Sphären spielt auch im Zusammenhang mit dem Status religiöser Argumente eine prominente Rolle, auf die es nun einzugehen gilt.

¹⁸⁹ Tatsächlich ordnet Habermas der Öffentlichkeit drei wesentliche Funktionen zu (Habermas 1998a: 435). Zum einen ist sie der Resonanzboden für Probleme. Sie nimmt also die sozialen Probleme auf und kanalisiert sie. Damit ist sie ein Warnsystem mit sensiblen Sensoren für das politische Zentrum. Neben dieser Signalfunktion muss zum anderen eine effiziente Problematisierung der Themen hinzukommen. Notfalls heißt dies eine Dramatisierung, damit das Zentrum zur Wahrnehmung der Peripherie gezwungen wird. Drittens übernimmt die Öffentlichkeit auch die Kontrollfunktion, da sie die Bearbeitung der aufgezeigten Probleme und deren Umsetzung verfolgen muss. Um diese Funktionen wahrnehmen zu können, ist die Öffentlichkeit auf eine starke Zivilgesellschaft angewiesen, die aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Vereinigungen, Organisationen, sozialen Bewegungen, Bürgerinitiativen und Bürgerforen besteht (Habermas 1998a: 443).

3.3.3 Status religiöser Argumente

Der Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation wird wie schon bei Rawls durch die Legitimitätskonzeption der deliberativen Demokratie bestimmt, die in diesem Zusammenhang zunächst vor allem als eine Form eines Rechtfertigungsliberalismus wirksam wird. Für Habermas müssen rechtfertigende Gründe, die Legitimität beanspruchen wollen, allgemein zugänglich und allgemein akzeptabel sein.¹⁹⁰ Nur zugängliche und teilbare Argumente können zustimmungsfähig sein und damit die Anforderungen des Legitimitätsprinzips der deliberativen Demokratie von Habermas erfüllen. Während Rawls noch von einem Gegensatz von öffentlichen und nicht-öffentlichen Gründen ausging, spitzt Habermas dagegen die Demarkierungslinie auf eine Dichotomie von säkular versus religiös zu, indem er säkulare Gründe als zugänglich und religiöse Gründe als unzugänglich charakterisiert. Damit nimmt die Religion bei Habermas eine Sonderstellung in politischen Diskursen ein, anstatt sie – wie Rawls – als ein Beispielfall für umfassende Lehren zu behandeln. Durch diese Ausnahmeposition stelle die Religion das „intransparente Andere der Vernunft“ (Habermas 2005d: 149) dar und sei für die Vernunft „abgründig fremd“ (Habermas 2005d: 137). Für die Begründung dieser Dichotomie zwischen Religion und Vernunft bzw. Glauben und Wissen können verschiedene, von Habermas zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in variierenden Kontexten geäußerte Aussagen herangezogen werden. So sieht Habermas erstens einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen einem Anthropozentrismus auf der einen und einem damit nicht vereinbaren Theozentrismus auf der anderen Seite, denn die „Perspektiven, die *entweder* in Gott *oder* im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht *ineinander* überführen“ (Habermas 2005a: 252; Hervorh. i. O.). Zweitens sind epistemische Annahmen ausschlaggebend, die zu einer „diskursiven Exterritorialität eines Kerns von existentiellen Gewissheiten“ (Habermas 2005d: 135) religiöser Äußerungen führten. Zwei ihrer Eigenschaften sind hierbei wegweisend:

Erstens können religiöse Äußerungen Habermas zufolge keinen propositionalen Gehalt haben (vgl. Breul 2015: 153). Zwar erkennt Habermas, dass religiöse Personen einen Wahrheitsanspruch mit ihren religiösen Überzeugungen verbinden, er spricht ihnen jedoch die Berechtigung auf diesen Anspruch ab, da „die für religiöse Aussagen beanspruchte Geltung nicht an propositionale Wahrheit assimiliert werden dürfe“ (Habermas 2012c: 294). Vielmehr

¹⁹⁰ Dabei ist die Abstufung zwischen moralischen und ethischen Diskursen zu bedenken. Vgl. aber auch die Aussage von Habermas, die festhält, was letztlich zählt: „Im normativen Streit einer demokratischen Öffentlichkeit zählen letztlich nur moralische Aussagen im strengen Sinne. Nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen gut ist für jeden, können den Anspruch stellen, für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein“ (Habermas 2001c: 61).

würden religiöse Überzeugungen hinsichtlich ihrer Wahrheitsfähigkeit mit ästhetischen Urteilen auf einer epistemischen Stufe stehen, da sich beide nicht als wahr oder falsch erweisen könnten (Schotte 2010: 380; vgl. auch Cooke 2002). Stattdessen hänge der epistemische Status des Glaubens immer davon ab, dass man schon einen „Kern von existentiellen Gewissheiten“ (Habermas 2005d: 135) für unhintergebar halte. Somit wird der Wahrheitsgehalt religiöser Äußerungen fortwährend von einem „epistemischen Herkunftskontext“ (Habermas 2012d: 131) bedingt, der nicht überprüft werden könne. Folglich stellen religiöse Äußerungen aufgrund dieses Mangels einer Möglichkeit zur Erörterung und Bewertung keine rationalen Argumente dar (Cooke 2002: 107).¹⁹¹

Zur „diskursiven Exterritorialität“ trägt als zweiter gewichtiger Faktor bei Habermas ein der Religion unterstellter Infallibilismus bei. Die religiösen Vorgaben würden laut Habermas aufgrund ihres Wahrheitsanspruches eine „spezifische Sperre“ (Habermas 1992a: 138) für jeden offenen Diskurs darstellen. Diese Einschränkung ergebe sich aufgrund der nicht disponiblen Geltungsansprüche der Religion, womit sie sich einem begründeten Diskurs verweigere. Es gelte ein unbegründetes Fürwahrhalten, ein Glaube an das Transzendente aus dem Jenseits, der jeglichem Diskurs vorausgehen und „hörig machen“ (Habermas 1992a: 156) würde.¹⁹² Letztlich fehlt der Religion daher eine vom „fallibilitistischen Bewusstsein diktierte *Vorbehaltlosigkeit*“ (Habermas 2012d: 172; Hervorh. i.O.). Diesen Mangel an Fallibilismus hält Habermas sogar für ein Kennzeichen jeder Religion, das sie notwendig brauche, um ihre Besonderheit und Identität beizubehalten, die sich in „einer bestimmten, normativ gehaltvollen, also substantiellen, und dogmatisch verarbeiteten Tradition“ (Habermas 1992a: 134) zeige.

Die Verbindung religiöser Überzeugungen mit einem mangelnden Fallibilismus verstärkt sich bei Habermas ferner durch seinen Fokus auf Religionen, die auf Offenbarungswahrheiten basieren. Eine Offenbarungsreligion mit ihrer der Philosophie „orthodox entgegengehaltene[n] Quelle der Offenbarung“ (Habermas 2005a: 252) würde nämlich für eine nachmetaphysische Vernunft „eine kognitiv unannehmbare Zumutung“ (Habermas 2005a: 252) bedeuten. Habermas begreift religiöse Offenbarungen hierbei als infallible Gewissheiten, die keinen Zweifel zuließen. Die religiös verwurzelten existentiellen Überzeugungen entzögen „sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser*

¹⁹¹ Somit können im strikten Sinne des Verständnisses von Argumenten religiöse Überzeugungen in politischen Diskursen nicht als „religiöse“ Argumente fungieren (Cooke 2002: 107).

¹⁹² Einen mangelnden Fallibilismus identifiziert Habermas entsprechend auch bei der Theologie: „Aber die Theologie bleibt von der geglaubten Lehre in der Weise abhängig, dass sie im Gegensatz zur Philosophie nicht alle Geltungsansprüche vorbehaltlos der Kritik ausliefern kann“ (Habermas 2007c: 390).

diskursiver Erörterung [...]“ (Habermas 2005d: 135; Hervorh. im Original), die für säkulare Geltungsansprüche typisch sei. Dadurch kann sich die moderne Philosophie zur Religion und Offenbarung nur „wie zu einem Fremden“ verhalten, wodurch sich ein „Riß zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen“ auftue, der „sich nicht wieder kitten“ (Habermas 2008b: 28) lasse. So ergebe sich eine „generische [...] Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“ (Habermas 2005f: 30).

Diese epistemischen Komponenten werden erweitert, indem Habermas die mangelnde allgemeine Nachvollziehbarkeit religiöser Überzeugungen auch noch auf spezielle, nur subjektiv zugängliche Erfahrungen zurückführt. Hierbei bezieht er sich auf religiöse Riten und die „Verankerung des Glaubens in den kultischen Praktiken einer Glaubensgemeinschaft“ (Habermas 2012d: 122). Diese Verbindung von Ritus und Glauben hält Habermas für das „Alleinstellungsmerkmal“ (Habermas 2012a: 104) der Religion, das aus seiner Sicht für die Religion ebenso unumgänglich wie nötig ist: „Die Religion selbst kann ohne die Verwurzelung in einer rituellen Praxis nicht überleben. Dieser Umstand ist es, der die Religion – unerbittlicher noch als die Autorität der Offenbarung – von allen säkularen Gestalten des Geistes trennt“ (Habermas 2009b: 32). Dies resultiert nun einerseits – wie Habermas schon in einem Text von 1992 anmerkte – wiederum darin, dass religiöse Diskurse aufgrund der Verankerung in rituellen Praktiken in ihren „Freiheitsgraden der Kommunikation“ eingeschränkt und von einer „radikalen Problematisierung“ (Habermas 1992a: 137) abgeschildert werden. Andererseits sorgen die speziellen Erfahrungen, die sich aus der rituellen Praxis ergeben, für einen exklusiven Zugang zu religiösen Überlieferungen und Traditionen. Auf diese spezifische Erfahrung im Rahmen religiöser Gemeinschaften stütze sich der religiöse Diskurs, wodurch dessen religiöser Sinn von diesen partikularen Erfahrungen abhängig werde. Folglich seien die religiösen Gehalte an die Mitgliedschaft in einer Glaubensgemeinschaft gebunden und müssten daher für säkulare Bürger verschlossen bleiben. Anders verhalte es sich hingegen mit säkularen Philosophien wie etwa dem Kantianismus oder dem Utilitarismus. Diese, so betont Habermas, sind gerade nicht von partikularen Erfahrungen abhängig, sondern seien für alle zugänglich (Diskussionsbeitrag von Habermas in Calhoun et al. 2011: 61; vgl. auch schon Habermas 1992a: 134).¹⁹³

¹⁹³ Eine Vorstellung, nach der „religiöse Erfahrungsgehalte, die in der Kult- und Gebetspraxis einer Gemeinde verwurzelt sind, [...] sich ohne Rest in Inhalte einer öffentlichen Diskurs- und Begründungspraxis überführen [ließen]“ (Habermas 2007c: 400) hält Habermas für abwegig.

An diesem Punkt lässt sich festhalten, dass religiöse Argumente für Habermas nicht zugänglich sind und in einen Gegensatz zu säkularen Argumenten treten, weil sie nicht wahrheitsfähig sowie autoritär bzw. nicht-kritisierbar seien und zugleich immer partikular bleiben müssten, da ihr Zugang die Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinde voraussetze. Für Habermas muss man damit immer erst „glauben“, um zu „verstehen“. Säkulare Gründe hingegen seien an solche vorausgehenden Glaubensbekenntnisse nicht gebunden, sie basierten auf einer „natürliche[n] Vernunft“ (Habermas 2005d: 125) oder einer „gemeinsamen Menschenvernunft“ (Habermas 2005d: 125), die daher auch für alle zugänglich sei. Auf diese Weise entwickelt sich bei Habermas eine strikte Dichotomie zwischen säkularen und religiösen Argumenten als entscheidende Differenz zur Bestimmung legitimer Gründe politischer Entscheidungen. Die Folge für einen politischen Diskurs besteht darin, dass religiöse Überzeugungen im Gegensatz zu säkular-ethischen und moralischen Ansichten, mit denen das Ziel eines rationalen Konsenses verfolgt wird, rational nicht diskutierbar sind, womit religiöse Argumente auch nicht zustimmungsfähig bzw. allgemein akzeptabel sein können. Im besten Fall könnte sich daher zwischen säkularen und religiösen Bürgern ein vernünftigerweise zu erwartender Dissens ergeben (Habermas 2005d: 146; vgl. Cooke 2009: 35). Was nicht rational diskutierbar ist, kann entsprechend auch in einer politischen Deliberation nicht diskutiert werden und noch weniger darf es die argumentative Grundlage politischer Entscheidungen sein. Für den Status religiöser Argumente bedeutet dies die Exklusion als mögliche Rechtfertigung politischer Entscheidungen.

Habermas macht von dieser Exklusionsforderung religiösen Argumenten gegenüber auch keine kontextuellen Ausnahmen im Hinblick auf den Bereich der politischen Themen, wie etwa Rawls mit der Unterscheidung zwischen Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen und alltäglichen politischen Themen. Mit der Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Diskursen in der politischen Öffentlichkeit hätte Habermas zwar zumindest die Möglichkeit, diese kontextuelle Ausnahme zuzulassen. Allerdings werden religiöse Argumente als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen von Habermas auch in ethischen Diskursen ausgeschlossen. Dies hängt damit zusammen, dass Habermas die Einschätzung einer Sonderstellung religiöser Argumente auch im Vergleich zu säkularen umfassenden Lehren im Rawls'schen Sinne fortführt. Grund hierfür ist zunächst die Annahme von Habermas, dass sich säkulare Konzeptionen des Guten im Gegensatz zu Religionen vorbehaltlosen Diskursen aussetzen würden (Habermas 2005d: 135). Die schon erwähnte „diskursive Exterritorialität eines Kerns von existentiellen Gewissheiten“ (Habermas 2005d: 135) verleihe der Religion hingegen einen „Sonderstatus“, der es verbiete, „eine politisch-normative Angleichung

religiöser an ethische Überzeugungen" (Habermas 2005d: 135) vorzunehmen. Zudem würde der religiöse Holismus sich eben nicht nur auf einen Wahrheitsanspruch hinsichtlich der religiösen moralischen Grundsätze beschränken, sondern im Gegensatz zu ethischen Lebensauffassungen immer auch noch in einer Verbindung zu theologischen oder kosmologisch gerechtfertigten Heilswegen stehen, für die Religion ebenso einen „strikten Wahrheitsanspruch“ (Habermas 2008c: 102) erheben würde, weshalb sie nicht in ethischen Weltbildern aufgingen. Dies würde als letzten Unterschied zu säkularen Überzeugungen zudem eine Motivationskraft begründen, „die profanen Lebensanschauungen abgeht“ (Habermas 2007c: 370-371). Aufgrund dieser Aspekte scheiden religiöse Argumente auch als legitime Kandidaten für ethisch-politische Diskurse einer politischen Gemeinschaft aus.

Auch wenn sich bei Rawls' Ansatz gezeigt hatte, dass die Trennung der Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen von alltäglichen oder einfachen politischen Fragen in der Praxis nur schwer aufrechtzuerhalten sein wird, lässt sich an dieser Stelle vermerken, dass Habermas einen strikteren Entwurf als Rawls im Hinblick auf die Möglichkeit, religiöse Argumente als Rechtfertigung von politischen Entscheidungen einzubringen, vorlegt. Raum für religiöse Argumente bleibt damit nur noch in den institutionalisierten Bereichen religiöser Gemeinschaften selbst. Hier sieht Habermas wie auch Rawls die Trennung von Staat und Religion vor, sodass sich der Staat prinzipiell nicht in die religiösen Belange einmischen soll.¹⁹⁴

Bis zu diesem Punkt kann man Habermas noch als Vertreter einer exklusivistischen Position sehen, die für religiöse Argumente keinen Platz im Bereich der Politik vorsieht. Wie schon bei Rawls ist es jedoch auch bei Habermas zu einer Entwicklung gekommen, die mehr Raum für religiöse Argumente in der politischen Deliberation eröffnet. Konkret sind es zwei Motive, die Habermas dazu veranlassen, religiösen Argumenten in der politischen Deliberation einer „postsäkularen Gesellschaft“ einen neuen Status zuzuweisen (vgl. Chambers 2007: 212). Erstens verfolgt Habermas das funktionale Anliegen, über die Inklusion religiöser Ansichten in die politische Deliberation die schon angesprochenen semantischen Potentiale der Religion über den Weg der Übersetzung zu bergen, um gegen die „Tendenzen einer entgleisenden Moderne“, die „den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten“ (Habermas 2005f: 30) anzugehen. Das Potential der Religion, moralische Intuitionen zu artikulieren, mache „die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“ (Habermas 2005d: 137), die es in eine säkulare Sprache zu übersetzen gelte (Habermas 2005d: 149). Religion ist daher eine

¹⁹⁴ Kritik hieran übt Baumeister (2011: 232ff.), weil dadurch der Schutz vor Missbrauch religiöser Personen vor ihrer eigenen religiösen Gemeinschaft geschwächt werde.

Sinnressource und Orientierungshilfe bei kontroversen Themen, wie z. B. der Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, bioethischen Fragen der Reproduktionsmedizin oder Fragen des Tierschutzes und des Klimawandels (Habermas 2007a: 1444).

Man kann diesen Schritt von Habermas mit einem kritischen Blick auch als eine Instrumentalisierung der Religion bezeichnen, weil er die Religion benutzt, um der Gefahr zu begegnen, dass die praktische Vernunft alleine „nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewußtsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewußtsein von dem, was fehlt, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten“ (Habermas 2008b: 30). Aus dieser philosophischen Betrachtung ergibt sich für Habermas die funktionale Einsicht, dass sich der Staat nicht unnötigerweise von den „knappen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung“ (Habermas 2008a: 46) abschneiden sollte, zu der die Religion einen Beitrag leisten könne.¹⁹⁵

Dieser Instrumentalisierungsvorwurf wird zumindest durch das zweite Motiv für die Inklusion religiöser Argumente abgeschwächt. Habermas geht es bei diesem zweiten Motiv um die Frage, inwieweit die liberalen und deliberativen Anforderungen an religiöse Bürger im politischen Diskurs eine zu hohe, nicht mehr zu rechtfertigende Zumutung darstellen. Habermas selbst formuliert drei „Einlaßbedingungen in den öffentlichen Raum“ (Brieskorn 2008: 47), die die Anhänger einer Religion akzeptieren müssen (Habermas 2005d: 143, 2005b: 10, 2001b: 14). Dies ist zum ersten die Anerkennung des religiösen Pluralismus, zweitens die Akzeptanz der Autorität der Wissenschaften bezüglich des Weltwissens und zuletzt gehört zu den Anforderungen an religiöse Bürger das Einlassen auf die Bedingungen des Verfassungsstaates, der sich nur noch säkular begründen lasse. Damit wird einerseits von religiösen Bürgern verlangt, auf die politische Realisierung ihrer religiösen Überzeugungen zu verzichten und

¹⁹⁵ Pragmatisch und funktional ist auch noch ein weiterer, eher als ein randständiger Grund für die Inklusion religiöser Argumente anzusehender Aspekt. In seiner Diskussion des „Böckenförde-Diktums“ weist Habermas darauf hin, dass die Demokratie auf die Religion nicht als „einigendes Band“, worauf das Böckenförde-Diktum abzielt, angewiesen ist, weil sich die Legitimation aus dem demokratischen Verfahren selbst ergeben könne (Habermas 2005f: 24). Diese „in Überzeugungen verwurzelte Legitimation“ (Habermas 2008b: 32) ließe sich jedoch auch in den Überzeugungen der Religion finden, weshalb der Staat „mit allen kulturellen Quellen schonend“ umgehen sollte, „aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“ (Habermas 2005f: 32). Ein Ausschluss der Religion aus der Politik könnte damit zu einer unnötigen Beschneidung der Legitimationspotentiale führen, die die Religion für die Demokratie bereitstellen kann, weil die Exklusion religiöser Bürger möglicherweise dazu motiviert, der demokratischen Ordnung ihre Anerkennung zu entziehen. Insofern hat die Religion bei Habermas zwei wichtige Funktionen für die Demokratie zu erfüllen. Zum einen kann sie mit ihren Überzeugungen ein Korrektiv für die Pathologien der Moderne bereitstellen, weshalb eine Offenheit auch gegenüber religiösen Überzeugungen vorhanden sein muss. Die Demokratie hat nach dieser Ansicht etwas von der Religion zu lernen und sollte sich deswegen auch lernbereit zeigen. Zum anderen kann die Religion dazu beitragen, dass sich aus den religiösen Überzeugungen vopolitische Tugenden und Ansichten ergeben, die die Demokratie unterstützen. Insofern bedarf zwar die Demokratie der Religion nicht als vopolitischer Quelle, aber die Religion kann hilfreich sein, weil sie zu einem demokratischen Verhalten motiviert. Für Habermas ist es also ein Akt demokratischer Klugheit, religiöse Überzeugungen im Selbstinteresse der Demokratie im öffentlichen Raum zuzulassen.

stattdessen den Vorrang des Gerechten vor dem Guten zu akzeptieren und sich damit der Zumutung der Toleranz auszusetzen (Habermas 2005e: 268). Andererseits sollen religiöse Bürger auch noch die „Differenz zwischen falliblen öffentlichen Gründen und infalliblen Glaubenswahrheiten“ (Habermas 2012d: 160) anerkennen.

Folgen religiöse Bürger diesen Anforderungen, dann bedeutet dies wie schon bei Rawls eine Übersetzungsnotwendigkeit der religiösen Ansichten in allgemein zugängliche säkulare Positionen. Diese Anforderungen identifiziert Habermas nun jedoch als ein nicht zu negierendes Problem. In diesem Punkt schlägt sich Habermas zunächst auf die Seite der Inklusivisten, namentlich Nicholas Wolterstorff (1997b) und Paul Weithman (2002), von denen er das Argument übernimmt, nach dem die Trennung von Politik und Religion eine artifizielle Aufspaltung der Identität für religiöse Bürger darstelle. Sollte sie gefordert werden, sei dies unzumutbar, weil religiöse Bürger dazu entweder kognitiv nicht in der Lage seien oder, und dies wiegt stärker, weil für viele religiöse Menschen eine solche Aufspaltung in private und öffentliche Anteile nicht mit ihren religiösen Überzeugungen vereinbar sei, da die Religion alle Bereiche des Lebens bestimme (Habermas 2005d: 132).¹⁹⁶ Mit Wolterstorff (1997b: 105) ist er der Meinung, solch eine Forderung bedeute eine nicht zu rechtfertigenden Einschränkung der Religionsfreiheit:

„... der liberale Staat gewährleistet nämlich die gleichmäßige Freiheit der Religionsausübung nicht nur, um Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten, sondern auch aus dem normativen Grund, die Glaubens- und Gewissensfreiheit eines jeden zu schützen. Er darf deshalb von seinen religiösen Bürgern nichts verlangen, was mit einer authentisch ›aus dem Glauben‹ geführten Existenz unvereinbar ist.“ (Habermas 2008b: 33-34)¹⁹⁷

Habermas schließt sich also mit dieser Argumentation dem schon erwähnten „Integritätseinwand“ an, der in der Exklusion religiöser Argumente eine Verletzung der Integrität religiöser Bürger erkennt, da sie aufgrund ihrer religiösen Identität danach streben, ihre religiösen Überzeugungen in allen Bereichen einschließlich der Politik zum Ausdruck zu

¹⁹⁶ An anderer Stelle übernimmt Habermas Rawls' Metapher des Moduls. Danach sollen die moralischen und politischen Prinzipien wie ein Modul in die religiösen Lehren eingepasst werden, da „die erforderliche Rollendifferenzierung zwischen Gemeindemitglied und Gesellschaftsbürger [...] aus der Sicht der Religion *selbst* überzeugend begründet werden [muss], wenn nicht Loyalitätskonflikte weiter schwelen sollen“ (Habermas 2005e: 269; Hervorh. i. O.). Demnach käme es dann gar nicht mehr zu der unterstellten theologischen Unvereinbarkeit einer Aufspaltung der Identität, die zunächst die Zumutung dargestellt hat. Doch selbst wenn keine religiös begründete Inkompatibilität vorliege, hält Habermas immer noch daran fest, dass das Einfügen des Moduls moralischer Prinzipien in religiöse Überzeugungen für religiöse Bürger eine höhere Zumutung darstellt als die Anforderungen für Bürger mit säkularen Überzeugungen (Habermas 2005e: 268, 2005c: 320ff.).

¹⁹⁷ Vgl. auch: „Aber die rechtsstaatliche Demokratie darf Bürger, die sie ausdrücklich zu einer religiösen Lebensführung *ermächtigt*, nicht gleichzeitig in ihrer Rolle als demokratische Mitgesetzgeber diskriminieren. Dieser Hauch von Paradoxie schürt seit langem ein Ressentiment gegen den Liberalismus – zu Unrecht, es sei denn man setzt den politischen Liberalismus mit dessen laizistischer Deutung gleich. Der liberale Staat darf nicht schon in der politischen Öffentlichkeit, also an der Wurzel des demokratischen Prozesses, die Äußerungen seiner religiösen Bürger zensieren; noch kann er deren Motive an der Wahlurne kontrollieren“ (Habermas 2012a: 118; Hervorh. i. O.).

bringen. Aus diesem Grund kritisiert er die Ansätze von Rawls und Robert Audi (1997), die aus seiner Sicht nicht genügend sensibel mit den Überzeugungen religiöser Bürger umgehen. Habermas hält Audi zudem vor, sein Ausschluss religiöser Überzeugungen aus der politischen Öffentlichkeit wegen des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche sei gleichbedeutend mit einer „säkularistische[n] Überverallgemeinerung“ (Habermas 2005d: 134). Die Folge dieses Problems besteht laut Habermas nun auf einer politischen Legitimitätsebene darin, dass es zu einer Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern komme, da säkulare Bürger von solch hohen Belastungen nicht betroffen seien (Habermas 2005e: 269). Damit befürwortet auch Habermas den aus den schon besprochenen Ansätzen bekannten Asymmetrieeinwand.

Auf der anderen Seite hat Habermas mit Rawls gemeinsam, dass er der Religion einen Platz in der Öffentlichkeit einräumen möchte, ohne das liberale Fundament einer Trennung von Staat und Religion einzureißen, die er für eine „liberale Errungenschaft“ (Habermas 2012a: 98) hält.¹⁹⁸ Aus diesem Grund distanziert sich Habermas von den Ansätzen von Wolterstorff und Weithman, denen Habermas vorwirft, aufgrund ihrer Vorbehaltlosigkeit gegenüber religiösen Argumenten im politischen Prozess gegen das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates zu verstoßen (Habermas 2005d: 138).

Um nun die zwei erläuterten Motive zu realisieren, hat Habermas einen ausgeklügelten Vorschlag erarbeitet, der zwischen inklusivistischen und exklusivistische Positionen innerhalb der Debatte vermitteln soll und bei dem ein „institutionelle[r] Übersetzungsvorbehalt“ (Habermas 2005d: 136) im Mittelpunkt steht. Ausgangspunkt hierfür ist die schon bekannte Unterscheidung zwischen einer formellen und einer informellen Sphäre, auf die Habermas zurückgreift, um der Religion einen legitimen Platz in der Politik einzuräumen. Für Habermas dürfen religiöse Äußerungen nur in der informellen Sphäre, also der Zivilgesellschaft und der politischen Öffentlichkeit zugelassen werden, in der die politische Kommunikation für alle Beiträge offen sein soll. Hier müsse es religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften freistehen, sich „religiös darzustellen, sich einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente zu bedienen“ (Habermas 2013: 290).

Dies gelte jedoch nicht in den „institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozessen auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden“ (Habermas 2008a: 45). Hier „muss sichergestellt sein, dass die Beschlüsse des Gesetzgebers, der Exekutive und der Gerichte nicht nur in einer allgemein zugänglichen Sprache *formuliert* werden, sondern auch aus allgemein akzeptierbaren Gründen

¹⁹⁸ Für einen ausführlichen Vergleich der Positionen von Rawls und Habermas siehe Yates (2007), Lafont (2007) und Audard (2011).

gerechtfertigt werden können. Das schließt religiöse Gründe für die Beschlussfassung über alle staatlich sanktionierten, also rechtlich zwingenden Normen aus“ (Habermas 2012a: 112; Hervorh. i. O.). Nur so könne der säkulare Staat seine weltanschauliche Neutralität wahren. Religiöse Bürger müssen entsprechend auch im neuen Vorschlag von Habermas akzeptieren, dass in einem säkularen Staat „der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muss, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang finden kann“ (Habermas 2013: 290).

Verbürgt werden soll dies über einen „Filter“, der „zwischen die wilden Kommunikationsströme der Öffentlichkeit einerseits und die formalen Beratungen, die zu kollektiv bindenden Entscheidungen führen, andererseits eingezogen werden [muss]“ (Habermas 2013: 290).¹⁹⁹ Die Aufforderung, sich religiöser Gründe zu enthalten, betrifft daher „die Plattform, das Programm oder ‚die Linie‘, für deren Verwirklichung sich politische Parteien und deren Kandidaten einsetzen“ (Habermas 2005d: 134) wie auch Politiker, die für ein öffentliches Mandat kandidieren (Habermas 2005d: 133).²⁰⁰

Habermas geht im Unterschied zu den allgemein nur als Bürgertugenden aufzufassenden Selbstbeschränkungsanforderungen exklusivistischer und intermediärer Ansätze sogar so weit, rechtliche Sanktionen bei einem Verstoß gegen den institutionellen Übersetzungsvorbehalt zu fordern, indem etwaige religiöse Äußerungen im Parlament aus dem Sitzungsprotokoll gestrichen werden sollen (Habermas 2007a: 1445). Diese restriktivere Haltung ist auch dadurch begründet, dass Habermas eine parlamentarische Mehrheit befürchtet, die durch das Beharren auf religiösen Argumenten in eine religiöse Tyrannei umschlagen könne (Habermas 2007a: 1445) – oder in Habermas’ Worten: „Damit würde sich eine rechtsstaatlich konstituierte Mehrheitsherrschaft in die autoritäre Herrschaft einer klerikalen Mehrheit verwandeln“ (Habermas 2007c: 413). Verschärft wird diese Gefahr durch Habermas’ Sichtweise, dass die „existentiellen Wertkonflikte zwischen Glaubensgemeinschaften [...] sich nicht für Kompromisse [eignen]. Nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Verfassungsgrundsätze können sie durch Entpolitisierung an Schärfe verlieren“ (Habermas 2005d: 141). Ein rationaler oder friedlicher Umgang mit religiösen Argumenten in

¹⁹⁹ Mit der Metapher des „Filters“ greift Habermas auf Formulierungen aus seiner Theorie der deliberativen Demokratie zurück. Schon damals formulierte er: „[...] demokratische Verfahren und entsprechende kommunikative Arrangements können als Filter funktionieren, die Themen und Beiträge, Informationen und Gründe so sortieren, daß nur die relevanten und gültigen Eingaben ‚zählen‘“ (Habermas 1998b: 679).

²⁰⁰ In diesem Zusammenhang passt die Äußerung von dem liberalen Theologen Rolf Schieder (2008: 283): „Religionspolitiker müssen zwischen ihrer eigenen Weltanschauung und ihrem religionspolitischen Handeln unterscheiden. Die „Trennung von Staat und Kirche“ kommt beim Politiker als Unterscheidung von Gesinnung und Verantwortung zur Geltung.“

den institutionellen politischen Arenen ist für Habermas damit nicht zu erwarten (Willems 2012b: 516).

Habermas' institutionelle Schwelle führt dazu, dass sich die Übersetzungsleistung schon im vorparlamentarischen oder genauer im vorinstitutionellen politischen Raum einstellen muss. Hier kommt Habermas' zweite Idee seines vermittelnden Ansatzes ins Spiel, die vorsieht, die Übersetzungsnotwendigkeit zu einer kooperativen Aufgabe zwischen religiösen und säkularen Bürgern zu machen, um so einerseits die Asymmetrie der Belastung im Verhältnis von religiösen und nichtreligiösen Bürgern zu beenden und andererseits sicherzustellen, dass die epistemischen Potentiale der Religion gerettet werden.

Damit zielt Habermas auf ein verändertes Staatsbürgerethos ab, denn im Gegensatz zu der einseitigen Übersetzungsverantwortung religiöser Bürger bei Rawls sollen religiöse und säkulare Bürger den Übersetzungsprozess als eine kooperative Aufgabe verstehen, „die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen“ (Habermas 2001b: 22). Voraussetzung hierfür ist ein Bewusstseinswandel der säkularen Bürger, den man so beschreiben könnte, dass sie eine „postsäkulare Mentalität“ ausbilden sollen. Dazu gehört, religiöse Äußerungen von säkularen Bürgern nicht schlichtweg für irrational zu halten (Habermas 2008b: 34), womit eventuell vorhandene säkularistische, atheistische oder agnostische Auffassungen aufzugeben sind (Flores d'Arcais 2007; Lafont 2009: 135, 2007: 247).²⁰¹ Auf diese Weise soll eine selbstkritische Haltung aus dem Wissen um die Grenzen der Vernunft erwachsen, weshalb man sich den religiösen Beiträgen nicht von vornherein verschließen, sondern versuchen sollte, diese in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen (Habermas 2005f: 36). Durch die geforderte Mentalitätsveränderung säkularer Bürger meint Habermas, die zuvor asymmetrischen Belastungen im Verhältnis von säkularen und religiösen Bürgern ausgeglichen zu haben, da die Anforderungen an säkulare Bürger eine äquivalente Zumutung darstellten (Habermas 2005d: 137). Aus der vormals einseitigen

²⁰¹ Der liberale Staat „muß daher auch den säkularen Bürgern zumuten, religiöse Mitbürger, die ihnen in der politischen Öffentlichkeit begegnen, nicht nur als Personen zu achten, sondern als Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs von Staatsbürgern ernst zu nehmen. Die Zumutung besteht darin, daß säkulare Bürger sich nicht der Möglichkeit verschließen sollen, in der artikulierten Sprache religiöser Stellungnahmen und Äußerungen gegebenenfalls Resonanzen eigener verdrängter Intuitionen wiederzuerkennen, darin also potentielle Wahrheitsgehalte zu entdecken, die in eine öffentliche, religiös ungebundene Argumentation eingebracht werden können“ (Habermas 2013: 293). Habermas geht einmal sogar so weit, dass er religiösen Gründen den Status eines „aufschiebende[n] Veto[s]“ (Habermas 2001b: 22) zuspricht, um sicherzustellen, dass geprüft werde, was aus den religiösen Ansichten von den „religiös Unmusikalischen“ (Habermas 2001b: 30) gelernt werden könne.

Belastung der religiösen Bürger soll laut Habermas so eine beidseitige Bürde entstehen und sich als Folge eine Symmetrie in der Beziehung einstellen.

3.3.4 Fazit

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass es sich um einen intermediären Ansatz handelt. Religiöse Gründe werden auf der einen Seite wie schon bei Rawls aufgrund des Legitimitätskriteriums der Akzeptabilität als legitime Argumente zur Rechtfertigung politischer Entscheidungen ausgeschlossen. Legitim sind bei Habermas hingegen nur säkulare Gründe, womit sich Habermas für eine Priorität der deliberativen Selbstbeschränkung ausspricht. Dies ist für Habermas auch deshalb nötig, weil andernfalls der Staat seine weltanschauliche Neutralität verliere. In der Selbstbeschränkungsanforderung kann wie schon bei Rawls eine Schutzfunktion gesehen werden, die einerseits die Gesamtgesellschaft vor negativen sozialen Folgen in Form einer Gefahr einer Destabilisierung der Gesellschaft bewahrt, da es zu Konflikten kommen müsse, wenn sich religiöse Überzeugungen in politischen Entscheidungen verwirklichten. Andererseits schützt die deliberative Selbstbeschränkung auch alle Bürger vor illegitimen Zwangseingriffen in ihre Rechte und Freiheiten.

Auf der anderen Seite identifiziert Habermas jedoch das Problem, dass mit der Exklusion religiöser Überzeugungen erstens deren semantische Potentiale verloren gingen und der Ausschluss zweitens einen Eingriff in die Integrität religiöser Bürger bedeute, der dem liberalen Prinzip der Religionsfreiheit widerspreche und zu Asymmetrien im Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Bürgern führe. Dem Recht religiöser Bürger auf Bewahrung ihrer Integrität und auf die Ausübung ihrer Religionsfreiheit in der Politik kommt Habermas entgegen, indem er wie Rawls religiöse Argumente in der politischen Öffentlichkeit erlaubt, nicht jedoch als Rechtfertigung für politische Entscheidungen zulässt. Dieser Aspekt sorgt dafür, Habermas' Ansatz der intermediären Position zuzuordnen.

Sein Ansatz zeichnet sich insofern im Vergleich zu Rawls' Vorschlag zum Umgang mit religiösen Überzeugungen durch ein stärkeres Problembewusstsein aus, das sich in der ausdrücklichen Anerkennung eines Konfliktes zwischen dem Legitimitätsverständnis, das mit säkularen Gründen und einem weltanschaulich neutralen Staat verbunden wird, und den damit einhergehenden Asymmetrien sowie dem Eingriff in die Integrität und Religionsfreiheit religiöser Bürger zeigt.

Im Vergleich zu der intermediären Ansicht von Rawls nimmt ebenso wie bei diesem die Idee der Übersetzung eine zentrale Rolle ein. Während Habermas bei der Frage der Ausnahmen von den deliberativen Anforderungen hinsichtlich bestimmter politischer Themen und auch

durch den strikten Ausschluss religiöser Argumente aus dem institutionalisierten politischen Bereich exklusiver ist als Rawls, ist Habermas der Religion gegenüber insofern entgegenkommender, als er religiöse Bürger von der einseitigen Pflicht zur Übersetzung entbindet, wodurch sie legitimer Weise zur Rechtfertigung ihrer politischen Ansichten auf religiöse Argumente zurückgreifen dürfen. Senkt Habermas so die Forderungen an religiöse Bürger, hebt er sie anders als Rawls mit Blick auf säkulare Bürger an, da Letztere religiöse Beiträge ernst nehmen und zugleich an der Übersetzung religiöser Aussagen mitwirken sollen. In diesem Zusammenhang lässt sich konstatieren, dass Habermas der Religion in der politischen Öffentlichkeit eine signifikantere Rolle zuweist, die durch Habermas' Sorge um die Entwicklung der Moderne zu erklären ist. Gerade die Aufforderung an säkulare Bürger, die Aneignung religiöser Gehalte aktiv voranzutreiben, indem er alle säkularen Bürger dazu verpflichtet, sich an diesem Projekt zu beteiligen, kann als der innovative Aspekt bei Habermas angesehen werden. Habermas geht es somit um mehr als eine bloße Integration religiöser Bürger in den politischen Prozess zum Schutz ihrer Integrität und der Herstellung einer Symmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern. Während religiöse Überzeugungen bei Habermas einst nur dem „babylonischen Stimmengewirr“ (Habermas 2007a: 1444) angehörten, aus dem es alle nicht allgemein akzeptablen Argumente und damit auch religiöse Beiträge zu eliminieren galt, gesteht Habermas den religiösen Äußerungen nun eine privilegierte Stellung innerhalb der politischen Öffentlichkeit zu.

3.4 Kritik am intermediären Ansatz von Habermas

Habermas' intermediärer Ansatz zeichnet sich durch mehrere Vorzüge aus. Zum einen berücksichtigt er die semantischen Potentiale der Religion. Wie kaum ein anderer Autor hat er auf diese hingewiesen und sie nicht bloß mit Verweisen auf bestimmte historische Ereignisse belegt, sondern über die Genealogie der Vernunft gerechtfertigt. Durch die Beachtung dieser potenziell positiven Einflüsse eröffnet er damit aus der Sicht der deliberativen Demokratie eine Möglichkeit, zu vernünftigeren Entscheidungen zu gelangen.²⁰²

²⁰² Allerdings kann dies auch zu einer Schieflage führen, weil Habermas vor allem eine Außenansicht bei diesen Erläuterungen zur Genealogie einnimmt, die sich weniger für die Perspektive religiöser Bürger interessiert, sondern vor allem für den „säkularen Gewinn“ einer Auseinandersetzung mit der Religion. Chambers (2007: 220) bringt dies auf den Punkt, wenn sie schreibt: „Habermas is not asking why the others, those religiously-minded people, still need religion; he is asking what he as an agnostic secularist can still get from religion“. Dadurch verliert er jedoch zugleich die Vielfältigkeit religiöser Phänomene aus dem Blick, wie gleich noch gezeigt wird.

Darüber hinaus erkennt er problematische Tendenzen einer Exklusion religiöser Argumente in Form von Asymmetrien zwischen religiösen und säkularen Bürgern sowie einen Eingriff in die Integrität religiöser Bürger, die dem liberalen Prinzip der Religionsfreiheit widersprechen. Insofern entwickelt Habermas einen intermediären Ansatz, bei dem religiöse Argumente zumindest in der politischen Öffentlichkeit geäußert und in einer kooperativen Anstrengung von religiösen und säkularen Bürgern übersetzt werden sollten. Damit schlägt auch Habermas eine kreative Lösung im Umgang mit religiösen Argumenten vor, mit der die Einseitigkeit exklusivistischer Ansätze vermieden werden kann. Die Erlaubnis der Äußerung religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit führt zudem angesichts des Inklusivitätsanspruchs der deliberativen Demokratie dazu, dass „essential features of any plausible account of deliberative democracy“ (Lafont 2007: 245) erfüllt sind.

Gleichwohl weist auch Habermas' Vorschlag bestimmte Defizite auf, die im Folgenden erörtert werden. Zunächst werden Spannungen, Unklarheiten und Ambivalenzen in seinem Religionsverständnis freigelegt. Im Zuge dieser Thematik steht die Idee der Übersetzung im Mittelpunkt, denn gerade hier bleiben bei Habermas einige Fragen offen. Die Erläuterungen zum Religionsverständnis dienen als Grundlage für die weitere Abhandlung der politischen Implikationen. Hierbei wird erstens hinterfragt, ob es Habermas tatsächlich gelingt, die Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern aufzuheben. Und zweitens wird beleuchtet, welche Folgen der Einbau der institutionellen Grenzen mit sich bringt.

3.4.1 Das Religionsverständnis

Um die zur Exklusion religiöser Gründe als legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen führende Sonderstellung der Religion nachvollziehen zu können, bedarf es einer eingehenderen Beschäftigung mit dem Religionsverständnis von Habermas.²⁰³ Habermas selbst hegt aufgrund seiner nachmetaphysischen Herangehensweise und des „methodischen Atheismus“ den Anspruch, über religionsphilosophische Fragen keine Aussagen zu treffen, sondern gerade auf eine Religionsphilosophie zu verzichten (Habermas 2009b: 31), wozu auch gehört, sich der „rationalistischen Annahme (zu enthalten), selber zu entscheiden, was in religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist“ (Habermas 2005d: 149). Durch die oben schon aufgeführten Charakteristika der Religion wie auch der Zuweisung des Platzes für religiöse Argumente im politischen Diskurs kommt Habermas jedoch gar nicht umhin, „in der

²⁰³ Siehe zum Religionsverständnis von Habermas auch Arens (2004a), Adams (2006) Esterbauer (2007), Danz (2007), Schmidt (2007) und Junker-Kenny (2011).

Sache nichts anderes als seine eigene religionsphilosophische Position“ (Lutz-Bachmann 2007: 10) zu beschreiben. Seine Ablehnung, eine offene religionsphilosophische Position zu beziehen, mag mit dazu beitragen, dass sich bei Habermas' Religionsverständnis Unklarheiten und Ambivalenzen einstellen.²⁰⁴

Religion zwischen Vernunft und Unvernunft

Eine erste, bis zum Widerspruch anmutende Unklarheit beim Religionsverständnis von Habermas tut sich dadurch auf, dass er einerseits Religion als nicht wahrheitsfähig beschreibt und es durch seine strikte Dichotomie von Wissen und Glauben zu einer unumgänglichen Gleichsetzung des Glaubens mit „Nicht-Wissen“ kommt (Viertbauer 2013: 251), andererseits jedoch soll religiösen Überzeugungen ein „Wahrheitsgehalt“ oder „kognitive Gehalte“ und ein epistemischer Status zugestanden werden, „der nicht schlechthin irrational ist“ (Habermas 2005f: 35). Wie dies zueinander passen soll, bleibt fraglich.

Eine weitere theoretische Unklarheit ergibt sich aus der Verbindung der Religion mit einem „dogmatischen Kern“, der nicht disponibel ist. Diesem statischen Verständnis steht jedoch die Charakterisierung einer „reflektierten Religion“ entgegen sowie die generelle Einschätzung, Religionen hätten „ihre vermeintliche Immunität gegenüber Zumutungen der Reflexion längst verloren“ (Habermas 2005d: 135). Die Frage ist also, wie Religion einerseits reflektiert sein kann und sich damit auch einem vorbehaltlosen Diskurs offen gegenüber zeigen könnte, aber zugleich einen nicht zu hinterfragenden autoritären Kern enthalten kann.²⁰⁵

Habermas' emphatische Betonung einer nicht anzuzweifelnden epistemischen Einheit von Glaubensgewissheiten verwundert zudem auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Beschreibung der empirischen Lage. Bei dieser skizziert er neben einer „reflektierten Religion“ noch eine „fundamentalistische Religion“ und rechnet zudem auch entinstitutionalisierte religiöse Formen wie etwa den „kalifornischen Synkretismus“ zu den gegenwärtigen Erscheinungsformen der Religion. Habermas nimmt diese empirischen Hinweise auf die Veränderlichkeit und Vielfältigkeit der Religion jedoch nicht auf, sondern beharrt auf einem spezifischen und einseitigen substantiellen Religionsbegriff, der sich offenbar nicht von den

²⁰⁴ S. auch Reders Kritik, nach der eine Begründung, wie die von Habermas, dass sich die Philosophie nicht auf religionsphilosophische Spekulationen einlassen sollte, zu kurz griffe, „weil auch in einer ausschließlichen Außenansicht auf die gesellschaftliche Funktion von Religion ein bestimmtes Verständnis von Religion impliziert ist, das es zu thematisieren gilt“ (Reder 2014: 316). Vgl. in diesem Sinne auch Wendel (2009a).

²⁰⁵ Vgl. auch aus einer religionsphilosophischen Sichtweise Danz, der auf die Zweideutigkeit des Religionsverständnisses bei Habermas hinweist. Auf der einen Seite soll die Religion ihren Bedeutungsüberschuss gegenüber der Moral beibehalten, auf der anderen Seite ein reflexives Bewusstsein ihrer selbst entwickeln, das durch eine Relativierung des eigenen Standpunktes ein Leben mit anderen Religionen und Weltanschauungen ermögliche (Danz 2007: 25). Wie dies zueinanderpasst, bleibt bei Habermas offen.

selbst zur Kenntnis genommenen empirischen Entwicklungen und den sich dabei zeigenden Ambivalenzen der Religion beeinflussen lässt. Damit verliert sein theoretisches Religionsverständnis den Bezug zur tatsächlichen Pluralität religiöser Praktiken und Überzeugungen, wie sie in der „Lebenswelt“ anzutreffen sind.

Zu bezweifeln ist zudem, inwieweit Habermas die religiöse Landkarte angemessen skizziert. Denn letztlich erkennt er mit einem religiösen Fundamentalismus und einem reflektierten Glauben nur zwei relevante Typen der Religion. Walhof (Walhof 2013: 236), Winandy (2014) und Stoeckl (2016: 3f.) machen darauf aufmerksam, dass es sich hierbei jedoch um eine zu starke Vereinfachung der derzeitigen Problemlage handelt, da die für den Umgang mit religiösen Überzeugungen größte Herausforderung für die politische Theorie in konservativen oder traditionellen Glaubensformen bestehe, deren Anhänger nicht, wie Habermas es bei reflektierten Religionen vorsieht, eine vollständig säkularisierte Politik akzeptieren wollen, sondern sich aktiv in diese einmischen. Zugleich handele es sich bei einem religiösen Traditionalismus aber auch nicht um autoritäre Religionen, wie sie Habermas in fundamentalistischen religiösen Überzeugungen erblickt.²⁰⁶

Inkommensurabilität vs. Übersetzungsmöglichkeit

Das spezielle Religionsverständnis, das eine Sonderbehandlung der Religion erfordert, wirkt sich auch auf die Idee der Übersetzung aus, die Habermas ungleich stärker als Rawls hervorhebt. Trotz dieser Akzentsetzung lässt sich eine gewisse Sorglosigkeit im Umgang mit der Übersetzungsthematik konstatieren, die wieder zu Unklarheiten führt.

Dass der Übersetzungsprozess problembehaftet ist, deutet Habermas zumindest an, wenn er darauf hinweist, dass bei der philosophischen Übersetzung religiöser Sprache in die säkulare Sprache „der performative Sinn auf der Strecke bleibe“, denn Letztere löse sich von einer „offenbarten Wahrheit“ (Habermas 2001a: 191). Auch spricht er davon, dass etwas bei der Übersetzung „verloren“ geht und sich durch den Übersetzungsprozess „Irritationen“ einstellen (Habermas 2001b: 24).²⁰⁷ Erklärt werden können diese dadurch, dass das „philosophische ‚Übersetzungsprogramm‘“ höchstens darauf abziele, den profanen Sinn der bisher nur in religiöser Sprache angemessen artikulierten zwischenmenschlichen und existenziellen

²⁰⁶ Vgl. auch die drei Typen gegenwärtiger Religionen bei Arens (2007).

²⁰⁷ Beispielhaft führt Habermas hierfür an: „Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen“ (Habermas 2001b: 24).

Erfahrungen zu retten“ (Habermas 2001a: 192).²⁰⁸ Die Übersetzung, die Habermas anstrebt, kann daher als eine „Aneignung“ in Form einer Transformation verstanden werden, mit der ethische Einsichten religiöser Überzeugungen, um die es Habermas einzig geht, ohne Bezug zu einer theozentrischen Sichtweise zu moralischen Erkenntnissen säkularer Prägung umgewandelt werden. Sie erhalten damit universelle Geltung und sind so „equally good for all“ (McCarthy 2013: 120; vgl. auch Striet 2007: 270).²⁰⁹

Fraglich ist an dieser Stelle, ob durch die Umstellung einer religiösen Sprache in eine säkulare Sprache noch eine Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zielsprache besteht, weshalb Habermas zumindest ausdrücklicher als bislang erörtern müsste, inwiefern und in welcher Weise es sich tatsächlich noch um eine Übersetzung handelt.²¹⁰

Diese Fragen stellen sich auch, da Habermas keine Aussagen darüber trifft, wer anhand welcher Kriterien bestimmt, was als eine gelungene Übersetzung zählen kann (vgl. Bernstein 2010: 162).²¹¹ Ohne eine Diskussion über diese Fragen bleibt aber ebenso ungeklärt, ob und wie man zwischen dienlichen, kontraproduktiven oder gar gefährlichen Übersetzungen unterscheiden soll, weshalb Esterbauer bei Habermas einen „Übersetzungsoptimismus“ (Esterbauer 2007: 320; vgl. auch Stoeckl 2016: 5f.) moniert. Und wenn man am Übersetzungsbegriff festhalten will, kann zuletzt nur angemessen vor dem Hintergrund einer Übersetzungstheorie geklärt werden, ob die Übersetzung religiöser Gehalte jemals abgeschlossen sein wird.²¹² Habermas deutete früher an, dass der Übersetzungsprozess eines

²⁰⁸ Habermas’ favorisiertes Beispiel für eine gelungene Übersetzung ist die „Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen“ (Habermas 2005f: 32). Auch begreift Habermas seinen eigenen Emanzipationsbegriff als eine „profanisierende Übersetzung“ (Habermas 2001a: 187).

²⁰⁹ Religiöse Überzeugungen erwerben auf diesem Wege den Status von moralischen Inspirationen. Entsprechend bezeichnet Habermas Religion als eine „historische Quelle der Inspiration“ (Habermas 2005d: 148, 2005a: 234).

²¹⁰ Diese mangelnde Äquivalenz wird indirekt gerade von Theologen und Religionsphilosophen beklagt, wenn sie den Verlust der spezifischen religiösen Bedeutung durch die Übersetzung anmerken (vgl. etwa Thomalla 2007: 137; Schneider 2007; Nagl 2007: 206; Junker-Kenny 2009: 127). Eine mögliche Antwort wäre der Hinweis, dass es sich bei dieser Form der Übersetzung nicht um eine *Gleichheit* von Ausgangs- und Zielsprache, sondern nur um eine *Gleichwertigkeit* mit dem Verständnis einer „dynamischen“ oder „funktionalen Äquivalenz“ handeln kann (s. dazu Koller 2011: 194).

²¹¹ Dieses Problem wird wohl schon allein deshalb entstehen, weil die Interpretation bestimmter Bibelstellen umstritten sein dürfte. So interpretiert Habermas etwa die Gottesebenbildlichkeit in seiner Übersetzung als Ausdruck der Autonomie des Menschen. Schotte bemerkt hingegen: „Ist dies wirklich der Kern der biblischen Geschichte? In erster Linie benennt sie eine Abhängigkeit des Menschen von Gott, sie betont die Geschöpflichkeit des Menschen als Grundlage nicht einer Verpflichtung gegenüber seinen Mitmenschen, sondern gegenüber Gott, seinem Schöpfer. Weil Gott mich geschaffen hat, bin ich ihm Rechenschaft schuldig, so wie Kain (Gen 4, 9 – 16) sich vor Gott verantworten muss, nicht vor den Menschen. Habermas’ Übersetzung betont also eine im Moment der ‚Gottesebenbildlichkeit‘“ angeblich angelegte Autonomie und ignoriert die in diesem Moment hervorgehobene Heteronomie“ (Schotte 2010: 390). Die Ambiguität religiöser Quellen trägt damit selbst noch einmal zu Übersetzungsproblemen bei, für die Habermas keine Lösungen anbietet. Inwiefern also selbst bei einer „kooperativen“ Übersetzung eine Einigung gefunden wird, ist mehr als fraglich.

²¹² Eine weitere Frage besteht darin, ob sich für jede religiöse Aussage eine angemessene Übersetzung finden lässt – was wiederum zur Frage nach einem Kriterium zurückführt. Ebenso wäre zu klären, ob alle Aussagen religiöser Traditionen gleich übersetzbar sind (vgl. dazu DeJonge/Tietz 2015).

Tages vollendet sein könne (Habermas 1988c: 60), während er es heute in einem agnostischen Sinne offen lassen wolle (Habermas 2012a: 102; vgl. auch schon Habermas 1992a: 141, 2001a: 191).²¹³

Gewichtiger noch als diese Unbestimmtheiten ist jedoch, inwieweit Habermas' Übersetzungsidee im Zusammenhang mit seinem speziellen Religionsverständnis kohärent ist. Denn auf der einen Seite charakterisiert Habermas das Verhältnis von Glauben und Wissen durch seine Einschätzung religiöser Überzeugungen als „intransparent“, „opak“ oder „abgründig fremd“ in einer Weise, die den Eindruck erweckt, er vertrete in Bezug auf das Verhältnis von Glauben und Wissen eine Inkommensurabilitätsthese, nach der Religion prinzipiell mit rationalem Denken nicht erfassbar sein könne (vgl. Reder 2014: 114; Breul 2015: 155; Honnacker 2015: 102). Eine solche These steht jedoch auf der anderen Seite im Kontrast zu seinem Denken, es sei möglich, religiöse Gehalte in eine säkulare Sprache zu übersetzen, denn jede gelingende Übersetzung setzt ein (rationales) Verstehen voraus bzw. ist selbst als ein Prozess des Verstehens aufzufassen (Koller 2011: 35). Wenn sich säkulare Bürger also am Übersetzungsprozess beteiligen sollen, dann bedingt dies, dass sie religiöse Überzeugungen verstehen können und sie damit auch zugänglich sein müssen. Habermas schwankt demnach auf der einen Seite zwischen einer Annahme der Inkommensurabilität, die wir schon bei Schweber kennengelernt haben und die wie bei Derrida dazu führen müsste, dass eine Übersetzung unmöglich wird,²¹⁴ und – auf der anderen Seite – einer Annahme, nach der genügend Gemeinsamkeiten zwischen Glauben und Wissen vorliegen, die zu einem Verstehen und damit Übersetzen befähigen.²¹⁵ Da beide Annahmen nicht zugleich erfüllt sein können, müsste Habermas genauer erläutern, wie es sich mit der Übersetzungsidee verhält. So hingegen

²¹³ „Aber ich habe sie in einem agnostischen Sinne gemeint. Wenn man sich geschichtsphilosophische Überlegungen – mit welchen epistemischen Vorbehalten auch immer – zum Telos aus der Geschichte nicht mehr zutraut, kann man nicht wissen, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte künftiger Lebensumstände und des dann verfügbaren Wissens erschöpfen wird, und ob dann in ähnlicher Weise vom „Absterben der Religion“ die Rede sein wird wie heute schon vom „Ende der Metaphysik“. Ebenso gut können Glaubenspraxis und Weltwissen als verschiedene Gestalten des Geistes – oder als differente Sprachspiele – nebeneinander bestehen bleiben“ (Habermas 2007c: 400).

²¹⁴ Eine knappe Erläuterung zu Derrida und den Aporien der Übersetzung gibt aus übersetzungstheoretischer Perspektive Stolze (2011: 32-36). Vgl. allgemeiner zur „Unmöglichkeitsthese“ in diesem Zusammenhang Schneiders (2007: 35-72) Im Zusammenhang mit der Übersetzung religiöser Überzeugungen bei Habermas rekurren etwa Bergdahl (2009) und Arfi (2015) affirmativ auf Derrida.

²¹⁵ Dass Habermas sein Denken gewöhnlicher Weise in einem hermeneutischen Modell des Verstehens verankert, das sich auch in Abgrenzung zu relativistischen Inkommensurabilitätsthesen definiert, betont er an anderer Stelle ebenfalls im Zusammenhang mit der Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen (Habermas 2007c: 386). Vor diesem Hintergrund ist es umso erstaunlicher, warum Habermas zugleich auf der strikten Dichotomie zwischen Wissen und Glauben insistiert. Die einzige Ausnahme von diesem Denken findet sich in einem knappen Nebensatz, in dem Habermas zumindest einmal anmerkt, dass die Übergänge von Glauben und Wissen „ohnehin fließend“ (Habermas 2001b: 22) sind.

bleibt „unklar, wie etwas in die säkulare Sprache der Philosophie übersetzt werden soll, das zugleich nach dem Muster einer ‚black box‘ beschrieben wird“ (Lutz-Bachmann 2007: 16).²¹⁶

Letztlich fehlt es also bei Habermas an einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Übersetzungsbegriff im Zusammenhang mit seinem Religionsverständnis. In der Weise, wie Habermas das Verhältnis von Vernunft und Religion skizziert, bedürfte es angesichts dieser offenen Punkte mehr als bloß den Hinweis, es handele sich bei der Übersetzung um „vergleichsweise triviale Vorgänge“ (Habermas 2007c: 388).

3.4.2 Das Problem der Asymmetrie

Die Spannungen und Unklarheiten hinsichtlich des Religionsverständnisses setzen sich fort auf einer normativen Ebene, die Habermas’ Lösung einer kooperativen Übersetzung zur Aufhebung der Asymmetrie zwischen säkularen und religiösen Bürgern in den Blick nimmt. Zweifelhaft ist zunächst, ob überhaupt eine Asymmetrie durch die höheren Belastungen für religiöse Bürger besteht.²¹⁷

Neben psychologischen Gründen der Überforderung führt Habermas die zu hohen Zumutungen der geistigen Aufspaltung in öffentliche und private Teile auf eine Unvereinbarkeit mit religiösen Überzeugungen zurück (Habermas 2005d: 132). Dies jedoch steht im Gegensatz zur oben beschriebenen Charakterisierung einer reflektierten Religion. Danach dürfte es nämlich für religiöse Bürger kein Problem sein, den Übersetzungsvorbehalt mit ihren religiösen Überzeugungen in Einklang zu bringen. Diesem Punkt entsprechend weisen Theologen darauf hin, dass der Integritätseinwand nicht stichhaltig sei, weshalb auch keine Asymmetrie zwischen säkularen und religiösen Bürger eintrete (vgl. Schmidt 2007; Schieder 2008: 146f.; Linde 2009; Wenzel 2009).

Habermas selbst hat seine Auffassung in Reaktion darauf insofern spezifiziert, als er zwischen einem „säkular gläubigen Bürger“ (Habermas 2007c: 412), der seine religiösen

²¹⁶ Auch Josef Schmidt sieht hier einen Widerspruch bei Habermas: „Was das Opake angeht, widerspricht sich Habermas selbst. Einerseits will er die intelligiblen Ressourcen aktivieren und im gleichen Atemzug sagt er, sie seien opak“ (Diskussionsbeitrag von Schmidt in Reder/Rugel 2010: 206). Thomas M. Schmidt bezeichnet dies als eine „begriffliche Spannung“ (Schmidt 2009: 25).

²¹⁷ Larmore (2015: 134) behauptet, die Asymmetrie bei Habermas entstehe erst durch die Zuspitzung des Problems auf den Gegensatz von säkularen und religiösen Argumenten. Würde man dagegen wie Rawls zwischen öffentlichen und nicht-öffentlichen Argumenten differenzieren und säkulare ebenso wie religiöse Überzeugungen zu den nicht-öffentlichen umfassenden Gründen zählen, entfalle auch die Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern. Richtig hieran ist sicherlich, dass Habermas durch die als säkular bezeichnete Basis der politischen Deliberation eine semantische Vorentscheidung getroffen hat, die religiöse Bürger automatisch in eine besondere Position versetzt, die eine Asymmetrie augenscheinlich werden lässt. Wie jedoch im Rawls-Kapitel gezeigt wurde, ist auch Rawls’ Ansatz nicht in der Lage, die Asymmetrieproblematik gänzlich zu beheben.

Argumente problemlos in säkulare Positionen überführen kann, und einem „religiösen Bürger“, der sich „vorbehaltslos auf die politischen Beiträge seiner säkularen Mitbürger einlässt, aber in einer hoch kontroversen Frage von den öffentlich verhandelten Argumenten seine eigene, mit starken moralischen Gefühlen besetzte Intuition nicht getroffen sieht“ (Habermas 2007c: 412), unterscheidet. Vorteilhaft an dieser Spezifizierung des Asymmetrieeinwands ist sicherlich Habermas’ Erkenntnis, dass nicht jeder religiöse Bürger gleichermaßen von der Übersetzungsanforderung betroffen ist. Nimmt man nun also mit Habermas an, dass zumindest einige religiöse Bürger die Bürden der Deliberation als zu hoch empfinden, stellt sich die Frage, ob Habermas die Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern behebt. Dies soll gelingen, indem er säkularen Bürgern eine ebenso große Bürde überträgt, wie sie religiösen Bürgern durch den notwendigen Verzicht der politischen Realisierung ihrer religiösen Überzeugungen auferlegt wird. Dieser „Lastenausgleich“ soll vor allem durch die partielle Rationalitätsannahme zugunsten der Religion, die wohlwollende Rezeption religiöser Äußerungen sowie die Mitwirkung am „Übersetzungsprogramm“ erbracht werden. Zweifelhaft ist jedoch, ob dieser Vorschlag überzeugend ist.

Erstens müsste Habermas klären, ob die semantischen Potentiale auch zukünftig noch erhalten sind, sodass Religion langfristig eine „Gestalt des Geistes“ bleibt (Willems 2012b: 500). Habermas lässt dies jedoch offen. Damit aber steht die Notwendigkeit einer Übersetzung religiöser Gehalte in eine säkulare Sprache auf brüchigem, weil temporärem Fundament. Das von Habermas selbst diagnostizierte Problem der Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern würde so nämlich nur in die Zukunft verschoben, nicht jedoch prinzipiell gelöst, da es für säkulare Bürger zu dem Zeitpunkt keinen Grund mehr gäbe, religiösen Argumenten zuzuhören, an dem sie keine übersetzungswürdigen moralischen Inspirationen mehr identifizieren können.²¹⁸

Ein zweites Problem besteht darin, dass Habermas die der Religion zugeschriebene partielle Rationalität nicht allen Religionen in gleichem Maße zumisst. Er traut nämlich nur einem

²¹⁸ Ein weiteres Fragezeichen im Zusammenhang mit Habermas’ Religionsverständnis ergibt sich durch das Festhalten an der Säkularisierungstheorie, die langfristig davon ausgeht, dass Religion an Bedeutung in der Gesellschaft verliert. Trotz der von Habermas zugestandenen Korrekturen an der Säkularisierungstheorie kann zurecht in Frage gestellt werden, wie aussichtsreich es sein kann, „für das als zunehmend bedroht erlebte Projekt der Moderne nicht länger bei den säkularen Vernunfttraditionen selbst, sondern nun gerade bei den immer schon und nach wie vor modernitätsskeptischen Religionen nach moralischen Unterstützungspotenzialen zu fahnden; zumal, wenn man sich für die westlichen Gesellschaften nach wie vor von deren fortwährender Erosion überzeugt zeigt“ (Große Kracht 2009: 85). Vor diesem Hintergrund ist es dann umso erstaunlicher, dass Habermas nicht ergründet, warum Religion eine fortwährende Bedeutung in modernen Gesellschaften spielt. Diese Ursachenforschung könnte dann zumindest einen Hinweis darauf liefern, warum religiöse Überzeugungen auch in Zukunft noch eine Anziehungskraft ausüben könnten, wodurch man aus Habermas’ Perspektive zumindest noch die Hoffnung hegen könnte, dass sie auch zukünftig in einer säkularen Umgebung zu kritischen Einlassungen in der Lage ist (Willems 2012b: 500).

reflektierten Glauben zu, „die Kraft einer reformierenden, erst recht die Energie einer umwälzenden Praxis *in der Welt*“ (Habermas 2005a: 243; Hervorh. i. O.) aufzubringen und damit weiterhin die Funktion als „Stachel“ (Habermas 2005a: 251) im säkularen Bewusstsein einzunehmen. Von neuen religiösen Phänomenen wie z. B. dem kalifornischen Synkretismus, einer individualisierten oder einer auf Mitleidsfähigkeit reduzierten „postmodernen“ Religion, die Habermas auch als „lauwarmer“ Religion“ (Habermas 2007c: 392) bezeichnet, sowie von einem religiösen Fundamentalismus erwartet er in dieser Hinsicht keine Impulse, von denen „säkulare Bürger irgendetwas lernen“ (Habermas 2012a: 112) könnten, da diese Formen der Religion sich von den „kognitiven Errungenschaften der Moderne“ (Habermas 2008c: 101) abgekoppelt hätten.²¹⁹ Habermas postuliert diese Aussagen, begründet sie jedoch nicht.²²⁰ Angesichts der möglichen problematischen Konsequenzen ist dies unbefriedigend. Denn die ungleiche Erwartung gegenüber den Religionen muss letztlich – wie schon bei der Frage nach den zukünftigen semantischen Potentialen – auf die Motivation der säkularen Bürger, sich den religiösen Überzeugungen aufgeschlossen gegenüber zu verhalten, zurückwirken. Da Habermas den Einstellungswandel der säkularen Bürger damit begründet, dass sie noch etwas von der Religion lernen können, heißt dies, der Einstellungswandel der säkularen Bürger müsste nur gegenüber den „alten“ und „reflektierten“ Religionen erfolgen, nicht jedoch gegenüber den „neuen“ oder den „unreflektierten“ Religionen.²²¹ Die Ungleichheit der Religionen resultiert damit am Ende in einer Ungleichbehandlung der Religionen und ihrer Anhänger im öffentlichen Diskurs, da es für die säkularen Bürger keinen Grund gibt, sich diesen anderen Formen der Religion zuzuwenden. Habermas behebt also die Asymmetrie nicht vollständig, sondern verschiebt sie nur durch die Einführung der Zuschreibung unterschiedlicher Rationalitätspotentiale bei verschiedenen Typen der Religion.

²¹⁹ An anderer, zeitlich früherer Stelle war Habermas auch schon skeptisch gegenüber neuen Formen der Religion – hat aber gerade im Bewusstsein der Geschichte der Weltreligionen mit ihren Absplitterungen und der Bildung von innovativen Sekten darauf hingewiesen, „dass [v]ielleicht nicht alles auf diesem Markt kalifornischer Schnickschnack oder Neues Heidentum“ (Habermas 2001a: 178) sei. Vgl. zu dem Problem des Religionsverständnisses bei Habermas auch Danz, der zu dem Schluss kommt, dass nach solch einem Verständnis die „Transformation der Religion in der Moderne sowie die Geschichte des modernen Protestantismus [...] lediglich als Verfallsgeschichte zu verstehen“ ist (Danz 2007: 28). Vgl. dazu die Replik von Habermas (2007c: 369-373).

²²⁰ Warum etwa prinzipiell auszuschließen ist, von religiösen Fundamentalisten wie den Amish-People etwas lernen zu können, warum also deren religiösen Einlassungen weniger ertragreich sein sollen als die von reflektierten Religionen, ist auf der Grundlage von Habermas' Anmerkungen nicht nachvollziehbar. Dies wäre dann auch im Hinblick auf religiöse Traditionalisten, wie sie von Stoeckl (2016: 3f.) beschrieben werden, zu klären.

²²¹ Wenn Habermas an einer Stelle dann doch darauf hinweist, dass ein Einstellungswechsel gegenüber allen religiösen Überlieferungen gefordert sei (Habermas 2012a: 102), ist dies vor dem Hintergrund seiner Ansichten zu den unterschiedlichen religiösen Phänomenen nicht nachvollziehbar.

Ein letzter Einwand im Zusammenhang mit dem Abbau der Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern zielt auf die Frage ab, ob Habermas' Vorschlag nicht-intendierte neue Asymmetrien in diesem Verhältnis schafft. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass Habermas den epistemischen und moralischen Status säkularer Überzeugungen nicht genügend analysiert, sondern voraussetzt, dass es für Bürger mit „säkularistischen“ Überzeugungen wie z. B. Atheisten unproblematisch ist, die geforderte reflektierte Einstellung einzunehmen, die er von religiösen Bürgern in der politischen Öffentlichkeit nicht verlangt (vgl. Habermas 2012d: 157). Sie müssen nun Wahrheitsgehalte in der Religion erkennen und Religion für nicht schlichtweg irrational halten. Damit wird ihnen moralisch untersagt, „to make use of their sincerely held beliefs in public deliberation and thus will have to come up with alternate reasons that are independent of their authentic beliefs“ (Lafont 2007: 248; zustimmend auch Neal 2013: 20).

Deutlich wird an diesem Punkt wiederum eine Unterscheidung im Status säkularer und religiöser Überzeugungen. Im Hinblick auf die säkularen Überzeugungen hält Habermas eine reflektierte Haltung für gerechtfertigt, während er diese Haltung religiösen Bürgern nicht zumuten will. Dahinter steht die Annahme, „säkularisierte Bürger“ kämen mit „schmalem metaphysischen Gepäck“ (Habermas 2005e: 270) aus, das ohnehin immer schon den Vorrang des Gerechten vor dem substantiellen Guten internalisiert habe. Dieser Perspektive zufolge besitzen säkulare Bürger keine starken ethischen Orientierungen, die ihre Identität ebenso einnehmen, wie es bei religiösen Bürgern religiöse Überzeugungen tun (vgl. Calhoun 2008: 15). Entsprechend könnten sich auch keine kognitiven Dissonanzen bei säkularen Bürgern ergeben, die eine äquivalente Sonderbehandlung im Vergleich zu religiösen Bürgern rechtfertigen könnten. Dass es sich aber tatsächlich um einen prinzipiell anderen epistemischen oder moralischen Status bei säkularen Überzeugungen handelt, durch den es z. B. Atheisten leichter fällt, religiösen Sätzen einen Wahrheitsgehalt zuzugestehen, als für religiöse Bürger eine reflexive Haltung zu ihren religiösen Überzeugungen einzunehmen, müsste belegt werden.²²² Nimmt man hingegen an, dies sei eine zu oberflächliche Betrachtung säkularer Überzeugungen, dann entsteht eine neue Asymmetrie den „säkularistischen“ Bürgern gegenüber, die Zumutungen ausgesetzt werden, die Habermas in der politischen Öffentlichkeit für religiöse Bürger fallen lässt.²²³

²²² Diese Thematik wird ausführlicher in Kapitel 7 diskutiert.

²²³ Anderer Meinung sind Breul (2015: 139) und Baumeister (2011: 228). Beide übersehen dabei aber, dass nicht nur eine reflexive Einstellung von allen säkularen Bürgern gefordert wird, sondern die Aufgabe einer Überzeugung, die den religiösen Glauben für irrational hält. Lafonts Formulierung, dass säkulare Bürger verpflichtet werden, „to open their minds to the possible truth of religious beliefs and reasons as a precondition for finding out whether they can be translated into public ones“ (Lafont 2014a: 47) beschreibt dies treffend. Die

Diese Vernachlässigung des moralischen und epistemischen Status säkularer Überzeugungen setzt sich fort bei der unterschiedlichen Behandlung religiöser und säkularer Beiträge, die die institutionelle Schwelle in die formalen politischen Arenen erreicht haben.²²⁴ Hier fordert Habermas, nur religiöse Beiträge sollten aus dem Protokoll gestrichen werden. Geht man aber davon aus, dass es auch säkulare Überzeugungen gibt, die den gleichen epistemischen Status wie religiöse Auffassungen einnehmen – etwa, weil auch sie den von Habermas unterstellten absoluten Wahrheitsanspruch wie die Religion erheben (vgl. Lutz-Bachmann 2007: 8) –, dann müssten diese gleichfalls aus dem Parlamentsprotokoll gestrichen werden, wenn es nicht zu neuen Asymmetrien in der Behandlung säkularer und religiöser Überzeugungen kommen soll.²²⁵ Dass Habermas die Pluralität säkularer Überzeugungen in der Diskussion um den Status religiöser Argumente nicht berücksichtigt, kann damit als ein blinder Fleck in seinem Ansatz identifiziert werden.

3.4.3 Das Problem der institutionellen Lösung

Die Fragen an Habermas' Ansatz setzen sich fort im Zusammenhang mit dem Einbau der ohnehin eher „ängstlich-autoritär als diskursiv anmutend[en]“ (Große Kracht 2009: 70) institutionellen Schwelle, die religiöse Argumente aus der formellen Politik heraushalten soll.

Zunächst ist im Zusammenhang mit der institutionellen Schranke zwischen formeller und informeller Sphäre daran zu erinnern, dass diese Differenzierung nicht für alle Akteure gilt. Denn im Gegensatz zu Bürgern fordert Habermas von Politikern, die für ein öffentliches Mandat kandidieren (Habermas 2005d: 133), und von Parteien, sich generell keiner religiösen Argumente zu bedienen. Da Politiker gerade im Wahlkampf und Parteien ganz allgemein auch immer in der informellen Sphäre aktiv sind, wird deutlich, dass Habermas von religiösen Politikern erwartet, ihre Identität in öffentliche und private Anteile aufzuspalten (vgl. Yates 2007: 885).

Faktisch bedeutet dies eine Einschränkung des passiven Wahlrechts für religiöse Politiker, die ebenso von Habermas' Beschreibung religiöser Bürger als nicht fähig zur Aufspaltung ihrer

Ablehnung einer solchen Haltung kann jedoch sehr wohl reflexiv begründet sein (vgl. etwa Aikin/Talisie 2011). Insofern geht es bei dem von Habermas geforderten Mentalitätswandel um mehr als nur um eine Aufforderung zu einer reflexiven Einstellung, die ebenso von religiösen Bürgern gefordert wird. Letztere können zumindest in zentralen politischen Fragen in Gänze auf ihre religiösen Überzeugungen zurückgreifen, während dies etwa Atheisten in der politischen Deliberation nicht zugestanden wird.

²²⁴ Ich danke Ulrich Willems für diesen Hinweis.

²²⁵ Habermas geht hierauf nur einmal ein, wenn er in einer Fußnote auf Wolterstorff verweist, der an die „in der Praxis oft vernachlässigte Unterscheidung zwischen säkularen Aussagen und Gründen, die zählen dürfen, und säkularen Weltbildern, die eigentlich ebenso wenig zählen sollten wie religiöse Lehren“ (Habermas 2005d: 147), erinnert.

Identität aus psychologischen oder religiösen Motiven, betroffen sein können. Diese religiösen Politiker wären systematisch davon ausgeschlossen, ein öffentliches Amt zu übernehmen. Tun sie es doch, werden sie vor die Alternative gestellt, sich zwischen Häresie oder Unwahrhaftigkeit zu entscheiden – für religiöse Politiker wohl kaum akzeptable Optionen.²²⁶ Alternativ könnten religiöse Politiker schweigen, doch selbst dies würde noch eine „massive Einschränkung ihrer politischen Autonomie“ (Willems 2012b: 517) bedeuten. Habermas müsste somit erklären, wieso diese unterschiedliche Behandlung zwischen religiösen Bürgern und religiösen Politikern gerechtfertigt ist. Diesen Schritt unternimmt er jedoch nicht.²²⁷

Geht man zudem davon aus, dass Habermas ein repräsentatives System der deliberativen Demokratie favorisiert und hier auch weiterhin eine Responsivität der formalen Sphäre gegenüber den Anliegen der informellen Sphären – und das heißt auch den Bürgern – verlangt, entsteht ein Problem, auf das Boettcher hingewiesen hat (Boettcher 2009: 224). Denn wenn religiösen Bürgern erlaubt ist, in der informellen Sphäre auf religiöse Gründe zurückzugreifen und nicht selbst den reflektierenden Übersetzungsprozess durchzuführen, dann könnte das Problem entstehen, dass sie nicht evaluieren können, ob ihre politischen Repräsentanten im Parlament ihre religiösen Anliegen angemessen übersetzen und sich damit responsiv gegenüber ihrer Wählerschaft verhalten. Habermas' Ansatz unterliegt mithin der Gefahr eines Responsivitätsdefizits. Dies wiederum könnte eine Negativspirale in Gang setzen, bei der zunächst die religiösen Bürger die Politiker dafür verantwortlich machen, dass ihre politischen Ansichten nicht umgesetzt werden, weshalb sie bei der nächsten Wahl einen anderen Politiker wählen würden. Daran anschließend stellt sich die Frage, ob sich Politiker tatsächlich an die Selbstbeschränkungsforderung in der formellen Sphäre halten würden, wenn sie dadurch Wähler verlieren könnten. Vor diesem Hintergrund zeigt Boettcher auf, dass eine Differenzierung der Anforderung, die Habermas an religiöse Bürger und an religiöse Politiker stellt, nur dann gelingen kann, wenn auch die religiösen Bürger die von Politikern in die säkulare Sprache übersetzten Argumente regelmäßig eigenständig evaluieren, sodass sie

²²⁶ Impraktikable und widersinnige Konsequenzen aus dem Konzept von Habermas sieht auch Flores d'Arcais (2007) in seinem polemischen Artikel. Er führt als Beispiel an, dass Bill Clinton im Wahlkampf für seine Frau Hillary Clinton mit religiösen Gründen in der Öffentlichkeit für die gleichen Stimmen werben könnte, während Hillary Clinton dies mit säkularen Gründen tun müsste. Eine Trennung, wie sie Habermas vornimmt, führt also zu widersinnigen Konsequenzen.

²²⁷ Andere Ansätze sind sich dieser Problematik bewusst und begründen die unterschiedlichen Anforderungen etwa damit, dass religiöse Politiker freiwillig ein politisches Amt innehaben (Vallier 2011b) oder dass von religiösen Bürgern in öffentlichen Ämtern erwartet werden könne, von ihren religiösen Identitäten zu abstrahieren „as the price to be paid for the privilege of holding public office“ (Cooke 2006: 196). Allgemeiner kritisiert Neal (2013: 19), dass Habermas unklar lässt, warum religiöse Gründe in den beiden Sphären unterschiedlich behandelt werden.

entscheiden, ob die Übersetzung ihrer religiösen Überzeugungen in allgemein zugängliche Gründe gelungen ist. Insofern müssten auch religiöse Bürger kontinuierlich in der Lage sein, wie Gesetzgeber zu denken, was die Fähigkeit zur Identitätsspaltung aber voraussetzt (vgl. auch Baumeister 2011: 228-229). Ist dies jedoch eine Bedingung für die Plausibilität der Unterscheidung zwischen zwei Sphären, kommt man nicht umhin, Habermas' ursprüngliche Ausgangsthese, nach der eine Übersetzung nicht von religiösen Bürgern gefordert werden kann, im Rahmen dieses Responsivitätsproblems neu zu thematisieren. Denn deutlich werden müsste, dass allen religiösen Bürgern zwar nicht in jedem Fall, aber zumindest kontinuierlich die Fähigkeit einer Übersetzung abverlangt wird, um einzuschätzen zu können, ob ihre Anliegen angemessen von ihren Repräsentanten übersetzt werden. Der Vorteil des Habermas'schen Vorschlags einer kooperativen Übersetzung kann dann noch darin gesehen werden, dass religiöse Bürger entlastet werden von der Aufgabe, selbstständig den Übersetzungsprozess zu initiieren, weil sie sich jeweils nur noch auf die Übersetzungsvorschläge ihrer politischen Repräsentanten beziehen müssten.

3.4.4 Fazit

Die vorgehend evaluierten Probleme schwächen die Überzeugungskraft des Ansatzes von Habermas erheblich. Erstens ist aufgrund der skizzierten Unklarheiten im Religionsverständnis zu bezweifeln, ob Habermas das Verhältnis von Glauben und Wissen akkurat nachzeichnet oder ob es sich nicht vielmehr um eine Vereinfachung handelt, die problematische Implikationen für die politische Ebene mit sich bringt. Vor diesem Hintergrund scheint es angebracht, das Verhältnis religiöser und säkularer Überzeugungen und damit auch die epistemische Gegenüberstellung von religiösen und säkularen Argumenten neu zu beleuchten.²²⁸ Wie schon bei Rawls' Ansatz stellt sich die Frage, ob tatsächlich eine epistemische und/oder moralische Überlegenheit der säkularen Vernunft gegenüber der Religion besteht.

Zweitens kann Habermas den Asymmetrieeinwand nicht entkräften, sondern verschärft sogar in gewisser Weise diese Problematik durch neue Ungleichbehandlungen sowie die einseitigen rechtlichen Sanktionen für religiöse Argumente im Parlament. Gerade diese Problematik ist im Vergleich zu Rawls' intermediären Ansatz ein Nachteil. Drittens haben sich Probleme durch die institutionelle Schwelle aufgetan, weshalb man letztlich sagen muss, dass bei Habermas' Ansatz die Probleme im Vergleich zu Rawls' Ansatz nur um eine Ebene nach oben – von der informellen zur formellen Sphäre – verschoben werden (Lafont 2009: 134).

²²⁸ Siehe hierzu Kapitel 7.

Diese formelle Ebene – „where it matters most“ (Lafont 2009: 136, 2007: 248) – vollzieht damit die von Habermas für religiöse Bürger geforderte Reflexion nicht mit (Cooke 2007b: 349), sondern bleibt einem säkularen Zustand verhaftet, statt analog zur geforderten „postsäkularen“ Mentalität säkularer Bürger eine „postsäkulare“ Grundlage anzunehmen.

Aufgrund dieser Probleme darf bezweifelt werden, inwieweit Habermas' Ansatz einen gelungenen Ausweg aus dem von ihm diagnostizierten Konflikt zwischen dem Legitimitätsprinzip (bzw. dem weltanschaulich neutralen Staat, der auch religiöse Bürger schützen soll) auf der einen Seite und dem Eingriff in die Integrität und Religionsfreiheit religiöser Bürger durch eben dieses Prinzip auf der anderen Seite findet.

Wenn sowohl Rawls' als auch Habermas' Positionen als die bekanntesten intermediären Ansätze problematische Dimensionen aufweisen, kann womöglich eine bessere Lösung durch inklusivistische Ansätze erzielt werden. Diesen wenden wir uns nun zu.

4 Inklusivistische Ansätze

Die inklusivistischen Ansätze formulieren wie exklusivistische und intermediäre Ansätze bestimmte Anforderungen an den deliberativen Prozess. Der entscheidende Unterschied zu den anderen beiden Positionen ist jedoch der Verzicht auf eine Selbstbeschränkungsanforderung bei politischen Entscheidungen. Die Anforderungen an den Rechtfertigungsprozess münden hier also nicht in einem Selbstbeschränkungsprinzip, das religiöse Argumente als politische Rechtfertigung für Zwangsgesetze ausschließt, sondern halten den Gebrauch religiöser Argumente auch in solchen Fällen für legitim. Charakteristisch für inklusive Ansätze ist dabei der offene politische Deliberationsprozess, bei dem die Vertreter weniger die Frage thematisieren, *was* für Argumente verwendet werden, als vielmehr die Frage, *wie* diese Argumente vorgebracht werden, um die Frage legitimer politischer Entscheidungen zu klären.

Gewöhnlich wird für die inklusivistische Ansicht der Ansatz von Christopher Eberle rezipiert (vgl. z. B. Boettcher 2005b; Honnacker 2015). An dieser Stelle soll jedoch die Position von Jeffrey Stout²²⁹ besprochen werden, der eine interessante Alternative zu den bisher bekannteren inklusivistischen Ansätzen entwickelt hat (4.1). In einer kritischen Diskussion wird anschließend auf weitere inklusivistische Ansätze verwiesen, um dann zentrale Kritikpunkte an diesen Ansätzen zu formulieren, die aufzeigen, dass inklusivistische Ansätze ebenso wie exklusivistische Positionen unter einer mangelnden Berücksichtigung relevanter normativer Erwägungen – in diesem Fall vor allem der Ausblendung der Frage, wie die Legitimität politischer Entscheidungen gesichert werden soll – leiden (4.2).

4.1 Stouts inklusivistischer Ansatz

Jeffrey Stout wird in der Diskussion um den Status religiöser Argumente regelmäßig als Befürworter einer inklusivistischen Position angeführt, auf seine konkreten Ansichten zu religiösen Überzeugungen mit den dahinterstehenden theoretischen Überlegungen wird bislang jedoch kaum eingegangen (s. etwa Boettcher 2005b; Eberle/Cuneo 2008).²³⁰ Dadurch gerät in der Diskussion eine besondere Position aus dem Blick, die sich durch Stouts teils anregende, teils eigenwillig eklektizistische Art ergibt, nämlich verschiedene theoretische Strömungen in

²²⁹ Professor für Religion an der Princeton Universität

²³⁰ Stout wird dabei zum einen häufig nur mit dem Kapitel „Religious voices in a secular society“ aus der Monographie *„Democracy and Tradition“* zitiert, was weder diesem Buch gerecht wird noch Stouts gesamten Werk oder auch nur seinem Deliberationsansatz, der sich vollständig erst in Verbindung zu den Werken *Ethics after Babel* von 1988 und dem neusten Werk *Blessed are the Organized* von 2010 erschließt. Eine Ausnahme hiervon bietet Clanton (2008: Kap. 6) mit seiner Besprechung von Stout. Aufgrund des geringeren Bekanntheitsgrades der Werke von Stout zitiere ich häufiger wichtige Formulierungen in Fußnoten.

pragmatischer Weise miteinander zu verbinden.²³¹ Dies allein kann schon Grund genug sein, an dieser Stelle Stout besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Hinzu kommt, dass sein eklektizistischer Stil bestimmte, in der Literatur zum Status religiöser Argumente zentrale Positionen inklusivistischer Ansätze, wie z.B. den Integritätseinwand von Wolterstorff, affirmativ aufnimmt oder aber eine ähnliche Respektkonzeption wie Eberle vertritt und auf die epistemischen Potentiale der Religion wie Weithman hinweist. Somit lassen sich zugleich am Beispiel von Stout diese, auch von anderen „inklusionistischen“ Autoren vertretenen Punkte aufgreifen und als charakteristische Merkmale inklusivistischer Positionen hervorheben.²³²

Stout selbst verortet sich innerhalb der Tradition des Pragmatismus, mit den Autoren John Dewey und Robert Brandom als Hauptreferenzpunkten. Zugleich besteht ein großer Einfluss Hegels auf sein Denken, weshalb sich Stout als „Hegelian pragmatist“ (Stout 2004a: 3169) bezeichnet.²³³ Kommunitaristische Einflüsse lassen zudem die Bezeichnung als kommunitaristisch-pragmatistischer Pluralist angebracht erscheinen (Zoll 2010: 115). Sein philosophisches Ansinnen ist es immer wieder, klassische theoretische und methodologische Probleme bzw. philosophische Fragen (wie etwa die nach der Letztbegründung) zu deflationieren und handhabbar zu machen (vgl. Reynolds 2004: 481), indem er – im Sinne Hegels – das Ziel verfolgt, „to promote a turn away from excessive abstraction toward the examination of concrete practices and their embodiment in institutions“ (Stout 2010: 4868).²³⁴ Dies führt zu von Stout explizierten Ansichten jenseits suggerierter eindeutiger, aber letztlich

²³¹ Reynolds schreibt, Stout bediene sich einer „wide range of virtues, norms, and ideals“ (Reynolds 2004: 491). Zurückführen lässt sich dieses Aufgreifen vielfältiger Ideen wohl auf eine aus Sicht von Stout für alle Moralphilosophien unumgängliche Methode, sich als „bricoleur“ zu betätigen. Darunter versteht Stout in Anlehnung an Derrida „an apt symbol of every moralist's need to engage in selective retrieval and eclectic reconfiguration of traditional linguistic elements in hope of solving problems at hand“ (Stout 2001: 293). Nach Hannans Urteil gelingt es Stout auf diese Weise, eine Demokratieversion zu entwerfen, „whose originality and sophistication easily rival that of Rawls and Habermas“ (Hannan 2011: 111-112).

²³² Stouts Ansatz demonstriert zudem – gegen ein teils bestehendes Vorurteil –, dass man eine inklusivistische Position vertreten kann, ohne wie andere Vertreter inklusivistischer bzw. inklusiverer Positionen (wie Christopher Eberle oder auch Nicholas Wolterstorff) selbst ein religiöser Mensch sein zu müssen: „But, for reasons related to the problem of evil, after looking at the whole picture as honestly as I can, I don't find myself believing in God“ (Stout 2009b: o. S.). Dass dies einem religiösen „Feingefühl“ nicht im Wege stehen muss, belegt das Zitat von Cornell West: „Jeff Stout is the most religiously musical, the most theologically learned, and the most philosophically subtle of secular thinkers writing in America. That is a very rare combination“ (Diskussionsbeitrag von West in Springs et al. 2010: 414).

²³³ Stout beschreibt den amerikanischen Pragmatismus als Hegelianisch „without the obscurities of Hegelian diction“ (Stout 2004a: 273). Als wohl zentralste Einsicht Hegels hebt Stout den Aspekt hervor, dass soziale Normen aus den Erfahrungen gemeinsamer Praktiken einer Gemeinschaft hervorgehen (Ruprecht 2012: 103).

²³⁴ Daraus folgt dann z. B. die Aussage von Stout: „My conclusion will be that we are likely to profit less from sweeping pronouncements, either for or against ‚pluralistic society‘ and its characteristic forms of moral language, than from a determined effort to recast our self-descriptions and normative questions in more specific terms. This is a pragmatist's point in its own right, of course“ (Stout 2001: 193). Die Intuition, die hinter Stouts Denken steht, wird wohl am besten durch Stouts Verweis auf Milan Kundera zum Ausdruck gebracht: „... as Milan Kundera writes, ‚Every novel says to the reader: Things are not as simple as you think.‘ That, I believe, is what Montaigne's essays and Shakespeare's plays are saying as well“ (Stout 2004a: 3918).

immer pauschaler kategorialer Zuordnungen wie Liberalismus, Kommunitarismus oder Pluralismus, die er nicht für hilfreich hält.²³⁵ Motiviert werden diese theoretischen Überlegungen wiederum von einer sich in die pragmatische Theorietradition einfügenden Sorge um praktische politische Probleme, in erster Linie um den Fortbestand der Demokratie.²³⁶ Diese sieht er einerseits ganz unmittelbar durch den Einfluss einer ökonomischen Elite gefährdet. Andererseits hält er die beiden dominanten theoretischen Beschreibungen demokratischer Gesellschaften durch den Kommunitarismus bzw. Neotraditionalismus („new traditionalism“) und den Liberalismus für eine Fehlperzeption, die Bürger – und hier gerade religiöse Bürger – davon abhalten könnte, sich mit der Demokratie zu identifizieren.²³⁷ Stouts Intention ist es daher, ein angemessenes und grundsätzlich affirmatives Bild der modernen demokratischen Kultur zu skizzieren, das einerseits Teile der Kritik an der Theorie des Liberalismus aufnimmt, gleichwohl jedoch der radikalen Konsequenz einer Ablehnung der Demokratie und Moderne durch die Traditionalisten widerspricht und so Hoffnung auf eine demokratische Zukunft aufkommen lassen kann.²³⁸

Auf diesem Weg entsteht ein Deliberationsansatz, der wesentlich von den bisher dargestellten abweicht, da er sich neben einer pragmatistischen Epistemologie einer Tugendethik verschreibt.²³⁹ Im Folgenden wird der Ausgangspunkt der Überlegungen zum

²³⁵ Stout kritisiert die Begriffe „Liberalismus“ und „Pluralismus“, da er sie für ideologisch, wenig hilfreich oder für verfehlt hält, wenn es darum geht, eine Gesellschaft zu beschreiben. Auch von einer Unterscheidung zwischen Kommunitarismus und Liberalismus hält er nichts (Stout 2001: 319). Zudem ist er der Auffassung, ein „liberales Projekt“, wie es Neotraditionalisten erkennen würden, wäre eine unzulässige Vereinfachung der Sachlage. Sinnvoll wäre es, „to drop the notion that there is something worth calling the liberal project. We might then use the phrase „liberal society“ if at all, simply as a name for the configuration of social practices and institutions we in the United States and certain other countries happen to be living with right now. We might add that any such configuration is too complicated to be explained as the expression of a single project. We might insist, with this in mind, that social criticism is not well served by sweeping pronouncements either for or against liberal society, but rather by balanced and detailed commentary on its various features“ (Stout 2004a: 2982). Selbst möchte Stout daher etwa den Begriff Liberalismus nicht nutzen und auch nicht als Liberaler bezeichnet werden (Stout 2004a: 2989).

²³⁶ Stout bezieht sich zumeist auf die USA, erklärt jedoch, dass die meisten seiner Ausführungen auch in ähnlicher Weise für andere etablierte Demokratien gelten dürften.

²³⁷ Als überzogen kann man Stouts Schuldzuweisung an Rawls bezeichnen, er trage mit seiner liberalen Theorie einen Großteil an Verantwortung daran, dass es überhaupt erst zu einer so starken Ablehnung der liberal-demokratischen Gesellschaft in den USA von Seiten der christlichen Orthodoxen gekommen sei (Stout 2004a: 1754). Insgesamt stellt sich die Frage, ob Stout Rawls wohlwollend interpretiert. Zweifel hieran äußern Ryan (2014) und Roberts Skerrett (2005).

²³⁸ Schon in *Democracy and Tradition* nennt er das Ziel, Hoffnung aufkommen zu lassen, als zentrales Anliegen seines Buches. Diese Hoffnung möchte er gerade auch bei Mitgliedern der christlichen Mehrheit in den USA wecken, indem er sie zu einer Identifikation mit der Demokratie auf der Grundlage einer Kompatibilität von Religion und Demokratie bewegt (Stout 2004a: 6716). Weil die positiven Seiten der Demokratie, die vor allem gegen die auch von Stout identifizierten und kritisierten postdemokratischen Tendenzen Abhilfe leisten sollen, in diesem Buch noch unterentwickelt waren, stehen genau diese zum Optimismus Anlass gebenden Entwicklungen im Mittelpunkt des Buches *Blessed are the Organized* (2010).

²³⁹ Cornell West bezeichnet Stout daher auch als einen Tugendethiker (Diskussionsbeitrag von West in Springs et al. 2010: 417).

Status religiöser Argumente bei Stout skizziert (1), bevor die Deliberationskonzeption von Stout herausgearbeitet wird (2). Auf der Grundlage der Ergebnisse kann dann erläutert werden, wie Stout religiöse Argumente in der politischen Deliberation verortet und warum es sich dabei um einen inklusivistischen Ansatz handelt (3). Im nachfolgenden Kapitel (4.2) wird Stouts Position in den Mittelpunkt einer allgemeinen Kritik an inklusivistischen Ansätzen gestellt. Hierbei wird die These vertreten, dass es ähnlich wie schon bei den exklusivistischen Ansätzen zu einer einseitigen Betonung kommt, dieses Mal der Gründe, die für einen Einschluss religiöser Argumente in die politische Deliberation sprechen, während konträre Standpunkte nur unzureichend zu Kenntnis genommen werden. Insbesondere zeigen sich Lücken bei inklusivistischen Ansätzen im Hinblick auf den Umgang mit der Frage legitimer Entscheidungen einschließlich der Gefahr einer reinen Mehrheitsherrschaft.

4.1.1 Ausgangspunkt

Stouts Ziel ist es, ein affirmatives Bild der Demokratie zu zeichnen, das zugleich die schon von Rawls bekannte Frage beantwortet, wie eine gerechte und stabile Gesellschaft angesichts der Pluralität an religiösen, philosophischen und moralischen Ansichten existieren kann (Stout 2004a: 378ff.). Die Grundlage für die Beantwortung dieser Frage stellt bei Stout eine pragmatistische Herangehensweise sowie ein daraus sich entwickelndes Verständnis von Demokratie und Pluralismus dar. Pragmatismus vereint bei Stout mehrere Aspekte: Erstens handelt es sich um eine Theorie, die spezifische Ansichten über Wahrheit, Objektivität, Pluralismus und Demokratie beinhaltet.²⁴⁰ Zweitens kann Pragmatismus Stout zufolge aufgefasst werden als ein „philosophical space in which democratic rebellion against hierarchy combines with traditionalist love of virtue to form a new intellectual tradition that is indebted to both“ (Stout 2004a: 472). In diesem Sinne einer „public philosophy“ (Stout 2004a: 284) beinhaltet Pragmatismus dann eine in die sozialen Zustände eingreifende Stoßrichtung. Derart versteht sich der Pragmatismus laut Stout selbst als eine „Verkörperung“ der demokratischen Tradition, für deren Fortsetzung sich der Pragmatismus einsetze. Stouts Ansatz kann daher auch als eine Intervention innerhalb des demokratischen Diskurses um den Status religiöser Argumente aufgefasst werden.

²⁴⁰ Stout gibt eine sich auf Rortys Werk *Consequences Of Pragmatism* (1982) beziehende Definition von Pragmatismus in seinem von ihm angelegten Begriffslexikon am Ende des Buches *Ethics after Babel*: „Pragmatism (...): Never having to say you're certain; ‚anti-essentialism applied to notions like 'truth'. 'knowledge'... and similar objects of philosophical theorizing“ (Rorty, *Consequences*, p. 162); the notion that ‘there is no epistemological difference between truth about what ought to be and truth about what is, nor any metaphysical difference between morality and science’ (*Consequences*, p. 163); the view that phronesis is a virtue as important to science as it is to textual interpretation or to ethical discernment“ (Stout 2001: 297).

Drittens umfasst Stouts Pragmatismus eine spezifische Methode, die im Anschluss an Robert Brandom darauf abzielt, Erkenntnisse zu gewinnen, indem immer schon implizite Regeln, Werte, Normen und Verhaltensweisen durch die Beobachtung bzw. Beschreibung der sozialen Praxis, die in spezifischen Kontexten eingebettet ist, explizit gemacht werden.²⁴¹ Auf diese hermeneutische Weise ist es dann auch Stouts Intention, mit dem Pragmatismus über die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte insofern hinaus zu gehen, als er die Ansprüche der Philosophie im Sinne eines Pragmatismus deflationiert, was er dadurch erreicht, dass er nicht abstrakte Fragen oder Labels benutzt, sondern konkret nach den Problemen bzw. Gegebenheiten fragt und sie dann kontextbezogen löst bzw. beschreibt. Insofern versteht Stout den Pragmatismus „mit Robert Brandom als eine methodisch reflektierte Ausübung expressiver Vernunft, welche die sozial gegebenen und für gerechtfertigt gehaltenen Praktiken kontextbezogen artikuliert, kritisiert und nötigenfalls korrigiert“ (Arens 2004b: 57).

Solch eine pragmatistische Explikation verfolgt Stout nun auch im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis demokratischer Ideale.²⁴² Die pragmatistische Herangehensweise dient Stout hierbei als ein Mittelweg im Rahmen einer Auseinandersetzung mit vor allem John Rawls' liberalem Ansatz auf der einen Seite und kommunitaristischen Ansätzen eines Neotraditionalismus von Alasdair MacIntyre, John Milbank und Stanley Hauerwas auf der anderen Seite (Stout 2004a: 456). Stout stimmt Letzteren zu, wenn es darum geht, die Bedeutung von Traditionen hervorzuheben, die einen spezifischen Kontext bilden, in dem Werte entstehen und vor dessen Hintergrund diese Werte erst ihren Sinn erhalten. Folglich lehnt Stout eine Vertragstheorie, die seiner Einschätzung nach Rawls' Theorie zugrunde liegt, ab, weil er sie – Hegels Kritik an Kant folgend – für ahistorisch, soziologisch unzureichend und für

²⁴¹ Stout weist hiermit eine gewisse Ähnlichkeit zu dem Liberalen Stephen Macedo (1990) auf. Reese-Schäfer beschreibt Macedos Methode folgendermaßen: „Macedo wählt einen Weg, der methodisch dem kommunitarischen Ansatz entspricht. Er füllt ihn aber politisch mit typisch liberalen Inhalten und Konzeptionen. Seine Methode ist die einer politischen Hermeneutik, um durch die Interpretation demokratischer Politikpraxis und verbreiteter Konventionen die tatsächlich schon vorhandene Gemeinschaftlichkeit innerhalb der liberalen Gesellschaft auszudeuten. Er macht also den Versuch, die Substanz der liberalen Gesellschaft herauszuarbeiten, oder anders ausgedrückt, er liefert eine substantialistische Interpretation des liberalen Prozeduralismus“ (Reese-Schäfer 2013: 230). Passt diese Beschreibung auch auf Stout, so sind doch die Ergebnisse der hermeneutischen Anstrengungen bei Stout und Macedo im Hinblick auf den Status religiöser Argumente diametral entgegengesetzt.

²⁴² Was unter einer expressiven Vernunft im Zusammenhang mit der Demokratie zu verstehen ist, wird gut deutlich im folgenden Zitat: „Democratic norms are initially implicit in what we do when we demand reasons for some actions, commitments, and arrangements, while treating others as acceptable by default; or when we treat some reasons as sufficient and others as insufficient; or when we respond unreflectively to something by admiring or deploring it. But norms can also be made explicit in the form of principles and ideals, as they are in our founding documents and in the speeches of eloquent citizens. Our political culture traffics heavily in appeals to explicitly stated norms. This is the most obvious way in which we hold our leaders, as well as our fellow ordinary citizens, accountable to the people. From a pragmatic point of view, the function of moral principles with respect to the ethical life of a people is essentially expressive, a matter of making explicit in the form of a claim a kind of commitment that would otherwise remain implicit and obscure. Public philosophy as I conceive of it is an exercise in expressive rationality“ (Stout 2004a: 448).

zu abstrakt hält.²⁴³ Daher argumentiert Stout, die Ideen des übergreifenden Konsenses und des öffentlichen Vernunftgebrauchs müssen konkreter abgehandelt werden.²⁴⁴

Kritisch jedoch betrachtet Stout bei den Neotraditionalisten die Einschätzung der Demokratie als Verfallsgeschichte. Neotraditionalisten würden die Demokratie als ein liberales Projekt verstehen, das einen Individualismus propagiere und jegliche traditionellen Werte und Tugenden unterminierte (Stout 2004a: 647ff.).²⁴⁵ Stout dagegen pflichtet den Liberalen in diesem Fall bei, Demokratie als eine Errungenschaft zu begreifen, die verteidigt werden müsse. Allerdings dürfe nicht Rawls' Liberalismus mit dem Prinzip der Neutralität des Staates gegenüber Konzeptionen des Guten und dem Gegensatz von Vernunft und Tradition als die definierenden Merkmale bzw. als „official mouthpiece“ (Stout 2004a: 238) angesehen werden, sondern man müsse sich anders als etwa Rawls mit seiner freistehenden Gerechtigkeitskonzeption bewusst machen, dass es sich bei der Demokratie um eine partikulare Tradition handle, die sich im Kontext einer speziellen Kultur ausgebildet habe und sich nur vor dem Hintergrund dieses Kontextes vollständig verstehen lasse.²⁴⁶ Diese Tradition dürfe aber nicht wie bei den Neotraditionalisten hierarchisch aufgefasst oder mit einer Homogenität als Kriterium für die Mitgliedschaft verbunden werden. In demokratischen Kulturen würde laut Stout keine homogen-substanzielle Vorstellung über das Gute, wie die Kommunitaristen es noch vorsähen, bestehen, sondern das Gute, so Stout, findet sich nur noch in einer loseren und weiteren Art. Das bedeute, dass das Gute selbst noch unterschiedliche Vorstellungen des Guten

²⁴³ Liest man Rawls in der rortyanischen Interpretation, würden Stout und Rawls letztlich einen ähnlichen methodischen Ansatz einer hermeneutischen Rekonstruktion der demokratischen Ideale innerhalb einer demokratischen Kultur verfolgen. Danach würde sich die Differenz zwischen Stout und Rawls weniger als eine methodologische generieren, als eine unterschiedliche Beschreibung der zentralen Ideale der Demokratie, wie sie sie vornehmlich aus dem US-amerikanischen Kontext gewinnen. Dass die hierbei auftretende Diskrepanz groß sein kann, belegen die weiteren Ausführungen.

²⁴⁴ Hierzu dann vor allem die Artikel von Rupprecht und Skerrett, die beide einen Vergleich zwischen Rawls und Stout durchführen, wobei sie Stout kritisieren, weil er sowohl Rawls missverstehe bzw. falsch interpretiere als auch einen defizitären Ansatz als Gegenvorschlag zu Rawls vorlege. Gerade die Revisionen des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit der proviso-Anforderung würde Stout vernachlässigen bei seiner Beurteilung von Rawls' Ansatz. Stout erkennt jedoch in den aus seiner Sicht nur marginalen Veränderungen bei Rawls eher eine theoretische Schieflage auftreten: „But the concessions it made to those intuitions do not seem to emerge naturally from the contractarian premises with which Rawls began. Hence Rawls was left, at the end of the day, in an awkward stance. He was a secular liberal who realized, quite rightly, that secular liberalism could not successfully play the expressive role that it originally sought to play in American democratic politics. He hoped to modify social-contract theory into something distinct from secular liberalism as a comprehensive view of life. Yet the modifications, which incorporated a few lessons from Dewey and Hegel, seem finally to have gone against the grain of the theory's premises“ (Stout 2004a: 6662).

²⁴⁵ Stout befürwortet eine demokratische Individualität, die nicht verwechselt werden dürfe „with atomistic dissolution of social life“ (Stout 2004a: 6525). Stattdessen sei die „democratic ideal of individuality [...] a set of interlocking virtues—including courage and self-trust—that are required to resist conformity to socially mandated types. The only way to acquire such virtues is to participate in social practices of a kind that direct one's attention to intrinsically valuable goods and away from goods that can be selfishly pursued and hoarded“ (Stout 2004a: 6607).

²⁴⁶ Zur Emergenz demokratischer Normen siehe Stout 2004a: Kap. 9.

umfassen würde, über die man streite, die aber zugleich – auch als Lehre aus den Religionskriegen – toleriert werden (Stout 2001: Kap. 12). Diese „thinner conception of the good“ (Stout 2001: 225) kann man als „sich selbstbegrenzende Form des Guten“ (Zoll 2010: 99) bezeichnen.

Vor allem in dem Werk *Democracy and Tradition* steht im Mittelpunkt dieser partikularen Tradition die demokratische Praktik des Gebens und Forderns von Gründen (Stout 2004a: 299), mit der Bürger demokratischer Gesellschaften einander Rechenschaft für ihr Handeln ablegen und sich zur Verantwortung ziehen würden (Stout 2005: 717-718). Damit zeichne sich die demokratische Tradition durch offene und freie diskursive Praktiken aus, die Revisionen und Veränderungen zulasse, ohne sich dadurch selbst aus der Tradition der Demokratie zu lösen, sondern im Gegenteil sich gerade hierbei auf diese Tradition zu berufen (Stout 2004a: 4580). Man kann hier einen auf substanziellen Werten beruhenden Prozeduralismus bei Stout erkennen.

In Anbetracht dieses Verständnisses der Demokratie als Tradition mit den ihr eigenen substantiellen Werten, Verpflichtungen und Tugenden sowie – von Stout weit weniger beachtet – Institutionen,²⁴⁷ fasst Stout Demokratie als eine „ethische Lebensform“ (Arens 2004b: 57) auf. Hier zeigt sich der Einfluss Deweys, denn Stout folgt Dewey in dem Verständnis, es handele sich bei der Demokratie primär um eine Lebensform und erst sekundär um eine institutionalisierte Regierungsform. Die Folge hiervon ist erstens, dass Stout die demokratischen Praktiken vor allem in den alltäglichen Interaktionen der Bürger verortet, in denen Stout das „Leben“ der Demokratie erkennen will (Stout 2004a: 268).²⁴⁸ Zweitens sei die Internalisierung demokratischer Praktiken die Voraussetzung für das Gelingen der Regierungsform. Aus Stouts Sicht gilt insofern, dass zuerst die demokratischen Praktiken aufkommen, dann folgen die demokratischen Institutionen.²⁴⁹

²⁴⁷ Dies gibt er selbst zu: „but I have to admit that *Democracy and Tradition* says too little about institutions to bring the general phenomenon of modern democracy into sufficiently clear focus stereoscopically. In future work I hope to correct this deficiency“ (Stout 2005: 719).

²⁴⁸ So hält Stout gerade die alltäglichen Diskussionen über Sport und Essen in der Gemeinde für oftmals wichtiger als die Wahl des „school board“ in Stouts Gemeinde, weil sich darin erstens sowohl ein Verständnis von Gemeinsamkeit ausdrücken als auch ausbilden kann. Laut Stout würde es so zu einer fortlaufenden Neuaushandlung der individuellen und Gruppenidentität kommen. Zweitens lerne man in diesen alltäglichen Gesprächen einige der hermeneutischen und argumentativen Fähigkeiten, die es für eine demokratische Bürgerschaft braucht, denn diese könne man nur durch das Praktizieren selbst erlernen (Stout 2004b: 394).

²⁴⁹ Stout schreibt: „Oppressed peoples have often been in a position to find democratic ideals attractive from a distance, but those ideals are first of all expressions of a democratic culture. They are meaningless when abstracted from the inferential practices and behavioral dispositions of a people in the habit of trusting one another and talking things through in a certain way. Writing democratic ideals into a constitution or a treaty without first initiating a people into the relevant social practices accomplishes little“ (Stout 2004a: 5073). Und so wenig wie Demokratisierungsprozesse nach Stout aufgrund der Errichtung demokratischer Institutionen gelingen können, so wenig war die Einführung der US-amerikanischen Verfassung ohne die schon in der Kultur vorhandenen demokratischen Praktiken möglich. Letztlich wird hierin wieder eine pragmatistische Grundregel von Brandom

Stouts Pragmatismusverständnis wirkt sich auch auf sein Pluralismusverständnis aus. Ihm ist daran gelegen, gerade in Abgrenzung zu Rawls Bürden der Vernunft die Pluralität von moralischen, religiösen oder philosophischen Ansichten nicht unter umstritten epistemologischen Vorzeichen im Sinne der Bürden der Vernunft zu erklären und mit einer öffentlichen Philosophie zu versehen, die von allen Bürgern akzeptiert werden müsse. Stattdessen sei die Pluralität allein als ein soziales Faktum aufzufassen, das dann nicht als vernünftig angesehen werden müsse, sondern nur als ein Bestandteil der politischen Kultur demokratischer Gesellschaften existiere (Stout 2004a: 6693). Gerade solch ein Verständnis des Pluralismus, so Stout, können Bürger mit unterschiedlichsten Ansichten, einschließlich religiöser Bürger mit starken religiösen Bindungen, akzeptieren (Stout 2004a: 6693).²⁵⁰

Stout erwartet damit also keinen weitgehenden Konsens in einzelnen politischen Fragen mehr, allerdings bestehen faktisch für ihn auch in pluralistischen Gesellschaften noch genügend Übereinstimmung und Verbindungen, um miteinander zu kooperieren.²⁵¹ Stout greift zur Beschreibung dieses Konsenses auf den Begriff „overlapping consensus“ von Rawls zurück, mit dem er den Zustand in pluralistischen Gesellschaften beschreiben möchte. Dazu gehöre erstens Zustimmung hinsichtlich der Legitimität einer konstitutionellen Demokratie (Stout 2004a: 251)²⁵² und zweitens „a practical commitment to holding one another mutually responsible for our political arrangements and thus to keeping a democratic discussion going across the boundaries of ethnic, racial, and religious enclaves“ (Stout 2004a: 4143).²⁵³ Diese Zustimmung bzw. Bindung sei im Gegensatz zu einem vertragstheoretischen übergreifenden

bzw. Hegel erkennbar, wonach zunächst die sozialen Praktiken kommen, die in den Verhaltensweisen der Bürger verankert sind, bevor die Regeln kommen. Vgl. zu dieser, die Arbeiten von Stout sich durchziehenden Ansicht Ruprecht (2012).

²⁵⁰ Inwieweit Stout hier Rawls richtig interpretiert, ist fraglich. Kathleen Roberts Skerret kritisiert Stout für diese Interpretation des Pluralismusverständnisses bei Rawls, da auch Rawls „sees pluralism primarily as an existing feature of the political culture, not as philosophical doctrine waiting to be imposed on it“ (Roberts Skerrett 2005: 188). Eher die Interpretation von Stout dagegen hatte schon sehr früh Wenar (1995) gewählt. Siehe zu dieser Problematik dann auch Kap. 7.

²⁵¹ Stout schreibt daher: „While our lack of agreement on what is supremely important does tend to make a few moral-political issues especially hard to resolve, we should not let the intractability of debates over those issues distract us from the extent to which we agree on what values and *prima facie* obligations are highly important. (Analogy: it is possible to agree on which teams are serious contenders for a championship, given their known strengths and weaknesses, without agreeing on which team will win.)“ (Stout 2005: 723).

²⁵² Vgl.: „A constitutional democracy is in place. We consent to being governed by it insofar as we refrain as a people from pressing for alternatives to it“ (Stout 2004a: 251).

²⁵³ Stout meint diese Zustimmung aus den Verhaltensweisen der Bürger selbst herauslesen zu können. Denn wenn diese Zustimmung nicht vorhanden wäre, dann würden die Bürger wesentlich mehr Energie dafür aufwenden, dieses politische Arrangement zu verändern, oder aber es akzeptieren, wenn man die politische Deliberation stärker restringiere. Dies sei jedoch nicht der Fall: „Yet we continue to demand reasons from one another when deciding on institutional arrangements and political policies. We still make some attempt to hold our leaders responsible to the rest of us. We at least complain that fat cats and bigwigs have the influence they do; and we are pursuing remedies that have some hope of surviving judicial review. It is not on ceremonial occasions alone that we invoke our norms. We use them to call one another to account and in deciding what to do“ (Stout 2004a: 256).

Konsens vor jeder Theorie existent, da sie in den Verhaltensweisen der Bürger schon vorhanden sei (Stout 2004a: 6698). Die Bindung an die demokratische Praxis nimmt damit den Status eines übergreifenden Konsenses bei Stout an, der sich dezidiert von Rawls' übergreifendem Konsens einer freistehenden politischen Konzeption der Gerechtigkeit distanziert.

Ausgehend von dieser Argumentation kann Stout dann die Frage, wie eine gerechte und stabile Gesellschaft angesichts der Pluralität an religiösen, philosophischen und moralischen Ansichten möglich sei, ganz pragmatisch beantworten (Stout 2004a: 378ff.): Erstens existiere sie schon – wie etwa die USA beweise. Es bedürfe hierfür also keiner vertragstheoretischen Übereinkunft über eine Gerechtigkeitstheorie, wie sie Rawls vorlege. Eine Abhängigkeit der Gerechtigkeit und Stabilität von solch einem theoretischen Entwurf liege damit nicht vor, weshalb Stout in dieser Hinsicht Rortys These einer Priorität der Demokratie vor der Philosophie Recht gibt (vgl. Rorty 1988). Statt also über eine abstrakte Philosophie nachzudenken, um Gerechtigkeit und Stabilität einer Gesellschaft zu erklären, sei es nötig,

„to look closely at those practices, the social, economic, and intellectual forces that sustain and threaten them [die Gesellschaft, JAR], and the effects they have on the people who participate in them. Upon examination, those practices exhibit several levels of overlapping consensus. One of them consists in a tacit agreement to abide by the provisions of the Constitution. Another consists in a willingness to hold one another, including governmental representatives, accountable for our collectively adopted arrangements and policies by engaging in the electoral process and in the exchange of reasons that constitutes the sphere of public discourse. Yet another consists in the formation of the coalitions that bring one party to power or allow a particular item of legislation to be passed.“ (Stout 2004b: 378)

Über diesen übergreifenden Konsens hinaus sei eine Übereinstimmung für eine stabile und gerechte Gesellschaft laut Stout erstens nicht nötig und zweites unrealistisch.

Mit diesem Hintergrundverständnis über Stouts Auffassung zum Pragmatismus, zur Demokratie und zum Pluralismus ist es nun möglich, zu erläutern, wie Stout die zentrale demokratische Praxis des Gebens und Forderns gerade auch über religiöse, philosophische und moralische Grenzen hinweg skizziert.

4.1.2 Deliberationskonzeption

Stout bezeichnet seinen Deliberationsansatz als eine „pragmatic version of deliberative democracy“ (Stout 2004a: 7915; Anm. 11), wobei er die Differenzen zu dem Rechtfertigungsliberalismus von Rawls hervorhebt. Die hierbei vertretene liberale Legitimitätsbasis einer Akzeptabilität der Rechtfertigung, die die Anforderungen an den deliberativen Diskurs der Bürger reguliert, hält Stout für das falsche Vorgehen. Zwar sei die Rawls'sche Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs, die von universell gerechtfertigten Prämissen ausgehe, durchaus ein attraktives Ideal, allerdings taue es nicht als ein Prinzip in einer pluralen Gesellschaft, weil es einem falschen epistemischen Verständnis anhängt, nach

dem ein universeller Standpunkt mit dem kantianischen Anspruch existiere, über jeglichen perspektivischen Differenzen zwischen den Bürgern zu stehen (Stout 2004b: 385). Zudem unterschätze die Forderung nach einer allgemeinen Akzeptabilität der Rechtfertigung das Ausmaß an epistemisch gerechtfertigter Pluralität bei Weitem (Stout 2004a: 1642ff.). Und dieser epistemisch gerechtfertigte Dissens würde auch noch die Akzeptabilitätsforderung selbst treffen. Folglich ist es laut Stout mit kritischem Verweis auf das liberale Legitimitätsverständnis noch keinem Theoretiker gelungen, zu zeigen, dass es Prinzipien gebe, die niemand vernünftigerweise zurückweisen könne (Stout 2004a: 1753). Das liberale Legitimitätsprinzip selbst taue daher nicht als Kriterium für die Unterscheidung zwischen legitimen und nicht-legitimen Argumenten.²⁵⁴

Dementsprechend muss aus Stouts Perspektive ein Deliberationsansatz anders ansetzen. Statt allgemein anerkannte Prinzipien zu proklamieren, gelte es, die deliberativen Praktiken einer demokratischen Kultur angemessen zu rekonstruieren. Hierbei sei anzuerkennen, dass es einerseits einen verstetigten Dissens über die richtige Antwort und das richtige Argument gebe und dass andererseits die Praxis selbst zeige, dass ein Diskurs immer noch möglich sei. Insofern liege der Anfangspunkt einer Deliberationskonzeption nicht bei idealisierten Prinzipien, sondern bei den deliberativen Praktiken der Bürger selbst.

Auf dieser Grundlage entwickelt Stout eine alternative Konzeption eines öffentlichen Vernunftgebrauchs, das sich auf die Input- und Output-Legitimität auswirkt.

Im Zentrum der Input-Legitimität, auf deren Ausarbeitung sich Stout konzentriert, steht die Frage nach dem Zugang zur öffentlichen Deliberation (Stout 2004a: 6967). Dieser Zugang müsse für alle Bürger möglich sein, statt wie bei exklusivistischen und intermediären Ansätzen durch eine Forderung nach einer Selbstbeschränkung restringiert zu werden. Die Plausibilität dieses Standpunktes erklärt Stout folgendermaßen:

„Our sense is that there ought to be a discussion. Anybody who bullies other people into exclusion or into submission is someone we tend to blame. We encourage the weak, the likeliest victims of exclusion or domination, to stand up and speak in a way that can be clearly distinguished from begging or beseeching.“ (Stout 2004a: 4687)

Stout hält gerade die offene Konversation von Bürgern mit pluralen Überzeugungen für ein charakteristisches Merkmal einer demokratischen Kultur.²⁵⁵ Seine Deliberationskonzeption

²⁵⁴ Aufgrund der Ablehnung eines Rechtfertigungserfordernisses bezeichnet Stout seinen Ansatz an einer Stelle auch als eine „sort of ‚modus vivendi‘ pluralism“ (Stout 2004a: 6693), den er jedoch nicht im rawlsianischen negativen Sinne verstanden wissen will, sondern als ein auch von den Bürgern in einer pluralistischen Gesellschaft selbst vertretenes Gesellschaftsmodell, das von der großen Mehrheit der Bürger bejaht werde. Eine tatsächliche Theorie des Modus Vivendi kann man aus meiner Sicht bei Stout nicht erkennen angesichts der starken substanziellen Annahmen der Theorie.

²⁵⁵ An anderer Stelle formuliert Stout diese Unterstützung folgendermaßen: „It is a remarkably widespread and steady commitment, on the part of citizens, to talk things through with citizens unlike themselves. This

beginnt daher mit den „ideals of equal voice and equal consideration for all citizens“ (Stout 2004a: 230), wobei gilt: „say what you please“ (Stout 2004a: 1983) und „say what you care about“ (Stout 2010: 3462). Diesen Prinzipien entsprechend sollen im Modell des öffentlichen Vernunftgebrauchs von Stout alle Bürger ihre anfänglichen Überzeugungen mit in die Diskurse einbringen: „On my model, each individual starts off with a cultural inheritance that might well come from many sources“ (Stout 2004a: 1740) und jeder Bürger soll offenlegen, „whatever premises actually serve as reasons for their claims“ (Stout 2004a: 391).²⁵⁶

Treten also alle Bürger mit ihren jeweiligen philosophischen, religiösen und ethischen Überzeugungen in den deliberativen Prozess des Gebens und Forderns von Gründen ein, so stellt sich die Frage, ob eine rationale Deliberation unter diesen Bedingungen gelingen kann. Zweifel hieran haben wiederum Neotraditionalisten wie MacIntyre und Hauerwas formuliert, da die Pluralität in demokratischen Gesellschaften einen rationalen Diskurs über die Grenzen der jeweiligen Überzeugungssysteme unmöglich gemacht hätte. Ein Diskurs müsste aufgrund der Annahme einer Inkommensurabilität der Überzeugungssysteme zusammenbrechen, weil man sich gegenseitig nicht mehr verstehen könne (Stout 2001: 191).

Stout recurriert gegen diese Fragmentationsthese des ethischen Diskurses in der Moderne aufgrund des Mangels an Gemeinsamkeiten wiederum auf seine Ansicht, der zufolge trotz aller Zerwürfnisse ein Konsens über eine abstrakte Vorstellung des Guten in modernen Gesellschaften existiere, weshalb die Differenzen nicht „all the way down“ (Stout 2001: 212) gingen.²⁵⁷ Dies sei auch schon auf einer erkenntnistheoretischen Ebene ausgeschlossen, denn mit Davidsons Theorie über ein Begriffsschema (Davidson 1984) ist Stout der Meinung, dass jeder Dissens immer noch einen Konsens voraussetze, ansonsten würden die Streitenden einander nicht mehr verstehen können (Stout 2001: 344).

Stout behauptet damit, dass weder die Neotraditionalisten mit der Annahme einer Unmöglichkeit einer rationalen Deliberation noch die Verpflichtung der Bürger auf eine

commitment is there, prior to all theorizing, in the habits of the people. The burden of proof is on those who want to change it“ (Stout 2004a: 6698).

²⁵⁶ Schon in *Ethics after Babel* hatte Stout für einen offenen Diskurs plädiert: „But I am not less interested than he [MacIntyre, JAR] is in promoting the kind of dialogue in which all participants are unafraid to use whatever language seem best suited to the expression of their premises and conclusions. Modern ethical discourse would be better off if more of our fellow citizens expressed themselves more fully and listened to one another with the hermeneutical charity and rational seriousness that Aquinas displayed when reading Aristotle.“ (Stout 2001: 351).

²⁵⁷ Stout schreibt in diesem Zusammenhang: „What might these agreements be? We all agree that nuclear destruction would be bad, that Charles Manson shouldn't be held up as a model to the young, and that torturing innocents for the fun of it would be abhorrent. Most of us agree that extending legal protection to peaceful fellow citizens who disagree with us religiously is better than starting the religious wars up again. These are very important things to agree on, as would quickly become evident if we stopped agreeing on them. Then we would indeed find ourselves in the dark age. But we do agree on these things. Anyone who didn't would be recognized in the community at large as morally incompetent“ (Stout 2001: 214).

neutrale Sprache, wie sie Rawls gefordert habe, ein angemessenes Verständnis deliberativer Interaktionsprozesse in der Politik entwickelt haben. Stattdessen bemüht Stout Robert Brandons dialogisches Modell, auf das im Zusammenhang mit dem Status religiöser Argumente im nächsten Abschnitt noch genauer eingegangen wird. An dieser Stelle reicht der Hinweis, dass Stout mit Brandom davon ausgeht, der Ausgangspunkt einer Deliberation müsse darin liegen, dass jede Überzeugung berechtigt ist, solange nicht das Gegenteil bewiesen wurde. Auf diese Weise eröffnet sich bei Stout ein Bild des deliberativen Prozesses als „piecemeal“-Verfahren, bei dem unterschiedliche Überzeugungen in einem demokratischen Diskurs aufeinandertreffen, um sich über das Geben und Fordern von Gründen für die jeweiligen politischen Sichtweisen und Handlungen verantwortlich zu halten (Stout 2004a: 4366) und Lösungen für politische Probleme zu finden.

In Anbetracht dieser pluralistischen Konstellation geht Stout davon aus, der politische Diskurs einer pluralen Demokratie „needs to be a mixture of normal discourse and conversational improvisation“ (Stout 2004b: 377). Der normale Diskurs finde dann statt, wenn es auf den ersten Blick schon genügend Übereinstimmung gebe, denn: „It would, of course, be foolish to recommend expansive expression of one’s background assumptions, regardless of the issue being decided and the context of the decision. Political deliberation takes place in time and mostly concerns mundane matters, so we are wise to settle most issues economically by appeal to shared values and uncontroversial facts. No need to debate the nature of God before deciding which roads to repave“ (Stout 2004b: 377).²⁵⁸ Der „overlapping consensus“ reiche hier also aus, um zu gemeinsamen politischen Lösungen zu kommen, gerade weil viele politische Streitfragen aus Sicht von Stout keine tiefergehenden Überzeugungen betreffen, sondern alltägliche politische Sachfragen, bei denen Bürger weitgehend problemlos zu gemeinsamen Lösungen kommen können. In diesem Sinne befürwortet Stout dann auch Rawls’ Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs als eine Form eines „vague ideal“ (Stout 2004a: 1748).

Soll man danach auch bei Stout versuchen, von gemeinsamen Prämissen ausgehend zu argumentieren und Positionen einzunehmen, die auch von anderen vernünftigerweise akzeptiert werden können (Stout 2004a: 1533), „whenever this seems both wise and possible“ (Stout

²⁵⁸ Schon in *Ethics after Babel* hatte Stout darauf hingewiesen, dass es eine gute und eine schlechte Art des sokratischen Fragens gebe: Schlecht sei sie dann, wenn sie immer weiter „warum“ frage und auf diese Weise Personen schlecht aussehen lasse, weil sie ihre moralischen Überzeugungen entweder in moralischen Letztbegründung in Form bestimmter Prinzipien ausdrücken müssten - wofür sie philosophische Kenntnisse bräuchten - oder sie wirken, als ob sie ihre Überzeugungen nicht kennen würden bzw. diese beliebig oder subjektiv seien, weil die Personen sie nicht anders artikulieren können (Stout 2001: 194 und 199).

2004a: 1748), müsse dieser normale Diskurs jedoch noch durch die Idee der „Konversation“²⁵⁹ ergänzt werden. Notwendig sei solch eine „Konversation“ zu dem Zeitpunkt, „where people employing different final vocabularies reach a momentary impasse“ (Stout 2004a: 90).²⁶⁰

Das „Herzstück“ dieses Konversationsmodells besteht in einer „immanenten Kritik“, die laut Stout zu den am häufigsten gebrauchten Arten des Argumentierens in einer öffentlich-politischen Deliberation gehört (Stout 2004a: 1708). Wie bei der diskursiven Methode der „conjecture“²⁶¹ von Rawls beschreibt bei Stout die immanente Kritik eine Form des Argumentierens aus der Perspektive einer Überzeugung, die man selbst nicht vertritt. Stout versteht dieses Vorgehen als eine Art „socratic questioning“, die ein „principal tool of justificatory discourse“ sei, wenn man nicht „from an already-agreed-on, common basis“ (Stout 2004a: 1705) ausgehen könne, was man angesichts der epistemischen Berechtigung zu unterschiedlichen Überzeugungen nicht voraussetzen könne. Nachdem man seine eigenen Prämissen am Anfang des Gesprächs offenlegt, sei es dann das Ziel der immanenten Kritik „to show you how your idiosyncratic premises give you reason to accept my conclusions“ (Stout 2004a: 1693).²⁶² So ergibt sich der Versuch, den anderen auf der Grundlage von aktorrelativen Gründen von der eigenen, auf anderen Prämissen beruhenden Ansicht zu überzeugen.²⁶³ Während Rawls mit der Methode der „conjecture“ nur die Intention verbindet, auch anderen zu zeigen, dass sie einer politischen Gerechtigkeitskonzeption aus ihren eigenen Prämissen heraus zustimmen könnten, bezieht Stout diese Form der Auseinandersetzung auf alle politischen Diskussionen und Themen.

Stout zufolge würde ein so verlaufender deliberativer Austausch, bei dem die tiefsten Überzeugungen zum Ausdruck gebracht werden, nicht nur ein realistisches Bild der demokratischen Debattenkultur abgeben, sondern diese Form des Offenlegens aller Überzeugungen entspräche – konträr zum Respektverständnis des Rechtfertigungsliberalismus – auch einem respektvollen Miteinander, da alle identitätsstiftenden Auffassungen als solche zur Kenntnis genommen werden und damit jeder Person in seiner Besonderheit Respekt gezollt werde.

²⁵⁹ Stout übernimmt den Begriff „Konversation“ von Rorty (vgl. Rorty 1981).

²⁶⁰ In *Ethics after Babel* sprach Stout von normalen und abnormalen Diskursen: Stout definiert den „normal discourse“ folgendermaßen: „What happens when a single vocabulary settles in and dominates discussion in some domain, thereby making all contributions to discourse in that domain commensurable; a kind of discourse possible, in principle, in theology, ethics, and aesthetics as well as in science.“ Den „abnormal discourse“ versteht er so: „What happens when no single vocabulary achieves dominance; either the conversational interplay of vocabularies or the war of all against all, depending on how much civility the participants can muster“ (Stout 2001: 294).

²⁶¹ Vgl. die Ausführungen hierzu im Rawls-Kapitel 3.1.

²⁶² Seine eigene Auseinandersetzung mit Rawls und Rorty oder den neotraditionalistischen Überzeugungen von Milbank, MacIntyre und Hauerwas begreift Stout selbst als eine Form der immanenten Kritik (Stout 2004a: 4112).

²⁶³ Siehe zu der Unterscheidung von „aktorrelativen“ und „aktorunabhängige“ Gründen Habermas (2004a: 116ff.).

Ausgehend von diesem Verlauf der Deliberation können legitime politische Entscheidungen generiert werden, sofern zwei von Stout eingeführte qualifizierende Kriterien erfüllt sind. Das erste qualifizierende Kriterium folgt wie bei Rawls aus dem Prinzip der Reziprozität, das auch Stout als kennzeichnendes Ideal demokratischer Gesellschaften definiert. Allerdings verbindet Stout Reziprozität nicht mit der Regel, bestimmte Prinzipien zu befolgen, die den Austausch von erlaubten Argumenten restringieren, sondern mit demokratischen Tugenden, die prinzipiell nicht zu einer Begrenzung der legitimen Argumente führen, sondern zu einer bestimmten Form des kooperativen Verhaltens unter den Bürgern.²⁶⁴ Stout zählt zu den zentralen staatsbürgerlichen Tugenden, die eine politische Deliberation anleiten sollten, die Tugend der Gerechtigkeit, aus der sich die Verpflichtung zu einem reziproken Verhalten speise. Hinzu kommen Tugenden und Fähigkeiten wie: „civility, the ability to listen to others with an open mind, the courage to speak candidly, an ability to avoid taking and causing offense needlessly, the poise to respond fairly to unexpected arguments, the willingness to ask forgiveness from those who have been wronged, and ,the practical wisdom to discern the subtleties of a discursive situation‘ and respond to that situation appropriately“ (Stout 2004b: 384).²⁶⁵

Mit dem Deliberationsmodell und der Qualifikation durch politische Tugenden beantwortet Stout die Frage nach der Vernünftigkeit in anderer Form als Rawls. Während Rawls ein Verständnis eines vernünftigen Bürgers vertritt, das die Zustimmung zu einer freistehenden Gerechtigkeitskonzeption umfasst, skizziert Stout ein Modell des Staatsbürgers, der vernünftig sein kann „without believing in or appealing to a free-standing conception of justice“ (Stout 2004a: 1582). Jenseits der Tugenderfordernisse ist derjenige Bürger in Stouts Modell vernünftig, „who takes each competing perspective on its own terms, expressing his own views openly and practicing immanent criticism on the views of others“ (Stout 2004a: 1718). Vernünftige Bürger sind damit kooperativ, respektvoll und Gründe-gebend (reason-giving) (Stout 2004a: 1718).

²⁶⁴ Reynolds hält die Ausbildung von Tugenden sogar für das zentrale Element von Stouts Theorie: „The central problematic addressed in Stout’s recent work is how any society ... can contribute to the formation of virtuous citizens who recognize that they share mutual responsibilities for their public life together, while fostering the good of expressive individualism“ (Reynolds 2004: 482).

²⁶⁵ Mit diesem Tugendkatalog entgeht Stout aus meiner Sicht einem Vorwurf an liberale Theorien, die ebenfalls Tugenden für zentral in liberalen Gesellschaften halten. Wenn Galston (Galston 1991) etwa „Mut, Gesetzesgehorsam und Loyalität“ sowie „Treue und familiäre Solidarität“ und im Bereich der Wirtschaft „Phantasie, Initiative, Schwung und Zielbewusstsein“ in den Mittelpunkt der liberalen Tugenden stellt, dann kann man „mit den meisten dieser Tugenden [...] auch eine nichtdemokratische Gesellschaft betreiben“ (Reese-Schäfer 2013: 226; Hervorh. i. O.)).

Die zweite Qualifikation der Deliberationskonzeption erfolgt aus der Einsicht, dass in demokratischen Gesellschaften mehrere, miteinander im Konflikt stehende Ideale existieren, die auf den Ablauf der Deliberation regulativ einwirken. Das Ignorieren dieser konfligierenden Prinzipien kritisiert Stout entsprechend bei Rawls, denn dessen moralisch begründete Selbstbeschränkungsforderung stehe im Konflikt mit der moralisch begründeten Meinungsfreiheit (Stout 2004a: 1748). Eine akkurate Beschreibung der deliberativen Praktiken in demokratischen Gesellschaften müsste daher diese in unterschiedliche Richtungen weisenden Ideale aufnehmen. Stout identifiziert drei solcher implizit vorhandenen Bindungen (commitments) (Stout 2004a: 1923): Erstens sollten Bürger in politischen Diskursen einander gleichgestellt sein, zweitens würden sie Respekt als Individuen, die die Deliberation aus ihrer eigenen Perspektive bewerten, verdienen und drittens würden Bürger ein persönliches, etwa religiös motiviertes Interesse an der Ausübung der Meinungsfreiheit besitzen. Während die ersten beiden Prinzipien noch für einen Rawls'schen Ansatz der Deliberation mit der Grundlage gemeinsamer Prämissen sprächen, konterkariert laut Stout der dritte Grund diesen Ansatz. Mit dem Anerkennen der konfligierenden Prinzipien meint Stout wie auch schon Schweber, dass der öffentliche Vernunftgebrauch aufgrund der notwendigen Interpretation und Anwendung vor dem Hintergrund einer historisch-partikularen Sichtweise und der konkreten Geschichte des bisherigen deliberativen Austausches unter Bürgern ein „essentially contested concept“ (Stout 2004b: 384) sei. Vor diesem Hintergrund hält Stout für die einzig redliche Lösung, Bürger selbst in ihren speziellen deliberativen Kontexten entscheiden zu lassen, welche Form von Argumenten angemessen sein soll – womit er sich wiederum von Schweber unterscheidet, der der Meinung war, auch der Diskurs über die angemessenen Gründe müsste selbst mit zugänglichen Gründen geführt werden.

Um bei solchen kontextuellen Entschlüssen angemessene Entscheidungen zu treffen, bedürfe es Stout zufolge selbst wieder der oben schon genannten Tugenden, da ein abstrakt prinzipienorientiertes, die Beschaffenheit von Rechtfertigungen indexierendes Vorgehen im Fall von konfligierenden Prinzipien ja gerade nicht weiterhelfe:²⁶⁶

²⁶⁶ Auf diesen Punkt hatte Stout schon früher in einer Kritik an Habermas, Rawls und Scanlon aufmerksam gemacht: „If someone asks where we should draw the line between acceptable and unacceptable displacement of private bonds, curtailment of freedom, or imposition of preferences, we can say nothing that is both highly general and highly illuminating. We can say ‚Imagine yourself needing to agree with others while meeting behind a veil of ignorance...‘ or ‚Count as acceptable whatever can be justified to others on grounds they could not reasonably reject‘ or ‚Suppose yourself to be conversing under conditions of undistorted communication...‘ Yet no such saying helps very much in abstraction from what Dewey called the meaning of the daily detail. We determine our fate in the end not by choosing for or against liberal society, nor by finding the right general principle of acceptability, but by drawing the line here or there in countless particular cases, given our sense of the daily detail. If we do it well, it will be because we have the virtue of practical wisdom - just as Aristotle (and Dewey) would insisted. So

„... I would refer, as the new traditionalists do (and as a liberal like Stephen Macedo also does), to the importance of virtues in guiding a citizen through the process of discursive exchange and political decision making. There are people who lack civility, or the ability to listen with an open mind, or the will to pursue justice where it leads, or the temperance to avoid taking and causing offense needlessly, or the practical wisdom to discern the subtleties of a discursive situation. There are also people who lack the courage to speak candidly, or the tact to avoid sanctimonious cant, or the poise to respond to unexpected arguments, or the humility to ask forgiveness from those who have been wronged. Such people are unlikely to express their reasons appropriately, whatever those reasons may be. [...] I know of no set of rules for getting such matters right. My advice, therefore, is to cultivate the virtues of democratic speech, love justice, and say what you please.“ (Stout 2004a: 1983)

Aus der gemeinsamen Prämisse bei Rawls und Stout, nach der vernünftige Bürger kooperativ zusammenleben wollen, entwickelt Stout also einen Tugendmaßstab - statt wie Rawls einen Rechtfertigungsmaßstab -, der an den demokratischen Diskurs angelegt wird und ihn anleiten soll. Statt Maßstäbe der Rechtfertigung zu formulieren, konzentriert sich Stout somit primär auf Tugenden, um zu einem angemessenen Verständnis politischer Legitimität und eines Staatsbürgerethos vorzudringen.

Mit den beiden Qualifikationen legt Stout dar, welche Aspekte auf der Input-Seite der Deliberation berücksichtigt werden müssen, um von einem legitimen Prozess auszugehen. Was daraus jedoch auf der Output-Seite der Legitimität folgt, bleibt unklar. Zunächst resultiert das Konversationsmodell darin, dass man jedem Bürger gegenüber versuchen sollte, Gründe für die eigene Position zu geben, die der Bürger vor dem Hintergrund seiner Überzeugungen akzeptieren kann, denn man könne nicht fordern, dass alle Bürger dem gleichen Argument zustimmen: „It would be naive to expect a single argument to be equally compelling to everybody. Reasons belong to particular social and historical settings, and tend to vary somewhat from setting to setting. The apologist who aims for universal consent is courting frustration, whether the topic is religion, art, politics, or science“ (Stout 2001: 163). Vor dem Hintergrund dieses epistemischen Kontextualismus (s. dazu Kompa 2014) geht Stout nicht davon aus, dass im Fall eines anormalen Diskurses ein Konsens aus identischen Gründen oder einer identischen Sorte von Gründen erreicht werde (Stout 2004a: 322ff.). Im besten Fall könne es das Ziel und Ergebnis einer immanenten Kritik sein, einen übergreifenden Konsens zu erreichen. Dabei unterscheidet sich Stouts übergreifender Konsens jedoch an dieser Stelle vor allem von Rawls Verständnis eines übergreifenden Konsenses dadurch, dass „[t]he sort of overlapping consensus we are searching for in public discussion is focused on particular policy questions, not on abstract conceptions of justice. Such conceptions have a role to play within the overall discussion, but they tend to be much too controversial and speculative to become

we had better strive to maintain and strengthen whatever it is about our society that makes this and other virtues possible“ (Stout 2001: 241f.).

the object of our consensus“ (Stout 2004a: 230). Angesichts dieser Aussage kann man Stout als einen Befürworter einer Konvergenz-Konzeption ansehen, bei der sich die Legitimität der Entscheidungen aus einer Zustimmung zu der Entscheidung aus unterschiedlichen Gründen ergibt (Vallier/D'Agostino 2013; Zoffoli 2013: 23; Macedo 2010). Allerdings ist Stout hier nicht eindeutig, denn ob sich solch eine Konvergenz der Gründe einstellt, müsse sich von Fall zu Fall entscheiden „by situated selves, reflecting critically on their own experience and on the various traditions and sources of evidence their situation makes available to them“ (Stout 2004a: 4078). Falls die Differenzen nicht ausgeräumt werden können, hofft Stout zumindest darauf, dass die Bürger lernen, mit ihnen respektvoll zu leben (Stout 2004a: 4073). Insofern sieht er für den Fall verbleibender Meinungsverschiedenheiten auch Mehrheitsentscheidungen als legitime Ergebnisse an, wie er in einer Fußnote mit Verweis auf Wolterstorff (1997b: 114) erklärt.

4.1.3 Status religiöser Argumente

Der Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation steht im Mittelpunkt der Überlegungen von Stouts Deliberationsansatz. Gerade der weitgehende Ausschluss religiöser Gründe und das aus seiner Sicht insgesamt gespannte Verhältnis zu religiösen Überzeugungen in liberalen Ansätzen sind für Stout problematisch. So sieht er im Fall von Rawls' Ansatz in der Behandlung religiöser Überzeugungen ein Zeichen, „that something remains seriously wrong with the entire approach Rawls is taking“ (Stout 2004a: 1615; vgl. 6655). Und gegen Richard Rortys restriktive Haltung gegenüber religiösen Überzeugungen in der Politik insistiert Stout, dass Atheisten nicht die besseren Bürger seien und „that the exclusion of religious voices is not what democratic culture is all about“ (Debattenbeitrag von Stout in Springs et al. 2010: 436). Mit seiner pragmatischen Version der Deliberation hat Stout insofern von Beginn an im Blick, die Verortung religiöser Argumente in der politischen Deliberation im Sinne eines inklusiven Ansatzes vorzunehmen.

Im Folgenden möchte ich in einem ersten Schritt darlegen, wieso es sich bei Stouts Modell der Deliberation grundsätzlich um einen inklusivistischen Ansatz handelt. Zweitens werden Stouts Gründe beleuchtet, die für die Inklusion religiöser Argumente in den politischen Diskurs sprechen. Und zuletzt sollen die Anforderungen an religiöse Bürger und kontextuelle Ausnahmen von dem Prinzip des „say what you please“-Modells von Stout hervorgehoben werden.

Inklusivität des Ansatzes

Die Inklusivität von Stouts Deliberationsideal ergibt sich aus den Prinzipien eines gleichen und freien Zugangs zur Deliberation sowie dem Grundsatz „say what you please“, das sich auf alle Sorten von Gründen in einer politischen Auseinandersetzung bezieht. Demgemäß findet sich bei Stout keine Beschränkung auf bestimmte Überzeugungen oder Argumente im öffentlichen Diskurs, wie sie etwa Audi und Habermas mit dem Gegensatz „religiös vs. säkular“ oder Schweber und Rawls mit der Differenz zwischen „öffentlich vs. nicht-öffentlich“ vorgenommen haben. Im Zusammenhang mit der Kritik an der Forderung nach einer Selbstzensur, die sich auf religiöse Aussagen bezieht, betont Stout dementsprechend, auch religiöse Stimmen müssten gehört werden: „I have no doubt that the expression of religious reasons should be protected [...]. Indeed, I would encourage religiously committed citizens to make use of their basic freedoms by expressing their premises in as much depth and detail as they see fit when trading reasons with the rest of us on issues of concern to the body politic“ (Stout 2004a: 1501; vgl. auch 1955).

Auf diese Weise erlangen religiöse Argumente einen rechtfertigenden Status für politische Entscheidungen im Fall von Bürgern. Im Zusammenhang mit seiner Studie über Graswurzelbewegungen in den USA betont Stout zudem die Bedeutung religiöser Überzeugungen als motivierende Gründe insofern, als religiöse Überzeugungen der Beteiligten in Kleingruppentreffen als Motivation und Inspiration für politische Ansichten dienen.²⁶⁷

Stout begründet die Inklusion religiöser Argumente in den politischen Prozess mit einer Vielzahl an Gründen, mit denen er zugleich exklusivistische Rechtfertigungen entkräften möchte. Drei Gründe sind vor allem hervorzuheben: Zunächst die positiven Potentiale religiöser Überzeugungen für die Politik, dann epistemologische Gründe, nach denen religiöse Argumente gleichberechtigt mit anderen Überzeugungen seien. Und zuletzt noch moralische Erwägungen, die sich auf das Respektverständnis und den Integritätseinwand beziehen.²⁶⁸

²⁶⁷ Religiöse Überzeugungen spielen hierbei auch noch eine indirekte Rolle, da viele dieser Kleingruppentreffen in den USA mit einem Gebet beginnen. Insofern kann man sie in diesem Sinne als „rahmenden Faktor“ oder als „Marker“ verstehen, mit dem der größere Kontext transparent gemacht werden soll, innerhalb dessen man sich argumentativ bewegt, selbst wenn man nicht bei jeder Debatte direkt auf religiöse Gründe rekurriert. Stout fügt im Zusammenhang mit den Kleingruppentreffen noch hinzu, dass „[e]verything was scripture oriented“ (Stout 2010: 1634). Stout zeigt damit, wie religiöse Überzeugungen das politische Verhalten und die politischen Ansichten immer wieder durchziehen und anleiten. Vgl. zu dieser Marker-Funktion religiöser Argumente im Fall einer religiösen Interessenvertretung in der Politik die empirische Untersuchung von Könemann/Meuth (2015).

²⁶⁸ Stout führt noch weitere Gründe für die Inklusion religiöser Argumente auf. Erstens sei nur so eine Zustimmung religiöser Bürger zu der Demokratie zu erreichen. Der Ausschluss religiöser Argumente würde dagegen zu einem Legitimitätsdefizit führen (Stout 2004a: 1761). Zweitens könne der Ausschluss zu einer Verschärfung politischer Konflikte führen (Stout 2004a: 2615). Vgl. zu diesen beiden Überlegungen Kap. 6. Hinzu kommt drittens noch Stouts Sichtweise, auf der Grundlage von „commonly held principles“ (Stout 2004a: 408) könnten viele wichtige politische Fragen nicht beantwortet werden. Dies ist meines Erachtens ein gravierendes Problem, das Stout hier streift. Ich werde dieses Problem in Kap. 7 vertiefen.

a) Inklusion aufgrund des positiven politischen Potentials religiöser Überzeugungen

Die Ansicht, religiöse Überzeugungen würden durch ihre positiven Potentiale für das Gemeinwohl einen Gewinn für die politische Deliberation darstellen, entwickelt Stout im Zusammenhang mit seiner positiven Einschätzung eines freien und öffentlichen Diskurses.²⁶⁹ Eine offene Debatte sei im Interesse aller Bürger, denn nur durch die vollständige Transparenz würden die Prämissen, die den Argumenten der Bürger zugrunde liegen, bekannt sein und damit herausgefordert werden können. Die Offenheit des Diskurses ist daher auch Voraussetzung für die Form der immanenten Kritik, die Stout vorsieht (Stout 2005: 710). Zugleich ist die Offenheit des Diskurses jedoch ebenso Bedingungen dafür, das gegenseitige Verständnis unter den Bürgern zu fördern (Stout 2004a: 1501 und 2095). Im besten Fall erwartet Stout, dass die „discussion will itself alter our respective epistemic contexts in such a way that we can overcome some of our differences“ (Stout 2004a: 4073).²⁷⁰ Im Zuge dieses offenen Austausches von Gründen könnten Bürger zudem voneinander etwas lernen. Stout erkennt – wie auch Habermas – gerade in religiösen Stimmen das Potential zu positiven Impulsen für die politische Gemeinschaft.²⁷¹

Daher kritisiert Stout im Zusammenhang mit der amerikanischen Geschichte die Überlegungen von Rawls und Rorty: „Something is deeply wrong here. The speeches of King and Lincoln represent high accomplishments in our public political culture. They are paradigms of discursive excellence. The speeches of the Abolitionists taught their compatriots how to use the terms ‚slavery‘ and ‚justice‘ as we now use them. It is hard to credit any theory that treats their arguments as placeholders for reasons to be named later“ (Stout 2004a: 1634).

²⁶⁹ Dass diese Argumente gerade auch für alle öffentlich sind, hält Stout für einen Vorteil, wie er in einer Kritik an Rawls am Beispiel des Theologen Hauerwas erläutert: „The term ‚public‘ is to be understood here in its ordinary sense. Hauerwas was not speaking at a campaign rally or before a congressional committee. So Rawls might say that this case does not involve the ‚public forum‘, and that his scruples would therefore not apply. But why should this matter? Suppose another Christian pacifist did speak at a campaign rally for a political candidate representing the Green Party. Wouldn’t it be good, all things considered, for her arguments to circulate publicly? How can we know in advance that they won’t be persuasive? Suppose the speaker resists translating her arguments about the sanctity of human life into a Rawlsian vocabulary. Must we then condemn her for failing to satisfy the proviso?“ (Stout 2004a: 7162).

²⁷⁰ Stout ist jedoch auch bewusst, dass ein offener Diskurs Nachteile insofern mit sich bringt, als ein unbeschränkter Zugang zu politischen Diskussionen auch häufig zu qualitativ mittelmäßigen Debatten führe. Diesen Nachteil bezieht er jedoch nicht auf religiöse Überzeugungen und meint, dieser Nachteil sei der Preis, den man für die Demokratie zahlen müsse (Stout 2004a: 3829ff.).

²⁷¹ Diese Möglichkeit, etwas zu lernen, sieht er jedoch auch für religiöse Bürger im Fall von säkularen Aussagen. Insofern fordert Stout auch religiöse Bürger zum Zuhören auf, wenn säkulare Bürger sprechen, denn aus einer religiösen Perspektive könne man nicht ausschließen, dass sich Gottes Vernunft womöglich auch in säkularen Argumenten zeige. Somit sollten auch religiöse Bürger aus religiösen Gründen erkennen, dass offen bleibe, wo die Wahrheit zu finden sei (Stout 2004a: 2555). Wie dies mit seinem oben dargelegten, eher empirisch zu verstehenden Pluralismus demokratischer Gesellschaften vereinbar ist, bleibt ungeklärt. Ebenso unklar bleibt, was für ein Verständnis von Lernen Stout hier vertritt. Siehe dazu auch noch Kap. 7.2.

Aber auch in der Gegenwart meint Stout, man würde sich durch die Forderung nach einer Selbstbeschränkung um die Chance bringen, von religiösen Ansichten etwas zu lernen. Ganz konkret erwartet Stout bedeutende Einlassungen von religiösen Bürgern im Hinblick auf gegenwärtige antidemokratische Tendenzen. Diese erblickt Stout vor allem in der Gefahr einer Plutokratie, die in demokratischen Gesellschaften derzeit im Entstehen sei und die Ideale der Demokratie massiv unterlaufe. Gerade im politischen „Kampf“ erhofft sich Stout von religiösen Überzeugungen eine Gegenwehr, die weitaus eher zustande komme, wenn religiöse Bürger sich mit ihren Überzeugungen einbringen dürften. Auf diese Weise wäre es möglich, Koalitionen zwischen religiösen und anderen Bürgern zu schließen, um so gegen antidemokratische Strukturen anzugehen.²⁷²

Als weiteres Beispiel für den positiven Einfluss religiöser Überzeugungen führt Stout den Einsatz religiöser Akteure gegen Armut und Widerstand gegen die Mächtigen an. In seinem Buch *„Blessed are the Organized“*²⁷³ belegt er diesen Aspekt, indem er aufzeigt, dass es gerade religiöse Gemeinden und ihre Pastoren waren, die den Armen eine Stimme gegeben hätten.²⁷⁴ Ohne diesen Einfluss, der bei strikter Einhaltung eines Gebotes der Trennung von Politik und Religion unmöglich wäre, sieht Stout „disastrous consequences“ (Stout 2010: 3096).

b) Inklusion aus epistemischen Gründen

Zentraler sind jedoch epistemische und moralische Gründe für die Inklusion religiöser Stimmen in den demokratischen Prozess. In epistemologischer Hinsicht vertritt Stout in Anschluss an Robert Brandom eine „default-and-challenge-structure“. Danach ist man solange berechtigt, eine Überzeugung zu vertreten, bis sie mit guten Gründen widerlegt worden ist.²⁷⁵ Vor diesem

²⁷² Stout schreibt im Hinblick auf die amerikanische Geschichte: „It is daunting but inspiring to contemplate the degree of cooperation among religious and secular individuals and groups that made possible each of the great American reform movements“ (Stout 2008: 543). Daraus leitet er ab, dass „democratic reform may indeed be achievable by democratic means in places where the majority of the citizens are religiously active if citizens are prepared to build coalitions of the right sort. If major reform is going to happen again in the United States, it will probably happen in roughly the same way that it has happened before. It will not happen because of secularism, but in spite of it. And it had better happen, because if it does not, our political life will cease to be democratic in anything but name“ (Stout 2008: 543).

²⁷³ Ähnlich wie der Inklusivist Weithman betont Stout die Bedeutung von religiösen Institutionen für die Politik: „One big moral of my book will be that if you took religious institutions out of the picture, grassroots democracy in the United States wouldn’t be up to this challenge. That’s my most important reason for thinking that secularism in politics is a bad idea“ (Stout 2009a: o. S.).

²⁷⁴ Im Zusammenhang mit der Naturkatastrophe „Katarina“ und der von Stout kritisierten politischen Reaktion hierauf erklärt er: „If New Orleans someday deserves to be called a democratic city, it will be in part because religious organizations come to provide a balancing counterweight to big corporations in the local political culture. And that will happen only if there are many more pastors like Reverend Pate in the picture. The probable effect of eliminating pastoral leaders from that role would be to leave corporate bosses with unchecked power“ (Stout 2010: 3110).

²⁷⁵ Vgl. für eine allgemeine Darstellung zu „Default-Konzeptionen der Rechtfertigung“ Seide (2014). Im Deutschen wird dies auch als „Vorschuss-und-Anfechtungskonzeption“ bezeichnet (so etwa bei Williams 2012).

Hintergrund entwickelt sich das dialogische Modell von Brandom mit dem Konzept des „deontic scorekeeping“ zur Beschreibung des politischen Diskurses in pluralistischen Gesellschaften.

Brandom – so lässt sich in gebotener Kürze zusammenfassen²⁷⁶ – modelliert die diskursive Praxis als ein Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen. Bei diesem Spiel stelle jeder Diskursteilnehmer Behauptungen auf der Grundlage individueller Überzeugungen auf. Damit übernehme er automatisch die Verantwortung für diese Behauptung und daraus resultierende „doxastische Festlegungen“ (Überzeugungen), weshalb er sie auf Nachfrage rechtfertigen muss. Zu dieser Festlegung sei er nun so lange epistemisch berechtigt (im Sinne einer „default“-Position), bis diese aufgrund einer Anfechtung („challenge“) erfolgreich widerlegt worden sei. Im Verlaufe dieses Spiels würden die Akteure nun beständig ein Konto führen („deontic scorekeeping“), in dem sowohl die Behauptungen der Diskursteilnehmer als auch die daraus folgenden Festlegungen notiert werden würden (Rommerskirchen 2014: 287). Zentral dabei ist Brandoms Annahme, dass sich diese Kontoführung immer vor dem Hintergrund der eigenen Perspektive ergebe. Im Gegensatz zu klassischen Kommunikationstheorien – und auch der Diskurstheorie von Habermas – bleibt diese Perspektivendifferenz zudem bis zuletzt aufrechterhalten, womit eine Angleichung ausgeschlossen ist. Statt also eines kommunikativen Austausches, bei dem man sich über die Wahrheit oder Richtigkeit einer Behauptung in dem Sinne verständige, dass man zu einer identischen Überzeugung gelangt, vollziehen die Diskutanten laut Brandom immer nur eine Übersetzung in das eigene Überzeugungssystem, weshalb sie beständig zwischen den dem Sprechenden zugeschriebenen Behauptungen und Festlegungen und der eigenen Ansicht hin und her navigieren würden, es jedoch nicht zu einer gemeinsam geteilten Perspektive zwischen den Diskursteilnehmer komme. Das bedeutet, jeder Teilnehmer am Diskurs schätzt die Berechtigung einer Behauptung vor dem Hintergrund der eigenen Perspektive ein. Ziel eines Diskurses sei daher auch keine Verständigung im Sinne

²⁷⁶ Am ausführlichsten hat Brandom dieses Modell in Brandom (2000) entwickelt. Stout verweist immer wieder auf Brandom, vor allem geht er in Kap. 12 von *Democracy and Tradition* (2004a) auf die Theorie von Brandom ein. Meine Kurzzusammenfassung basiert auf diesem Kapitel sowie vor allem auf Sekundärliteratur. Bislang existiert meines Wissens noch keine klassische Einführungsmonografie zu Robert Brandoms Werk. Knappe Einführungen bieten aus soziologischer Perspektive Rommerskirchen (Rommerskirchen 2014: 282-299). Siehe auch die Sammelwerke von Barth/Sturm (2011) und Weiss/Wanderer (2010) sowie die Monografie von Knell (Knell 2004) und das Symposium der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, 48, 5, 2000. Eine gewohnt auf Habermas' Position zugeschnittene ausführliche Besprechung von Brandoms Überlegungen liefert aus einer sprachphilosophischen Perspektive auch Habermas (2004b). Politikwissenschaftlich scheint Brandoms Werk bislang kaum erschlossen. Die Ausnahme hierzu stellt die Dissertation von Tanja Pritzlaff dar, die eine Theorie der kollektiven Entscheidung mit Hilfe der Theorie Brandoms vorgelegt hat (Pritzlaff 2006).

eines Einverständnisses, sondern Brandoms Sprachtheorie zufolge geht es bei der diskursiven Praxis (nur) darum, eine Kooperation zu erreichen, die zum gemeinsamen Handeln befähigt.²⁷⁷

Mit diesem Bezug auf Brandom vertritt Stout einen epistemologischen Kontextualismus (s. dazu Kompa 2014), nach dem eine Rechtfertigung nur vor dem Hintergrund eines spezifischen Kontextes erfolgreich sein könne. Forderungen nach einer universellen Rechtfertigung, wie es ein epistemologischer Fundamentalismus fordert, werden somit zurückgewiesen. Durch die „default-and-challenge“-Theorie der Rechtfertigung wird zudem deutlich, dass eine Beweislastumkehr vorgenommen wird, da nun nicht mehr derjenige, der eine Überzeugung vertritt, unter einem Rechtfertigungszwang steht, sondern derjenige im Zugzwang ist, ein Argument vorzubringen, der einen Anspruch widerlegen will. Sind Bürger damit epistemologisch berechtigt, unterschiedliche Prämissen, die die Grundlage ihrer Argumentation bilden, zu vertreten, kann man bei Stout von einem „plurale[n] Verständnis öffentlicher Vernunft“ (Grotefeld 2006: 29) sprechen, da sich die öffentliche Vernunft nicht wie bei Rawls oder Habermas aus einer Quelle speist, sondern aus einer Vielzahl an kontextuellen Überzeugungen.

Die epistemologischen Betrachtungen haben weitreichende Auswirkungen auf den Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation. Denn mit der „default and challenge structure“ gilt, dass religiöse Überzeugungen prima facie berechtigt sind, bis ein eindeutiger Gegenbeweis vorliegt. Auf diese Weise spricht Stout religiösen Überzeugungen einen Vernunftcharakter zu.²⁷⁸ Dies ermöglicht ihm auch zu behaupten, dass mögliche temporäre „Sackgassen“ in einem Gespräch mit religiösen Bürgern nicht als „fatal to the discussion“ (Stout 2004a: 2095) oder – wie von Rorty beklagt – als „conversation-stopper“ (Stout 2004a: 396) aufgefasst werden sollten. Wenn dieser „tote Punkt“ im Zusammenhang mit religiösen

²⁷⁷ Die Radikalität des Ansatzes wird gut von Rommerskirchen mit Verweisen auf Brandom (2000) erläutert: „Mit seinem Konzept der deontischen Kontoführung zerstört Robert Brandom eine tragende Säule der traditionellen Vorstellung von Kommunikation. Seit Platon besteht die zentrale Aufgabe von Kommunikation in der Übermittlung, d. h. der Sender verfügt über ein Wissen, das er durch den Sprechakt transportieren kann. Nach erfolgter Kommunikation ist auch der Empfänger im Besitz dieses Wissens, wenn er die Botschaft verstanden hat. Sender und Empfänger teilen dann ein gemeinsames Wissen über die Welt. Für Brandom erfüllt die Kommunikationshandlung eine gänzlich andere Aufgabe, denn für ihn geht es nicht um den Austausch von Informationen und das ‚Verstehen‘ des repräsentationalen Gehaltes von Begriffen in der klassischen Form des ‚Anknipsen[s] eines cartesianischen Lichts‘ (Brandom 2000, S. 193), sondern um Kooperation und gemeinsames soziales Handeln durch die implizite Kontoführung und ‚praktische Beherrschung einer bestimmten Art inferentiell gegliederten Tuns‘ (Brandom 2000, S. 193) in der Kommunikation“ (Rommerskirchen 2014: 288).

²⁷⁸ Stout schließt sich in dieser Hinsicht Wolterstorff an, dessen „reformierte Epistemologie“ Ähnlichkeiten zu dem schon oben erläuterten Ansatz von Brandom aufweist. Denn gemeinsam ist beiden die epistemologische Grundlage einer „default-and-challenge“-Konzeption. Wolterstorff formuliert die Unschuldsvermutung von Überzeugungen folgendermaßen: „A person is rationally justified in believing a certain proposition which he does believe unless he has adequate reason to cease from believing it. Our beliefs are rational unless we have reason for refraining; they are not nonrational unless we have reason for believing. They are innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent“ (Wolterstorff 2004: 163). Hierauf gehe ich noch in der nachfolgenden Kritik ein.

Argumenten eintreffe, dann sei zunächst nur der normale Diskurs gestoppt, nicht jedoch die gesamte deliberative Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Konversation“:

„But if we do use the term „conversation“ in this way, we shall have to conclude that conversation is the very thing that is not stopped when religious premises are introduced in a political argument. It is only the normal discourse of straightforward argument on the basis of commonly held premises that is stopped. The political discourse of a pluralistic democracy, as it turns out, needs to be a mixture of normal discourse and conversational improvisation. In the discussion of some issues, straightforward argument on the basis of commonly held standards carries us only so far. Beyond that, we must be either silent or conversational“ (Stout 2004a: 2108).²⁷⁹

Religiöse Bürger haben damit eine Berechtigung, ihre religiösen Überzeugungen in deliberativen Kontexten der Politik vorzubringen – und können diese auch innerhalb des Diskurses aufrechterhalten, weil es keinen Zwang eines besseren Argumentes gibt. Zugleich müssen sie aber auch bereit sein, ihre Argumente zu verteidigen, und sie für fallibel zu halten. Brandom geht nämlich davon aus, dass die Diskursteilnehmer zwischen ihrer Ansicht, dass etwas wahr sei, und dem Faktum, dass etwas tatsächlich wahr sei, zu differenzieren wissen. Aus dem Wissen um die eigene Irrtumsmöglichkeit einer Behauptung und Festlegung resultiert daher eine Kritisierbarkeit und Revidierbarkeit der eigenen Überzeugungen.

Vor dem epistemologischen Hintergrund wird schließlich auch erkennbar, dass Stout religiöse Überzeugungen mit sonstigen säkularen Überzeugungen gleichstellt. Insofern sind religiöse Argumente damit nur ein Beispiel für Aussagen, die laut Stout in einer Deliberation inkludiert werden sollten. Ebenso bewertet er etwa andere metaphysische Überlegungen als legitime Äußerungen.²⁸⁰ Eine durchgehende Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen

²⁷⁹ In einem anderen Zusammenhang erläutert Stout, wie eine immanente Kritik im Zusammenhang mit religiösen Überzeugungen aussehen kann: „For Jakes, God has promised abundance to those of us who accept Jesus. The forms of human agency Jakes highlights are acceptance of the divine blessing, charitable sharing of the fruits of that blessing, and preaching of the Good News. One question worth asking of Jakes’s ministry as a whole is whether there are ethically important forms of human agency – and thus rights, responsibilities, and practical options – that he tends to push out of view. Another is whether his interpretation of divinely promised abundance focuses too narrowly, perhaps even idolatrously, on the enjoyment and possession of material goods at the expense of the common good of living in a community dedicated to mutual recognition of human worth. Yet another question is whether Jakes’s conception of charitable works tends to undermine political activities that are essential to achieving and enjoying the common good. All three of these questions are commonplace in critiques of Jakes’s ministry. Similar questions need to be addressed to every pastor’s ministry“ (Stout 2010: 3054).

²⁸⁰ Deutlich wird dies unter anderem, wenn Stout von dem „Heiligen“ bzw. von der „Sakralität“ spricht und dies nicht allein mit religiösen Überzeugungen verbindet, sondern mit „heiligen Werten“, wie etwa dem „sacred value of human life“ –, auf den sich sowohl religiöse und nicht-religiösen Bürger berufen könnten (Stout 2010: Kap. 17). Als verfehlt muss daher auch eine Kritik von Dunn gelten, nach der Stout für den Ausschluss metaphysischer Aussagen im politischen Prozess plädiert. Laut Dunn müsse dies aus Stouts Ablehnung metaphysischer Theorien folgen (Dunn 2004). Dunn unterläuft hier jedoch eine falsche Interpretation, weil er annimmt, dass Stouts theoretische Sichtweise über die Metaphysik, die er in der Tradition der Pragmatismus stehend tatsächlich für nicht hilfreich hält, sich auf die Frage, welche Argumente in der politischen Deliberation erlaubt sind, auswirken müsste. Wie Stout jedoch in seiner Replik auf Allen noch einmal betont, sind seine Ansichten über metaphysische Behauptungen zu trennen von der Legitimität dieser Aussagen (s. zur Antwort auf Allen Stout 2004b: 370ff.). Wichtig ist somit die Unterscheidung zwischen der Berechtigung zu einer Aussage in einer politischen Deliberation und der Ansicht, ob diese für falsch oder wahr gehalten wird.

Überzeugungen, wie sie in der Debatte von Audi oder Habermas vertreten werden, wird damit von Stout zurückgewiesen.

c) *Inklusion aus moralischen Gründen*

Neben den epistemologischen Gründen führt Stout auch moralische Erwägungen an, die für den Einschluss religiöser Argumente in den politischen Diskurs sprechen. Ein erster moralischer Grund, auf den schon hingewiesen wurde, besteht darin, dass Stouts Deliberationsverständnis selbst ein Respektverständnis zugrunde liegt, das in der Anerkennung der Partikularität des Anderen einen besonderen Wert erkennt, der für die Inklusion religiöser Argumente in die Deliberation spricht: „Real respect for others takes seriously the distinctive point of view each other occupies. It is respect for individuality, for difference“ (Stout 2004a: 1714).²⁸¹

Zweitens hält auch Stout den schon bekannten Integritätseinwand von Wolterstorff für einschlägig.²⁸² Danach verhindere die Selbstbeschränkungsanforderung mit ihrer Notwendigkeit, die Identität in einen privaten und einen öffentlichen Teil aufzuspalten, das authentische Ausleben der eigenen tiefsten Überzeugungen, wodurch die Integrität religiöser Bürger beschädigt werde.²⁸³ Hierin erkennt auch Stout einen Verstoß gegen die Religions- und auch Meinungsfreiheit, in dem er wiederum (Stout 2004a: 1595) – Wolterstorff zitierend – einen Verstoß gegen die Prinzipien der liberalen Demokratie erkennt: „given that it is of the very essence of liberal democracy that citizens enjoy equal freedom in law to live out their lives

²⁸¹ So auch: „The conception of respect assumed in the objection seems flawed. It neglects the ways in which one can show respect for another person in his or her particularity“ (Stout 2004a: 1697). Und: „One would fail to show me respect as an individual if one assimilated my point of view to some form of group thinking“ (Stout 2004a: 1745). Sowie: „The respect for others that civility requires is most fully displayed in the kind of exchange where each person’s deepest commitments can be recognized for what they are and assessed accordingly. It is simply unrealistic to expect citizens to bracket such commitments when reasoning about fundamental political questions“ (Stout 2004a: 391). Hier trifft sich die Einschätzung Stouts mit Eberles (2002b) Konzeption des Respekts.

²⁸² Vgl. noch einmal die Formulierung von Wolterstorff: „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 allow the Word of God, the teachings of the Torah, the command and example of Jesus, or whatever, to shape their existence as a whole, including, then, their social and political existence. Their religion is not, for them, about something other than their social and political existence. It is also about their social and political existence. Accordingly, to require of them that they not base their decisions and discussions concerning political issues on their religion is to infringe, inequitably, on the free exercise of their religion“ (Wolterstorff 1997b: 105).

²⁸³ Unklar ist bei Stout jedoch, ob es sich bei der Unmöglichkeit der Aufspaltung der Identität um ein theologisches oder ein bloß kognitives Problem handelt. Zumindest die oben erwähnte Unausweichlichkeit, „to check their religious commitments and deepest concerns at the door, on their way into the public arena, they wouldn’t know how to do that. The separation of church and state does not go through the heart of the believer“ (Stout 2010: 3014) wie auch der Satz: „Questions about the relative importance of highly important values are for most people so intimately connected with religious commitments that they would be hard-pressed to defend their answers to them without employing such commitments as premises“ (Stout 2004a: 4503), deuten darauf hin, dass Stout hier weniger ein theologisches Problem als eine kognitiv nicht zu bewältigende Herausforderung vorliegen sieht.

as they see fit, how can it be compatible with liberal democracy for its citizens to be *morally restrained* from deciding and discussing political issues as they see fit?“ (Wolterstorff 1997b: 94; Hervorh. i. O.).²⁸⁴ Diese beiden Ideale hält er für moralische Werte, die dazu führen, jeglichen prinzipiellen moralischen Ausschluss religiöser Argumente für verwerflich zu halten.

Vor diesem Hintergrund der identitätskonstitutiven Bedeutung religiöser Überzeugungen hält Stout eine Selbstbeschränkung zudem für eine moralische Überforderung.²⁸⁵ Denn es sei vollkommen unrealistisch, von religiösen Bürgern zu fordern, „to check their religious commitments and deepest concerns at the door, on their way into the public arena, they wouldn’t know how to do that. The separation of church and state does not go through the heart of the believer“ (Stout 2010: 3014).²⁸⁶ Daher sei es auch ausgeschlossen, dass religiöse Gründe in demokratischen Staaten, die einen hohen Anteil an religiösen Bürgern hätten, keine oder nur eine beschränkte Rolle in politischen Entscheidungsprozessen spielen würden: „It is simply unrealistic to expect citizens to bracket such commitments when reasoning about fundamental political questions“ (Stout 2004a: 391).²⁸⁷ Stout betrachtet einen Bezug auf das Religiöse zudem für unausweichlich, denn solange politische Themen mit dem Heiligen und dem Bösen zu tun hätten, würden alle politischen Dispute etwas mit Religion zu tun haben, zu denen religiöse Gemeinschaften etwas zu sagen haben: „It is no accident that religious communities weigh in heavily in all of these disputes. So long as many of our fellow citizens are concerned with the sacred and the horrendous, and interpret these aspects of life in theistic terms, our political disputes are bound to have something to do with theology“ (Stout 2010: 3293).²⁸⁸

²⁸⁴ Vgl.: „The free expression of religious premises is morally underwritten not only by the value we assign to the freedom of religion, but also by the value we assign to free expression, generally“ (Stout 2004a: 1494).

²⁸⁵ Bei diesem Argument vermischen sich moralische und politisch-realistische Gründe. Eine Verbindung besteht insofern, als nicht moralisch gefordert werden kann, was nicht realistisch umzusetzen ist.

²⁸⁶ Mit Blick auf seine eigene Erfahrung während der Jugendzeit schreibt Stout: „I also recognize, however, that many theistic citizens are going to infer political conclusions from their theistic beliefs, just as I did when my liberal Christian beliefs led me to join the civil rights movement as a teenager. Advice to the contrary from a liberal intellectual is unlikely to change the mind of someone who feels as strongly about the implications of a religious outlook as I did“ (Stout 2005: 710).

²⁸⁷ Entsprechend hält Stout Rawls einen mangelnden Realismus mit seinem liberalen Ansatz vor (Stout 2004a: 6655). Er kritisiert Rawls noch weiter, indem er beschreibt, wie schwer es ist, Rawls’ Theorie zu verstehen, und welchen Streit es schon in akademischen Kreisen darüber gibt. Wenn dem aber so sei, stelle sich die Frage, wie die Theorie ihre Funktion für die Gesellschaft übernehmen solle. Zum Verständnis bräuchte es eine Art Philosophenherrschaft, die die Theorie für die Bürger erklären bzw. ihre richtige Anwendung sicherstellen müsste. Daher schlussfolgert Stout: „There is something about the theory’s academic complexity and technical difficulty that is at odds with the non-deferential, plain-spoken habits of ordinary democratic life. ... It is the language an elite uses when speaking for the state, or when instructing the common people on what they would say in public, if only they were as reasonable as philosophers“ (Stout 2004b: 388f.).

²⁸⁸ Siehe auch: „Here, too, we must come to terms with the implications of deep religious differences among the people. It would be unrealistic to expect membership in religious groups to have no influence on democratic decision making and debate, for one function of religious traditions is to confer order on highly important values and concerns, some of which obviously have political relevance“ (Stout 2004a: 386).

Qualifikationen der Inklusivität

Im Gegensatz zu exklusivistischen und intermediären Ansätzen existieren bei Stouts Deliberationskonzeption keinerlei prinzipielle Einschränkungen des politischen Diskurses. Damit dürfen religiöse Argumente etwa bei allen Themen und in allen Bereichen eine Rolle spielen. Man kann annehmen, dass religiöse Argumente zumindest, wenn sie von Bürgern vorgebracht werden, als rechtfertigende und motivierende Gründe auf politische Diskussionen und Entscheidungen wirken können. Liegt insofern ein inklusivistischer Ansatz im Umgang mit religiösen Argumenten vor, bestehen jedoch auch bei Stout noch gewisse Qualifikationen im Umgang mit religiösen Argumenten in der politischen Deliberation.

Die erste Qualifikation ergibt sich aus den beschriebenen Tugenden. Zwar müssen religiöse Bürger ihre Identität nicht mehr in private und öffentliche Teile aufspalten und eine Übersetzung wird bei Stout immer von allen Bürgern gefordert, aber religiöse Bürger müssen nun, gerade weil sie sie in den politischen Diskurs mit einbringen dürfen, bereit sein, ihre religiösen Ansichten einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Und dies gilt nicht nur von Seiten religiös gleichgesinnter, sondern religiöse Bürger müssen die Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen auch von nicht-religiösen Bürgern hinterfragen lassen. Zweierlei Tugenden sind damit hierbei zentral: Zum einen eine Bescheidenheit („humility“), die aus der Einsicht resultiert, dass man selbst zumindest bei einzelnen religiösen Ansichten auch falsch liegen könne. Insofern müssen auch religiöse Bürger die Möglichkeit einer eigenen Fehlbarkeit einräumen. Und zweitens bedarf es einer Offenheit gegenüber den Argumenten von Bürgern, die nicht einer oder der gleichen Religion angehören. Entsprechend muss der inklusivistische Ansatz von Stout dahingehend qualifiziert werden, dass ein bloßes Beharren auf der eigenen Meinung oder sogenannte „faith-claims“ (Stout 2004a: 2017), bei denen Ansprüche als selbstevident deklariert werden und damit prinzipiell keine Veränderung der eigenen Meinung zulassen, keine moralische oder epistemische Berechtigung im deliberativen Diskurs einnehmen. Stout betont jedoch erstens, dass dies nicht bei allen religiösen Traditionen der Fall sei und zweitens, dass das Phänomen von „faith-claims“ nicht auf religiöse Überzeugungen begrenzt sei, sondern ebenfalls in nicht-religiösen Überzeugungssystemen vorkomme. Hier scheint eine Differenzierung zwischen religiösen Argumenten durch, die Stout jedoch nicht vertieft analysiert.

Die zweite Qualifikation hängt mit kontextuellen Anforderungen zusammen, die Stout mit seiner Deliberationskonzeption verbindet, die ihn in manchen Fällen für eine Selbstbeschränkungsanforderung aus Klugheitserwägungen plädieren lassen. Stout hält es für religiöse Bürger in manchen Situationen pragmatisch für klüger, auf religiöse Argumente zu

verzichten, weil dies in einer säkularen Diskussionskultur erfolgsversprechender sei (Stout 2004a: 2014).²⁸⁹ Dass eine solche Kultur in demokratischen Gesellschaften (zumindest des Westens) existiert, erläutert Stout ausführlich über sein Verständnis des Säkularisierungsprozesses, das an dieser Stelle knapp beschrieben werden soll.

Säkularisierung bezieht sich bei Stout auf die Interaktion in der Öffentlichkeit, nicht jedoch auf den Niedergang der Religion bzw. des Glaubens und auch nicht primär auf die Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion. Explizit distanziert sich Stout von einem klassischen Säkularisierungsverständnis im Zuge der Modernisierungstheorie, das von einer Entzauberung oder Entsakralisierung der Welt und einem Rückgang des Glaubens ausgeht. Diese Theorie liegt für Stout in „shambles, having had nearly all of its predictions falsified over the last four decades“ (Stout 2004a: 2345).²⁹⁰ Im Gegensatz hierzu erkennt Stout ganz im pragmatistischen Sinne im Säkularisierungsprozess eine Antwort auf politische Probleme, die sich nicht mehr mit Verweis auf geteilte religiöse Prämissen lösen ließen.²⁹¹ Als Beleg hierfür rekurriert Stout auf die Arbeiten des Historikers Christopher Hill, der für das England des 17. Jahrhunderts beschreibt, wie die Bibel ihre öffentliche Autorität als Streitschlichter bis zum Ende des Jahrhunderts verlor.²⁹² Mit der Pluralisierung unterschiedlicher Bibelauslegungen konnte es nicht mehr gelingen, die eigene Interpretation auch von anderen Bürgern als anerkannt vorauszusetzen.²⁹³ Insofern sei zunehmend auf die religiösen Bezüge in politischen Diskussionen verzichtet worden, um zu gemeinsamen Lösungen zu kommen. Gleichzeitig jedoch habe dies nicht geheißen, dass der Glaube insgesamt zurückgegangen sei. Was die

²⁸⁹ Stout sieht zudem noch eine situative Selbstbeschränkung religiöser Bürger dann vor, wenn das Anbringen religiöser Überzeugungen einen Mangel an Respekt darstellen könne (Stout 2004a: 1501ff.). Er geht hierauf nicht detailliert ein, allerdings ist vorstellbar, dass es sich hierbei um Situationen handelt, in denen religiöse Argumente doch zu einer starken Verwerfung bei bestimmten Bürgern führen oder in denen etwa das Prinzip, auf einer gemeinsamen Basis zu argumentieren, vorzuziehen wäre. Insofern es sich um situative Einschränkungen handelt, könnte es sein, dass Stout hierfür keine klaren Regeln vorgeben will, da sich diese möglicherweise nur situativ ergeben könnten.

²⁹⁰ Vgl.: „Secularized discourses, as I am defining them, do not necessarily involve or produce participants who lack religious commitments. Most U.S. citizens profess some sort of belief in God, but their public ethical discourse is secularized in the sense I am trying to specify. This is a major advantage of my account over accounts of secularization that focus on an alleged loss of religious belief or on „disenchantment“ of the world. The theory I offer is an account of what transpires between people engaging in public discourse, not an account of what they believe, assume, or presuppose as individuals. It has nothing to do with their experience of the world as a disenchanted universe, emptied of divine intentions and spiritual meaning“ (Stout 2004a: 2267).

²⁹¹ Vgl. „Because they differed on all of these points, they eventually found themselves avoiding appeals to biblical authority when trying to resolve their ethical and political differences. The reason was simple; the appeals did not work. So the differing parties increasingly tried to resolve their differences on other grounds“ (Stout 2004a: 2165).

²⁹² Vgl.: „In his study of appeals to the Bible in seventeenth-century English politics, the distinguished historian Christopher Hill asserts that the Bible passed from a position of considerable authority in political debate, cited by virtually all parties, to a position of diminished authority and centrality as the century unfolded“ (Stout 2004a: 2169).

²⁹³ Vgl.: „Another point here is that readings supposedly grounded in the plain sense of Scripture had multiplied so rapidly that the plain sense could no longer function as a publicly effective constraint on interpretation. And once this had happened, the Bible’s public role as arbiter was gone“ (Stout 2004a: 2232).

Säkularisierung also vorangetrieben habe, war die Notwendigkeit, „to cope with religious plurality discursively on a daily basis under circumstances where improved transportation and communication were changing the political and economic landscape“ (Stout 2004a: 2352).

Für Stout hat sich durch den Säkularisierungsprozess insofern der Status religiöser Argumente verändert, als religiöse Bürger nun in ethischen Auseinandersetzungen nicht mehr davon ausgehen könnten, dass ihre religiösen Prämissen auf Zustimmung treffen würden.²⁹⁴ In Folge der Pluralisierung verschiedener religiöser und nicht-religiöser Ansichten im öffentlichen Raum sei jede Ansicht nur noch eine unter vielen Kandidaten für die Wahrheit.²⁹⁵ Für Stout sind damit religiöse Aussagen nun mehr gleichberechtigt mit „säkularen“ Aussagen. Damit bedeutet Säkularisierung des Diskurses vor allem das Ende der Privilegierung religiöser Überzeugungen im Vergleich zu sonstigen Ansichten, nicht jedoch die Umkehrung des Verhältnisses im Sinne einer prinzipiellen Überlegenheit nicht-religiöser Argumente in moralischer, demokratischer oder epistemologischer Art. Daher betont Stout, dass religiöse Aussagen weiterhin eine Rolle spielen könnten sowie die Berechtigung religiöser Bürger, ihre religiösen Prämissen aufrechtzuerhalten, jedoch müssten sie darauf gefasst sein, dass ihre theologische Sicht nur noch eine unter vielen ist:

It is true that modern democratic discourse tends not to be „framed by a theological perspective,“ but this does not prevent any of the individuals participating in it from adopting a theological perspective. They are free to frame their contributions to it in whatever vocabulary they please. What they cannot reasonably do is expect a single theological perspective to be shared by all of their interlocutors. But this is not because the discourse in which they and their interlocutors are engaged commits everyone involved to relying solely on „secular reason“ when thinking and conversing on political questions. Nor does it involve endorsement of the „secular state“ as a realm entirely insulated from the effects of religious convictions, let alone removed from God’s ultimate authority. It is simply a matter of what can be presupposed in a discussion with other people who happen to have different theological commitments and interpretive dispositions. (Stout 2004a: 2245)²⁹⁶

Ähnlich wie es Charles Taylor (2007) für den religiösen Glauben allgemein beschrieben hat, kann man Stouts Verständnis des Säkularisierungsprozesses so auffassen, dass sich die Bedingungen, unter denen religiöse Überzeugungen geäußert werden, insofern geändert haben,

²⁹⁴ Vgl.: „Public ethical discourse in modern democratic societies tends not to presuppose agreement on the nature, existence, and will of God. Nor does it presuppose agreement on how the Bible or other sources of religious insight should be interpreted. As a result, theological claims do not have the status of being „justified by default“—of being something all participants in the discursive practice are effectively obliged to defer to as authoritative or justified. And this consequence of theological plurality has an enormous impact on what our ethical discourse is like“ (Stout 2004a: 2267).

²⁹⁵ Schon zuvor schrieb Stout: „A voice in conversation, unlike the chorus that speaks for the new religious right, must take its place among the other voices, as often to be corrected as to correct. ... The existence of a specific sort of God is no longer taken for granted on all sides. The language spoken in the public arena, while compatible with belief in God, does not presuppose it. In that arena, a hearing for theological ideas must be won, if they are to get a hearing at all“ (Stout 2001: 164f.).

²⁹⁶ Forderungen nach einer Überwindung eines im Sinne von Stouts verstandenen säkularisierten Diskurses erteilt Stout eine Absage, weil ein solches Ansinnen entweder unrealistisch oder nur mit Gewalt durchführbar sei (Stout 2004a: 434, 2301).

als religiöse Aussagen zu einer Option werden, die in öffentlichen Diskursen gleichwertig neben anderen Optionen, sich auf metaphysische oder nicht-metaphysische Quellen zu berufen, stehen.²⁹⁷ Analog zu Taylors Konstellation eines „optionalen Glaubens“ (Lutz-Bachmann 2015: 85), kann man bei Stouts Säkularisierungsverständnis davon sprechen, dass religiöse Aussagen nunmehr nur noch eine „optionale Geltung“ neben anderen Kandidaten der Wahrheit in politischen Diskursen einnehmen. Dabei befinden sich säkulare Argumente allein aus empirischen Gründen in einer säkularen Rahmenordnung im Vorteil, aus epistemologischer und moralischer Perspektive sind sie Stouts’ Ausführungen zufolge jedoch eine gleichberechtigte Option.

Zurückkommend auf die Klugheitserwägungen, situativ auf religiöse Argumente zu verzichten, hält Stout es vor dem Hintergrund dieses Säkularisierungsverständnisses für ratsam, sich als religiöser Bürger einer Selbstbeschränkung im Hinblick auf seine religiösen Argumente aufzuerlegen, um erfolgreich argumentieren zu können: „... in most contexts it will simply be imprudent, rhetorically speaking, to introduce explicitly theological premises into an argument intended to persuade a religiously diverse public audience. If one cannot expect such premises to be accepted or interpreted in a uniform way, it will not necessarily advance one’s rhetorical purposes to assert them“ (Stout 2004a: 2267).

Eine solche Klugheitsbeschränkung muss im Gegensatz zu Rawls aber nicht als ein moralisches Gebot, das bei bestimmten politischen Themen greift, sondern als eine individuelle Empfehlung an religiöse Bürger, selbst den Umfang der Selbstbeschränkung situativ festzulegen, verstanden werden. Daher schlägt eine Kritik von Clanton (2008: 111ff.) und Talisse (2009: 71ff.), die in dieser situativen Empfehlung einer Selbstbeschränkung einen Widerspruch zum vorherigen inklusiven Impetus von Stout erkennt, fehl.²⁹⁸ Dies macht Stout

²⁹⁷ Chambers kritisiert Stout für sein falsches Säkularismusverständnis. Stout lehne Säkularismus ab, weil er den Säkularismus mit dem Ziel der Minimierung der Religion als solcher verbinde. Chambers sieht hierin ein verkürztes Verständnis des Säkularismus, das nur einen militanten und einen restriktiven Säkularismus in den Blick nehme. Chambers eigenen Vorschlag eines offenen Säkularismus, der sich Chambers zufolge einer zunehmenden Beliebtheit erfreue, dagegen lässt sich mit Stouts Verständnis nicht einfangen. Hinzu komme, dass Stout am Ende dann doch auch für einen säkularen Staat in der einen oder anderen Form plädiere, ohne ihn jedoch säkular nennen zu wollen. Chambers hält es daher für besser, den Säkularismus nicht an sich zu definieren, sondern unterschiedliche Ausprägungen bzw. Typen zu identifizieren. Der offene Säkularismus könne dann auch den Vorschlag von Stout und anderen religionsfreundlichen Theoretikern inkludieren, die bei aller Inklusion religiöser Überzeugungen in den politischen Prozess einen säkularen Staat befürworten (Chambers 2010b: 16).

²⁹⁸ Wenn Clanton in diesem Zusammenhang dann noch darauf hinweist, dass es religiösen Bürger nicht unbedingt darum ginge, andere mit ihren religiösen Sprechakten zu überzeugen, sondern auch um „confronting, converting, contesting, complicating, and warning“ (Clanton 2008: 114), ist dies kein Beleg für die Kritik von Clanton, sondern eher eine Verschiebung der Problematik, um die es Stout im Fall seiner Darlegung der Säkularisierung des Diskurses ging. Darüber hinaus schließt auch Stout diese über eine unmittelbare Überzeugung der säkularen Mitbürger abzielende Intention seitens religiöser Bürger nicht aus, sondern kann diese ohne Weiteres in seinen Ansatz integrieren – und tut dies auch, wenn er etwa die Legitimität von „candid expressions“ (Stout 2004a: 1708) oder Geschichten (Stout 2004a: 4710; vgl. auch Stout 2010: 2400ff.) erwähnt. Im Gegensatz zu Clanton ist es

einerseits auch noch einmal deutlich, wenn er schreibt: „Modern democratic reasoning is secularized, but not in a sense that rules out the expression of religious premises or the entitlement of individuals to accept religious assumptions. Those who lament our failure to agree as a nation on the sanctity of embryonic life and on issues relating to sexual conduct and family life are free to offer their reasons to the rest of us“ (Stout 2004a: 430).

Andererseits handelt es sich bei der Selbstbeschränkungsempfehlung tatsächlich um eine konsequente Fortsetzung seines oben dargelegten epistemologischen Kontextualismus, nach dem der Erfolg einer Rechtfertigung von der Zuhörerschaft abhängig ist. Ist diese nun säkular geprägt, wird eine religiöse Argumentation alleine nicht erfolgreich sein können. Religiöse Bürger stehen also in vielen Fällen in säkularen Gesellschaften vor der Wahl, auf kein Gehör zu stoßen, wenn sie religiöse Argumente anbringen, oder sich dafür zu entscheiden, von sich aus säkulare Gründe anzubringen, wenn sie Erfolg mit ihrem politischen Anliegen haben wollen.

4.1.4 Fazit

Stouts vielschichtige Überlegungen kann man zusammenfassend als einen inklusivistischen Ansatz bezeichnen. Stout erlaubt auf der Grundlage eines „pluralen Verständnisses öffentlicher Vernunft“ (Grotefeld 2006: 29) prinzipiell allen religiösen Argumenten, eine rechtfertigende und motivierende Rolle in politischen Deliberationen zu übernehmen. Zugleich ermöglicht er religiösen Bürgern, von ihren religiösen Erfahrungen Gebrauch zu machen und auf ihre religiösen Geschichten zurückzugreifen. Eingeschränkt werden religiöse Argumente damit nicht mehr aufgrund ihrer Beschaffenheit. Stout richtet seine Aufmerksamkeit dagegen auf die Verhaltensweisen und Tugenden auf der Input-Ebene der Deliberation, die Aufschluss darüber geben sollen, inwieweit die Praktik des Gebens und Forderns von Gründen legitim verlaufen ist. Stouts Ansatz ist damit ein Vertreter derjenigen Ansätze, die statt „reasons“ das „reasoning“ im Zusammenhang mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch in den Vordergrund stellen (s. dazu Chambers 2012). Aufgrund dieses inklusiven „prozessorientierten Ansatz“ (Gosepath 2012)

meines Erachtens an dieser Stelle vielmehr überraschend, dass Stout selbstverständlich von einem säkular bestimmten Diskursfeld ausgeht, das von säkularen Bürgern nicht verlangt, religiösen Bürgern zuzuhören. Seinen oben dargelegten Prinzipien sowie auch einer kleinen Textpassage von 2001 (Stout 2001: 187f.) zufolge müsste auch für säkulare Bürger gelten, dass sie religiösen Bürgern mit ihren religiösen Argumenten zuhören müssten. Die eigentliche Spannung bei Stout im Zusammenhang mit seinem Verständnis eines säkular geprägten Diskurses besteht daher in der Vernachlässigung der Rolle säkularer Bürger. Was an dieser Stelle also fehlt, ist der Hinweis auf die Notwendigkeit des Habermas'schen postsäkularen Bewusstseins (vgl. 3.3). Erklärbar wird dies vor dem Hintergrund, dass es Stout bei der Charakterisierung des Säkularisierungsprozesses vor allem darum ging, wie religiöse Bürger ihn auffassen sollten – nämlich nicht als einen zu bedauernden, religionsfeindlichen Prozess, sondern um eine Verschiebung der eigenen Position.

sieht Stout entsprechend mehrere Gründe, warum auch religiöse Bürger motiviert sein sollten, an diesem Prozess teilzunehmen: „By engaging them democratically in a spirit that is charitable, respectful, and free from both resentment and manipulation; by encouraging them to express their actual reasons for favoring one set of policies over another, and the subjecting those reasons to criticism on their own terms“ (Stout 2004b: 377). Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, dass religiöse Bürger damit rechnen müssen, dass ihre Überzeugungen kritisiert und durch eine andere Interpretation herausgefordert werden.

Wichtig ist es zu betonen, dass Stout sich bei der Frage, welche Argumente legitimer Weise in politischen Diskussionen vorgebracht werden, auf Bürger beschränkt.²⁹⁹ Explizit vermeidet er es jedoch, sich zu den „distinctive issues surrounding the roles of judge, juror, attorney, or public official“ (Stout 2004a: 7156, Anm. 11) zu äußern. Damit bleibt weitgehend offen, welche Implikationen aus seinen Überlegungen für staatliche Akteure und deren gesamtgesellschaftlich verbindliche Entscheidungen mit Blick auf die Frage nach religiös begründeten Gesetzen oder Verordnungen folgen.³⁰⁰ Dies deutet auf ein Defizit hin, das im nächsten Abschnitt erörtert wird.

4.2 Kritik inklusivistischer Ansätze

Inklusivistische Ansätze sind im Vergleich zu der anderen Extremposition der exklusivistischen Ansätze vermehrt aufzufinden in der Diskussion. Man kann hier sogar eine leichte Tendenz zu einer Verbreitung des inklusivistischen Denkens in den letzten Jahren feststellen, wobei dies teilweise auch durch eine Interpretation begünstigt wird, die intermediäre Ansätze – und wie dargelegt gerade den Vorschlag von Rawls – als exklusivistisch einstuft. Viel Beachtung haben die inklusivistischen Ansätze von Wolterstorff und Eberle erfahren.³⁰¹ Letzterer kritisiert – ähnlich wie Stout – vor allem das einseitige Respektverständnis exklusivistischer und

²⁹⁹ In seinem neuesten Buch *Blessed are the Organized* (2010) fokussiert er zudem sein Interesse auf die Rolle von Kirchen und Pastoren. Seine Beobachtungen verschiedener religiöser Gemeinden lassen sich dabei als eine empirische Bestätigung seiner theoretischen Rekonstruktion des Einflusses religiöser Überzeugungen auf die Politik in den USA lesen. Stout beschreibt hier den Einfluss religiöser Überzeugungen von NGOs, die sich aus verschiedenen religiösen Organisationen zusammensetzen, im Zusammenhang mit politischen Themen. Während Stout diesen Einfluss von Kirchen und Pastoren für ebenso unausweichlich wie begrüßenswert hält, schreibt er überraschenderweise in einer Diskussion mit Richard Rorty: „I agree with him, moreover, that any religious organization should lose its tax-exempt status if it explicitly endorses a political candidate or party“ (Stout 2008: 535). Bei dieser Bemerkung belässt es Stout jedoch. Des Weiteren schreibt er wiederum ohne weitere Erläuterungen in der Auseinandersetzung mit Rorty: „Rorty was right to think that the government has no business giving tax dollars to religious groups, let alone adopting a religion on behalf of the people“ (Stout 2008: 535).

³⁰⁰ Sicher gilt in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirchen, dass Stout eine Theokratie ablehnt.

³⁰¹ Häufig rezipiert wird auch noch der inklusivistische Ansatz von Weithman (2002), der vor allem aus Gründen der positiven religiösen Potentiale für Politik und Gesellschaft eine Inklusion religiöser Argumente befürwortet.

intermediärer Ansätze, das aus dem Prinzip des reziproken Respekts eine Selbstbeschränkungsanforderung ableitet. Für Eberle folgt jedoch aus der Forderung nach Respekt keine Selbstbeschränkung. Zwar sollen Bürger auch aus seiner Sicht nach einer öffentlichen Rechtfertigung, die für alle einsehbar ist, suchen, wenn sie zu einer politischen Entscheidung kommen, allerdings gelinge dies nicht immer. Scheitere ein ernsthafter Versuch, dann dürften religiöse Bürger auch allein auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugung ein Gesetz unterstützen (Eberle 2002b, 2006, 2015).³⁰²

Radikaler noch ist der inklusivistische Ansatz von Wolterstorff. Mit anderen Inklusivisten teilt Wolterstorff schon bekannte Kritikpunkte an exklusivistischen Ansätzen: etwa die Klage über den Verlust der Möglichkeit der positiven Einflüsse der Religion, wobei er hier stärker kulturkritisch argumentiert (Wolterstorff 1997c: 174ff.); den ebenfalls schon bekannten Integritätseinwand (Wolterstorff 1997b: 105); und auch ein Respektverständnis, das Respekt gerade in der Anerkennung der Partikularität erkennt: „We need a politics that not only honors us in our similarity as free and equal, but in our particularities. For our particularities - some of them - are constitutive of what we are, constitutive of our narrative identities“ (Wolterstorff 1997b: 111).

Die Besonderheit von Wolterstorffs Ansatz zeigt sich jedoch in der Betonung der Ablehnung des Legitimitätsverständnisses exklusivistischer und intermediärer Ansätze, vor allem in der Klarheit, mit der er das Verständnis von Zwang, das diese Ansätze letztlich durch allgemein akzeptable Gründe, denen alle zustimmen würden, abschaffen wollten, kritisiert. Während für diese Ansätze Zwang immer ein moralisches Übel darstelle, meint Wolterstorff einerseits, Zwang sei unausweichlich und gehöre zu einer menschlichen Grunderfahrung in Form von natürlichen Beschränkungen physischer und sozialer Art.³⁰³ Andererseits müsse Zwang nicht notwendig schlecht sein oder zu einer Ungleichbehandlung führen. Hierfür verweist er auf das Beispiel des Umgangs von Eltern mit Kindern, die teilweise in ihrem besten Interesse gegen den Willen der Kinder handelten. Im Sinn dieses wohlwollenden Paternalismus könne Zwang also positiv bewertet werden. Zweitens wirft Wolterstorff exklusivistischen und intermediären Ansätzen ein unrealistisches oder naives Politikverständnis vor, denn Politik bedeute immer Zwangspolitik (Wolterstorff 2008b: 85).³⁰⁴ Kann man dies als ein eher

³⁰² Der Frage eines angemessenen Respektverständnisses wende ich mich in Kap. 9 zu.

³⁰³ „Why isn't coercion just one among other environmental constraints, as morally neutral as the physical and social constraints under which we all live?“ (Wolterstorff 2008b: 70).

³⁰⁴ Vgl.: „[T]here is no prospect whatsoever of politics becoming a politics of consensus on fundamental principles of justice and social order, thus no prospect whatsoever of the elimination of coercion from the polity. The dream of consensus politics is just that: a dream. Consensus politics is utopian politics; a polity without coercion would be utopia“ (Wolterstorff 2012b: 286). Dass auch exklusivistische bzw. intermediäre Ansätze nicht darum

praktisches Argument gegen die Aversion des politischen Zwanges verstehen, bringt Wolterstorff drittens das epistemische Argument gegen exklusivistische Ansätze vor, demzufolge die von diesen Ansätzen vorausgesetzte neutrale Basis, auf deren Grundlage man allgemein akzeptable Gründe finden könne, eine Illusion sei. Politische Positionen seien immer perspektivisch und von den umfassenden Lehren und Traditionen bestimmt (Wolterstorff 1997b: 90f., 107ff. und 114, 2008b: 85).

Für die Deliberation bedeutet dies nun, dass alle Argumente und damit auch religiöse Argumente erlaubt seien. Bürger sollten – wie schon bei Stout – einzig noch an bestimmte Tugenden innerhalb der deliberativen Prozesse sowie an liberale Verfassungsprinzipien gebunden sein. Dazu gehören Tugenden wie einander Zuhören und eine Lernbereitschaft (Wolterstorff 1997b: 112f.).

„Why not let people say what they want, but insist that they say it with civility? Why not concern ourselves with the virtues of the conduct of the debate rather than with the content of the positions staked out in the debate? Why not let people act for whatever reasons they wish, provided their actions fall within the boundaries of the constitution?“ (Wolterstorff 1997c: 180)³⁰⁵

Wolterstorff überträgt seine Überlegungen auch auf andere Akteure als Bürger und schließt damit eine Lücke des Ansatzes von Stout (Wolterstorff 1997b: 116ff.). Laut Wolterstorffs Position dürften auch Politiker frei und in allen Foren auf ihre religiösen Ansichten zurückgreifen und müssen dies auch insofern, als sie religiöse Bürger angemessen repräsentieren wollten. Die Judikative und Exekutive wiederum sind gebunden an den liberalen Verfassungsrahmen, aber auch diese würden abgewählt, wenn sie nicht ausführten, was die Bürger verlangten. Insofern dürften auch diese Akteure im Rahmen der liberalen Verfassung religiöse Argumente bemühen.

Im Hinblick auf das Legitimitätsverständnis spricht sich Wolterstorff für eine eher voluntaristisch geprägte Auffassung aus, bei der Mehrheitsbeschlüsse zur Legitimität politischer Entscheidungen ausreichen.³⁰⁶ Diese seien wiederum an die liberalen

herumkämen, Zwang auszuüben, zeige sich spätestens im Umgang mit unvernünftigen Bürgern bei Rawls' Ansatz, die ohne weitere Erklärungen gezwungen werden dürften.

³⁰⁵ Vgl.: „I think the ethic of the citizen in a liberal democracy imposes no restrictions on the reasons people offer in their discussion of political issues in the public square, and likewise imposes none on the reasons they have for their political decisions and actions. If the position adopted, and the manner in which it is acted on, are compatible with the concept of liberal democracy, and if the discussion concerning the issue is conducted with civility, then citizens are free to offer and act on whatever reasons they find compelling. I regard this as an important implication of the concept of liberal democracy that citizens should have this freedom – that in this regard they should be allowed to act as they see fit. Liberal democracy implies, as I see it, that there should be no censorship in this regard“ (Wolterstorff 1997a: 147).

³⁰⁶ In Teilen kann man Wolterstorff auch als einen Vertreter einer Konvergenz-Konzeption sehen (Macedo 2010). Die Nähe entsteht insofern, als er erstens auf die Vereinbarkeit politischer Ansichten mit Prinzipien einer liberalen Demokratie verweist (Wolterstorff 1997b: 77) und zweitens die Möglichkeit der Zustimmung zu einem Gesetz aus unterschiedlichen Quellen hervorhebt (Wolterstorff 2008b: 78f., 1997b: 108). Hierbei handelt es sich aber

Verfassungsprinzipien gebunden. Somit hänge die politische Legitimität ab von „reasonable access by all citizens to reasonably open fora, on reasonable access by all to reasonably fair voting procedures – and on there being a constitution which makes certain rights ineligible for being voted on. It does not depend on the absence of coercion, nor, consequently, on what the non-coercivist understands by equal treatment“ (Wolterstorff 2008b: 84). Letztlich mündet Wolterstorffs pluralistische Auffassung eines Dissenses in allen politischen Fragen in einer „politics of multiple communities“ (Wolterstorff 1997b: 109).

Mit diesem knappen Überblick über weitere Vertreter inklusivistischer Ansätze ist es nun möglich, eine generelle Einschätzung dieser Position vorzunehmen, da inklusivistische Ansätze eine Vielzahl an Gemeinsamkeiten besitzen. Inklusivistische Ansätze zeichnen sich durch einige Vorteile aus, durch die die Kritik, die gegen exklusivistische und intermediäre Ansätze vorgebracht wird, entkräftet werden kann.

Dazu gehört erstens der Vorteil, dass sie ohne weitere Schwierigkeiten positive Potentiale der Religion integrieren können. Während exklusivistische Ansätze diese konstruktiven Beiträge trotz gegenteiliger Beweislage nicht zur Kenntnis nehmen, hat jeder inklusivistische Ansatz den Vorteil, solche „semantischen Potentiale“ problemlos für die Gesellschaft bergen zu können. Während manche Inklusivisten dabei Religion besondere semantische Potentiale im Kampf für Gerechtigkeit zusprechen (vgl. etwa Waldron 1993; Perry 2003; Wolterstorff 1997b, 2008a), misst Stout der Religion dagegen keine speziellen Potentiale gegenüber anderen Überzeugungen nicht-religiöser Natur bei. Mit Verweis gerade auf Martin Luther King meint er, ebenso wie nicht-religiöse Überzeugungen könnten auch religiöse Ansichten zu einem demokratischen Diskurs einen Beitrag leisten, von denen alle etwas lernen können. Insofern ist zwischen inklusivistischen Ansätzen umstritten, inwieweit religiöse Überzeugungen im Hinblick auf die positiven Einlassungen für die Politik eine Sonderrolle einnehmen oder gleichberechtigt neben anderen, säkularen Überzeugungen stehen. Inklusivistische Positionen können somit in dieser Hinsicht das demokratische Versprechen, zu vernünftigeren politischen Entscheidungen beizutragen, besser einlösen als exklusivistische Ansätze. Dies wird zudem dadurch bestärkt, dass inklusivistische Ansätze im Gegensatz zu exklusivistischen Ansätzen deeskalierend bei tiefgehenden Konflikten wirken können, da hier keine Sachverhalte und Argumente unterdrückt werden, sondern offen zur Sprache kommen können. Ob dies aber immer ein Vorteil ist und welche Möglichkeiten inklusivistische Ansätze haben, gegen

ebenso wie schon bei Stout um keinen ausgearbeiteten Ansatz wie ihn etwa Gaus/Vallier (2009) und Vallier (2014a) vorgelegt haben.

problematische Tendenzen – wie etwa illegitimer Äußerungen – eines inklusiven Diskurses anzugehen, bleibt noch zu klären.

Zweitens können inklusivistische Ansätze auch dem Vorwurf entgehen, die Identität religiöser Bürger unfair zu behandeln, da sie nicht aufgefordert sind, ihre religiöse Integrität zu opfern. Statt also ihre Identität in einen öffentlichen und einen privaten Teil aufzuspalten, können Gläubige ihre religiösen Überzeugungen bis hin zum Entscheidungsakt aufrechterhalten.³⁰⁷

Ein weiterer Einwand gegenüber allen exklusivistischen Ansätzen besteht in der Kritik, durch die Selbstbeschränkungsaufforderung eine Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern herzustellen. Gerade hier gelingt es inklusivistischen Ansätzen, eine prinzipielle Gleichbehandlung aller Bürger im Deliberationsprozess zu gewährleisten, da alle Aussagen inkludiert und gehört werden müssen sowie die gleichen Tugendanforderungen an alle Bürger gestellt werden. Dazu gehört auch die Annahme, dass nicht nur religiöse Überzeugungen in eine neutrale Sprache übersetzt werden müssen, sondern jeder Bürger die formulierten Beiträge in politischen Diskussionen in sein Überzeugungssystem übersetzen muss. Grundlage hierfür ist ein epistemischer Kontextualismus und Pluralismus, der unterschiedliche epistemische Zugänge für gleichberechtigt hält. Im Gegensatz also zu den bisherigen Ansätzen gelingt es inklusivistischen Ansätzen, durch den prinzipiellen Einschluss aller Perspektiven und Aussagen als mögliche Kandidaten für die Rechtfertigung von politischen Entscheidungen eine Symmetrie im Verhältnis von religiösen Überzeugungen und anderen Ansichten herzustellen. Eine „Hegemonie säkularer politischer Argumente“ (Willems 2003: 89) wird auf diese Weise vermieden.

Mit der Möglichkeit der Bewahrung der religiösen Integrität sowie der Herstellung der Symmetrie zwischen säkularen und religiösen Argumenten gelingt es inklusivistischen Ansätzen auch, dem Anspruch auf Inklusivität im deliberativen Prozess mit einer Einflussgleichheit auf das politische Ergebnis gerecht zu werden. In dieser Hinsicht erreichen inklusivistische Auffassungen sogar mehr als intermediäre Ansätze, die immer noch im Hinblick auf die Entscheidung eine Asymmetrie zwischen säkularen bzw. öffentlichen Gründen und religiösen Argumenten aufgrund des Akzeptabilitätskriteriums aufrechterhalten, womit die partizipative Einflussgleichheit geschmälert wurde.

³⁰⁷ Wenn ein religiöser Bürger dies jedoch tun will, dann muss er zumindest bei Stouts Ansatz darauf gefasst sein, dass seine Überzeugungen hinterfragt werden, was dann möglicherweise Auswirkungen auf seine Identität haben könnte. Insofern also die Erlaubnis, religiöse Überzeugungen in die politische Sphäre einzuführen, Rückwirkungen auf die Fähigkeit, die eigene religiöse Identität zu bewahren haben könnte, könnte diese von religiösen Bürgern nicht in allen Fällen als vorteilhaft wahrgenommen werden.

Angesichts dieser Vorteile könnte man meinen, inklusivistische Ansätze seien eine angemessene Lösung für den Umgang mit religiösen Argumenten in der politischen Deliberation. Anzufragen ist jedoch, ob diese Vorteile nicht auf der Grundlage eines zu hohen Preises erkaufte werden. Diese Frage möchte ich zunächst anhand des vorausgesetzten Religionsverständnisses erörtern. Anschließend werde ich das zentrale Problem inklusivistischer Ansätze im Umgang mit der Legitimitätsfrage lokalisieren. Meines Erachtens zeigt sich hier eine den inklusivistischen Ansätzen eigene Einseitigkeit derart, dass sie vernachlässigen, unter welchen Umständen die Legitimität politischer Entscheidungen gegeben ist. Die Folge hiervon ist, dass sie den Gefahren einer reinen Mehrheitsherrschaft nicht ausreichend begegnen können. Aus diesem Grund stellt sich wie schon bei den intermediären Ansätzen die Frage, ob die Gewichtung der verschiedenen Prinzipien angemessen vorgenommen wird.

4.2.1 Das Religionsverständnis

Im Mittelpunkt zentraler inklusivistischer Ansätze steht mit Bezug auf das Religionsverständnis die „reformierte Epistemologie“.³⁰⁸ Diese Verteidigung der Vernünftigkeit der Religion richtet sich gegen einen Evidentialismus, nach dem religiöse Überzeugungen nur dann berechtigt sein können, wenn eindeutige Belege dafür vorliegen, sowie einen Skeptizismus, der die generelle Möglichkeit eines Beleges von (religiösen) Überzeugungen bezweifelt. Stattdessen behauptet die reformierte Erkenntnistheorie, religiöse Überzeugungen besitzen einen kognitiven Charakter (Schmidt 2008a: 206-210). Dabei wird Rationalität als „ein personenbezogenes Konzept von Begründung“ verstanden, sie gilt also „relativ zu den Werten, Präferenzen und Einstellungen einer Person“ (Schmidt 2001: 258). Als einer der führenden Vertreter dieser Richtung kann Wolterstorff selbst gelten.³⁰⁹ Er führt die juristische Unschuldsvermutung ein als Rationalitätskriterium für religiöse Überzeugungen:

„A person is rationally justified in believing a certain proposition which he does believe unless he has adequate reason to cease from believing it. Our beliefs are rational unless we have reason for refraining; they are not nonrational unless we have reason for believing. They are innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent.“ (Wolterstorff 2004: 163)

³⁰⁸ Der Begriff der „reformierten Erkenntnistheorie“ stammt daher, dass sich die Philosophen und Theologen, die diesen Ansatz vertreten, mit dem evangelisch-reformierten Glauben identifizieren und zugleich die Vernünftigkeit des Glaubens verteidigen (Löffler 2003).

³⁰⁹ Die anderen führenden Vertreter der reformierten Epistemologie sind Alvin Plantinga und William P. Alston. Auch Eberle (2002b) schließt sich einem Religionsverständnis von Plantinga und vor allem Alston an. Auf Plantinga bezieht sich innerhalb der Debatte ebenso der als inklusivistisch intendierte Ansatz von Vallier (2014b). Auf diesen werde ich in Kap. 9 eingehen.

Damit wird die Beweislast für die Rationalität einer gegebenen Überzeugung umgedreht. Nicht derjenige, der eine Überzeugung vertritt, muss die Vernunft beweisen, sondern derjenige, der sie bestreitet, ist am Zuge, diese Unvernunft zu belegen. Erst wenn dies mit zwingenden Gründen gelänge, müsse eine Person ihre Auffassung ändern.³¹⁰ Damit sind „Überzeugungen rational, solange kein Grund *gegen* sie spricht. Sie sind nicht allein schon dadurch nichtrational, dass kein angemessener Grund *für sie* besteht“ (Schmidt 2001: 258; Hervorh. i. O.).

Stout (Stout 2001: 319, Fn. 35) schließt sich im Hinblick auf das Religionsverständnis Wolterstorff an, dessen „reformierte Epistemologie“ Ähnlichkeiten zu dem schon oben erläuterten Ansatz von Brandom aufweist, denn beiden gemeinsam ist die „default-and-challenge“-Struktur. Entsprechend verteidigt er religiöse Überzeugungen gegenüber Vertretern der Kritischen Theorie wie Sabina Lovibond (2005) und Seyla Benhabib (dazu Stout 2004a: 3962ff.), die in religiösen Überzeugungen ein Rationalitätsdefizit erkennen.³¹¹ Diesen Kritikern entgegnet er:

„In holding that many modern theists are *prima facie* entitled to their religious beliefs in the absence of a sound argument to the contrary, I place the burden on the critical theorist to produce such an argument. The notion of rational entitlement is too permissive and context sensitive to support something like Seyla Benhabib's sweeping judgment that all modern theists—or all modern theists who express their religious beliefs in public settings—suffer from a „rationality deficit“. For this reason, I practice a more specifically targeted form of ideology critique than Benhabib does when discussing religion. I perform immanent criticism on particular thinkers, and try to show that they are not in fact entitled to some of their most important conclusions, given the multilayered context in which they are operating. I do not focus on religious beliefs per se, but rather on beliefs, religious or not, that appear to interfere, wittingly or not, with the pursuit of justice, practical wisdom, and civic friendship.“ (Stout 2005: 713-714)³¹²

³¹⁰ Entscheidende Kriterien bei der Frage, ob eine Überzeugung revidiert oder modifiziert werden muss, sind bei Wolterstorff die „theoretische Konsistenz und Kohärenz, also Widerspruchsfreiheit und Anschlussfähigkeit an andere anerkannte Überzeugungen und Geltungsansprüche“ (Wendel 2010: 90).

³¹¹ Früher (s. Stout 1981) hatte Stout selbst solch ein Rationalitätsdefizit in der Religion erkannt: „Lovibond appears to be assuming that social and intellectual developments since Hume's day have brought it about that no one in the modern period is rationally entitled to hold religious beliefs. I once endorsed this view, and argued for it at length in my first book (Stout 1981), but much changed in the philosophy of religion shortly after that book appeared. While I am still suspicious that many theists, like many atheists, may prove epistemically irresponsible, I have come to think that I can no longer responsibly impugn the rationality of modern theists en masse. Philosophers who do not pay much attention to the philosophy of religion often assume that the case has long been closed on the question of rational entitlement and theistic belief. It would be too harsh to assume that such philosophers are sheltering their commitments from challenge, but I suspect that they behave epistemically more or less the way theists do“ (Stout 2005: 713; vgl. auch Stout 2004a: 7225ff.).

³¹² Vgl. auch: „It would be presumptuous to think that the debate between naturalistic and supernaturalistic piety can be resolved in the foreseeable future. There is no reason to declare either of these types of piety the religious basis of social order. But perhaps it is possible to discern a bit more common ground here than the proponents of naturalism and supernaturalism tend to notice when they get caught up in diagnosing the illusions and sins they impute to one another. If being justified in believing something is a contextual affair, and if differences in upbringing and life experience are relevant contextual factors, then perhaps our religious opponents are justified in believing what they believe. This recognition ought at least to give us pause before we propose an uncharitable diagnosis of our religious differences. The default position will be that our neighbors are justified in believing what they believe. If we are charitable interpreters, we will view those who differ from us religiously, in the absence of clear evidence to the contrary, as people doing their best to offer appropriate acknowledgment of their dependence. Insofar as they do acknowledge that dependence appropriately, given their own conceptions of the sources of our existence and progress through life, they may be said to exhibit an attitude that is worthy of our

Stout hebt darüber hinaus hervor, dass man Religion nicht auf bestimmte Eigenschaften (unvernünftig, gefährlich) reduzieren dürfe. Im Gegensatz zu solchen pauschalisierenden Bewertungen, die alle religiösen Phänomene unter einen Generalverdacht stellen, meint Stout, Religion müsse erstens als eine epistemisch berechnigte Überzeugung betrachtet werden, die zweitens immer in spezifischen Kontexten unterschiedliche Ausprägungen erfahren könne und deshalb auch nicht pauschal, sondern nur kontextuell eingeschätzt werden dürfe (Stout 2010: 3412). Der Ansicht eines holistischen Gebildes, das vor allem bei Schweber zu erkennen war, wird damit widersprochen. Religiöse Überzeugungen sind damit also nach der inklusivistischen Lesart rational bzw. genauso rational wie andere Überzeugungen. Damit können sie auch genauso zugänglich sein wie diese und ebenfalls kritisierbar.³¹³ Eine generalisierende Einschätzung jenseits der konkreten default-Position verbiete sich demnach. Entsprechend verneinen inklusivistische Ansätze auch eine generelle Gefährlichkeit religiöser Überzeugungen, sollten sie in die Politik eingespeist werden.³¹⁴

Mit diesem epistemologisch-theologischen Fundament gelingt es inklusivistischen Ansätzen religiöse Überzeugungen gleichberechnigt mit säkularen Überzeugungen im politischen Diskurs zu behandeln. Positiv hervorzuheben ist bei diesem Religionsverständnis vor allem die Abkehr von speziellen Besonderheiten religiöser Überzeugungen wie die notwendige Irrationalität oder Gefährlichkeit (vgl. Kap. 6 und 7). Allerdings scheint es so, als könne man auf dieser Grundlage fast jede Überzeugung rechtfertigen, womit man nicht mehr sinnvoll zwischen vernünftigen und unvernünftigen Überzeugungen unterscheiden könnte (Wendel 2010: 88-90). Ich werde auf diese Frage in Kapitel 7.2 weiter eingehen.

4.2.2 Die Ausblendung der Legitimitätsproblematik

Das zentrale Problem inklusivistischer Ansätze besteht darin, dass auch bei ihnen eine Einseitigkeit feststellbar ist. Lag sie bei exklusivistischen Ansätzen noch auf der Ebene des

respect, if not our full endorsement. We can praise this aspect of character as a virtue for the same reason that we can praise the courage, temperance, or wisdom of someone we oppose in battle or debate“ (Stout 2004a: 853).

³¹³ Stout wehrt sich gegen ein autoritäres Verständnis religiöser Überzeugungen: „One should not assume, however, that all religious communities are huddled near the authoritarian extreme of the spectrum. Many religious traditions and movements have developed relatively flexible structures of authority, and even those best known for their official rigidity are rarely able in practice to stamp out critical questioning of allegedly indefeasible authorities. In most cases, the indefeasibility asserted in doctrine reflects the wishes of a particular well-placed faction more accurately than it reflects the practice of the rank and file. Roman Catholicism, for example, is not only the tradition of Vatican I, Pius IX, and Cardinal Ratzinger, but also that of Vatican II, John XXIII, and Lord Acton. The official doctrine of papal infallibility is itself treated by many Catholics as a defeasible teaching—as something to be subordinated to the Spirit that is manifest in the life of the church as a whole“ (Stout 2004a: 6326; vgl. auch 6335, 2010: 2154).

³¹⁴ Ich gehe hierauf in Kap. 6 ein.

Inputs und der Frage einer Gleichberechtigung und zuzumutenden Bürden im Deliberationsprozess, so ergibt sich bei inklusivistischen Ansätzen eine Schieflage der Argumentation im Hinblick auf die Output-Legitimität. Bei den intermediären und exklusivistischen Ansätzen ist der Ausgangspunkt die Frage, wie staatlicher Zwang gerechtfertigt werden könne. Basierend auf der Grundlage allgemein akzeptabler Gründe wird eine Selbstbeschränkung mit Bezug zum argumentativen Input entwickelt, die sicherstellt, dass eine politische Entscheidung gerechtfertigt ist. Damit wird zugleich der mögliche Output reguliert, weshalb der öffentliche Vernunftgebrauch eine Schutzfunktion für individuelle Rechte und Freiheiten übernehmen soll.

Inklusivistische Ansätze geben nun diese Anforderung nach allgemein akzeptablen Gründen im deliberativen Prozess auf, da sie es für aussichtslos halten, solche Gründe zu finden und in der Selbstbeschränkung eine Einschränkung der Religionsausübung, eine Asymmetrie zwischen religiösen und säkularen Bürgern sowie den Verlust der positiven Potentiale der Religion für die Politik erkennen. Insofern halten sie Anforderungen an die vorgebrachten Gründe in einer politischen Deliberation für das falsche Vorgehen, wenn geklärt werden soll, wie der politische Diskurs in pluralistischen Gesellschaften idealer Weise aussehen sollte. Statt sich zu fragen, was eine staatliche Zwangsmaßnahme legitim macht, fokussieren sie ihre Ansätze auf die Input-Legitimität und verlieren dabei weitgehend aus dem Blick, welche Gefahren von einem solchen unbeschränkten Diskurs für den Schutz individueller Rechte und Freiheiten ausgehen können.³¹⁵ Damit ignorieren inklusivistische Ansätze die Spannungen zwischen Input- und Output-Legitimität bzw. lösen sie einseitig zugunsten der Input-Legitimität auf, womit sie die Zwangsdimension der Politik ausblenden.

Auch wenn inklusivistische Ansätze kein „anything goes“ im deliberativen Prozess vertreten, sondern über Tugenden die Art des Diskurses regulieren wollen (Eberle/Cuneo 2008), enden inklusivistische Ansätze so in einer reinen Mehrheitsherrschaft, ohne

³¹⁵ Einerseits mag dies damit zusammenhängen, dass zumindest Stout eher die positiven Seiten der Religion hervorheben will, als eine tyrannische religiöse Mehrheit vorherzusagen, wenn sich religiöse Argumente in einer politischen Deliberation durchsetzen, wie es etwa Habermas tut. Andererseits wird die Vernachlässigung der Legitimitätsfrage bei Stout wohl auch mitinduziert durch den alleinigen Fokus auf die Rolle der Bürger, womit staatliche Akteure, deren Nähe zu gesamtgesellschaftlich verbindlichen Entscheidungen unmittelbarer in das Blickfeld gelangen, und die Frage der Legitimität dieser verbindlichen Entscheidungen in den Hintergrund geraten. Stouts Ansatz wirkt in diesem Zusammenhang auch insofern unterkomplex, als die Vorschläge von Habermas und Rawls eine Rollendifferenzierung vorgenommen haben, die es zumindest bei Habermas ermöglicht hat, dass religiöse Bürger religiöse Rechtfertigungen für ihre politischen Entscheidungen anführen können, auch wenn diese keinen rechtfertigenden Status einnehmen können und der Bezug auf religiöse Argumente daher auch für staatliche Akteure ausgeschlossen wird. Eine Möglichkeit der Rollendifferenzierung sieht Stout in einem anderen Zusammenhang durchaus vor, wenn er rollenspezifische Pflichten diskutiert (Stout 2004a: Kap. 8 und 9). Allerdings überträgt er diese Überlegungen nicht auf die politiktheoretische Ebene. Zugleich bleibt ungeklärt, welche Bedeutung das Prinzip der Neutralität des Staates in Stouts Ansatz einnimmt.

Minderheiten eine ihnen nachvollziehbare Erklärung zu schulden, wieso sie sich fügen sollen. Inklusivistische Ansätze erfüllen damit den zweiten Anspruch der deliberativen Demokratie, zu rationalen und besseren Entscheidungen zu führen – wozu auch der Schutz von Minderheiten gehört – nicht ausreichend. Eine Möglichkeit, sich als Bürger sowohl als Autor als auch als Adressat zu verstehen, wird so verunmöglicht.

Dieses Problem hat mehrfach zu Kritik an inklusivistischen Ansätzen geführt. David Reidy (2004) etwa erhebt gegenüber Stout den Vorwurf, auch christliche Lehren könnten an einer öffentlichen Schule verbreitet werden, solange die Christen ihre Gründe aufrichtig darlegten und zeigten, warum auch anderen religiöse oder nicht-religiöse Bürger dies (aus ihrer Perspektive) unterstützen sollten. In dieselbe Richtung zielt die Kritik von Lafont an Wolterstorff. Sie wirft ihm vor, sein Ansatz lizensiere eine religiöse Mehrheit, auf der Basis religiöser Überzeugungen politische Entscheidungen zu treffen, die sie von der Verpflichtung befreie, sich dafür zu rechtfertigen (Lafont 2014a: 46). Phil Ryan wiederum kritisiert an Stout, dass er durch das Übergehen der Wahl- und Entscheidungsdimension der Politik auch nicht den Gebrauch der religiösen Sprache als eine Taktik der Exklusion und Koalitionsbildung zur Kenntnis nehme, die aber die gebräuchlichste Funktion moderner Parteipolitik sei (Ryan 2014: 557; vgl. Roberts Skerrett 2005).³¹⁶

Die Unausweichlichkeit problematischer politischer Entscheidungen gibt Eberle auch offen zu. Dies sei eben das Ergebnis, mit dem wir leben müssten, wenn die Selbstbeschränkungsanforderung nicht überzeuge:

„The implications of this conclusion for my central thesis are direct: each citizen should feel free to support coercive laws on the basis of her religious convictions - even on the basis of her religious convictions alone - so long as she conscientiously regards her religious convictions as providing a sufficient basis for those laws. Of course, she shouldn't *strive* for this state of affairs. Indeed, she should do whatever she feasibly can to avoid putting herself in the condition that she enjoys only a religious rationale for a favored coercive law. But if she does find herself in some such condition, if she has conscientiously arrived at the conclusion, solely on the basis of religious considerations, that some coercive law is morally appropriate, then we should encourage her to support that coercive law and perhaps even admire her for doing so. The implications of doing so can be - will inevitably be - unsettling. Many convictions of conscience are false, even when conscientiously acquired. Many convictions of conscience based on religious grounds are false, even when conscientiously acquired. And so we can expect that many of the policies citizens support solely on the basis of religious grounds will be misguided, foolhardy, or muddleheaded. So long as we allow ordinary people a modicum of influence over the coercive power the state is authorized to employ, some of the laws the state is empowered to enforce will be rash and unjust. So be it. For to that prospect, there is no morally defensible alternative.“ (Eberle 2002b: 333; Hervorh. i. O.)

³¹⁶ Wenn man Stout jedoch wie Kathleen Roberts Skerrett (2005: 174; vgl. auch Macedo 2010: 14) vorwirft, aufgrund dieser Differenz der Schwerpunktsetzung bei Rawls und Stout eine ganz andere Fragestellung verfolgt zu haben, weshalb Stouts Kritik an Rawls verfehlt sei, geht dies zu weit. Eher muss man Stout den Vorwurf machen, seinen Vorschlag nicht zu Ende gedacht zu haben, weil er gerade die institutionelle Ebene der Demokratie sowie die Rolle anderer Akteure als Bürger vernachlässigt.

Die Schutzfunktion der öffentlichen Vernunft wird also durch inklusivistische Ansätze nicht adäquat ersetzt. Ohne die Rechenschaftspflicht droht somit eine „Mehrheitsdiktatur“ (Honnacker 2015: 128), womit die deliberativen Praktiken nicht mehr die gleiche Freiheit der anderen Bürger im Hinblick auf den politischen Output respektieren (Jensen 2005: 168).

Daran können auch die wenigen Hinweise inklusivistischer Ansätze, wie diesem Legitimitätsproblem auf der Output-Seite begegnet werden könnte, nichts ändern. Weder Wolterstorff noch Stout machen genauere Hinweise, warum Minderheiten Mehrheitsbeschlüsse akzeptieren sollten.³¹⁷ Auch die Möglichkeit einer Konvergenz-Legitimität, die Stout und Wolterstorff teils andeuten, ist weder von Wolterstorff noch von Stout systematisch genug ausgearbeitet worden, um damit die Kritik einer Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit auszuräumen.³¹⁸ Der bloße Verweis von Stout auf die Tugenden der Bürger mit ihrer Liebe für die Gerechtigkeit, durch die solch eine Tyrannei verhindert werden sollte (Stout 2004b: 384), mutet dagegen wiederum eher utopisch bis naiv an.

Insofern scheint dann Schweber mit seinem Hinweis eines Paradoxons inklusivistischer Ansätze Recht zu haben. Dieses erkennt er darin, auf der einen Seite die Inklusivität hervorzuheben, aber auf der anderen Seite einen perfektionistischen und intrusiven Staat zu ermöglichen, der die Pluralität umfassender Lehren, für deren Achtung die Inklusivisten ihren Ansatz anfänglich gerade entworfen haben, konterkariert (Schweber 2012: 279).

Letztlich zeigt sich bei inklusivistischen Ansätzen also eine Leerstelle im Hinblick auf die Frage, wie ein Diskurs erstens legitime von illegitimen Aussagen unterscheiden soll und zweitens wie man die Legitimität von politischen Entscheidungen so ausbuchstabiert, dass auch die Output-Dimension im Sinne eines Schutzes der Minderheit vor der Mehrheit beachtet wird. Solange dies nicht gelingt, droht die Deliberation zu einem diskursiven Machtkampf zu verkommen.³¹⁹

Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass aus dem Integritätseinwand und dem Recht, etwas zu glauben und diesen Glauben auszuüben und den Glauben mitzuteilen, nicht unmittelbar das moralische Recht folgt, andere auf dieser Grundlage zu etwas zu zwingen (vgl.

³¹⁷ Bei Stout scheint dabei zuletzt vermehrt der Versuch auf, die Legitimitätslücke durch den Hinweis auf ein republikanisches Modell von Phillip Pettit zu beheben. Allerdings bleibt auch dies unausgearbeitet (s. dazu Stout 2005: 718 und 735, 2010: 960).

³¹⁸ Wolterstorffs Verharmlosung von Zwang durch die Analogie mit den wohlwollenden Eltern und letztlich seine Befürwortung eines wohlwollenden Paternalismus dürfte – trotz einer gegenwärtigen Konjunktur eines sogenannten „liberalen Paternalismus“ (vgl. Thaler et al. 2009) – dabei – jenseits eines fragwürdigen Erziehungs- bzw. Bildungsverständnisses – zudem in Spannung zu seinen ansonsten befürwortenden liberalen Prinzipien stehen.

³¹⁹ Unter diesen Umständen erscheint es daher auch fragwürdig, ob es Stout gelingt, sein Vorhaben zu realisieren, religiöse Bürger und insbesondere Neotraditionalisten für seine Vorstellung einer Demokratie zu gewinnen.

Vallier 2014a: 88). Gleiches gilt für den vor allem von Weithman (2002) hervorgehobenen Grund, die positiven Potentiale der Religion seien förderlich für die Demokratie. Will man diese Gründe berücksichtigen, würde es schon reichen, die Stimmen in der deliberativen Beratung zu inkludieren, wie es intermediäre Ansätze vorsehen. Inklusivistische Ansätze misslingt es damit, eine Balance zwischen den berechtigten Prinzipien auf der Input- und auf der Output-Seite herzustellen. Auf einfachste Weise kann dies schon anhand des Konfliktes zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit deutlich werden. Denn inklusivistische Ansätze stellen nur auf die positive Religionsfreiheit ab, ignorieren jedoch die negative Religionsfreiheit, nach der jeder Bürger auch das Recht hat, nicht von einer religiösen Überzeugung betroffen zu werden.

Um das weitergehende Recht zu begründen, dass religiöse Bürger auch ihre politischen Entscheidungen allein auf religiöser Basis fällen dürfen, müsste nachgewiesen werden, dass religiöse Gründe tatsächlich mit öffentlichen oder säkularen Gründen epistemisch oder moralisch gleichberechtigt sind. Hier stehen sich letztlich mit den exklusivistischen und intermediären Ansätzen auf der einen Seite und den inklusivistischen Ansätzen auf der anderen Seite zwei Positionen unversöhnlich gegenüber. Und diese epistemische und moralische Dimension ist es dann auch, die letztlich einer eingehenderen Diskussion bedarf, um die Frage des Status religiöser Argumente abschließend zu klären.

4.2.3 Fazit

Es konnte gezeigt werden, dass inklusivistische Ansätze den Integritäts- und Asymmetrieeinwand umgehen sowie die möglichen konstruktiven Beiträge religiöser Akteure integrieren können. Inklusivistische Ansätze und insbesondere der von Stout konzentrieren sich vornehmlich darauf, wie die Deliberation zwischen religiösen und nicht-religiösen Bürgern in der politischen Sphäre aussehen soll. In dieser Hinsicht können sie eine Lücke schließen, die exklusivistische Ansätze und teilweise auch intermediäre Ansätze offengelassen haben. Im Hinblick auf die politischen Entscheidungen und damit die Output-Legitimität muss jedoch ein irritierender Mangel an Problembewusstsein für diese gerade von Seiten exklusivistischer und intermediärer Ansätze hervorgehobene Dimension der Legitimität konstatiert werden. Hier bleibt eine Leerstelle, die den Eindruck erweckt, dass die Vorteile des inklusivistischen Ansatzes teuer erkaufte sind. Ob zudem religiöse Überzeugungen tatsächlich moralisch wie epistemisch gleichgestellt sind zu säkularen Überzeugungen, wenn es um die Frage der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen geht, bleibt ebenso noch abschließend zu klären. Diese beiden Fragen werden im 7. Kapitel wieder aufgegriffen.

5 Zwischenbetrachtung

In dieser ersten Zwischenbetrachtung werde ich zunächst eine Zusammenfassung der bisherigen Überlegungen formulieren. Diese gilt es dann zu verbinden mit der Frage, inwieweit die drei Ansätze die Versprechen der deliberativen Demokratie einlösen. Dies führt zuletzt zu weiterführenden Überlegungen, die den zweiten Teil dieser Arbeit anleiten werden.

Zusammenfassung

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass weder exklusivistische noch inklusivistische Ansätzen einen überzeugenden Vorschlag zum Umgang mit religiösen Argumenten anbieten können. Exklusivistische Ansätze betonen die Notwendigkeit, über eine deliberative Selbstbeschränkung sicherzustellen, dass politische Entscheidungen für alle akzeptabel sind, womit sowohl politische Legitimität als auch gesellschaftliche Stabilität gewährleistet werden sollen.³²⁰ Die deliberativen Restriktionen sind hierbei Ausdruck eines wechselseitigen Respekts und übernehmen eine Schutzfunktion derart, dass sie ungerechtfertigte politische Interventionen delegitimieren. Folge dieser Vorstellung ist die Exklusion jeglicher Überzeugungen oder Präferenzen, die nicht mit akzeptablen Argumenten begründet werden können. Religiöse Überzeugungen werden hierbei als paradigmatisches Beispiel für nicht-akzeptable Gründe angeführt. Damit setzten sich die exklusivistischen Ansätze einer Reihe von Kritikpunkten aus. Dazu gehört erstens der Integritätseinwand, nach dem religiöse Bürger aufgrund der Selbstbeschränkungsanforderung in ihrer freien Religionsausübung ungerechtfertigt eingeschränkt werden, weil sie gegen ihre identitätskonstitutive religiöse Überzeugung aufgefordert werden, eine private und eine öffentliche Identität auszubilden. Als zweites ist der Asymmetrieeinwand zu nennen, dem zufolge zwischen säkularen und religiösen Bürger eine unfaire Ungleichbehandlung entsteht, da der Aufwand für religiöse Bürger, ihre religiösen Überzeugungen in für alle akzeptable Gründe zu übersetzen, höher sei als für säkulare Bürger. Drittens existiert ein Defizit bei exklusivistischen Ansätzen dadurch, dass die konstruktiven Potentiale religiöser Ansichten nicht integriert werden können. Zuletzt kann in Zweifel gezogen werden, inwieweit exklusivistische Ansätze tatsächlich die soziale Stabilität gewährleisten, wenn religiöse Bürger in keiner Weise die besondere Bedeutung ihrer Anliegen, die nur durch den religiösen Bezug deutlich wird, im deliberativen Prozess zum Ausdruck bringen können.

³²⁰ Es sei noch einmal daran erinnert, dass die Selbstbeschränkungsanforderung von moralischer Qualität ist, weshalb keine rechtlichen Sanktionen bei Missachtung folgen. Einzig Habermas überschreitet diese Linie zwischen moralischen und rechtlichen Anforderungen einmal, wenn er verlangt, religiöse Beiträge aus Parlamentsprotokollen zu streichen. Vgl. dazu Kapitel 3.3.

Aufgrund dieser ernstzunehmenden Einwände legen intermediäre Ansätze ein Versöhnungsangebot vor, das zwischen verschiedenen im Konflikt stehenden Prinzipien vermittelt. Dies sieht so aus, dass auf der einen Seite religiöse Argumente weiterhin nicht als allgemein akzeptable Rechtfertigungen von politischen Entscheidungen fungieren können. Auf der anderen Seite wird der deliberative Prozess aber so weit geöffnet, dass der Integritäts- und der Asymmetrieeinwand abgeschwächt und sowohl positive religiöse Beiträge aufgenommen als auch identitätskonstitutive Überzeugungen in der Deliberation versprachlicht werden können, womit Konflikte in ihrer ganzen Tiefe einschließlich der besonderen Intensität der religiösen Überzeugung bearbeitet werden können. Der entscheidende Schritt, um die verschiedenen konfligierenden Prinzipien zu versöhnen, besteht dabei darin, zwischen einer „offenen Beratung“ und der Rechtfertigung einer politischen Entscheidung zu differenzieren.³²¹ Während religiöse Argumente in der offenen Beratung frei entfaltet werden können, werden sie spätestens zu dem Zeitpunkt der Rechtfertigungsfindung als potentielle Rechtfertigungen für politische Entscheidungen exkludiert. Die Anforderung der Selbstbeschränkung muss damit den politischen Diskurs nicht einschränken, sondern nur die Rechtfertigungsmöglichkeiten von Gesetzen. Damit unterscheiden sich exklusivistische und intermediäre Ansätze durch die Anforderung einer ex-ante Selbstbeschränkungsanforderung, die vor dem Deliberationsprozess wirksam wird, und einer ex-post-Selbstbeschränkungsanforderung, die erst im Moment der Rechtfertigung der Entscheidung Wirkung entfaltet. Aufgrund dieser permissiven Regelung im Hinblick auf den Input, aber der restriktiven Regelung im Hinblick auf den Output bleibt noch ein Rest an Asymmetrie zwischen öffentlichen oder säkularen Gründen gegenüber religiösen Gründen.

Inklusivistische Ansätze halten diese Zugeständnisse seitens der intermediären Ansätze gegenüber religiösen Bürgern und ihren Überzeugungen für nicht ausreichend. Vertreter diese Ansätze sehen nicht, wie der Versuch der Versöhnung durch eine Berücksichtigung der verschiedenen Prinzipien zu einem fairen Ausgleich führen soll. Für sie zeigt sich schon in den genannten Kritikpunkten ausreichend Grund, religiöse Argumente vollständig, und das bedeutet auch als legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen, zu inkludieren. Zudem kritisieren die Inklusivisten mögliche epistemische Differenzen zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen und plädieren stattdessen für eine Gleichberechtigung. Somit heben inklusivistische Ansätze auch noch die letzte Asymmetrie im Verhältnis von religiösen und

³²¹ Hier ist an eine Unterscheidung zu erinnern, die Habermas schon dereinst gegenüber den liberalen Restriktionen des politischen Diskurses mit der Unterscheidung von privaten und öffentlichen Angelegenheiten geltend gemacht hat, denn „nicht alles, was berechtigterweise Gegenstand einer öffentlichen Diskussion ist, wird auch einer politischen Regelung zugeführt“ (Habermas 1998a: 381).

säkularen Argumenten auf. Erst so sei ein wechselseitiger Respekt möglich, der jede Person in seiner Partikularität respektiert. Mit dem veränderten Respektverständnis inklusivistischer Ansätze rückt die Frage über das angemessene Staatsbürgerethos in das Zentrum der Debatte um den Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation. Dabei steht die moralische Ebene mit der Frage im Mittelpunkt, welche Tugenden Bürger für einen Deliberationsprozess mitbringen müssen. Während exklusivistische und intermediäre Ansätze die angemessenen „public reasons“, also die „öffentlichen Gründe“ mit ihren epistemischen Eigenschaften thematisieren, womit „addressing arguments to others involves choosing the right sorts of arguments, in particular it involves not choosing arguments whose genealogy can be tied back to controversial or unshared premises“ (Chambers 2012: 1268), wird das Augenmerk bei inklusivistischen Ansätzen auf das „public reasoning“, das öffentliche und tugendhafte Argumentieren, gelegt, bei dem „addressing arguments to others has to do with the spirit and attitude through which the arguments are presented on the one hand and the ethical as opposed to the epistemic content of the reasons on the other“ (2012: 1268).³²²

Diese Entwicklung vom „argumentationsgebundenen Diskurs“ zum „tugendgebundenen Diskurs“ führt jedoch zu einer offenen Flanke bei inklusivistischen Ansätzen. Diese zeigt sich darin, dass sie selbst zu wenig theoretische Ressourcen besitzen, um zentrale Fragen im Hinblick auf den politischen Output überzeugend zu beantworten: Unklar bleibt nämlich, wie zumindest eine Minimierung von Herrschaft sowie der Anspruch, die Freiheit und Gleichheit der Bürger zu schützen, und das Prinzip der Neutralität des Staates gewährleistet werden sollen. Der Frage nach der Legitimität von Machtausübung wird auf diese Weise zu wenig Beachtung geschenkt. So droht besonders der inklusive deliberative Prozess, der keine Anforderungen an die Aussagen stellt und so jegliche Selbstbeschränkungsanforderungen fallen lässt, in einer reinen Mehrheitsherrschaft zu enden – womit sich die Intention inklusivistischer Ansätze in ihr Gegenteil verkehrt – und der Preis für die Inklusivität damit letztlich sehr hoch, womöglich zu hoch ausfallen dürfte.

³²² Diese unterschiedliche Betonung von exklusivistischen und intermediären Ansätzen im Vergleich zu inklusivistischen Ansätzen bringt auch Clanton in seinem Plädoyer für einen inklusivistischen Ansatz zum Ausdruck: „For many years now, the debate concerning religion and democratic citizenship among contemporary thinkers has centered on the *content* of the reasons employed in the activities of the public square. One of the implications of this book is that we would be better served to shift our focus of attention to the *manner* in which citizens hold and employ the various sorts of reasons that actually animate their political lives“ (Clanton 2008: 150; Hervorh. i. O.).

Die Versprechen der deliberativen Demokratie

Im Rahmen der Darstellung der besprochenen Ansätze wurde bereits kurz erwähnt, wie sie sich jeweils zu den beiden zentralen Versprechen der deliberativen Demokratie verhalten. Das erste Versprechen besteht darin, einen inklusiven Deliberationsprozess zu gewährleisten, bei dem alle politischen Überzeugungen und Präferenzen die gleiche Einflusschance auf das Ergebnis haben. Das zweite Versprechen bezieht sich auf die Rationalitätsannahme deliberativer Verfahren, d. h. der Deliberationsprozess soll zu rationalen politischen Entscheidungen führen und damit auch zu besseren Resultaten als eine reine Präferenzaggregation.

An dieser Stelle werden die Ansätze kurz im Hinblick auf ihr Potential, diesen Ansprüchen der deliberativen Demokratie gerecht zu werden, verglichen. Dafür werden zugleich einige Kritikpunkte, die in allgemeiner Form gegen die deliberative Demokratie formuliert werden, aufgegriffen und in den Kontext der Fragestellung dieser Arbeit gestellt.

Exklusivistische Ansätze leiden aufgrund ihrer Restriktivität an deliberativen Defiziten im Hinblick auf beide Versprechen der deliberativen Demokratie. Ihnen gelingt es nicht, das deliberative Versprechen auf Inklusivität mit der Einflussgleichheit einzuhalten, da sie religiöse Stimmen ex ante aus dem politischen Deliberationsprozess ausschließen. Weder sind sie also inklusiv im Hinblick auf den offenen Beratungsprozess noch mit Bezug auf die Einflussgleichheit, da religiöse Argumente in keinen der beiden deliberativen Sequenzen legitim sein können. Eine Ambivalenz stellt sich nun im Hinblick auf das zweite Versprechen ein. Durch die Exklusion religiöser Argumente soll einerseits gesichert werden, dass rationale, für alle akzeptable politische Ergebnisse zustande kommen. Fragwürdig ist jedoch, inwieweit tiefgehende Konflikte tatsächlich befriedet werden könne, wenn die besonderen Gründe, die für die Intensität der Konflikte verantwortlich sind, nicht zur Sprache gebracht werden können. Des Weiteren werden durch den ex ante-Ausschluss auch mögliche konstruktive Beiträge religiöser Akteure ignoriert, die für bessere politische Entscheidungen hilfreich sein könnten.³²³

Auch eine allgemeine Kritik an der deliberativen Demokratie lässt sich gegen exklusivistische Ansätze anbringen. So wird darauf hingewiesen, dass der Vernunftanspruch exklusiv sei: „Deliberation is a request for a certain kind of talk: rational, constrained, and oriented to a shared problem“ (Sanders 1997: 370). Eine Folge hiervon bestehe in dem Ausschluss von bestimmten Formen der Kommunikation und Emotionen.³²⁴ Dazu gehören z. B. „story-telling“ und Rhetorik, die in bestimmten Kulturen und Sprachen eine bedeutende

³²³ Mit Bezug auf die Prinzipien der deliberativen Demokratie stellt Schwebers Aufgabe des Wahrhaftigkeitsanspruches ein eigenes Problem dar, denn die Anforderung der Wahrhaftigkeit kann als eines der zentralen Prinzipien des deliberativen Diskurses angesehen werden.

³²⁴ Siehe zur Rolle von Emotionen in der Deliberation auch Krause (2008).

Rolle spielten (Young 1996: 123, 2002: 2). Eine weitere Konsequenz sei, dass weniger gebildete Menschen in der Deliberation wegen der hohen Anforderungen systematisch benachteiligt würden, da sie nicht die gleichen Kompetenzen wie besser gebildete Menschen besäßen (Sanders 1997: 348; Kohn 2000)³²⁵ oder dass der Ausschluss von anderen Kommunikationsformen Minderheiten und Frauen benachteilige (Young 1996: 124). Insofern könne es durch die hohen Anforderungen zu einer Marginalisierung von ungebildeten Menschen und ganzen Gruppen kommen. Generell gelte hier, dass „je anspruchsvoller die demokratischen Teilnahmebedingungen sind, desto gefährdeter ist die demokratische Gleichheit“ (Möllers 2015: 14).

Im Hinblick hierauf lässt sich konstatieren, dass diese Kritik auch im Hinblick auf religiöse Bürger und ihre religiösen Überzeugungen formuliert werden kann. Dies gilt einmal etwa für religiöse Kommunikationsformen wie etwa das religiöse Bezeugen, für religiöse Geschichten und die spezielle religiöse Rhetorik, mit denen in denen sie ihre Überzeugungen zum Ausdruck bringen (vgl. Arens 2007: Kap. 5). Zum anderen wurde beim Asymmetrie- und Integritätseinwand gezeigt (vgl. Kap. 2.2), dass religiöse Bürger zwar nicht per se überfordert sein dürften, aber die notwendige Übersetzungsaufgabe eine hohe Anforderung darstellt, die teils aus religiösen Gründen nicht geleistet werden kann, da dies mit der religiösen Integrität nicht vereinbar sein könnte. Damit würde die deliberative Demokratie aber zu einem Verfahren werden, dass bestimmte Bürger systematisch aus dem deliberativen Prozess exkludiert.

Hierauf lässt sich erwidern, dass diese Kritik vor allem gegenüber exklusivistischen Ansätzen greift, da sie keinerlei alternative Formen von Kommunikation jenseits der allgemein akzeptablen Argumente zulassen. Intermediäre Ansätze können die Anforderungen der deliberativen Demokratie hingegen besser erfüllen und die Kritik damit eher zurückweisen. Durch die Unterscheidung der Deliberationsmomente „offene Beratung“ und „Rechtfertigung der Entscheidung“ sind sie in der Lage, jegliche Formen von Kommunikation und damit auch religiöse Stimmen in ihrer Vielfalt zur Kenntnis zu nehmen und so sowohl positive Beiträge aufzugreifen wie auch bei tiefgehenden Konflikten die tatsächlichen Beweggründe mit der daraus resultierenden Intensität der Überzeugungen zu realisieren und entsprechend – gesetzt den Fall, dass gute Gründe vorliegen – diese besondere Betroffenheit in die politische Entscheidung einfließen zu lassen. Auf diese Weise sind sie also inklusiver als exklusivistische Ansätze und zugleich können sie das Rationalitätspotential der Deliberation besser zur

³²⁵ Abromeit kommt deshalb in ihrer sehr kritischen und teilweise verzerrenden Erörterung der deliberativen Demokratie zu dem Ergebnis, dass die Theorie „in der Realität eine Elitenveranstaltung“ (Abromeit 2002: 105) sei.

Anwendung bringen. Allerdings müssen sämtliche Aussagen am Ende immer noch in für alle akzeptable Gründe übersetzt werden. Es ergibt sich nämlich aus dem moralischen und demokratischen Recht, alle Aussagen in der Beratung zu äußern, noch nicht zwangsläufig ein Recht, andere auf einer Grundlage zu zwingen, die nicht auch für sie einsehbar ist. Damit ist jedoch die Chancengleichheit im Hinblick auf den Einfluss auf das politische Ergebnis bei den intermediären Ansätzen nicht vollständig gewahrt, da religiöse Argumente als Rechtfertigung für politische Entscheidungen exkludiert werden.

Dieser letzte Exklusionsmechanismus könnte immer noch als ein Verstoß gegen das demokratische Egalitätsprinzip aufgefasst werden. Er deutet auf ein generelles Problem der deliberativen Demokratie hin, das sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch auf Inklusivität und (Einfluss-)Gleichheit einerseits und epistemischer Qualität andererseits (Strecker/Schaal 2016: 134) ergibt. Der Ausschluss religiöser Präferenzen wird durch die mit der deliberativen Demokratietheorie verbundenen Vernunftkonzepte notwendig, da sämtliche dieser Theorien eine Unterscheidung zwischen rationalen und irrationalen Präferenzen treffen müssen, damit die Vermutung der Rationalität von politischen Entscheidungen gerechtfertigt ist. Präferenzen werden also nach ihrer Qualität beurteilt, womit gilt, dass einige Präferenzen „more intrinsically valuable than others“ sind „because of their reflective origins or comprehensive content“ (Young 2002: 20).³²⁶ Irrationale Präferenzen – worunter bei den exklusivistischen und intermediären Ansätzen insbesondere religiöse Überzeugungen subsumiert werden – wiederum werden eliminiert, da sie nicht argumentativ verteidigt werden können. Dies gilt nicht nur für religiöse Präferenzen, sondern z. B. auch für egoistische Präferenzen.

Indem in der deliberativen Demokratie zwischen guten und schlechten Argumenten unterschieden wird, sind strukturelle Exklusionsmechanismen eingebaut.³²⁷ Die inhärente

³²⁶ Häufig wird der exklusive Akt einer Argumentationseinschränkung innerhalb der deliberativen Demokratie als ein Vorteil angesehen. Gerade von Seiten der Vertreter eines epistemischen Prozeduralismus, die den Wert der Deliberation einzig darin sehen, dass die Deliberation zum besten Ergebnis führt, wird auf die Qualität des Inputs abgezielt, die für diese Vertreter nur auf Kosten der Gleichheit hinsichtlich des Inputs zu realisieren ist. Bei Estlund wird dies sehr eindrücklich beschrieben: „My thesis is that proper attention to the equality of democratic procedures and their outcomes requires that we accept substantive inequalities of political input in the interest of increasing input overall“ (Estlund 2002: 175). Aber auch wenn man nicht zu diesen output-orientierten Vertretern gehört, kann die Präferenzselektion als ein besonderer Vorteil angesehen werden, da sie die von der social-choice-Theorie aufgeworfenen Probleme demokratischer Entscheidungen, wie z. B. der zyklischen Mehrheiten, beheben könnte (Dryzek 2000: 2).

³²⁷ Innerhalb der generellen Kritik an der deliberativen Demokratietheorie hat diese Einteilung in rationale und irrationale Präferenzen für heftige Kritik gesorgt. Heidrun Abromeit zufolge habe das Individuum erst dann Platz in der deliberativen Demokratie, wenn es seine „selbstsüchtige Partikularität der eigenen Strebungen überwunden hat“ (Abromeit 2002: 104). Insofern laufe „der moralische bzw. Vernunft-Anspruch ... ständig Gefahr, den partizipativen und Selbstbestimmungs-Impetus der Theorie zu desavouieren“ (Abromeit 2002: 111). Denn mit der eingebauten Vernunft, die die Ergebnisse der Deliberation für sich reklamiert und die zum Konsens führen soll, besitze die deliberative Demokratie als Folge immer eine antipluralistische Tendenz, die alle abweichenden

Spannung der deliberativen Demokratie besteht somit darin, dass der Vernunftanspruch in einem Widerspruch zum Versprechen auf einen inklusiven Prozess, der nicht nur erlaubt, gehört zu werden, sondern ebenso den gleichen Einfluss auf politischen Entscheidungen zu haben, steht.

Gary S. Schaal und Felix Heidenreich haben aus diesem Grund darauf hingewiesen, dass die deliberative Demokratie so gegen das demokratische Ideal der politischen Gleichheit verstößt.³²⁸ Dieses Egalitätsprinzip kann man nach Schaal und Heidenreich in eine „prozedurale Gleichheit“ und eine „substanzielle Gleichheit“ aufteilen (Schaal/Heidenreich 2007: 27). Die prozedurale Gleichheit bezieht sich auf das gleiche Recht am Verfahren teilzunehmen. Es geht also nur um die Teilnahmerechte. Die substanzielle Gleichheit drückt sich dagegen in dem gleichen Einfluss auf das Ergebnis des Verfahrens aus. Als Argumente in der Deliberation zählen nun jedoch nur diejenigen Gründe, die sich den Ansprüchen der Deliberation unterwerfen. Folglich können nur Präferenzen und Gründe einen Einfluss auf das Ergebnis ausüben, die den epistemischen Anforderungen der Argumente nachkommen. Daher vertreten Schaal und Heidenreich die These „dass die deliberative Demokratietheorie nur das Ideal prozeduraler politischer Gleichheit vertritt, jenes der substanziellen politischen Gleichheit jedoch verletzen muss“ (Schaal/Heidenreich 2007: 24; Hervorh. i. O.). Vermieden werden könne dieser Verstoß gegen das Ideal substanzieller Gleichheit nur durch freie, gleiche, geheime und allgemeine Wahlen, da hierdurch gesichert sei, dass „alle Beteiligten den gleichen Einfluss auf die endgültige kollektive Entscheidung besitzen“ (Schaal/Heidenreich 2007: 27).

Während also bei einer einfachen Abstimmung mit dem Prinzip „one-man-one-vote“ alle Beteiligten den gleichen Einfluss auf die Entscheidung besitzen und damit auch religiöse Präferenzen und Gründe eine Rolle spielen können, werden diese bei den exklusivistischen und intermediären Ansätzen als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen ausgegrenzt, sodass sie auch keinen Einfluss auf das Ergebnis haben können.³²⁹ Aufgrund dieses Verstoßes gegen die Wertgleichheit von Stimmen scheint es so, als sei zumindest exklusivistischen und

Meinungen zu unvernünftigen Meinungen umdefiniere. Im „Dogmatismus der Vernunft“ (Abromeit 2002: 109) – so die kritische These von Abromeit – liegt der Grund für die Selektivität der Präferenzen, wodurch sich ein Mangel an Rücksicht gegenüber dem Individuum und seiner individuellen Meinung auftue.

³²⁸ Darüber hinaus stellen sich gerade für eine deliberative Demokratie weitere kaum zu bewältigende Probleme hinsichtlich des Anspruches auf Egalität, die sich aus den praktischen Problemen einer komplexen Massengesellschaft ergeben, wie z. B. der Unmöglichkeit, dass alle Betroffenen das gleiche Recht zum Reden haben oder alle über die gleichen kognitiven und ökonomischen Ressourcen verfügen, um auf gleiche Weise am Deliberationsprozess teilzunehmen und auf gleiche Weise das Ergebnis zu beeinflussen (s. zu dem Gleichheitsproblem (Hüller 2005: 5). Diese Probleme, dem Egalitätsprinzip nachzukommen, stellen große Herausforderungen für jede (deliberative) Demokratietheorie dar, werden hier jedoch aufgrund des anders gelagerten Fokus nicht weiterverfolgt.

³²⁹ Diesen Einfluss können religiöse Argumente erst erhalten, wenn eine Übersetzung in eine säkulare oder öffentliche Sprache gelingt.

intermediären Ansätzen ein delegitimierendes Element durch den Verstoß gegen die substanzielle Gleichheit inhärent.

Erkennbar wird mit der These von Schaal und Heidenreich eine Kritik formuliert, die inklusivistische Ansätze übernehmen. Vor diesem Hintergrund würde sogar das Plädoyer inklusivistischer Ansätze für Mehrheitsentscheidungen Sinn ergeben, womit es den inklusivistischen Ansätzen in diesem Sinn gelingen würde, die Versprechen der deliberativen Demokratie am besten einzulösen. Daniel Gaus (2013) hat jedoch zuletzt darauf aufmerksam gemacht, dass nun gerade diese Alternative einer Mehrheitsentscheidung dazu führt, die Minderheitenpräferenz vollständig im Ergebnis zu exkludieren – womit das Problem der Ausblendung der Output-Legitimität auch in diesem Kontext wieder auftaucht. Hierin kann man einen noch viel stärkeren Verstoß gegen die substanzielle Gleichheit erkennen. Daher stellt sich die Frage, ob diese Variante tatsächlich besser geeignet ist, als der Versuch der exklusivistischen und intermediären Ansätze der deliberativen Demokratie, über die Einschätzung der jeweiligen Gründe für eine Position festzustellen, ob es sich um rationale oder irrationale Positionen handelt, und so jenseits einfacher Mehrheits- und Minderheitspositionen zu entscheiden, inwieweit formulierte Präferenzen überhaupt gerechtfertigt sind. Zentral ist in diesem Fall aber die Frage, ob es den exklusivistischen und intermediären Ansätzen tatsächlich gelingt, hierfür Kriterien vorzulegen, die dafür sorgen, diese Präferenzselektion – und damit der Exklusion religiöser Gründe – für gerechtfertigt zu halten. Ohne eine überzeugende Rechtfertigung wäre eine Selektion dagegen willkürlich – und die inklusivistische Position würde womöglich unter den gegebenen Umständen doch die beste Option darstellen. Diese Frage leitet nun über zu den weiterführenden Überlegungen, die den Rest dieser Arbeit anleiten.

Weiterführende Überlegungen

Wie der Überblick über die verschiedenen Ansätze gezeigt hat, ist derzeit noch keine angemessene Form des Umgangs mit religiösen Argumenten in der politischen Deliberation gefunden worden. Angesichts der jeweils offen gelegten Vor- und Nachteile jedes Ansatzes, könnte man auch von einer ausweglosen Situation sprechen, die die derzeitige Lage mit Blick auf die Verortung religiöser Argumente im politischen Diskurs prägt (vgl. Vallier 2014a: 85; Breul 2015: 100ff.). Hierbei hat sich der exklusivistische Ansätze als überwiegend problematisch erwiesen, sodass zumindest die radikale Exklusion religiöser Stimmen aus der Politik nicht überzeugen kann. Damit geht es im Folgenden nicht mehr darum, ob religiöse

Gründe überhaupt zugelassen werden dürfen, sondern nur noch in welchen Kontexten und mit welchem Geltungsanspruch sie vorgebracht werden dürfen.³³⁰

Angesichts dieser Konstellation, in der sich intermediäre und inklusivistische Ansätze gegenüberstehen, ist es notwendig, sich auf die zentralen Fragen der Debatte zu besinnen. Dabei sind zwei Fragen von besonderer Bedeutung, deren Klärung nötig ist, um den Status religiöser Argumente zu bestimmen und damit eine Positionierung innerhalb des Streites zwischen den Ansätzen vorzunehmen.

Erstens steht bei der „Legitimitätsfrage“ im Mittelpunkt, was eine politische Entscheidung legitim macht und welche Rolle hierbei religiöse Argumente spielen. Die Zentralität dieser Frage heben auch Eberle/Cuneo hervor:

„If recent reflection on the issue is any guide, the most pressing problem to address is this: Given that state-authorized coercion needs to be justified, and that the justification of state coercion requires the consent of the people, what role may religious reasons play in justifying state coercion? More specifically, in a religiously pluralistic context such as one finds in contemporary liberal democracies, are religious reasons sufficient to justify a coercive law for which reasonable agents cannot find an adequate secular rationale.“ (Eberle/Cuneo 2008)

Es gilt damit zu klären, ob religiöse Argumente grundsätzlich als akzeptable Gründe ausscheiden, wenn eine politische Entscheidung gerechtfertigt werden soll.³³¹

Die zweite Frage, die über die Verortung religiöser Argumente in der politischen Sphäre entscheidet, betrifft die „Stabilitätsfrage“. Religion wird von exklusivistischen und intermediären Ansätzen regelmäßig mit Gewalt und Konflikt verbunden, wenn religiöse Überzeugungen in die politische Kommunikation eingeschleust werden oder spätestens dann, wenn sie sich als Mehrheitsmeinung in der politischen Auseinandersetzung in politischen Entscheidungen manifestieren. Dabei kann man zwischen zwei Graden der Intensität der Stabilitätsproblematik unterscheiden. Auf der einen Seite erheben Rawls, Schweber und

³³⁰ Da Stout einen Ausschluss religiöser Argumente u. a. auch für unrealistisch hält, kommt er auf der Grundlage dieses praktischen Grundes zum dem Ergebnis, dass „the practical question is not whether religious reasons will be expressed in public settings, but by whom, in what manner, and to what ends“ (Stout 2004a: 6758).

³³¹ Eine eng damit zusammenhängende Frage beschäftigt sich mit dem Staatsbürgerethos. Hier wird diskutiert, was die Bürger einander für Argumente im Rahmen der politischen Deliberation schulden und andererseits, welche Anforderungen hierbei an die Bürger – insbesondere religiöse Bürger – gestellt werden dürfen. Lafont (2014a: 39) schreibt, dass sich auch die Diskussion um das angemessene Staatsbürgerethos darum dreht, welche Art von Gründen und Überzeugungen als Basis für die Rechtfertigung von zwingenden politischen Entscheidungen einfließen dürfen, um letztere für legitim zu erklären. Meines Erachtens wird die Debatte um das Staatsbürgerethos jedoch weiter gefasst, als nur darum, was Grundlage legitimer Gesetze sein darf. Es wird allgemeiner nach dem Respekt unter Bürgern und den Anforderungen an Bürger gefragt. Besonders deutlich wird dies in Habermas’ Ansatz, der die Staatsbürgerethosdebatte aufgreift, um die Anforderungen an religiöse Bürger abzuschwächen und zugleich die Pflichten säkularer Bürger zu erhöhen. Dies alles geschieht in Verbindung mit der Legitimitätsfrage und der Rolle des Staates. Vgl. auch Wolterstorff, der die Unterscheidung im Schwerpunkt der Debatte einmal mit der Frage des Respekts, das andere Mal mit dem Aspekt des Zwangs verbindet (Wolterstorff 2007: 136). Meines Erachtens ist die Antwort auf die Frage des Staatsbürgerethos abhängig von der Beantwortung der beiden anderen Fragen und kann von der Legitimitätsfrage kaum getrennt werden.

Habermas die Unterstellung, religiöse Überzeugungen in der Politik würden zu gewalttätigen Konflikten führen. Auf der anderen Seite erkennen dieselben Autoren nur eine Spaltung der Gesellschaft, die jedoch nicht notwendigerweise mit Gewalt einhergehen muss.

Diese beiden übergeordneten Fragen müssen in ein Verhältnis gesetzt werden zum Status religiöser Überzeugungen. Es wurde schon gezeigt, dass die jeweiligen Ansätze entscheidend von Annahmen über die Religion geprägt werden und insofern von der Richtigkeit dieser Prämissen über die Religion abhängen. Eine Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass ein spezielles Religionsverständnis zwar implizit vorliegt, aber nicht eigens reflektiert wird, womit Vorentscheidungen nicht explizit thematisiert werden. Auch eine Begründung, wie die von Habermas, dass sich die Philosophie nicht auf religionsphilosophische Spekulationen einlassen sollte, greift zu kurz, „weil auch in einer ausschließlichen Außenansicht auf die gesellschaftliche Funktion von Religion ein bestimmtes Verständnis von Religion impliziert ist, das es zu thematisieren gilt“ (Reder 2014: 316). Gerade bei exklusivistischen und intermediären Ansätzen scheint es so, als seien religiöse Überzeugungen mit einer „fehlerhafte[n] Denkweise“ (Taylor 2009: 680) verbunden, wohingegen die säkulare Vernunft uneingeschränkt Geltung beanspruchen könne. Im Sinne einer transparenten Argumentation mit den zugrunde gelegten Prämissen ist es damit am Ende notwendig, sich sowohl zur „Vernunft“ als auch zur „Religion“ zu positionieren. Konkret bedeutet dies, zu erörtern, welche der epistemologischen und religionstheoretischen Prämissen, die den jeweiligen Ansätzen zugrundeliegen, überzeugen können.

Zunächst wird dieses Vorhaben anhand der Stabilitätsfrage durchgeführt, wobei hier vor allem die religionstheoretischen Annahmen im Zentrum stehen mit der Frage, ob religiöse Überzeugungen für die politische Sphäre eine Gefahr darstellen müssen, wie es exklusivistische und intermediäre Ansätze unterstellen. Das anschließende Kapitel behandelt die Legitimitätsfrage. Zu klären ist hierbei gerade in der Auseinandersetzung zwischen intermediären und inklusivistischen Ansätzen, welches Vernunftverständnis einer deliberativen Demokratie zugrunde liegt. Dies ist besonders wichtig, weil dieses Verständnis maßgeblich über die Angemessenheit der Anforderungen an legitime Gründe entscheidet. Anschließend gilt es bei der Legitimitätsfrage erstens zu erörtern, inwieweit religiöse Überzeugungen diesen Anforderungen genügen können, und zweitens, ob auf der Grundlage dieser Anforderungen allen politischen Themen entschieden werden können.

Zweiter Teil: Vergleichende Analyse der Ansätze

6 Stabilität und Religion

Ein klassischer Vorbehalt innerhalb der Politischen Theorie gegenüber religiösen Überzeugungen besteht in der Annahme, die Inklusion religiöser Ansichten in die Politik gefährde die Stabilität der Gesellschaft (vgl. Cavanaugh 2009; Vallier/Eberle 2013).³³² Diese Sichtweise lässt sich zurückführen auf die Anfänge des Liberalismus, der eine seiner zentralen Rechtfertigungen in der Vermeidung von Übeln gesehen hat. Dieser „Liberalismus der Furcht“ (Shklar 2013) entstand als Einsicht aus den Religionskriegen des 17. und 18. Jahrhunderts, in denen deutlich geworden sei, dass die Austragung religiöser Streitfragen auf dem politischen Weg zwangsläufig in gewalttätigen Konflikten enden müsse. Die Lösung der Konflikte bestehe daher in der Vermeidung einer Auseinandersetzung über religiöse Überzeugungen in der Politik durch die Privatisierung der Religion.³³³

Wie im Rahmen der Kapitel über die verschiedenen Ansätze jedoch gezeigt, lassen sich die wesentlichen Beweggründe für die Exklusion religiöser Argumente nicht auf einen „Liberalismus der Furcht“, sondern auf einen „Liberalismus des Respekts“ (Weithman 1997a) zurückführen.³³⁴ Gleichwohl wird auch in der Debatte um den Status religiöser Argumente weiterhin von Seiten exklusivistischer und intermediärer Ansätze gezielt auf das „Gewaltnarrativ“ des Liberalismus der Furcht zurückgegriffen.

Das Argument, religiöse Gründe müssten aus dem Prozess der politischen Entscheidungsfindung spätestens bei der Entscheidung aus Gründen der Gefährdung der Stabilität der Gesellschaft ausgeschlossen werden, werde ich im Folgenden das „Stabilitätsargument“ nennen, das ich exemplarisch anhand der drei Referenzautoren für

³³² Schon 1999 hat McConnell das Stabilitätsproblem als zentral für die Exklusion religiöser Argumente aus dem politischen Prozess erkannt: „One of the principal arguments for constraining religious political activism (either formally, through constitutional limits, or informally, through general cultural perception) is that religious beliefs, being derived from perceived ultimate truths and ultimate loyalties, are especially prone to extremism and intolerance“ (McConnell 1999: 648).

³³³ Karsten Fischer zeigt, wie sich so über die Stationen Hobbes, Bodin, Locke und Montesquieu ein liberales Verständnis im Westen durchsetzen konnte. Die Allianz zwischen den absolutistischen Denkern Hobbes und Bodin sowie den liberalen Denkern Locke und Montesquieu bestehe darin, „Religion zur Privatsache zu deklarieren, um sie in ihrer politischen Brisanz zu relativieren“ (Fischer 2009: 31).

³³⁴ Wenn zwar auch der „Liberalismus des Respekts“ damit noch Restbestände eines „Liberalismus der Furcht“ aufzeigt, ist zugleich daran zu erinnern, dass hier die Lösung nicht in einer vollständigen Privatisierung der Religion liegt. Während der exklusivistische Ansatz von Schweber sicherlich noch die größte Nähe zu einem Privatisierungsdenken aufweist, muss die Formulierung einer Privatisierung der Religion angesichts der differenzierten Lösungen der intermediären Ansätze zu Missverständnissen führen. Es geht nämlich nicht um eine Privatisierung, sondern eher um eine Entpolitisierung der Religion insofern, als religiöse Ansichten nicht als legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen anerkannt werden. Somit stellen exklusivistische und intermediäre Ansätze erst dann eine Gefährdung der gesellschaftlichen Stabilität fest, wenn religiöse Ansichten mit dem Anspruch vorgebracht werden, tatsächlich als Rechtfertigung für politische Entscheidungen gelten zu sollen – und sich dann womöglich durchsetzen könnten. Ein Ausleben in der (politischen) Öffentlichkeit hingegen stellt dem Respektliberalismus im Gegensatz zum Liberalismus der Furcht noch kein Problem dar.

exklusivistische und intermediäre Ansätze (Schweber, Rawls und Habermas) im ersten Abschnitt dieses Kapitels darlegen werde. Im Gegensatz zu der Legitimitätsfrage, die sich in einem ausschließlich theoretischen Diskussionsrahmen bewegt (vgl. dazu Kap. 7), basiert das Stabilitätsargument auf einer Verknüpfung von religionstheoretischen Annahmen und empirischen Belegen.

Das Stabilitätsargument setzt sich selbst wiederum zusammen aus einem Gewaltargument und einem Spaltungsargument (vgl. Eberle 2002b). Dabei stellt das Gewaltargument eine Beziehung von religiösen Argumenten und Gewalt her, während das Spaltungsargument die der These beinhaltet, das Anbringen religiöser Gründe im politischen Diskurs spalte die Gesellschaft. Diese beiden Argumente bringen somit einerseits einen graduellen Unterschied hinsichtlich der Tiefe und Intensität der Konflikte zum Ausdruck, die die Stabilität einer Gesellschaft unterschiedlich bedrohen. Andererseits existiert zwischen beiden Argumenten eine unterschiedliche Konfliktodynamik, da verschiedene Gründe für die Konflikte vorliegen.³³⁵

Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels werde ich eine Kritik des Stabilitätsargumentes vornehmen, indem ich zunächst aufzeigen werde, dass die empirischen Beweise für die Annahme, eines im Vergleich mit säkularen Überzeugungen besonderen Zusammenhangs von Religion und Gewalt nicht haltbar sind. Nachfolgend werde ich bezweifeln, dass die empirischen Belege für eine Spaltung der Gesellschaft ausreichen, um aus diesem Grund religiöse Argumente zu exkludieren. Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass das Stabilitätsargument einen prinzipiellen Ausschluss religiöser Argumente nicht rechtfertigen kann. Allerdings weist das Argument auf Fälle hin, in denen es angebracht sein kann, eine Forderung nach Exklusion bestimmter religiöser Argumente zu vertreten. Dies führt zu der Überlegung kontextueller Beschränkungen religiöser Argumente unter bestimmten Bedingungen.

6.1 Das Stabilitätsargument

Wie bereits angemerkt, lässt sich das Stabilitätsargument in ein „Gewaltargument“ und ein „Spaltungsargument“ unterteilen. Um diese verschiedenen Facetten zu erläutern, werde ich im

³³⁵ Die ausführlichste Abhandlung zu der Stabilitätsproblematik findet sich bei Eberle (2002a: Kap. 6), auf dessen Unterscheidung zwischen Gewalt und Spaltung als Folge der Inklusion religiöser Argumente hier zurückgegriffen wird. Eberle erklärt jedoch weder, auf welcher Grundlage die exklusivistischen und intermediären Ansätze zu ihrer Einschätzung kommen noch welche Konfliktodynamik sich damit verbindet. Auf diese Weise kann der Eindruck aufkommen, es handele sich bloß um einen graduellen Unterschied in der Intensität des Konfliktes: Einmal sei er mit Gewalt verbunden, das andere Mal „bloß“ mit einer Spaltung der Gesellschaft. Dieser fälschliche Eindruck liegt bei Breul (2015: 39) vor.

Folgendes das Gewalt- und Spaltungsargument mit den jeweils dahinterstehenden Annahmen über die Religion im Detail vorstellen.

6.1.1 Das Gewaltargument

Das Gewaltargument wird in Verbindung mit empirischen Belegen über die gewaltfördernde Rolle der Religion in politischen Konflikten angebracht. Dabei wird eine kausale Verbindung zwischen der Einmischung der Religion in politische Angelegenheiten und der Konsequenz gewalttätiger Auseinandersetzungen zwischen einer Religion auf der einen Seite und den anderen Religionen bzw. nicht-religiösen Überzeugungen auf der anderen Seite unterstellt. Zur Rechtfertigung dieser Annahme einer Verbindung von Religion und Gewalt wird häufig auf die Religionskriege als Ursprung einer liberalen Ordnungsidee verwiesen. So entwickelt Rawls das Gewaltnarrativ der Religion in Verbindung mit der Genealogie des Liberalismus aus den Religionskriegen:³³⁶

„Der historische Ursprung des politischen Liberalismus (und des Liberalismus überhaupt) sind also die Reformation und ihre Folgen sowie die langanhaltenden Auseinandersetzungen über religiöse Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert. Damals begann sich unser modernes Verständnis der Gewissens- und Gedankenfreiheit zu entwickeln.“ (Rawls 1998: 21)

Rawls ergänzt dann:

„Das neue an diesem Zusammenstoß ist, daß in ihm in den Vorstellungen, die die Menschen sich von ihrem Wohl machen, ein transzendentes Element auftritt, das keinen Kompromiß zulässt. Dieses Element zwingt uns entweder zum tödlichen Konflikt, der nur durch die jeweiligen Umstände und durch die eintretende Erschöpfung entschärft wird, oder zur Gewissens- und Gedankenfreiheit für alle. Eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption auf der Grundlage dieser Freiheiten setzt voraus, dass sie fest verankert sind und öffentlich anerkannt werden. Der politische Liberalismus beginnt damit, dass er den Abgrund dieses unversöhnlichen latenten Konflikts ernst nimmt.“ (Rawls 1998: 23)

Auch Habermas erinnert an den geschichtlichen Gründungsmythos des Liberalismus, um zu zeigen, wie die Abkehr von der Religion in der Politik mit der Hinwendung zum neutralen Staat zu Frieden geführt habe, der heute durch den säkularen Staat gesichert werde:

„Für das liberale Hintergrundverständnis bildet die Überwindung der Religionskriege und Konfessionsstreitigkeiten der frühen Neuzeit die historische Ausgangslage; darauf hat der Verfassungsstaat mit der weltanschaulichen Neutralisierung der Herrschaftsausübung und der demokratischen Selbstbestimmung gleichberechtigter Bürger reagiert.“ (Habermas 2005d: 125)

Entsprechend mahnt Habermas im Zusammenhang mit Vorschlägen nach einer Inklusion religiöser Argumente, wie dem von Maeve Cooke, die religiöse Gründe in der politischen

³³⁶ Die Bedeutung des Gewaltnarrativs bei Rawls wird auch von Dombrowski (2001: 115) und Beiner (2009) hervorgehoben. Prägnant auf den Punkt bringt die Relevanz der historischen Erfahrung folgendes Zitat von Beiner: „Put somewhat polemically, one could say that the Wars of Religion are a kind of rhetorical sledgehammer that can be brought to bear whenever citizens of a liberal polity feel tempted to make their comprehensive doctrines (especially religious comprehensive doctrines!) the topic of public exchange“ (Beiner 2009: 82).

Sphäre bis hin zu staatlichen Institutionen für zulässig hält, an, sich die Geschichte mit den „zum Teil blutigen Auseinandersetzungen zwischen militanten Glaubensmächten“ (Habermas 2012d: 159), die zur Säkularisierung der Staatsgewalt genötigt hätten, zu vergegenwärtigen. Implizit wird so auch bei Habermas angedeutet, dass eine Einführung religiöser Argumente in den staatlichen Machtapparat einen Rückfall in die Zustände des 17. Jahrhundert bedeuten würde.³³⁷

Insofern werden sowohl von Rawls als auch von Habermas die Religionskriege als die historische Lehre herangezogen, die auf keinen Fall vergessen werden dürfe, wenn man die Stabilität der Gesellschaft nicht gefährden wolle. Die behauptete Bedrohung, die von einem unbegrenzten Einschluss religiöser Überzeugungen in die Politik ausgehe, wird auch erkennbar in Rawls' Begründung der Trennung von Staat und Religion, die dem Schutz sowohl des Staates als auch der Religion diene. Denn – so impliziert Rawls in einer Fußnote mit Verweis auf die lange Geschichte der Gewalttätigkeit des Christentums – durch eine Aufhebung dieser Trennung könnte wieder Gewalt ausbrechen, weil eine Religion mit Hilfe des staatlichen Machtapparates versuchen würde, die anderen Religionen und Weltanschauungen zu unterdrücken und deren Anhänger zu verfolgen (Rawls 1997b: 796). Um diesen Punkt noch zu untermauern, zitiert Rawls an dieser Stelle zudem Tocqueville, der die Trennung von Staat und Religion als die Hauptursache für die Stärke der Demokratie in den USA angesehen habe. Mit beiden Verweisen zeichnet Rawls hier ein Bedrohungsszenario, nach dem der Einbezug der Religion in die Politik und vor allem in die staatlichen Institutionen die Demokratie destabilisiert würde. Entsprechend steht man vor der Alternative einer politischen Ordnung, die befriedet ist aufgrund ihrer Unabhängigkeit von religiösen Überzeugungen, oder man befindet sich in einem ständigen Bürgerkrieg, der nur durch Erschöpfung, nicht jedoch durch eine gegenseitige Toleranz oder Akzeptanz der Konfliktparteien zu einem Ende gebracht wird (McGraw 2010: 141ff).³³⁸

Die Offensichtlichkeit der Gefährdung der Stabilität der öffentlichen Ordnung durch eine sich in die Politik einmischenden Religion wird jedoch nicht nur als eine empirische Einsicht

³³⁷ Vgl. auch Habermas (2008a: 38f.).

³³⁸ Wenn sich jedoch die Religion auf die Bedingungen der liberalen Ordnung einlasse – und Rawls ist der Meinung, dies würden die meisten Religionen tun – dann betont er: „There is, or need be, no war between religion and democracy. In this respect political liberalism is sharply different from and rejects Enlightenment Liberalism, which historically attacked orthodox Christianity“ (Rawls 1997b: 803-804). Friedlich ist die Religion also nur dann, wenn sie eine modifizierte, nicht-fundamentalistische Form annimmt, die auf der Grundlage der eigenen Überzeugungen und damit aus den „richtigen Gründen“ einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption zustimmt. Dazu gehört auch ein, wenn nötig aus einer religiösen Lehre entwickeltes Toleranzverständnis, das heutzutage neben dem öffentlichen Vernunftgebrauch die Aufgabe übernehme, Konflikte zu verhindern (Rawls 1997b: 805). Eine ähnliche Auffassung lässt sich auch bei Habermas finden. Hier ist nur die „reflektierte Religion“, also die Religion, die u. a. die Trennung von Staat und Politik akzeptiert, eine friedliche Religion (vgl. Kap. 3.3).

in die historische Lehre aus den Religionskriegen begriffen. Schweber verweist zudem auf die Aktualität dieser Gefahr. Er konstatiert ein direktes und aktuelles Gewaltpotential der Religion, das er denjenigen entgegenhält, die für einen Einschluss religiöser Überzeugungen in die Politik plädieren. Denn die Behauptung, wonach Religion im gegenwärtigen US-amerikanischen Kontext empirisch gesehen „tame“ (Schweber 2012: 216) ist, widerlegt er durch mehrere Beispiele, die zu starken politischen Konflikten in den USA geführt hätten und damit die derzeitige Gefährlichkeit der Religion anzeigten. Schweber geht so weit in seiner Annahme einer gesellschaftlichen Destabilisierung durch die Inklusion religiöser Argumente in die politische Deliberation, dass hierbei „the likely result is religious war“ (Schweber 2012: 244).

Diese Beispiele zeigen, dass das Gewaltargument der exklusivistischen und intermediären Ansätze auf eine besondere Gefährlichkeit der Religion abzielt.³³⁹ Wie bereits ausgeführt, besteht diese Argumentation zumeist in einem historischen Verweis auf die Geschichte der kriegerischen Konflikte, für die die Religion die Verantwortung tragen soll. In diesem Sinne ist die Exklusion religiöser Überzeugungen aus der Politik historisch begründet, nicht philosophisch oder theologisch. Eberle bringt dies – im Zusammenhang mit seiner Diskussion der Selbstbeschränkungsanforderung mit Verweis auf Rorty (Rorty 1998: 119), der ebenfalls von einer generellen Gefährlichkeit der Religion ausgeht (Rorty 1999) – folgendermaßen auf den Punkt:

„An important argument for the doctrine of restraint, as Rorty puts it, is ‚historical, not philosophical‘. Rather than adverting to abstract analyses of what respect requires, the justificatory liberal appeals to certain salient facts from the history of religion. History teaches us that when religion intrudes upon politics all manner of calamities ensue: the Crusades, the Wars of the Schmalkaldic League, the French Civil Wars - most particularly the St. Bartholomew's Day Massacre, the Swedish Civil War, the Thirty Years' War, the English Civil War, the Inquisition, the Conquest of the Aztecs and Incas, the Salem Witch Trials, the Bosnia conflict, perhaps even the Second World War.“ (Eberle 2002b: 152)

Die exklusivistischen und intermediären Ansätze, die diese historischen Ereignisse betonen, warnen somit vor den gewalttätigen Konsequenzen, die die Inklusion religiöser Überzeugungen in die Politik mit sich brächte. Die Geschichte habe somit gelehrt, um des Friedens willen Politik und Religion zu trennen und religiöse Überzeugungen zu entpolitisieren.³⁴⁰ Bestärkt werden exklusivistische und intermediäre Ansätze in ihrer Annahme durch bestimmte aktuelle Konflikte, die sie auf religiöse Ursachen zurückführen.

³³⁹ Im Zusammenhang mit dem Thema Religion und Gewalt wird ein enger Gewaltbegriff verwendet, der unter Gewalt ausschließlich physische, gegen den menschlichen Körper gerichtete Handlungen versteht. Vgl. etwa die Definition von Heinrich Popitz: „Gewalt meint eine Machttaktion, die zur absichtlichen körperlichen Verletzung anderer führt, gleichgültig, ob sie für den Agierenden ihren Sinn im Vollzug selbst hat (als bloße Aktionsmacht) oder, in Drohungen umgesetzt, zu einer dauerhaften Unterwerfung (als bindende Aktionsmacht) führen soll“ (Popitz 1992: 48).

³⁴⁰ Es lassen sich viele weitere Belege für diese Argumentation finden. Siehe hierfür etwa Audi (1989: 296; Audi 2000: 96), Blumoff (1991: 185), Marshall (1992: 859), Minow (1995: 4) oder auch Galston (2005).

Hinter diesen empirischen Verweisen stehen dabei zumeist nur implizit erkennbare Annahmen über die Religion, mit denen das Potential der Religion zur Gewalt und die sich daraus entfaltende Konfliktdynamik auf einer tiefergehenden theoretischen Ebene verständlich gemacht werden soll. Auf diese Weise erklärt sich dann das Gewaltpotential der Religion mit besonderen Annahmen über die Merkmale religiöser Überzeugungen.

Dabei lassen sich zwei unterschiedliche theoretische Zugänge erkennen. Erstens wird auf einer strukturellen Ebene eine Verbindung von Religion und Gewalt hergestellt. Dabei wird religiösen Überzeugungen ein Anspruch auf absolute Autorität und Infallibilität unterstellt, der sie gewaltanfällig werden lasse. Diese Ansicht klingt bei Rawls schon beim obigen Zitat an, in dem er religiösen Überzeugungen eine transzendente, besonders bedeutungsvolle Rolle zuschreibt, wodurch sie jeglicher kompromissfähiger Dimension entbehrten.³⁴¹ Auch Habermas spricht von einem „Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten“ (Habermas 2005d: 135).³⁴² Daher meint er, „(g)erade in vitalen Religionen schlummert oft ein Gewaltpotenzial“ (Habermas 2013: 290). Eine friedliche Lösung könne es folglich nur „vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Verfassungsgrundsätze“ geben, durch den die Konflikte „durch Entpolitisierung an Schärfe verlieren“ (Habermas 2005d: 141; vgl. dazu auch Spohn 2016: 41ff.).³⁴³

Zweitens wird aus einer akteurstheoretischen Perspektive auf die besondere Bedeutung religiöser Überzeugungen für religiöse Personen hingewiesen. Hiernach bestimmen diese die Identität religiöser Personen, weshalb religiöse Konflikte immer eine existentielle Dimension aufweisen, die zu einem Mangel an Kompromissbereitschaft und einem unbedingten Durchsetzungswillen der eigenen Überzeugungen zwingt. Gut deutlich wird dies sowohl bei Habermas als auch bei Schweber. Nach Habermas nehmen religiöse Überzeugungen den Status von „existenziellen Gewissheiten“ (Habermas 2005d: 135) ein. Auf dieser Grundlage müssen politische Streitfälle, bei denen religiöse Bürger auf der Grundlage ihrer religiösen

³⁴¹ Cavanaugh kommt daher in seiner Studie über die Verbindung von Gewalt und Religion bei Rawls zu dem Schluss: „For Rawls, there is something transcendent in religion—at least, religions like Catholicism, Lutheranism, and Calvinism – that makes conflicts over religion so much more prone to violence than conflicts over mundane matters” (Cavanaugh 2009: 133).

³⁴² Es sei noch einmal daran erinnert, dass sowohl Habermas also auch Rawls der Religion nicht zwangsläufig dieses Gewaltpotential zuschreiben, sondern erst in dem Moment, in dem religiöse Überzeugungen die Trennung zwischen Staat und Politik nicht mehr achten. Diese Differenzierung eröffnet für beide Autoren den kontextuellen Einschluss, der in den beiden Kapiteln zu den Autoren beschrieben wurde.

³⁴³ Deutlich hervorgehoben wird die Annahme der Infallibilität der Religion auch bei Audi. Ihm zufolge handele es sich bei religiösen Überzeugungen um infallible, geoffenbarte Wahrheiten (Audi 2000: 69, 100f.) Sie hätten den Charakter von „uncompromising absolutes“, die in „destruction and death“ resultieren könnten (Audi 2000: 103).

Überzeugungen argumentieren, immer zu „existentiellen Wertkonflikte[n]“ (Habermas 2005d: 141) führen, die sich nicht für Kompromisse eignen.

Auch Schweber unterstellt der Religion einen Autoritätsanspruch, der bei Wertkonflikten existentielle Züge annehme und folglich ohne Kompromisse durchgesetzt werden müsse. Jedes Infragestellen dieser Ansprüche würde seiner Meinung nach als ein Angriff auf die religiöse Identität verstanden werden – und, so Schweber, „consequently provide a justification for responding with violence“ (Schweber 2012: 264). Für ihn ist es demnach zentral, identitätskonstituierende Überzeugungen aus der Politik auszuklammern. Eine Inklusion religiöser Gründe oder anderer identitätsbasierender Bezüge wird hingegen als Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt gesehen, was Schweber folgendermaßen zuspitzt: „We must agree that defining the terms of public justification is the question to be debated because otherwise we confront the choices of uniformity or war“ (Schweber 2012: 265).

Erkennbar wird bei Schweber wie bei Habermas, dass hinter ihrer Argumentation jeweils die Annahme steht, religiöse Anliegen in der Politik seien unmittelbar mit Identitätsfragen verknüpft. Die mögliche Destabilisierung der politischen Ordnung durch die Inklusion religiöser Ansichten wird hiernach somit nicht direkt aus dem strukturell angelegten gewalttätigen Charakter der Religion abgeleitet, sondern über ein spezielles Identitätsverständnis vermittelt. Danach seien Identitäten nicht teilbar, nicht kritisierbar und letztlich nicht verhandelbar, womit keine Gesprächsmöglichkeit über Identitäten bestehe und sich damit im Konfliktfall auch keine politischen Lösungsmöglichkeiten in Form etwa von Kompromissen ergeben würden, sondern der Diskurs über Identitäten immer eine erhöhte Gefahr mit sich bringe, in Gewalt zu enden.

6.1.2 Das Spaltungsargument

Das Spaltungsargument besteht in der Annahme, das Anbringen religiöser Argumente in der politischen Sphäre müsse zwar nicht gleich zu Gewalt führen, aber es würde eine Spaltung der Gesellschaft befördern. Bemüht wird dieses Argument etwa von Rawls, wenn er inklusivistischen Ansätzen, nach denen die Anforderungen des politischen Liberalismus nur in Fällen schon gespaltenen Gesellschaften gelten sollten, nicht jedoch in harmonischen und wohlgeordneten Gesellschaften, Folgendes entgegenhält:

„However, this objection is incorrect and sociologically faulty. For without citizens' allegiance to public reason and their honoring the duty of civility, divisions and hostilities between doctrines are bound in time to assert themselves, should they not already exist. Harmony and concord among doctrines and a people's affirming public reason are unhappily not a permanent condition of social life. Rather, harmony

and concord depend on the vitality of the public political culture and on citizens' being devoted to and realizing the ideal of public reason. Citizens could easily fall into bitterness and resentment, once they no longer see the point of affirming an ideal of public reason and come to ignore it" (Rawls 1997b: 803).

An anderer Stelle erweitert Rawls diese Argumentation insofern, als er meint, das Beharren auf die eigene umfassende Lehre sei sektiererisch und würde damit eine politische Spaltung fördern (Rawls 1998: 216). Während sich bei Schweber und Habermas keine Ausführungen zum Spaltungsargument finden lassen, greifen andere exklusivistische und intermediäre Vertreter dieses Argument ebenfalls auf, bei denen die Konfliktbegründung und -dynamik besser als bei Rawls zum Vorschein kommen. So schreibt etwa Greenawalt:

„Why isn't it all right to advocate political positions in terms of narrower religious convictions? After all a public speech relying heavily on religious arguments might be expected to reach some coreligionists and others of like view. In a very religious but extremely tolerant society, public airing of particular religious views might work well, but in actuality such discourse promotes a sense of separation between the speaker and those who do not share his religious convictions and is likely to produce both religious and political divisiveness. If public argument is seen to turn on which interpretation of the Christian tradition is sounder, non-Christians may feel left out and resentful.“ (Greenawalt 1988: 219)³⁴⁴

Auch Greene stimmt ihm hierin zu, denn „[w]hen legislation is expressly based on religious arguments, the legislation takes on a religious character, to the frustration of those who don't share the relevant faith and who therefore lack access to the normative predicate behind the law“ (Greene 1993: 1630).

Deutlich wird in diesen Beispielen, dass sich die Konfliktlogik beim Spaltungsargument vom Gewaltargument unterscheiden. Ist bei Letzterem das den religiösen Überzeugungen inhärente Gewaltpotential das Problem, wird nun eine Spaltung der Gesellschaft durch einen Mangel an Zugänglichkeit und Akzeptabilität religiöser Überzeugungen für säkulare Bürger unterstellt. Säkulare Bürger würden laut des Spaltungsarguments von der Teilnahme an der politischen Macht ausgeschlossen, wodurch eine Ungleichbehandlung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bürgern entstände. Dies führt nach diesem Argument zu Frustration, Entfremdung, Misstrauen und Wut auf Seiten säkularer Bürger, wodurch eine Spaltung der Gesellschaft befördert werde (vgl. Greenawalt 1995: 157).

Das Spaltungsargument basiert also auf dem Problem für nicht-religiöse Bürger, nur Adressat von politischen Entscheidungen zu sein, sich jedoch nicht selbst als Autor ebendieser verstehen zu können, worin ein Mangel an Respekt ihnen gegenüber zum Ausdruck käme.³⁴⁵

³⁴⁴ Vgl. auch: „The interjection of religion as a central element in discussions of laws and policies is, in many countries, a stimulus to feelings of exclusion, resentment, and hostility, and to an unstable political order“ (Greenawalt 2008: 59). Vgl. ebenso Greenawalt 1995: 157, 1993: 675.

³⁴⁵ Diese Problematik spannt den Bogen zur Legitimitätsfrage, die sich mit den Anforderungen an legitime Argumente zur Rechtfertigung beschäftigt, da auch hier die Kriterien der Zugänglichkeit und Teilbarkeit zentral sind.

Empirische Beweise legen exklusivistische und intermediäre Ansätze hierfür jedoch nicht vor. Das Spaltungsargument kann daher als eine Prognose verstanden werden, nach der sich eine gesellschaftliche Spaltung nur verhindern lasse, wenn keine religiösen Argumente im politischen Diskurs mit dem Ziel angebracht werden, politische Entscheidungen zu rechtfertigen. Daher gilt wieder, dass sich religiöse Bürger auf öffentliche oder säkulare Argumente beschränken sollten. Dann, so die Annahme, würden sich diese spalterischen Konsequenzen umgehen lassen (vgl. Eberle 2002b: 168; Eberle/Cuneo 2008).

6.1.3 Fazit

Resümierend für das Stabilitätsargument kann festgehalten werden, dass sowohl beim Gewaltargument als auch beim Spaltungsargument bestimmte Annahmen über religiöse Überzeugungen vorherrschen.

Beim Spaltungsargument handelt es sich dabei in erster Linie um eine theoretische Diskussion, die auf der Grundlage der Annahmen der mangelnden Zustimmungsfähigkeit und Unzugänglichkeit religiöser Überzeugungen eine Spaltung der Gesellschaft prognostiziert. Beim Gewaltargument hingegen werden theoretische Annahmen über das besondere Gewaltpotential religiöser Überzeugungen direkt mit empirischen Verweisen auf historische oder aktuelle religiöse Konflikte belegt. Erklärt wird das Gewaltpotential dabei erstens über die speziellen Strukturmerkmale der Religion in Form von unfehlbaren, nicht kompromissfähigen Überzeugungen, die eine absolute Autorität beanspruchen. Zweitens wird aus einer akteurstheoretischen Perspektive auf die besondere Relevanz religiöser Überzeugungen für die Identität religiöser Personen geschlossen. So nehmen diese Überzeugungen hier eine existentielle, identitätskonstituierende Bedeutung ein und werden daher von den religiösen Bürgern mit unbedingten Ansprüchen gleichgesetzt. Als solche zeichnen sie sich – wie Liebsch und Staudigl im Zusammenhang mit dem Thema „unbedingte Ansprüche“ schreiben – dadurch aus, dass sie „für absolut notwendig, kategorisch geboten und ohne Abstriche für unabdingbar, unaufschiebbar und insofern für unmittelbar beachtenswert und ‚handlungsrelevant‘“ (Liebsch/Staudigl 2014: 9) gehalten werden. Daher sind sie für typische Konfliktlösungsmechanismen einer demokratischen Politik wie Konsens- oder Kompromisslösungen nicht geeignet und noch weniger für Mehrheitsentscheidungen. Diese Argumentation im Rahmen der Diskussion um den Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation folgt damit einer weit verbreiteten Annahme in den

Sozialwissenschaften, nach der für Wert- und Identitätskonflikten keine klassischen Konfliktlösungsmechanismen angemessen seien, weshalb die einzige Lösung in der Privatisierung dieser Probleme bestünde, wenn man tiefgehenden Konflikte vermeiden möchte (s. Willems 2016).³⁴⁶

6.2 Kritik des Stabilitätsarguments

Im Folgenden werde ich die anfangs erwähnte These, das Stabilitätsargument könne keinen prinzipiellen Ausschluss religiöser Argumente rechtfertigen, erläutern. Dafür werde ich zunächst aufzeigen, dass sich die Annahme exklusivistischer und intermediärer Ansätze, religiösen Überzeugungen sei ein inhärentes Gewaltpotential eigen, weshalb sie für zahlreiche Konflikte verantwortlich seien, als empirisch nicht haltbar erweisen lässt. Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass auch die These der Spaltung empirisch nicht eindeutig ist. Vor diesem Hintergrund muss daher eine Forderung nach einem prinzipiellen Ausschluss religiöser Argumente zur Rechtfertigung politischer Entscheidungen auf der Basis des Stabilitätsargumentes zurückgewiesen werden. Allenfalls kontextabhängige Abwägungen können dazu führen, dass bestimmte religiöse Argumente exkludiert werden sollten.

6.2.1 Kritik des Gewaltarguments

Die Kritik des Gewaltarguments zielt darauf ab, die empirische Plausibilität eines notwendigen Zusammenhangs von Religion und Gewalt in dem Fall, in dem sich religiöse Bürger nicht mehr

³⁴⁶ Die Logik des Stabilitätsargumentes mit den dahinterstehenden Annahmen über die Religion wird von keinem Autor so explizit vertreten wie von Audi, dessen Liste von Merkmalen der Religion aufgrund ihrer besonderen Anschaulichkeit hier kurz dargelegt werden soll (vgl. Breul 2015: 33f.). Erstens beanspruchen Religionsgemeinschaften laut Audi eine besondere Autorität hinsichtlich bestimmter moralischer Themen, die dann zu einer Spaltung der Gesellschaft führe (Audi 2011: 71). Zweitens existiere bei religiösen Personen ein höheres Motivationspotential, sie seien eher bereit, für ihre religiösen Ansichten zu sterben oder gar zu töten als nicht-religiöse Personen (Audi 2011: 42). Drittens existiere eine Art „Missionarszwang“, der mit dem Autoritätsanspruch einhergeht, und der zur Umsetzung der eigenen religiösen Ansichten drängt – und damit zur Unterdrückung anderer (Audi 2000: 68, 101). Viertens erkläre dies, dass „religious people often tend to be, in a way that is rare in secular matters, highly and stubbornly passionate about the importance of everyone’s acting in accordance with religious reasons...“ (Audi 2000: 102). Fünftens würden sich diese Eigenarten der Religion noch durch den ganzheitlichen Anspruch der Religion verschärfen. Denn Religion wolle das gesamte Leben einer Person regulieren – und beansprucht entsprechend Verbindlichkeit in allen Bereichen des Lebens – wodurch sich wiederum eine Gefahr für die Religionsfreiheit einstelle (Audi 2000: 68f.). Sechstens handele es sich bei religiösen Überzeugungen um infallible, geoffenbarte Wahrheiten (Audi 2000: 69, 100f.) Sie hätten den Charakter von „uncompromising absolutes“, die zu „destruction and death“ führen könnten (Audi 2000: 103). Und siebtens würde sich die Gefahr eines „aufgeblähten Gefühls der Wichtigkeit“ (Breul 2015: 34) einstellen (Audi 2000: 102). Durch dieses Wichtignehmen fehle eine reflexive Dezentrierung der eigenen Ansichten, wodurch andere Vorstellungen nur als falsch angesehen werden könnten.

an die Trennung von Staat und Religion halten, zu hinterfragen. Zunächst werde ich deshalb auf multiple Ursachen bei Konflikten hinweisen, in denen religiöse Überzeugungen eine Rolle spielen. Eine alleinige oder primäre Verantwortung religiöser Überzeugungen für diese Konflikte lässt sich hierbei indes nicht konstatieren. In einem weiteren Schritt wird zudem gegen das einseitige gewaltfördernde Bild der Religion auf das Friedens- und Freiheitspotential der Religion verwiesen. Allerdings soll mit diesem Hinweis nicht der teils bei den Vertretern inklusivistischer Ansätze erkennbaren Tendenz der Harmlosigkeit der Religion im politischen Prozess gefolgt werden. Stattdessen gilt es, die ambivalenten sozialen und politischen Wirkungen der Religion zur Kenntnis zu nehmen. Um vorschnelle Schlüsse über religiöse Überzeugungen zu vermeiden, scheint daher ein Rückgriff auf eine empirisch informierte Handlungstheorie hilfreich. Solch eine Akteursperspektive legt dann auch die Basis, um die Frage nach der Bedeutung religiöser Identitäten und der Kompromissfähigkeit religiöser Überzeugungen, die von exklusivistischen und intermediären Ansätzen als eine Ursache für die Gefährdung der Stabilität der Gesellschaft angesehen wird, zu diskutieren. Es stellt sich dabei heraus, dass religiöse Akteure durchaus in der Lage sein können, ihre religiösen Ansichten Kompromissen zuzuführen.

Ursachen für Gewalt im Zusammenhang mit religiösen Überzeugungen

Das Gewaltargument baut einen zwangsläufigen Zusammenhang von Religion und Gewalt auf, indem der Religion ein Potential zur Gewalt unterstellt wird. Erklärt wird diese Beziehung zum einen durch den Hinweis auf die Religionskriege des 17. und 18. Jahrhundert, aber auch mit Bezug auf aktuellere Konflikte, an den religiöse Überzeugungen beteiligt sind. Deren Schlichtung sei, so die These, nur gelungen, indem die Religion privatisiert und ein säkularer Staat errichtet worden sei.

Im Kapitel zu Stout wurde schon angedeutet, dass Stout an diesem Narrativ Zweifel äußert (vgl. Kap. 4.1). Meine folgende Argumentation schließt sich diesen Zweifeln an und begründet sie eingehend. Dafür soll zunächst die Kausalität von Religion und Gewalt im Fall einer Inklusion von Religion in die Politik im Zusammenhang mit den Religionskriegen und dann mit aktuellen Konflikten diskutiert werden. Statt einer monokausalen Erklärung für die gewalttätigen Auseinandersetzungen lässt sich in den meisten Konflikten eine multikausale Begründung für die Konflikte nachweisen.

a) Die multiplen Ursachen der Religionskriege

Das Problem mit der Zuschreibung der alleinigen Verantwortung der Religion für die kriegesischen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit besteht darin, dass historische Fakten zu wenig berücksichtigt werden und stattdessen ein Narrativ des friedlichen säkularen Staates konstruiert wird, das sich vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten in den Geschichtswissenschaften zu den Ursachen des Dreißigjährigen Krieges als dem bekanntesten Religionskonflikt nicht aufrechterhalten lässt. Ulrike Spohn hat hier zuletzt eindrücklich anhand der Diskussion von Historikern erörtert, wie umstritten die tatsächliche Verantwortung der Religion an diesen Kriegen ist. Hiernach sei z. B. schon die Bezeichnung als „Religionskrieg“ häufig verfehlt (Spohn 2016: 60), weil Religion nicht die einzige Ursache an dem Krieg gewesen sei. Nicht nur religiöse Differenzen hätten im Mittelpunkt des Konfliktes gestanden, sondern, so legt Spohn (Spohn 2016: 52) mit Verweis auf den Historiker Johannes Burkhardt dar, ebenso zentral seien Macht- und Interessenfragen bei der Bildung von Staaten gewesen. Daher sei Religion nicht der „Haupt-, sondern der Hauptnebenkonflikt“ (Burkhardt 2009: 59; vgl. auch Burkhardt 1997a: 682) gewesen. Burkhardt kommt sogar zu dem Schluss, der Dreißigjährige Krieg sei „insgesamt als Religionskrieg keineswegs so triftig erklärbar wie als Staatsbildungskrieg“ (Burkhardt 1997b: 551). Daher betont Spohn die Notwendigkeit der Kontextualisierung der sogenannten „Religionskriege“, denn erst im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang der Epoche, „deren zentrales Problem in der gewaltigen Transformation bestand, die die Umstellung der alteuropäischen Ständegesellschaft auf ein System gleichberechtigter Staaten bedeutete“ (Spohn 2016: 58f.) lassen sich die damaligen Kriege mit ihren verschiedenen Konfliktlinien verstehen.³⁴⁷

Spohn resümiert vor dem Hintergrund dieser auseinandergehenden Ansichten zur Rolle der Religion und des Staates in den Religionskriegen, dass die

„Frage nach dem ‚eentlichen‘ oder ‚entscheidenden‘ Grund der Kriege der Frühen Neuzeit ... müßig (ist), denn sie lässt sich nicht eindeutig in eine Richtung – ‚Religion‘ oder ‚Staat‘ – auflösen. Fest steht aber, dass sich die Kriege des sogenannten ‚konfessionellen Zeitalters‘ nicht durchweg angemessen als ‚Religionskriege‘ bezeichnen lassen. In der Literatur wird betont, dass die Ursachen der Gewaltdynamik im konfessionellen Zeitalter zu keiner Zeit – wie es der Begriff ‚Religionskrieg‘ irreführenderweise suggeriert – eindimensional im Faktor ‚Religion‘ verortet werden können: ‚[T]he actual reasons for war, even in the confessional age, can hardly ever be exclusively or even predominantly attributed to the complex of ‚religion‘ (Reppen 1987: 312). Stattdessen sind stets die Pluralität und Vielschichtigkeit kriegstreibender Faktoren und die Überlagerung unterschiedlicher Konfliktlinien – einschließlich der Problematik der Geburt des modernen Staates – zu berücksichtigen. (Spohn 2016: 59f.)

³⁴⁷ Ähnlicher Ansicht ist Karen Armstrong, die die Behauptung, bei allen großen Kriegen der Menschheitsgeschichte wäre Religion die Ursache, für wenig plausibel hält: „Es liegt auf der Hand, dass die beiden Weltkriege keine religiösen Ursachen hatten. In allen Diskussionen über die Gründe für kriegesischen Handlungen bestätigen Militärhistoriker, dass eine Vielzahl ineinander verschränkter gesellschaftlicher, materieller und ideologischer Faktoren Gewalt begründen; einer der wichtigsten ist der Kampf um knappe Ressourcen“ (Armstrong 2014: 11f.).

Zugleich bedarf es aufgrund dieser historischen Lage einer veränderten Betrachtungsweise des säkularen Staates. Denn das am „Liberalismus der Furcht“ anschließende, auch von Rawls und Habermas gezeichnete Bild, nach dem der säkulare Staat die befriedende Instanz im Kampf zwischen den Religionen und damit die Lösung für die Stabilität der politischen Ordnung gewesen sei, lässt sich nicht aufrechterhalten. Cavanaugh (2009) zeigt in seiner Studie, dass am Ende der Religionskriege mit der Konfessionalisierung des Staates eine Homogenisierung des religiösen Feldes zur Befriedung beigetragen hat, aber eben keine Trennung von Politik und Religion oder gar ein Ausschluss religiöser Argumente aus der Politik.³⁴⁸

Damit muss das Narrativ des säkularen Staates als Friedensbringer als historisch verkürzt gelten, denn nicht der säkulare Staat, sondern der konfessionelle Staat befriedete die damalige Konfliktlage, wie José Casanova betont:

„Obwohl es sich um eine eher ungenaue als an Fakten orientierte historische Rekonstruktion handelt, dient dieses Basisnarrativ als einer der Gründungsmythen zeitgenössischer europäischer Identität. Es sollte klar sein, dass die Erzählung in der Tat ein historischer Mythos ist. Die Glaubenskriege im frühmodernen Europa und speziell der Dreißigjährige Krieg (1618-48) haben nicht – zumindest nicht unmittelbar – den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht. Das Prinzip cuius regio eius religio, erstmals eingeführt beim Augsburger Religionsfrieden und im Westfälischen Frieden wiederholt, ist nicht das prägende Prinzip des modernen säkularen demokratischen Staates, sondern vielmehr das des modernen, konfessionellen, absolutistischen Territorialstaates.“ (Casanova 2009: 10)

Wenn damit die historischen Bezüge zum inhärenten Gewaltpotential der Religion nicht überzeugen können, besteht für intermediäre und exklusivistische Ansätze zur Unterstützung ihrer Annahme der Gewalttätigkeit der Religion immer noch die Möglichkeit auf aktuelle Konflikte zu zeigen, in denen Religionen für die Ursache der Gewalt herhalten sollen.

b) Multiple Ursachen aktueller religiöser Konflikte

Zur Überprüfung des gegenwärtigen Gewaltpotentials der Religion hilft ein Blick auf die sozialwissenschaftlichen Diskussionen der Friedens- und Konfliktforschung zur Rolle der Religion in Konflikten. Dabei lassen sich mit Rittberger und Hasenclever (Rittberger/Hasenclever 2005) drei Positionen ausmachen, deren Anhänger die beiden Autoren als „Primordialisten“, „Instrumentalisten“ und „Konstruktivisten“ bezeichnen. Primordialisten vertreten die Ansicht, es handele sich bei religiösen Überzeugungen um „eigenständige Wirkmächte“ und um „urwüchsige Antriebskräfte menschlichen Denkens, Wertens und

³⁴⁸ Cavanaugh geht soweit, das dominante Gewaltnarrativ der Religion als einen „Mythos“ zu bezeichnen, der bewahrt werde, um die Interessen und die Legitimation des säkularen Staates nicht zu gefährden (Cavanaugh 2009).

Handelns, die Angehörige unterschiedlicher Glaubensrichtungen zwangsläufig gegeneinander aufbringen und regelmäßig in gewaltsame Konflikte treiben“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 136). Instrumentalisten hingegen reduzieren die Ursachen innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Kriege auf politische und ökonomische Interessen bestimmter Eliten, die religiöse Überzeugungen nur gebrauchten, um ihre Anhänger zu mobilisieren. Danach spielen religiöse Überzeugungen in diesen Konflikten jedoch keine eigenständige Rolle, weshalb man von einem „Scheinzusammenhang“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 137) sprechen muss. Konstruktivisten wiederum nehmen eine Mittelposition zwischen Primordialisten und Instrumentalisten ein. Deren Sichtweise, die sich an Alexander Wendts Theorie des Konstruktivismus der internationalen Beziehungen anlehnt, geht davon aus, dass soziale Konflikte in intersubjektive, die Wahrnehmung der Akteure beeinflussende Strukturen, zu denen neben Ideologie, Nationalismus oder Ethnizität auch Religion gehören können, eingebettet sind. Konstruktivisten sehen religiöse Überzeugungen im Gegensatz zu Instrumentalisten daher nicht bloß als einen Überbau der politischen und ökonomischen Interessen, sondern durchaus als wirkmächtig in Konflikten an. Allerdings handelt es sich bei religiösen Überzeugungen in Abgrenzung zu den Primordialisten nicht um „urwüchsige und dem menschlichen Zugriff entzogene Größen“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 139). Vielmehr ist der Einfluss der Religion abhängig von sozialen Diskursen, in denen verschiedene Akteure um die richtige Weltdeutung oder ein angemessenes Wertverständnis kämpfen würden. Damit kann jedoch die Rolle der Religion in Konflikten variieren, denn wie überzeugend und damit anschlussfähig ein religiöser Bezug in sozialen Diskursen ist, lässt sich nicht pauschal feststellen.

Die empirische Forschung legt nun den Schluss nahe, die konstruktivistische Sichtweise als der Realität von Konflikten, in denen religiösen Überzeugungen eine Rolle spielen, am ehesten entsprechend anzusehen (Bizeul 2009: 92-93). Auf der Basis verschiedener quantitativer Studien belegt Hasenclever, dass es der „quantitativen Forschung trotz intensiver Suche nicht gelungen [ist], einen robusten Zusammenhang zwischen religiösen Differenzen und dem Risiko von Gewaltkonflikten zu finden“ (Hasenclever 2016: 59; vgl. auch schon Hasenclever 2009; Hasenclever/Juan 2007). Im Unterschied dazu zeigt sich auch in aktuellen religiös konnotierten Konflikten die mehrdimensionale Ursachenlage, denn die empirischen Studien betonen besonders „die große Bedeutung ökonomischer und politischer Faktoren für die Gewaltanfälligkeit von Staaten. So wächst das nationale Bürgerkriegsrisiko in direkter Abhängigkeit von Wirtschaftskrise und Staatsverfall“ (Hasenclever/Juan 2007: 11). Hasenclever hebt besonders die Rolle von Eliten hervor, die über die Mittelwahl und damit den

Einsatz von Gewalt nach Kosten-Nutzen-Erwägungen entschieden. Religiöse Traditionen dienten in diesem Kontext als „Mobilisierungsressourcen, die benutzt werden, um Gefolgschaft und Gewaltbereitschaft zu motivieren“ (Hasenclever/Juan 2007: 10). Beispiele für solch eine Instrumentalisierung religiöser Traditionen seien z.B. „der Rückgriff Slobodan Milosevics und Franjo Tudjmans auf christliche Symbolik im bosnischen Bürgerkrieg, die muslimische Rhetorik korrupter Eliten in Nordnigeria und der indische Hindu-Chauvinismus“ (Hasenclever/Juan 2007: 12). In diesem Sinn stelle der Rückgriff auf religiöse Überzeugungen dann eine Strategie zur Legitimierung der Gewalt dar.

Sozialwissenschaftliche Studien deuten jedoch darauf hin, dass es nicht bei dieser reinen Instrumentalisierung religiöser Überzeugungen bleibt. Denn neben ihrer Instrumentalisierungsfunktion übernahmen religiöse Überzeugungen häufig die Rolle als „Brandbeschleuniger“ in Konflikten.³⁴⁹ Damit könnten religiöse Überzeugungen zwar nicht als unabhängige, aber als eine intervenierende Variable angesehen werden. Ob religiöse Überzeugungen jedoch wirksam werden, beruhe nach den empirischen Studien immer auf Macht- und Interessenkonflikten (Hasenclever/Juan 2007: 11).³⁵⁰

Diese Forschungsergebnisse quantitativer Studien werden auch von qualitativen Untersuchungen gestützt. So sieht etwa Hans Kippenberg ebenfalls eine intervenierende und potenziell eskalierende Rolle der Religion in Konflikten auf der Grundlage von Einzelfallanalysen im Iran, im Libanon oder in Israel. Er dokumentiert, dass es jedoch keine notwendige Gewalteskalation durch die Partizipation religiöser Gemeinschaften in der Politik geben müsse. In Analogie zum Dreißigjährigen Krieg formuliert Kippenberg seine Erkenntnisse zu den von ihm untersuchten aktuelleren Religionskonflikten so:

„Wie damals gehören private Milizen zu den Kriegsparteien; wie damals sind Religionen selten die eigentliche Brandursache, haben aber häufig als Brandbeschleuniger gewirkt; wie damals sind religiöse Gemeinschaften erst im Verlauf des Krieges zu Gewaltakteuren geworden. ... Weder ist allein eine religiöse Gemeinschaft noch ein sozialer Konflikt [sic!] der Verursacher von Gewalt. Gewalthandlungen gehen aus den Wechselwirkungen zwischen beiden Seiten hervor. Erst wenn diese Diagnose gestellt ist, kann man über die geeigneten Therapien nachdenken“ (Kippenberg 2008: 198).

c) Fazit

Der Blick auf die empirischen Studien zeugt damit davon, dass die Erklärung einer monokausalen Verantwortung der Religion in Konflikten einer pauschalen Verkürzung

³⁴⁹ Habermas scheint dieser Ansicht zuzustimmen, wenn er formuliert, dass „erst die religiöse Kodierung die Glut von Konflikten [entfacht], die einen anderen, profanen Ursprung haben“ (Habermas 2008a: 35).

³⁵⁰ Kritisch zu dieser Rolle der Religion als Brandbeschleuniger ist Spohn (2016: 70ff.), da hier bestimmte Annahmen über die Religion gemacht werden, die sie für nicht überzeugend hält.

gleichkommt. Stattdessen ist ein „Ursachenmix“ (Hildebrandt 2005: 25) festzustellen, der sowohl religiöse, politische, soziale, ökonomische, ethnische oder nationale Motive beinhalten kann. Damit zeichnen die exklusivistischen und intermediären Ansätze ein falsches historisches wie gegenwärtiges Bild der Religion, da sie einseitig der Religion die Verantwortung für Konflikte zuschreiben und so einen notwendigen Zusammenhang der Religion mit Gewalt herstellen. Vor dem Hintergrund der quantitativen wie qualitativen Ergebnisse gilt jedoch mit Kippenberg, dass der Zusammenhang von Religion und Gewalt „weder unmöglich noch notwendig [ist]; man muss ihn situationsbedingt, also kontingent nennen“ (Kippenberg 2011: 207).³⁵¹

Religion als Friedens- und Freiheitsfaktor

Der Behauptung inhärenter Gewalttendenzen der Religion lässt sich jedoch nicht nur ex negativo entkräften, sondern muss ergänzt werden durch die potenziell positive Rolle der Religion in der politischen Sphäre.

Die Möglichkeit einer positiven Funktion der Religion kann erstens mit historischen Bezügen zur Er kämpfung der Religionsfreiheit erblickt werden. Dies gilt gerade für den amerikanischen Kontext, in dem sich die Religionsfreiheit in Amerika auch durch den Einsatz religiöser Gemeinschaften und Ideen durchgesetzt hat, wie die Studien von David Peddle (2014) und Thomas Kidd (2010) belegen. Vallier und Eberle verweisen dann auch in ihrer Kritik an der Selbstbeschränkungsanforderung exklusivistischer und intermediärer Ansätze auf die Studie von Kidd, um zu zeigen, dass „Kidd’s counter-narrative does not reinforce the common admonition to ‚privatize‘ religious belief. To the contrary: if Kidd is correct, an unlikely coalition of skeptics, deists, religious liberals, and fervent evangelicals were led by their diverse normative commitments to converge on the same transformative achievement: the inclusion of a robust right to religious freedom in the United States Constitution. ... If so, American religious liberty is both a secular and religious success story. The American commitment to religious freedom was no less a consequence of religious reasoning as of secular reasoning“ (Vallier/Eberle 2013: 802).³⁵²

³⁵¹ Kippenberg widerlegt mit dieser Aussage die These von Jan Assmann, nach der gerade der Monotheismus zwangsläufig zu Gewalt führen müsse.

³⁵² Auf diese Koalitionen von unterschiedlichsten religiösen und säkularen Akteuren verweisen auch Wolterstorff (Wolterstorff 1997b: 80) und Stout, der auf die positiven Beiträge religiöser Überzeugungen für die demokratische Entwicklung – auch gegen religiöse konservative Kräfte – verweist. Anderslautenden Erklärungen entgegnet er: „This picture gets all of the relevant historical patterns wrong. The first modern revolutionaries were not secular liberals; they were radical Calvinists. Among the most important democratic movements in American history were

Mit Hans Joas kann man also angesichts dieser freiheitsfördernden Beiträge der Religion sagen, „daß an vielen Knotenpunkten der modernen Freiheitsgeschichte die Freiheit nicht gegen die Religion erkämpft wurde, sondern von ihr“ (Joas 2004: 127).³⁵³

Eine zweite positive Rolle, die einem unmittelbaren und notwendigen Zusammenhang einer sich mit Gewalt in die Politik einmischenden Religion widerlegt, kann im gegenwärtigen Friedenspotential der Religion gesehen werden. Während das Gewaltpotential der Religion durch zahlreiche empirische Studien zu differenzieren ist, ist das Friedenspotential der Religion bislang nur unzureichend erforscht (Hasenclever 2016: 66), weshalb man davon sprechen kann, dass „allenthalben eine großes Unwissen über religiöse Friedensarbeit in politischen Gewaltkonflikten“ (Weingardt 2010: 14) existiert. Auch von inklusivistischen Ansätzen wird unsystematisch auf diese positiven Potentiale der Religion im Sinne einer Förderung von Freiheitsbestrebungen verwiesen, wenn sie die Rolle der Religion in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, in der Martin Luther King immer wieder auf religiöse Überzeugungen Bezug nahm, sowie die religiösen Einflüsse im Zuge der Sklavenbefreiung erwähnen (vgl. etwa Sandel 1994; McConnell 1999: 649).

Um diese versprengelten Hinweise zu substantiieren, hilft wiederum ein Blick auf sozialwissenschaftliche Studien. Diese können belegen, dass religiöse Akteure in Auseinandersetzungen konfliktentschärfend gewirkt haben. Am ausführlichsten demonstriert diese „friedliche Facette“ der Religion Weingardt (2010; siehe auch Weingardt 2016). Anhand von sechs Beispielen – etwa dem Engagement der katholischen Kirche auf den Philippinen oder der gewaltlosen islamischen Massenbewegung von Abdul Ghaffar Khan in Britisch Ost-Indien – und diversen weiteren Kurzbeispielen beschreibt er, dass religiöse Akteure einen maßgeblichen Anteil an der Konfliktvermeidung und -bearbeitung besitzen können.³⁵⁴

Abolitionism and the Civil Rights movement; both of these were based largely in the religious communities. Religious colleges and seminaries provided strong support for both movements. If religious premises had not been adduced in support of them, it is unlikely that either movement would have resulted in success. The Christian majority needed to be persuaded in both cases that commitment to scriptural authority was at least compatible with the reform being proposed” (Stout 2004a: 6766).

³⁵³ Und wenn Religionen die Religionsfreiheit eingeschränkt haben, dann, so Eberle/Cuneo (2008), selten aus religiösen Gründen, sondern gerade im Einklang mit öffentlichen Gründen – wie etwa mit dem angeblichen Erfordernis der Einhaltung der sozialen Ordnung.

³⁵⁴ Die positive Einflussnahme der Religion in der Politik ließe sich wohl noch problemlos um viele weitere Beispiele ergänzen. Etwa durch den Hinweis vom ehemalige Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche Deutschland, Wolfgang Huber, der auf die Rolle der Christen bei der „friedlichen Revolution in der DDR“ (Huber 2009: 6) aufmerksam macht. Oder durch das Beispiel der südafrikanischen Truth Commission, die vom Erzbischof Desmond Tutu unter dem explizit christlichen Motto der Versöhnung geleitet worden sei (Vallier 2014a). Weitere Beispiele des Friedenspotentials unterschiedlicher Religionen und auch interreligiöser Friedensinitiativen geben Hasenclever (2016: 66-67) und Appleby (2000: 121ff). Vgl. auch den von Brocker/Hildebrandt (2007) herausgegebenen Sammelband *Friedensstiftende Religionen?*.

Baumann (2013) analysiert zudem auf der Grundlage von Sekundärliteratur, Projektberichten der kirchlichen Hilfswerke, grauer Literatur, Zeitungsmaterial, Websites und Expertengesprächen die kirchlichen Beiträge zur Friedenskonsolidierung im südlichen Afrika, im Nahen Osten, in Asien, in Süd- und Lateinamerika sowie in Europa (vgl. zu dieser Thematik auch Hasenclever 2016: 67). Dabei erkennt er einen wichtigen Beitrag kirchlicher Akteure zur Friedenskonsolidierung, wenn diese indirekt über soziale Projekte Versöhnungsprozesse anstoßen. Hierbei könnten sich Kirchen vor allem auszeichnen, indem der christliche Wert der Nächstenliebe in den Mittelpunkt gestellt werde.

Der von den exklusivistischen und intermediären Ansätzen erweckte Eindruck, Religionen würden den staatlichen Machtapparat dazu nutzen, die Religionsfreiheit einzuschränken, verliert angesichts dieser Beispiele seine Stichhaltigkeit. Es gibt genügend historische und aktuelle empirische Beispiele, die fraglich werden lassen, ob eine Restriktion religiöser Argumente im politischen Entscheidungsbereich in allen Fällen nötig ist, um die Stabilität der Gesellschaft zu gewährleisten.³⁵⁵

Die These der gegenwärtigen Harmlosigkeit der Religion

Angesichts dieser positiven, freiheits- und friedensfördernden Potentiale der Religion könnte man meinen, Religion würde gar keine Gefahr mehr für die Stabilität einer politischen Ordnung darstellen. Genau diese Argumentation findet sich bei Vertretern inklusivistischer Ansätze. Stouts Sichtweise ist hierfür ein gutes Beispiel. Er stimmt den exklusivistischen und intermediären Ansätzen zwar zu, dass die Pluralität religiöser Überzeugungen, die jeweils für sich einen Machtanspruch mit sich führten, verantwortlich für die Gewalt im Dreißigjährigen Krieg war. Gerade deshalb sei ja der säkularisierte Diskurs, der keine theologischen Überzeugungen voraussetze, „attraktiv“ gewesen (Stout 2004a: 2909). Gleichwohl leitet Stout daraus keine weiteren argumentativen Schlüsse für die Gegenwart ab. Stattdessen hält er Schlussfolgerungen aus der Geschichte in diesem Fall für verfehlt, da er annimmt, es gehe gegenwärtig in den USA keine Gefahr von religiösen Bewegungen aus. Zwar sei es „dangerous to bring religion into political discourse in countries where religious hatred is severe, but the United States is no longer such a place“ (Stout 2004a: 7217).

³⁵⁵ Die positiven historischen und aktuellen Einflüsse auf die Politik durch die Religion haben auch die intermediären Ansätze von Rawls und Habermas dazu bewogen, ihre Position zum Status der Religion in den politischen Prozess zu modifizieren und religiöse Argumente zumindest in Beratungsprozesse zuzulassen (vgl. Kap. 3.1 und 3.3).

Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Wolterstorff.³⁵⁶ Er pflichtet exklusivistischen und intermediären Ansichten in ihrer Beurteilung der Gefahr der Religion für das 17. und 18. Jahrhundert ebenfalls bei. Entsprechend sei es sinnvoll, religiöse Überzeugungen in dieser Zeit aus der Politik herauszuhalten. In der gegenwärtigen Lage der USA kommt er hingegen zu dem Schluss: „We now have behind us a long history of religious tolerance. There is plenty of passion in the politics of the present-day United States, but those passions are, for the most part, not attached to such religious reasons as people might have for their political positions, but to those political positions themselves...” (Wolterstorff 1997b: 79-80).³⁵⁷

Hiermit begeben sich inklusivistische Ansichten jedoch meines Erachtens auf einen ebenso wenig plausiblen Argumentationspfad wie exklusivistische und intermediäre Ansätze, wenn sie die Exklusion religiöser Argumente auf der Grundlage der Verbindung von Religion und Gewalt rechtfertigen. Denn so wenig wie sämtliche Religionen gefährlich sind, kann gelten, dass alle Religionen friedfertig oder harmlos sind. Inklusivistische Ansätze neigen also dazu, ähnlich blind gegenüber religiösen Phänomenen zu werden, wie exklusivistische und intermediäre Ansätze. Sie sehen die Gefahr nicht, die von bestimmten, auch gegenwärtigen Formen der Religion ausgehen kann. Beide Sichtweisen reihen sich damit in eine Betrachtungsweise ein, die Joas „apriorisch“ nennt. Damit möchte Joas zum Ausdruck bringen, „dass aus einem angeblichen Wesen der Religion im allgemeinen oder des christlichen Glaubens im Besonderen auf ihre Unentbehrlichkeit oder Gefährlichkeit [für den gesellschaftliche Zusammenhalt, JAR] geschlossen wird“ (Joas 2012: 43).

Die Notwendigkeit einer Akteursperspektive

Im Gegensatz zu solch einem apriorischem Vorgehen scheint es angebrachter, mit Joas (Joas 2012: 43ff.) für einen empirisch informierten und kontext-sensiblen handlungstheoretischen Zugang im Hinblick auf die Wirkungen religiöser Überzeugungen in der Politik zu plädieren (vgl. auch Kippenberg 2011; Kippenberg 2008: 24f.; Spohn 2016: 63ff.). Mit einer empirischen

³⁵⁶ Vgl. auch Eberle (2002b: 158ff.).

³⁵⁷ Laut Wolterstorff ist dieser Gedanke der Gewalttätigkeit tief im Denken des Westens verankert: „I now suggest that this pattern of thought that I have been highlighting in the theory of political liberalism runs deep and wide in the mentality of the modern West in general; political liberalism is just one version of the pattern. Over and over it is said or assumed that the presence of religion in our society, so long as it comes in a plurality of particularist forms that are comprehensive in their reach, and so long as there are those who reject religion in all its forms, necessarily harbors within itself the threat of coercion and violence. Religion, though it may talk and dream of peace, is a menace to peace. [...]“ (Wolterstorff 2012b: 281). Zustimmend Sweetman (2006: 147).

Herangehensweise möchte Joas das eigene Erkenntnisvermögen offen halten für die Vielzahl an historisch-kulturellen Phänomenen, die eine dogmatische Vorfestlegung auf dem Gebiet der Religionswissenschaften einschließlich des Religionsverständnisses im Wege stehen könnten. Stattdessen sollten die jeweils getroffenen Aussagen einen prinzipiell falliblen, also empirisch widerlegbaren oder überholbaren Status erhalten (Joas 2012: 43f.).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass exklusivistische und intermediäre Ansätze, die das Stabilitätsargument heranziehen, ein simplizistisches Religionsbild vertreten, das die Komplexität der Religion nicht ausreichend würdigt. Auf der Basis der empirischen Studien wird das Stabilitätsargument zwar nicht in Gänze widerlegt, aber es muss insofern modifiziert werden, als es zum einen relativiert werden muss, da in Konflikten häufig eine Vielzahl von Motiven und Gründen eine Rolle spielt, die schwer zu unterscheiden sind. Zum anderen ist das Gewaltargument angesichts der Studien zum positiven Einfluss der Religion auf Konfliktdynamiken durch ein Friedensargument zu ergänzen, das dem Friedenspotential der Religion Rechnung trägt. Betrachtet man religiöse Überzeugungen damit von diesen beiden empirisch fundierten Seiten, endet man bei der von Appleby (2000) bekannten „Ambivalenz des Sakralen“. Legt man diese empirische Ambivalenz zugrunde, dann verbieten sich pauschale Aussagen zur Religion, die ihr eine eindeutige politische Wirkung zuschreiben wollen.³⁵⁸

Neben der empirischen Orientierung ist als zweiter Aspekt eine Handlungstheorie, bei der die Akteure und ihre Gründe und Motive fürs Handeln im Mittelpunkt stehen, einem strukturellen Ansatz vorzuziehen. Letzterer kann jedoch in Teilen bei exklusivistischen und intermediären Ansätzen erkannt werden, da sie bestimmte Eigenschaften in der Struktur oder dem Wesen der Religion inhärent verorten. Dieser Ansatz geht jedoch, wie Joas eindrücklich betont, „von der fundamental falschen Prämisse aus“, dass Religionen selbst handeln können. Stattdessen ist daran zu erinnern, „dass es immer nur Menschen sind, die handeln, Individuen also und ihre Zusammenschlüsse, Organisationen und Institutionen; diese Menschen glauben und verbreiten ihren Glauben, sie machen Erfahrungen und deuten diese, sie haben vielerlei Bedürfnisse und Interessen, Ziele und Werte. Deshalb können Religionen [...] gar nicht als solche zusammenprallen, sondern nur Menschen, die ihren Glauben oder ihre politischen Ziele u. ä. in bestimmter Weise definieren“ (Joas 2012: 159f.). Angesichts der Vielzahl und der Komplexität religiöser Überzeugungen auf der einen Seite sowie der Dynamik des Religionsverständnisses aufgrund der subjektiven Interpretationen religiöser Überzeugungen

³⁵⁸ Ausgangslage könnte eher das Resümee von Schieder zur Frage der Gewalttätigkeit der Religion sein: „Religionen sind wie politische oder ökonomische Institutionen von Menschen gemachte Einrichtungen und sind offenbar nicht mehr und nicht weniger als andere Institutionen zu Großem wie zu Grausamem fähig“ (Schieder 2008: 58).

auf der anderen Seite könnte man von einer Selbstüberhebung in dem Fall sprechen, in dem man meint, apriori zu wissen, was Religion als solche sei und bewirke. Treffend formuliert Joas, „als solche“ gebe es jedoch keine Religion, ebenso wenig wie ein einheitliches Werturteil über die als religiös bezeichneten Phänomene möglich sei. Stattdessen gebe es „nur einzelne Religionen, und selbst diese seien kaum als überzeitlich fixierte Gebilde zu begreifen, sondern leben in den jeweils historisch situieren Überzeugungen und Handlungen einzelner Gläubiger und Religionsgemeinschaften“ (Joas 2012: 21). Daher sollte Religion nicht als eine Wesenheit verstanden werden, über die ein undifferenziertes Urteil abgegeben werden könne.³⁵⁹

Eine empirisch informierte Akteursperspektive muss drittens zudem immer noch kontextsensibel verfahren, um die tatsächliche Verantwortung religiöser Überzeugungen für politische Konsequenzen empirisch nachzuvollziehen. Dabei gilt es im Blick zu behalten, dass religiöse Überzeugungen das Handeln von Personen nicht direkt und unvermittelt determinieren (Kippenberg 2008: 24). Auszuschließen ist also eine einfache deduktive Ableitung bestimmter religiöser, etwa in Textform vorliegender Handlungsanleitungen auf das Handeln religiöser Personen. Werden religiöse Überzeugungen damit von den Akteuren immer noch einer Interpretation unterzogen, müssen zudem hierbei immer auch andere Faktoren berücksichtigt werden, die auf das Handeln wirken können. Dazu gehören eine Reihe an Bedürfnissen und Interessen unterschiedlicher Art, die sich unabhängig von der Religion ergeben und entwickeln (Joas 2010a: 211-212). Insofern ist entscheidend, die konkreten Situationen und Kontexte, in denen religiöse Akteure stehen und handeln, empirisch zu untersuchen, wenn man zu einer Einschätzung des positiven wie negativen Potentials der Religion kommen will.³⁶⁰

³⁵⁹ Karen Armstrong kommt in ihrer Studie zur religiösen Gewalt zu dem Schluss, dass „Religion, wie das Wetter, viele Erscheinungsformen hat. Doch die Behauptung, sie habe einen eindeutigen, unveränderlichen, inhärenten Kern ist jedoch einfach nicht zutreffend. Identische religiöse Glaubenssätze und Praktiken könne vielmehr ganz unterschiedliche Handlungen auslösen“ (Armstrong 2014: 547). Auch Stout deutet im Rahmen seiner Kritik am Säkularismus an, dass es nicht gerechtfertigt ist, Religion an sich als ein Problem für die Demokratie aufzufassen, sondern nur bestimmte Formen: „But not all religious people are theocrats. Why, then, should we take religion as such to pose a threat to democracy? Secularism comes in many forms, but what they all have in common is the aim of minimizing the influence of religion as such. Secularism comes into focus only when we notice that it takes religion, rather than some particular religion or type of religion, to be the problem. If, however, some forms of religion are in fact committed to democracy and have evidently promoted democracy in the past, why oppose them? Why substitute whole for part and then oppose the whole?“ (Stout 2008: 534).

³⁶⁰ Dass solche eine situative Analyse zur Identifikation des religiösen Einflusses auf politische Konflikte weiterhin vor großen Problemen stehen wird, deutet Hildebrandt an, indem er auf die Verwobenheit religiöser Überzeugungen mit dem Politischen hinweist. Zudem seien religiöse Überzeugungen häufig konstitutiv für ethnische Differenzen. Hinzu komme, dass sich die Motivlage im Laufe eines Konfliktes verändern könne oder den unterschiedlichen Motiven von verschiedenen beteiligten Akteuren unterschiedliche Prioritäten zugeordnet werden würde. Diese Schwierigkeiten können aber auch für Hildebrandt nur begegnet werden, wenn man die Ursachen- und Motivlage „durch eine detaillierte empirische Analyse jedes Einzelfalles“ klärt, „um damit die verschiedenen Konfliktdimensionen differenziert erfassen zu können“ (Hildebrandt 2005: 26-27).

Eine Möglichkeit, wie eine solche situationsabhängige Analyse für den Zusammenhang von Religion und Gewalt durchzuführen ist, schlägt Kippenberg vor. Am Ausgangspunkt von seiner Analyse steht der Gedanke, dass sich Akteure in konkreten Situationen befinden, in denen sie unterschiedliche, sich nicht unmittelbar aus der Situation selbst ergebende Definitionen wählen können, um einer Situation einen Sinn zu geben und dann entsprechend zu handeln. Dabei gilt das bekannte „Thomas-Theorem“, das besagt: „Wenn Menschen Situationen als real definieren, dann sind sie in ihren Folgen real“ (Kippenberg 2013: 68; mit Verweis auf Esser 1999: 59-73). Es sind somit die Personen selbst, die diese Definition in einer Situation vornehmen – und damit der Situation ein „Framing“ verleihen und im Anschluss auf der Grundlage dieser Rahmung der Situation handeln. Die Definitionen sind jedoch nicht beliebig, sondern müssen Plausibilität besitzen. Letztlich könne so eine Definition in Situationen gewählt werden, die für das Gewalthandeln religiöser Akteure förderlich ist.

Daraus folgt die Annahme Kippenbergs im Anschluss an Max Weber, dass alles Alltagshandeln religiös „gerahmt“ werden kann, wodurch sich Heilserwartungen „auf säkulare Konflikte verschiedener Art richten und dabei eigene Drehbücher und Handlungsverläufe ins Spiel bringen“ (Kippenberg 2013: 68) können.³⁶¹ Darüber hinaus unterscheidet Kippenberg zwischen den Motiven eines Handelnden und der Bedeutung einer Handlung:

„Wenn man religiöse Gewalt als eine Handlung verstehen will, muss man zwei Dimensionen unterscheiden: die Motive der Täter und die Bedeutung ihrer Handlung. Empörung über die Ermordung von Familienangehörigen, Gefangenschaft, Folter, Demütigungen, Unrechtserfahrungen bilden *Motive* der Täter. Doch muss dazu eine weitere Bedingung treten, um daraus eine religiöse Gewalttat zu machen. Der Tat muss eine religiöse *Bedeutung* zugeschrieben werden: Sie muss gemeinschaftlich begangen werden, sich an religiösen Vorbildern und Werten orientieren und diese Orientierung muss von anderen anerkannt werden, selbst wenn diese Anerkennung in der Religionsgemeinschaft nicht unbestritten ist. Konstitutiv ist hierbei die Sprache. Es ist keine neue Erkenntnis, dass religiöse Sprache ein Gewaltpotential hat.“ (Kippenberg 2013: 73–74; Hervorh. i. O.)³⁶²

Mit der Relevanz der religiösen Sprache weist Kippenberg auf ein weiteres Glied in der Kette des Zusammenhangs von Religion und Gewalt hin. So schreibt er der religiösen Sprache eine besondere Bedeutung in diesem Verhältnis zu. Denn die Gewalt orientiere sich an religiösen Vorbildern und Vorschriften, mit denen kommunikative Botschaften vermittelt

³⁶¹ Kippenberg (2011) versteht Religion zudem noch im Anschluss an Max Weber als dauerhaften Typus von Gemeinschaftshandeln. Hierbei wird das religiöse Handeln als diesseitig ausgerichtet aufgefasst. Darin kommt Kippenberg zufolge eine Heilserwartung zum Ausdruck, die sich auf alle alltäglichen Handlungen beziehen könne, wenn die Handelnden es entsprechend deuten würden. Damit kann auch eine Gewalthandlung mit einer Heilserwartung verbunden sein. Besonders problematisch kann religiöse Gemeinschaftlichkeit dann werden, so Kippenberg, wenn die religiöse Gemeinschaft selbst Gegenstand des Glaubens ist wie beim Judentum, Christentum und Islam.

³⁶² Kippenberg zielt dabei darauf ab, dass es einen größeren Rahmen braucht, in dem diese Motive sinnvoll eingefügt werden können. Dafür bedürfe es religiöser Konzepte, die das Gewalthandeln selbst rechtfertigen bzw. rationalisieren. Dies kann jedoch nur gelingen laut Kippenberg, wenn die individuelle Erfahrung von einem Gewalt-Diskurs in der religiösen Gemeinschaft begleitet werde.

werden. So „wird aus der Gewaltpraxis eine Tat der Erlangung von Heil für die ganze Gesellschaft“ (Kippenberg 2011: 211). Damit gelingt über die spezifisch religiöse Sprache eine Legitimierung der Gewalt, da sie auf ein sakrales Vorbild wie etwa exemplarische Glaubenskämpfer oder eine geheiligte Vorschrift verweise. Kippenberg bezieht sich hierbei auf den Sprachwissenschaftler David Crystal (1965), der der religiösen Sprache ein „eigenes Register, d. h. eine für einen Kommunikationsbereich charakteristische Rede- und Schreibweise“ (Kippenberg 2011: 211) zuschreibt, zu der etwa ein eigenes Vokabular, eine eigene Diktion und Formelhaftigkeit sowie ein liturgischer Ort gehörten, die die Qualität der religiösen Sprache von andere sprachlichen Registern unterschieden.³⁶³ Vorbilder und Vorschriften der Gewalt würden damit in bestimmten Situationen aufgerufen werden, die dann das Handeln bestimmen würden (Kippenberg 2011: 211f., 2013: 74).

Der Erfolg der religiösen Rahmung in Form seiner Umsetzung ist laut Kippenberger nun jedoch abhängig von endogenen Faktoren, wie verschiedene sozialwissenschaftliche Studien belegen. Zentral ist dabei das Verhältnis religiöser Gemeinschaften zum Staat. Empirische Ergebnisse weisen auf die Gefahr religiöser Gewalt in den Situationen hin, in denen der Staat öffentliche Aufgaben nicht mehr übernimmt oder das Vertrauen in den Staat schwindet, den Einzelnen vor Risiken wie Verfolgung oder Diskriminierungen zu schützen. Diese Funktion übernehmen dann religiöse Gemeinschaften, wodurch sich deren Macht erhöht und damit zugleich das Risiko eines Konfliktes zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft zunimmt (Kippenberg 2013: 74; mit Verweis auf Juergensmeyer 2009: 26-74). Endogene Ursachen finden sich des Weiteren in der objektiv oder subjektiv wahrgenommenen Bedrohung oder dem Druck durch staatliche Akteure auf religiöse Gemeinschaften, die sich dadurch in ihrer Autonomie auf existentielle Weise eingeschränkt sehen (Kippenberg 2013: 67; Hildebrandt 2005: 25).³⁶⁴

Auf der Grundlage Kippenbergs Analyseschemas kann insofern die Wahrscheinlichkeit, dass eine Situation eine religiöse Konfliktrahmung erhält, analysiert werden. Kippenbergs Betrachtung fokussiert sich jedoch nur auf den kontingenten Zusammenhang von Gewalt und Religion. Dabei entstehen zwei Leerstellen: Erstens gerät so die Ambivalenz der Religion aus den Augen, die sich durch die positiven Potentialen der Religion bereits gezeigt hatte. Hier

³⁶³ Für Beispiele für Rechtfertigung der Gewalt in religiösen Texten siehe Kippenberg (Kippenberg 2013: 68ff.).

³⁶⁴ In diese Richtung deutet auch der Verweis auf Grim/Finke (2007) von Joas (2010b: 219). Grimm und Finke haben Joas zufolge gezeigt, dass das Konfliktpotential von Religionen dann steigt, wenn der Staat zu sehr oder im Vergleich zu anderen Religionen mit partikularistischen Regulierungen in den „religiösen Markt“ eingreift. Daher würde nichts so sehr zu einer friedlichen Koexistenz in einem Staat beitragen als der Verzicht auf staatliche Regulation des „religiösen Marktes“. Eher auf theoretischem Wege als auf empirischen Studien basierend kommt Eberle (2002b: 158ff.) zu dem Schluss, dass das Gewaltpotential der Religionen dann am ehesten zum Vorschein kommt, wenn die Religionsfreiheit eingeschränkt ist.

müsste z. B. vertieft erörtert werden, ob sich das Friedens- und Freiheitspotential nicht ebenso aus der gleichen Verkettung von Faktoren ergeben kann. So bedarf auch die friedensfördernde Wirkung der Religion zu allererst einmal einer Auslegung der Akteure – es müsste also eine friedensfördernde Interpretation gewählt werden. Dazu böte die religiöse Sprache wohl ebenso ein Reservoir an. Beispiel für solche möglichen Freiheits- und Friedensbezügen finden sich etwa im Gebot der Nächstenliebe oder im Verbot zu töten.³⁶⁵ Und wie beim Gewaltpotential wird die Frage, ob das Friedenspotential religiöser Überzeugungen abgerufen wird, abhängig sein von endogenen Faktoren. Vüllers (2013) etwa zeigt in seiner empirischen Studie auf, dass zwar religiöse Normen und Motive bei religiösen Akteuren in ihrer Friedensarbeit eine Rolle spielen, aber diese nur in Abhängigkeit von der Stellung religiöser Akteure zu den beteiligten Konfliktparteien eingebracht werden. Vüllers sieht hierin den Beleg, dass das Friedenspotential von Opportunitätserwägungen im Sinne eines Kosten-Nutzen-Kalküls bestimmt wird, wodurch es den Eigeninteressen religiöser Akteure untergeordnet wird.

Zweitens könnte durch die Konzentration von Kippenberg auf das Verhältnis von Religion und Gewalt der Eindruck entstehen, dass es sich bei den Bedingungsfaktoren religiöser Gewalt um Alleinstellungsmerkmale religiöser Überzeugungen handelt. Hingegen scheint es angebracht, zu überlegen, ob diese Aspekte nicht auch zur Erklärung säkularer Gewalthandlungen dienen können. So wäre anzudenken, ob nicht auch die klassischen säkularen Ideologien von Rassismus über Kommunismus bis Nationalismus eigene Formen der Sprache entwickelt haben, die Gewalt legitimieren. Dies zu erkennen ist insofern wichtig, als andernfalls der von Kippenberg bestärkte Eindruck entstehen könnte, die religiöse Sprache sei einzigartig in ihrer Fähigkeit, Gewalt zu rechtfertigen. Auf diese Weise könnte die Gefährlichkeit des Säkularen – und in der Folge säkularer Argumente – vernachlässigt werden, wie es häufig von Vertretern inklusivistischer Ansätzen in ihrer Kritik an exklusivistischen und intermediären Ansätzen beklagt wird. Wolterstorff schreibt etwa, „the slaughter, torture, and generalized brutality of our century has mainly been conducted in the name of one or another secular cause – nationalisms of many sorts, communism, fascism, patriotisms of various kinds, economic hegemony. In seventeenth-century Europe, human beings cared deeply about religion. In our century, most have cared more deeply about various secular causes. It would be

³⁶⁵ Für diese Ambivalenz der religiösen Sprache vgl. Hildebrandt: „Die oftmals gleichnis- oder formelhaften und nicht immer widerspruchsfreien religiösen Vorschriften stecken ein weites Feld möglicher Auslegungen und Verhaltensweisen ab: So bietet die Bibel im Alten Testament die retributive Formel des ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ und andererseits im Neuen Testament die Formel der Vergebung und der Nächstenliebe – ‚Wer ohne Schuld ist, der werfe den ersten Stein‘ –, die beide gleichermaßen einen Auslegungsspielraum in die Hände der Gläubigen legen. Die Widersprüchlichkeit und Uneindeutigkeit der Überlieferungen eröffnen einen Auslegungs- und Anwendungsspielraum, der im Prinzip die Möglichkeit bietet, den vielfältigen Situationen der ambivalenten menschlichen Lebenswirklichkeit gerecht zu werden“ (Hildebrandt 2005: 20).

dangerously myopic to focus one's attention on the danger that religion poses to the polity while ignoring the equal or greater danger posed by secular causes" (Wolterstorff 1997b: 80).³⁶⁶

Die Möglichkeit von Kompromissen

Vor dem Hintergrund der dargestellten Notwendigkeit einer empirisch informierten Handlungstheorie, die situativ statt pauschal die religiösen Einflüsse auf die Politik identifiziert, muss dann auch die Frage beantwortet werden, ob sich religiöse Bürger kompromissbereit zeigen, wenn ihre religiösen Überzeugungen in politischen Konflikten betroffen sind.

Dabei muss erstens festgehalten werden, dass auch hier erst einmal von einem kontingenten Zusammenhang von religiösen Überzeugungen und der Frage der Kompromissfähigkeit auszugehen ist. Selbst wenn man der meines Erachtens plausiblen Annahme exklusivistischer und intermediärer Ansätze folgt, dass religiöse Überzeugungen für religiöse Bürger zumeist existentielle Bedeutung haben, muss dies nicht unbedingt heißen, dass dadurch immer ein Verständnis bei religiösen Bürger vorliegt, nach dem religiöse Ansichten in jedem Fall Vorrang vor anderen Überlegungen und Positionen haben müssten. Joas mahnt entsprechend vor einem falschen Bild des religiösen Bürgers:

„Wir sollten uns auch die gläubigsten Menschen nie als ausschließlich religiös vorstellen. Alle Menschen mit Glaubensüberzeugungen befinden sich in komplexen Lebenssituationen, in denen sie auch vielfältige körperliche und seelische Bedürfnisse, wirtschaftliche und politische Interessen haben, die sich nicht einfach aus ihrer Religion ergeben. [...] Wir müssen deshalb das Handeln religiöser Individuen und Gemeinschaften in konkreten Situationen studieren und dürfen nicht so tun, als könnten wir aus einer Religion deduktiv ableiten, was sie für dieses Handeln bedeutet.“ (Joas 2010a: 211; vgl. Joas 2012: 165f.)

Selbst wenn religiöse Überzeugungen also, wie von exklusivistischen und intermediären Ansätzen häufig unterstellt, als existentiell gelten, kann angesichts der unterschiedlichen Faktoren, die in jede Handlung einfließen, nicht pauschal darauf geschlossen werden, dass die

³⁶⁶ Charles Taylor pflichtet dieser Sichtweise der Gefährlichkeit des Säkularen durch die Erinnerung an die großen Kriege und humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts, für die säkulare totalitäre Regime von Hitler, Stalin, Mao und Pol Pot verantwortlich waren, bei (Taylor 2009: 694); so auch Bader (2009: 111, 2007: 97ff.). In ausführlicher Form hat zudem Michael Burleigh in seiner umfassenden Geschichte des Verhältnisses von Politik und Religion dargestellt, wie die säkularen Ideologien oder die so genannten „politischen Religionen“ der totalitären Systeme eine lange Geschichte einer ablehnenden Haltung gegenüber der Religionsfreiheit hegten (Burleigh 2008). Vgl. hierzu auch Eberle/Cuneo (2008). Will man zudem einen Vergleich zwischen der Gewalttätigkeit säkularer oder religiöser Überzeugungen, dann belegt aus sozialwissenschaftlicher Sicht Hasenclever, dass ethnische oder ideologische Konflikte nicht weniger brutal als Auseinandersetzungen zwischen religiösen Feinden seien, wie die Beispiele der Genozide in Dafur, Guatemala, Kambodscha, Ruanda und Somalia oder auch die Gewalt in Burundi, im Kongo und im Südsudan zeigten. Darüber hinaus ließe sich sogar belegen, dass säkulare Konflikte zu einer höheren Gewaltintensität als religiöse Konflikte führten. Daher kommt Hasenclever zu dem Schluss, dass bzgl. der Intensität der Gewalt kein gravierender Unterschied zwischen religiösen und säkularen Konflikten besteht. Insofern seien religiöse Konflikte in ihrer „konfliktkonstituierenden und gewaltmotivierenden Kraft ... durch ethnische oder ideologische Differenzen substituierbar“ (Hasenclever 2016: 59).

religiösen Überzeugungen unmittelbar auf die religiösen Akteure gleichsam ohne deren Denken wirken. Insofern ergibt sich schon von daher eine Möglichkeit, dass auch religiöse Bürger zu Kompromissen bereit sind.³⁶⁷

Unterstützt werden kann diese Annahme durch empirische Beispiele, in denen das Einbringen religiöser Argumente in den politischen Entscheidungsprozess nicht in Gewalt geendet hat. Insbesondere Bryan McGraw hat gezeigt, dass die Inklusion religiöser Überzeugungen in den politischen Prozess zu einer Stabilisierung der Demokratie und einer Demokratisierung religiöser Bürger führen kann. In seiner, an Kalyvas (1996) orientierten Darstellung der Demokratisierung europäischer Länder seien es gerade die religiösen Parteien gewesen, die durch die Inklusion in den politischen Prozess selbst einen Entwicklungsprozess durchlaufen hätten, der auf die religiösen Bürger zurückgewirkt habe. Somit war das Ergebnis der Inklusion der Religion in die politische Sphäre gerade keine Gewalt oder – mit Bezug auf das Spaltungsargument – eine Spaltung der Gesellschaft, sondern das Gegenteil, eine erhöhte Integration der demokratischen Gesellschaften. Würden religiöse Überzeugungen jedoch – wie z. B. in Frankreich nach der französischen Revolution mit dem Grundsatz der Laizität – aus dem Politischen verbannt, dann könne sich aufgrund einer aufkommenden Kompromisslosigkeit auf beiden Seiten (im französischen Fall Republikaner und Katholiken) eine destabilisierende Wirkung für die Demokratie ergeben, da die religiösen Gruppierungen in anderen Regierungssystemen eine bessere Möglichkeit sehen könnten, ihre Glaubensüberzeugungen auszuleben (McGraw 2010: 26; Kap. 2; 143-160).³⁶⁸

In kleinerem Stil lässt sich etwa auch auf Einzelfälle hinweisen, in denen religiöse Argumente in die parlamentarische Arena eingebracht werden, ohne Gewalt (oder Spaltung) zu provozieren. Beispiele dieser Art liefert etwa Mariano Barbato einmal mit Bezug zur Debatte des Deutschen Bundestages um die Frage der Spätabtreibung (Barbato 2011) und hinsichtlich

³⁶⁷ Mögliche theologische Erwägungen, warum religiöse Überzeugungen trotz ihrer existentiellen Bedeutung nicht ein Vorrang vor anderen Überzeugungen eingeräumt werden muss, werden im 7. Kapitel behandelt. Vgl. zu einem „realistischen“ Bild des religiösen Bürgers in politischen Streitfällen Winandy (2014).

³⁶⁸ Konkret beschreibt McGraw anhand von Beispielen aus Österreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland, wie sich religiöse Gruppierungen als religiös-politische Parteien am politischen Prozess und an Wahlen beteiligt hätten. Dies hätte nach McGraw zum einen externe Effekte in dem Sinne mit sich gebracht, dass die noch häufig am Anfang eines Demokratisierungsprozesses stehenden Länder eine höhere Legitimation gewonnen hätten, wodurch sich eine stabilere politische Lage ergeben hätte. Neben dem externen Effekt auf die Transition zu einer Demokratie und auf die Konsolidierung der Demokratie durch diese religiös-politischen Organisationen hätten diese zudem auch innerhalb ihrer eigenen religiösen Anhängerschaft ein anderes Denken bewirkt. Dieser interne Effekt sei mitverantwortlich dafür gewesen, dass die religiösen Anhänger sich daran gewöhnt hätten, dass Politik u. a. nur das Anfechten der anderen Mitglieder in Wahlen, nur das Debattieren im Parlament und das Einreichen von Petitionen an die Regierung bedeute. Insoweit sie damit in den politischen Prozess eingebunden gewesen seien, hätten sich sie zudem an eine Pluralität in vielen Bereichen gewöhnen und zugleich lernen können, wie man mit dieser Pluralität von Andersgläubigen umgehe.

des Themas der Präimplantationsdiagnostik (Barbato 2016). In beiden Fällen kann Barbato – gegen die These von Habermas, religiöse Argumente müsste aus Parlamentsdiskussionen ausgeschlossen werden –, darlegen, dass sich Politiker im Parlament religiöser Argumente bedienen, um ihre Position argumentativ zu stützen. Barbato kommt auf der Grundlage dieser Studien zum Schluss, „dass im Hohen Haus des Bundestags eine innerchristliche Debatte ausgetragen wird. Religiöse Argumentationen werden in denkbar starker Form zugelassen. Der Bundestag entpuppt sich als ein postsäkularer Ort, in dem nicht nur auf Übersetzungen verzichtet wird, sondern in dem ein Streit über unterschiedliche Gottesbilder und Glaubensüberzeugungen ausgetragen wird. Dass daraus ein Schaden entsteht ist aus einer demokratischen Perspektive ebenso wenig zu erkennen, wie sich ein unbedingter Nutzen aufdrängt. Die Repräsentanten des Volkes tauschen Argumente aus, die auch sonst öffentlich diskutiert werden“ (Barbato 2016: 76).

Zumindest indirekt lässt sich an diesen Beispielen ablesen, dass sich religiöse Argumente Kompromissen nicht verschließen müssen. Damit kann man auch nicht annehmen, Wertkonflikte, bei denen existentielle Überzeugungen beteiligt sind, müssten sich per se einer Kompromisslösung verschließen. Diese Möglichkeit hat zuletzt Willems aufgezeigt. Nach ihm unterliegen Wertkonflikte zwar einer besonderen Konfliktdynamik, die über gewöhnliche Streitschlichtungsmechanismen wie etwa Mehrheitsentscheidungen selten befriedet werden können. Allerdings seien auch in Wertkonflikten Kompromisse unter bestimmten Voraussetzungen möglich, wie vor allem das klassische Beispiel der Frage des Schwangerschaftsabbruchs in Deutschland zeige (Willems 2016: Kap. 5).

Fazit

Die Diskussion des Gewaltarguments belegt, dass eine vorschnelle, pauschale Verurteilung religiöser Überzeugungen als gewalttätig nicht angemessen ist. Bei all diesen Argumenten wird nicht behauptet, Religion könne nicht auch gefährlich sein. Vielmehr wird jedoch die inhärente Gefährlichkeit der Religion, die quasi logisch zu einem Konflikt führen müsse, wenn sie nicht im Privaten domestiziert wird, widerlegt. Insofern Religion solch ein komplexes Phänomen ist, dessen Wirkung nicht von einer „Entität“ Religion, sondern von konkreten Akteuren, die im Namen religiöser Überzeugungen handeln, initiiert werden, muss daher situativ festgestellt werden, welchen Einfluss diese Überzeugungen in positiver oder negativer Weise ausüben. Dies bedeutet nun im Hinblick auf den Status religiöser Argumente, dass eine prinzipielle Exklusion religiöser Argumente nicht gerechtfertigt werden kann, da der Beweis einer

notwendigen Verbindung von religiösen Argumente und Gewalt von exklusivistischen und intermediären Ansätzen nicht erbracht werden kann.

6.2.2 Kritik des Spaltungsarguments

Die Kritik des Spaltungsargumentes umfasst zwei Einwände gegen die These einer Spaltung der Gesellschaft durch die Inklusion religiöser Argumente. Erstens werde ich argumentieren, dass exklusivistische und intermediäre Ansätze den unterstellten Zusammenhang von religiösen Argumenten und der Spaltung der Gesellschaft empirisch nicht ausreichend belegen können. Zweitens kann ebenso argumentiert werden, dass gerade die Exklusion religiöser Argumente bei religiösen Bürgern einen Entfremdungseffekt hervorruft, der zu einer Spaltung der Gesellschaft führen könnte. Letztlich lässt sich vor dem Hintergrund dieser zwei Einwände gegen das Spaltungsargument keine pauschale Aussage über die spalterischen Wirkungen religiöser Argumente treffen. Eine prinzipielle Exklusion religiöser Gründe ist daher auf dieser vagen Basis unangemessen.

Ursachen für Spaltungen im Zusammenhang mit religiösen Überzeugungen

Auch wenn exklusivistische und intermediäre Ansätze im Zusammenhang mit dem Spaltungsargument keine empirischen Belege für die Spaltungsthese erbringen, kann man zumindest zugestehen, dass derzeit größere Konflikte in westlichen Demokratien über politische Themen vorherrschen. Dafür muss man in westlichen Gesellschaften nur die gegenwärtigen Auseinandersetzungen über religiöse Forderungen nach Gleichbehandlung und Ausnahmebehandlung oder die moralischen Streitfälle um Abtreibung oder gleichgeschlechtlicher Ehe seit den 1960er betrachten, in denen jeweils auch religiöse Akteure eine zentrale Rolle spielen. Die heftigen Kontroversen zeugen von einer gewissen Entzweiung, die wohl kaum alle Bürger betreffen, aber doch einen beträchtlichen und ausreichenden Teil, weshalb man diese Entwicklung mit Sorge beobachten kann. Das Spaltungsargument der exklusivistischen und intermediären Ansichten könnte angesichts dieser Situation eine gewisse Plausibilität beanspruchen. Allerdings ist fraglich, ob die Spannungen und Spaltungen zwischen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft sich tatsächlich eindeutig kausal auf das Einbringen religiöser Ansichten zurückführen lässt und damit die Lösung der Spaltung in der Einhaltung der Selbstbeschränkungsforderung liegt. Diesen kausalen Zusammenhang müssten

exklusivistische und intermediäre Ansätze jedoch beweisen, wenn sie einen prinzipiellen Ausschluss religiöser Argumente aus dem politischen Entscheidungsprozess rechtfertigen wollten. Dieser Beleg ist bislang jedoch nicht erbracht worden. Stattdessen könnten zwei alternative Erklärungen, die teils von inklusivistischen Ansätzen gegen die Spaltungsthese angebracht werden, ebenso mögliche Erklärungen für die tiefgehenden Spannungen in Demokratien sein.³⁶⁹

Erstens könnte es sein, dass die Spaltung bei besonders umstrittenen Konfliktfällen vor allem auf die konfliktreiche Thematik selbst zurückzuführen ist, nicht jedoch auf die involvierten religiösen Überzeugungen. Mit Eberle kann man damit sagen, dass „... perhaps many moral-political issues are so controversial that the quantity of division associated with those issues is relatively unaffected by the sorts of reasons citizens employ to resolve them“ (Eberle 2002b: 170f.). Moralische Konflikte wie etwa die Frage nach der Legitimität von Abtreibung oder die Einführung von gleichgeschlechtlichen Ehen, aber auch dezidiert religionspolitische Fragen wie die nach der Erlaubnis des Tragens einer Burka oder der Beschneidung von Jungen würden damit nicht aufgrund der religiösen Argumentation an sich zu intensiven Debatten führen, sondern aufgrund der spezifischen Inhalte, denen selbst eine hohe Umstrittenheit innewohnt. Bei den genannten, die derzeitigen westlichen Demokratien spaltenden Beispielen könnten also weniger die religiösen Argumente an sich das Problem sein, sondern spezifische Positionen, die von den Gegnern dieser Position als nicht konform mit dem von ihm verfochtenen „Wir-Verständnis“ der Gesellschaft oder bestimmten Rechten für jedes Individuum angesehen werden. Insofern liegt bestimmten Themen aufgrund der mit ihnen verbundenen Positionen, nicht jedoch der Argumente, ein Spaltungspotential inne.³⁷⁰

Die These, dass hierbei nicht notwendigerweise die religiösen Argumente das Problem darstellen, lässt sich zusätzlich dadurch Plausibilisieren, dass die religiösen Argumente selten bis nie einseitig nur auf der einen Seite einer Position zu finden sind, sondern religiöse Stimmen sowohl für als auch gegen strittige Entscheidungen erkennbar sind. Ausgeblendet wird dabei in Wertkonflikten also „die innere Pluralität religiöser Traditionen, die sich nicht zuletzt darin niederschlägt, dass sich Anhänger religiöser Traditionen auf beiden Seiten der Konflikte um Abtreibung, Euthanasie oder Stammzellenforschung finden“ (Willems 2016: 125-126). Dies deutet auf die häufig bei exklusivistischen und intermediären Ansätze zu konstatierende

³⁶⁹ Ich verwende hier Spannungen und Spaltungen synonym.

³⁷⁰ Dass die Spaltungen zwischen den Bürgern bei diesen Streitthemen genauso auftreten dürften, wenn die Debatten nur mit säkularen Argumenten geführt werden würden, lässt sich beispielhaft auch an der in Deutschland in den 1980ern heftig umstrittenen utilitaristischen Position von Peter Singer über „Leben und Tod“ erkennen (dazu Singer 1994: 425-451).

Vernachlässigung der Heterogenität des religiösen Feldes hin, die allein schon dadurch entsteht, dass Religion an sich ein viel zu komplexes Gebilde ist, als dass zu erwarten wäre, dass *sämtliche* Religionen und religiöser Bürger eine Meinung vertreten würden.

Diese Hinweise deuten darauf hin, dass bestimmte politische Sachverhalte aufgrund ihrer Umstrittenheit zwangsläufig Spannungen auslösen – unabhängig davon, ob es sich um religiös oder säkular geprägte Debatten handelt (Perry 1997: 45, 2003: 49).³⁷¹ Damit gilt dann aber, dass das Vorbringen religiöser Argumente in diesen hochgradig umstrittenen Konfliktfällen nicht per se spaltender ist als die Formulierung nicht-religiöser Argumente (Eberle 2002b: 170f.; Sweetman 2006: 149).³⁷² Wie schon beim Gewaltargument können also auch in Fällen von Spaltungen der Gesellschaft alternative Ursachen für die Spannungen verantwortlich sein, die Zweifel am Spaltungsargument aufkommen lassen.

Eine zweite Möglichkeit, Spannungen im Zusammenhang mit religiösen Argumenten zu erklären, könnte in der Art gefunden werden, wie religiöse Argumente von religiösen Bürgern in Konfliktfällen geäußert werden. In diesem Sinne macht Eberle darauf aufmerksam, dass es nicht die fehlende Selbstbeschränkung religiöser Bürger ist, die die Spannungen entstehen lässt, sondern das konkrete Verhalten vieler religiöser Akteure, die sich einseitig verhielten und eine provozierende Rhetorik gebrauchten. Ausschlaggebend für eine mögliche Spaltung der Gesellschaft sei daher die Haltung, mit der religiöse Bürger ihre religiösen Ansichten vertreten, nicht jedoch das Vertreten von religiösen Ansichten an sich (Eberle 2002b: 180f.). Das paradigmatische Beispiel für solch potentiell spaltendende Aussagen dürfte ein „autoritativer und begründungsloser ‚God-talk‘“ (Willems 2003: 96) sein, der sich auf die Aussage beschränkt: „God told me, so it’s true; and that’s the end of the discussion“ (Wolterstorff 2013: 108). Statt sich also kompromissbereit zu zeigen, verhalten sich religiöse Bürger in diesen Konfliktfällen autoritär, was säkulare Bürger verständlicherweise als problematisch auffassen würden.

Die zwei Widerlegungen des Spaltungsargumentes auf der Basis alternativer Ursachen für die Spaltungen bedürfen selbst einer genaueren empirischen Überprüfung. Allerdings zeigen

³⁷¹ So auch Wolterstorff (1997b: 79-80). Audi (1997: 7f.) dagegen meint, dass auch säkulare Debatten polarisieren könnten, jedoch im Allgemeinen eine geringere Tendenz zu solch einer Konsequenz hätten. Zugleich seien sie im Vergleich zu religiösen Streitigkeiten eher lösbar, ohne dass eine Seite schwerwiegende Konzessionen einzugehen hätte. Beide Thesen belegt er nicht – und sie sind wohl auch empirisch schwer zu belegen.

³⁷² Konkreter mit Blick auf die US-amerikanischen Spannungen kommt McConnell in diesem Sinne zu dem Schluss, es sei kaum möglich zu erkennen, wer in den politischen Kontroversen der „culture wars“ in den USA „more strident, more intolerant, or more absolutist“ (McConnell 1999: 649) sei: die religiöse Seite eines kulturellen Traditionalismus oder die säkularen Akteure einer kulturellen Dekonstruktion.

beide Alternativen an, dass es unangebracht ist, umstandslos (sämtlichen) religiösen Argumenten eine spalterische Tendenz zuzuschreiben.

Die Umkehrung des Spaltungsargumentes

Eine zweite, von inklusivistischen Ansätzen vielfach gewählte Argumentationslinie wendet das Spaltungsargument in umgekehrter Richtung an – und versucht daraus abzuleiten, dass religiöse Argumente in die politische Deliberation zu integrieren sind. Nach dieser Ansicht resultiere gerade die Exklusion religiöser Überzeugungen in einer Spaltung der Gesellschaft. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Grade der Destabilisierung ausmachen.

Erstens kann die Exklusion religiöser Argumente als legitime Rechtfertigungen einzelner politischer Entscheidungen zu einer Entfremdung vom politischen System als Ganzen führen. Analog zu der dem Spaltungsargument exklusivistischer Argumente wird dann angenommen, dass religiösen Bürgern durch die Exklusion religiöser Argumente verwehrt wird, sich als Autoren von Gesetzen und letztlich auch der politischen Ordnung insgesamt zu verstehen.

McConnell geht in diesem Sinne davon aus, dass in derzeitigen Debatten in den USA ein Ausschluss religiöser Akteure nur „the anger and hostility that these citizens feel toward the hegemonic and exclusionary practices of the secular power structure“ (McConnell 1999: 650), vertieft werde. Eberle wiederum begründet die Spannungen aufgrund der Forderung nach einer Privatisierung damit, dass sich religiöse Bürger unter Druck gesetzt fühlten, sich gegen ihre stärksten Überzeugungen zu verhalten. Dieser Druck würde zudem direkt mit den Bürgerschaftsidealen der liberalen Demokratie verbunden werden, weshalb sich religiöse Bürger vom politischen Prozess entfremden und zurückziehen könnten. Dies wiederum könnte die Stabilität der Demokratie gefährden, weil religiöse Bürger einem solchen politischen System ihre Unterstützung versagten (Eberle 2002b: 183).³⁷³

Stout stimmt diesem Argument ebenfalls zu, denn die Selbstbeschränkungsanforderung sehe aus der Sicht religiöser Bürger „ad hoc and excessively restrictive“ (Stout 2004a: 1786) aus, weshalb sie sich nicht mit einer demokratischen Kultur, die eine solche Forderung stelle, identifizieren könnten. Zudem erweitert er diese Ansicht noch dahingehend, dass nicht nur religiöse Bürger frustriert über eine Exklusion religiöser Überzeugungen sein könnten, sondern

³⁷³ Auf die negativen Konsequenzen eines Ausschlusses religiöser Argumente aufgrund des Spaltungsargumentes verweist auch McConnell: „If we are laying down informal moral strictures for proper civil discourse in a democratic society, and if we are concerned about divisiveness and absolutism, it makes no sense to announce a rule: ‘no religious argument.’ Such a rule excludes much legitimate and healthy political action that is not noticeably infected with the disease, and it gives a free pass to a great deal of divisive and absolutist political action just because it is secular” (McConnell 1999: 649).

ebenfalls diejenigen säkularen Bürger, die dächten, jeder solle in einer liberalen Demokratie nach seinem Gewissen handeln können (Stout 2004a).³⁷⁴

Das Problem besteht danach also darin, dass zumindest ein großer Teil religiöser und womöglich auch säkularer Bürger durch die Benachteiligung gegenüber säkularen Bürgern, die sich aufgrund der Selbstbeschränkungsanforderung ergeben, kaum den notwendige Legitimitätsglauben in ein politisches System entwickeln kann, der für ein dauerhaft stabiles politisches System notwendig wäre. Aufgrund des Exklusionsmechanismus würden daher religiöse Bürger nicht von einem politischen System mit einem öffentlichen Vernunftgebrauch überzeugt werden können. Prägnant auf den Punkt bringt William Galston das Problem: „It is difficult to imagine that any liberal democracy can sustain conscientious support if it tells millions of its citizens that they cannot rightly say what they believe as part of democratic dialogue” (Galston 1999: 43).

Inklusivistische Ansätze bleiben jedoch nicht dabeistehen, zu meinen, religiöse Bürger könnten sich vom politischen Prozess wegen der Selbstbeschränkungsanforderung entfremden. Denn als zweiten Grund für die Gefahr einer Spaltung der Gesellschaft aufgrund der Exklusion religiöser Argumente führen sie noch das Problem der Polarisierung und Radikalisierung von politischen Sichtweisen an. In diesem Zusammenhang verweise ich auf meine Ausführungen in Kap. 2.2, wo ich dieses Argument schon als einen Kritikpunkt gegenüber exklusivistischen Ansätze dargelegt habe. Daher belasse ich es an dieser Stelle bei der knappen Zusammenfassung: Inklusivistische Ansätze gehen davon aus, die Exklusion religiöser Argumente aus dem politischen Prozess führe dazu, dass sich religiöse Personen in informellen Zirkeln organisieren, sich hier ihre politischen Ansichten radikalisieren und von dort dann wieder in den formellen politischen Prozess einspeisen mit dem Ergebnis, dass sich die politischen Fragen aufgrund der Polarisierung nicht mehr lösen lassen.³⁷⁵

³⁷⁴ Auch Wolterstorff hat dieser Argumentationsweise zugestimmt: „If the coerced ones ask why they are being coerced – why their views on the merits of the legislation carry less weight than the views of others – what is to be said to them is that the reason their negative views are not taken as decisive is that they are either not fully informed or not fully rational in their thinking about the matter. This is not an explanation that is likely to contribute to the reduction of social resentment!“ (Wolterstorff 2007: 152). Vgl. ebenfalls mit dem Hinweis auf Entfremdungstendenzen vom politischen Leben bei religiösen Bürgern Philip L. Quinn (1997).

³⁷⁵ Talisse beschreibt diesen Prozess folgendermaßen: „Believing, correctly, that there is no point in raising their arguments in public, they will likely form small groups devoted to the advancement of their position; these groups will meet regularly to discuss the group's views and devise strategies for disseminating their message. Conditions will be ripe for polarization. As the groups polarize, individuals will not only come to hold more extreme versions of their initial position, but will come to see themselves as excluded, victimized, and oppressed. naturally, they will also grow increasingly dismissive of opposing views, and will regard those that affirm them as either evil or benighted“ (Talisse 2005: 114). Auch McGraws Argumentationsgang, der oben beim Gewaltargument wiedergegeben wurde, weist in diese Richtung.

Empirische Anzeichen für diese Polarisierung erkennen inklusivistische Ansätze mit Bezug zum US-amerikanischen Kontext. Insbesondere das Aufkommen der christlichen Rechte in den USA erklärt McConnell mit Bezug zu Exklusionsprozessen:

„I believe that the disdain expressed by some liberal establishment figures for ‚Christian activists‘ and the ‚religious right‘ has contributed to their radicalization, and I believe their welcome reception in the Republican Party has contributed to their assimilation and moderation. To attempt to keep people of religious convictions out of politics, or to force them to change their mode of argument as the price of admission to the public square, will not decrease divisiveness and promote toleration. It will deepen the anger and hostility that these citizens feel toward the hegemonic and exclusionary practices of the secular power structure.“ (McConnell 1999: 650)³⁷⁶

Die Lösung zur Vermeidung der Entfremdungs- und Polarisierungstendenzen besteht für inklusivistische Ansätze gerade in einer Integration religiöser Überzeugungen in den deliberativen Prozess. Diese Sichtweise kommt gut in McConnells Formulierung zum Ausdruck:

„The argument based on divisiveness and absolutism also falls short, normatively, because it undervalues the democratic process as a means for peaceful resolution of conflict. No more effective mechanism for fostering compromise and mutual accommodation has ever been found than a system in which every group and interest is permitted to argue its case, and decisions are based on voting and coalition building. Democratic participation creates an incentive for sectarians of all stripes to express their opinions in language that will attract outsiders, to enter into conversation with potential allies from other groups, to craft compromises and coalitions. We are more likely to accept the results of a process in which we were able to play a part, even if we do not prevail.“ (McConnell 1999: 650)

Die Umkehrung des Spaltungsargumentes von inklusivistischen Ansätzen, so muss festgestellt werden, bedarf einer differenzierten Antwort. So habe ich zum einen im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt, dass diese Kritik vor allem im Hinblick auf exklusivistische Ansätze zutrifft. Intermediäre Ansätze hingegen sind besser in der Lage, auch religiöse Anliegen in einem Beratungsprozess zu berücksichtigen und – übersetzt in legitime Argumente – in eine verbindliche politische Entscheidung einfließen zu lassen. Daher müssen sich religiöse Bürger, die der Ansicht sind, ihre religiösen Überzeugungen sollten in der Politik zählen, nicht im gleichen Maße entfremdet fühlen. In diesem Fall hätten sie auch weniger Grund, sich in informelle Foren zurückzuziehen und dort ihre politischen Ansichten zu radikalisieren. Allerdings bleibt auch hier letztlich eine Asymmetrie bzgl. der Legitimität von öffentlichen oder säkularen Gründen auf der einen und religiösen Gründen auf der anderen Seite. Insofern könnte dieser Rest an Ungleichbehandlung noch zu einer gesellschaftlichen Destabilisierung beitragen.

³⁷⁶ Dieser Punkt wird auch konkret für die besonders hohe Intensität der Problematik des Schwangerschaftsabbruch in den USA angebracht, da, „religiöse Bürger ihre Anliegen von Seiten des politisch und kulturell hegemonialen Liberalismus ignoriert sahen und sehen“ (Willems 2003: 103, Fn. 22; mit Verweis auf Wolterstorff 1997c).

Allerdings ist wie schon beim Spaltungsargument der exklusivistischen Ansätze fraglich, ob diese mögliche Restgefahr empirisch tatsächlich darauf zurückgeführt werden kann, dass religiöse Argumente nicht als Rechtfertigungsgründe zählen dürfen. Mir scheint die Kritik inklusivistischer Ansätze am Ende auch vor allem gegen exklusivistische Ansätze gerichtet zu sein, die religiöse Ansichten als solche nicht einbeziehen können, sondern sie entpolitisieren. Diese Gefahr liegt jedoch bei intermediären Ansätzen nicht in gleicher Weise vor.

Letztlich lässt sich das umgekehrte Spaltungsargument inklusivistischer Ansätze mithin empirisch wohl ebenso wenig eindeutig belegen wie das ursprüngliche Spaltungsargument exklusivistischer und intermediärer Ansätze. Damit scheint die Umkehrungsthese genauso wenig ausreichend für das Argument eines Einschlusses religiöser Argumente als Rechtfertigungsgründe in die politische Deliberation wie das Spaltungsargument die Exklusion religiöser Argumente aus der Beratung und/oder der Entscheidung rechtfertigen konnte.

Fazit

Exklusivistische und intermediären Ansätze – so lässt sich resümieren – zeigen wie schon beim Hinweis auf das säkulare Gewaltpotential beim Gewaltargument mit dem Spaltungsargument eine gewisse Einseitigkeit beim Blick auf die Religion auf. Denn exklusivistische und intermediäre Ansätze verbinden religiöse Überzeugungen häufig zwangsläufig mit einer Spaltungstendenz, weil religiöse Argumente für säkulare Bürger nicht zugänglich und teilbar sind. Mit dem Hinweis darauf, dass bestimmte politische Themen an sich spannungsreich sein können sowie der Möglichkeit, dass es insbesondere autoritäre Haltungen sind, mit denen religiöse Argumente geäußert werden, könnten ebenso gut zwei andere Erklärungsgründe für die Spannungen verantwortlich sein.

Mit diesem Argument bewegt sich die Thematik einerseits weg von einem Fokus auf die Religion hin zu einem Fokus auf die politischen Inhalte und Verhaltensweisen der religiösen Bürger. Andererseits lässt sich wiederum vor diesem Hintergrund eine generelle Verantwortlichkeit der Religion für spalterische Tendenzen nicht aufrechterhalten. Vielmehr muss wie schon beim Gewaltargument ein kontingenter Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und der Gefahr einer Spaltung der Gesellschaft angenommen werden. Eine generelle Restriktionsforderung im Fall von religiösen Argumenten, nicht jedoch von nicht-religiösen Forderungen, die ebenso spalterisch wirken könnten, kann jedoch nur als willkürlich bezeichnet werden (Eberle 2002b: 171).

6.3 Stabilität und Religion – ein Resümee

Ausgangspunkt der vorangegangenen Überlegungen war das Stabilitätsargument von exklusivistischen und intermediären Ansätzen. Darunter wurde die Ansicht subsumiert, der zufolge die Inklusion religiöser Argumente in den politischen Entscheidungsprozess potenziell destabilisierende Wirkung auf den sozialen Zusammenhalt entfaltet. Unterschieden wurde zwischen einem Gewaltargument und einem Stabilitätsargument. Ersteres wird von einem Religionsverständnis bestimmt, das Religion als potenziell konfliktreich und gefährlich einschätzt, wenn sie nach Einfluss in der Politik strebt. Dabei lässt sich einerseits eine Argumentation erkennen, die in religiösen Überzeugungen strukturell eine inhärente Gewalttendenz erkennt, und andererseits dieses besondere Gewaltpotential aufgrund der existentiellen Bedeutung religiöser Überzeugungen für die Identität ihrer Anhänger erklärt.

Mit dem Spaltungsargument hingegen wird die These vertreten, religiöse Argumente, die zur Rechtfertigung politischer Entscheidung herangezogen werden, würden säkulare Bürger insofern exkludieren, als sie keine Möglichkeit hätten, sich noch als Autor dieser Gesetze zu verstehen. Dahinter steht die Annahme einer mangelnden Zugänglichkeit und Akzeptabilität religiöser Argumente, die es für säkulare Bürger unmöglich werden lasse, diese Argumente nachzuvollziehen oder zu teilen. Die Folge ist dann eine Spaltung der Gesellschaft.

Beide Argumente wurden einer Kritik unterzogen, die offenbart hat, dass die Argumente nicht haltbar sind. Im Zusammenhang mit dem Gewaltargument konnte erstens gezeigt werden, dass bei historischen wie aktuellen Konflikten der Religion selten eine alleinige Verantwortung zuzuschreiben ist, sondern multiple Ursachen vorliegen. Gegen die Unterstellung eines strukturell angelegten Gewaltpotentials wurde zudem auf das Friedens- und Freiheitspotential religiöser Überzeugungen aufmerksam gemacht, das den Blick für die mögliche Ambivalenz religiöser Überzeugungen öffnet. Vor diesem Hintergrund wurde für einen handlungstheoretischen Ansatz bei empirischen Studien plädiert, womit vorschnelle Annahmen über religiöse Überzeugungen und das konkrete Verhalten religiöser Bürger eher vermieden werden können. Auf dieser Grundlage lässt sich auch erkennen, dass religiöse Überzeugungen zwar für religiöse Bürger existentielle Bedeutung haben können, dies jedoch nicht zwangsläufig dazu führen muss, sich Kompromissen zu verschließen.

Das Spaltungsargument wiederum konnte einer empirischen Betrachtung nicht standhalten. Zwar lässt sich nicht bestreiten, dass in vielen äußerst umstrittenen Kontroversen in westlichen Demokratien häufig auch religiöse Akteure eine Rolle spielen. Allerdings können für diese hohe Intensität der Konflikte nicht kausal religiöse Argumente per se verantwortlich gemacht werden. Ebenso gut könnte es sein, dass bestimmte politische Themen zu bestimmten Zeiten

ein hoher Grad an Konfliktpotential zu eigen ist. Darüber hinaus scheint es nicht unplausibel, weniger alle religiöse Argumente als spalterisch zu betrachten, sondern vor allem diejenigen, die in einer autoritären Art vorgebracht werden, die keinen Widerspruch duldet.

Diese Einwände legen damit offen, dass das Stabilitätsargument nicht ausreichend belegen kann, dass der Einschluss religiöser Argumente notwendig zu einer Gefahr für die Stabilität des politischen Systems werden muss.

Vor diesem Hintergrund lassen sich nach dem Überblick zwei Schlussfolgerungen im Hinblick auf den Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation ziehen. Erstens ist eine pauschale Zuordnung eindeutiger Konsequenzen religiöser Argumente nicht möglich. Stattdessen kann nur kontextabhängig entschieden werden, welche gesellschaftliche Wirkung religiöse Argumente entfalten. Mit diesem Ergebnis kann damit zumindest ein prinzipieller Ausschluss nicht gerechtfertigt werden, da hier eine ungerechtfertigte Pauschalverurteilung religiöser Argumente vorgenommen werden würde.

Allerdings lässt sich als zweite Schlussfolgerung darüber nachdenken, ob es situativ sinnvoll sein kann, religiöse Gründe dann für illegitim zu halten, wenn deutlich wird, dass diese in der konkreten Situation eine große Gefahr für die Stabilität einer Gesellschaft darstellen.³⁷⁷

Auf dieser Basis lässt sich als Ergebnis eine erste Differenzierung im Status religiöser Argumente vornehmen: Angesichts der ambivalenten Wirkungen religiöser Überzeugungen kann zwischen legitimen friedens- und freiheitsfördernden religiösen Argumenten und illegitimen gewaltfördernde religiösen Argumenten unterschieden werden.

Eine zweite Differenzierung des Status religiöser Argumente kann auf der Grundlage der Haltung, mit der religiöse Bürger ihre religiösen Argumente vorbringen, vorgenommen werden. „Autoritäre“ religiöse Argumente, die für nicht-diskutierbar gehalten werden, können – jenseits von moralischen Gründen – auch aus Stabilitätsabwägungen ausgeschlossen werden. „Nicht-autoritäre“ religiöse Argumente können zumindest im Hinblick auf das Stabilitätsproblem als zulässig gelten.

Beide Differenzierungen mögen trivial wirken, angesichts der Ausgangslage des Stabilitätsargumentes scheinen sie mir jedoch angebracht, weil sie auf die Ambivalenz religiöser Argumente hinweisen, die bei exklusivistischen und intermediären Ansätzen ausgeblendet werden. Zu betonen ist zudem, dass diese zweifache Differenzierung von religiösen Argumenten ebenso für säkulare Argumente gilt, weshalb man insgesamt von Anforderungen an Argumente im politischen Diskurs sprechen kann.

³⁷⁷ Vgl. für solch eine situative Anpassung des Einbezuges oder des Ausschlusses von religiösen Überzeugungen Weithman (2002: 9) und Greenawalt (1995, 2008).

Im Hinblick auf die zentrale Frage, inwieweit religiöse Argumente als Rechtfertigungen politischer Zwangsgesetzen fungieren dürfen, helfen diese Überlegungen im Zuge des Stabilitätsargumentes jedoch nicht weiter. Hierfür bedarf es vielmehr einer eingehenderen Analyse über die Legitimitätsbedingungen politischer Entscheidungen sowie der schon in diesem Kapitel aufgezeigten Annahmen über religiöse Überzeugungen, die sich im Hinblick auf die Frage der Stabilitätsproblematik als empirisch nicht haltbar erwiesen haben. Das Verhältnis von Legitimität und Religion gilt es daher im folgenden Kapitel zu untersuchen.

7 Legitimität und Religion

Die Frage der Legitimität beschäftigt sich damit, unter welchen Bedingungen man eine politische Ordnung und politische Gesetze für legitim erklären kann. Legitimität wird dabei in einem normativen Sinne verstanden, womit die Rechtfertigungen für die politische Ordnung und politische Gesetze in den Mittelpunkt gerückt werden. In diesem Kontext stellt sich das „most pressing problem“ (Eberle/Cuneo 2008) dieser Arbeit: Welche Rolle dürfen religiöse Argumente im Hinblick auf die Rechtfertigung politischer Entscheidungen einnehmen?

Im ersten Abschnitt werde ich das liberale Legitimitätsprinzip, das uns schon bei den exklusivistischen und intermediären Ansätzen begegnet ist, in seinen zentralen Facetten darstellen (Kap. 7.1). Darauf folgt zunächst eine Analyse der radikalen Kritik inklusivistischer Ansätze (7.2). Dabei wird aufgezeigt, dass diese Kritik nicht überzeugen kann, weshalb die inklusivistischen Ansätze als Antwort auf die Legitimitätsfrage ungeeignet sind. Wenn sich das liberale Legitimitätsprinzip insofern als die bessere Alternative im Umgang mit religiösen Argumenten entpuppt, dann stellt sich die im dritten Schritt zu beantwortende Frage, inwiefern religiöse Argumente den Anforderungen an legitime Argumente im politischen Diskurs genügen können (7.3). Dabei werde ich in einer ersten moderaten Kritik zunächst zeigen, dass gerade das Religionsverständnis exklusivistischer und intermediärer Ansätze problematisch ist. Dies gilt insbesondere für die Ansätze von Habermas und Schweber, die von einer Unzugänglichkeit und Infallibilität bei religiösen Überzeugungen ausgehen. Hiergegen wird gezeigt, dass sich diese Behauptung nicht pauschal aufrechterhalten lässt. Ein Mangel an Zugänglichkeit muss bei religiösen Argumenten daher nicht vorliegen, womit sich auch eine kritische deliberative Auseinandersetzung mit religiösen Bürgern ergeben kann. Recht haben exklusivistische und intermediäre Ansätze hingegen in ihrer These, dass religiöse Argumente nicht allgemein teilbar sind.³⁷⁸ Damit sind sie als legitime Argumente für die Rechtfertigung politischen Entscheidungen *prima facie* nicht zulässig. Allerdings zeigt sich, dass dies auch für säkulare Gründe gelten kann. Daher ist eine Legitimitätsgrenze der Argumente anhand der Unterscheidung zwischen säkular und religiös, wie sie Habermas vertritt, eine problematische Bezeichnung zur Grenzziehung. Stattdessen scheint die Differenzierung in öffentliche und nicht-öffentliche Gründe, wie sie Rawls eingeführt hat, als Grenzmarkierung der Legitimität politischer Entscheidungen besser geeignet zu sein.

Die moderate Kritik am liberalen Legitimitätsverständnis endet jedoch nicht mit dem einseitigen Religionsverständnis. Vielmehr tut sich das Problem auf, dass die öffentliche

³⁷⁸ Ich verwende die Begriffe Akzeptabilität, Zustimmungsfähigkeit und Teilbarkeit von Gründen synonym.

Vernunft selbst nicht mehr in der Lage ist, für alle politischen Themen eine Antwort zu finden (7.4). In diesem Sinne wird die Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft als Einwand formuliert, wonach teilbare Gründe alleine nicht ausreichen, um zu definitiven politischen Entscheidungen im Zusammenhang mit zentralen politischen Fragen – wie etwa dem Recht auf einen Schwangerschaftsabbruch – zu kommen. Es bedarf daher zusätzlicher, tiefergehender Maßstäbe zur Beurteilung von politischen Fragen – wozu auch religiöse Überzeugungen gehören können. Vor diesem Hintergrund bleibt dann zu klären, was dies konkret für die liberale Legitimitätstheorie bedeutet.

7.1 Das Legitimitätsargument

Das Legitimitätsprinzip der hier besprochenen exklusivistischen und intermediären Ansätze entspringt einer doppelten Reflexion über einerseits das „Faktum des Pluralismus“, also über die Pluralität von Konzeptionen des Guten und andererseits dem moralischen Prinzip des wechselseitigen Respekts zwischen Bürgern, die sich als Freie und Gleiche anerkennen (vgl. Forst 2012). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie politische Entscheidungen in Form von einzelnen Gesetzen, aber auch der gesamten politischen Ordnung noch Legitimität beanspruchen können, wenn die Bürger in ihren jeweiligen Konzeptionen des Guten über keine geteilte normative Basis mehr verfügen.

Die erste Antwort der liberalen Legitimitätstheorie besteht darin, dass der wechselseitige Respekt gegenüber jedem Bürger als Freien und Gleichen einen normativen oder hypothetischen Konsens in Form einer Zustimmungsfähigkeit verlangt, wenn politische Entscheidungen legitim sein sollen.³⁷⁹ Die gleiche Freiheit der Bürger ist damit die „default position“ (Zoffoli 2013: 15), weshalb Zwang *prima facie* abzulehnen ist.³⁸⁰ Rawls hatte dies als das liberale Legitimitätsprinzip bezeichnet, nach dem „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“ (Rawls 1998: 223). Habermas

³⁷⁹ Die Begriffe „hypothetischer“ und „normativer Konsens“ werden in der Debatte synonym verwendet (Chambers 2010a: 901). Unterstellt wird dabei immer schon, dass Bürger „vernünftig“ sind. Das heißt bei Rawls etwa, dass Bürger bereit sind, zu kooperieren und die Bürden des Pluralismus anzuerkennen – „Vernünftigkeit“ ist damit in erster Linie eine moralische, nicht rein epistemische Kategorie. Siehe zu diesen Verständnissen und Problemen einer Idealisierung Vallier/D'Agostino (2013: 2.4).

³⁸⁰ Das Prinzip eines reziproken Respekts kann als das Fundament der deliberativen Demokratie betrachtet werden (vgl. Bohman/Richardson 2009; Thompson 2008).

wiederum postuliert ein „Demokratieprinzip“, dem zufolge „nur die juridischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können“ (Habermas 1998a: 141).³⁸¹

Die zweite Antwort nimmt die pluralistischen Bedingungen zum Anlass, davon auszugehen, dass weitreichende substantielle Lösungen selbst nicht mehr die Grundlage der Zustimmungsfähigkeit sein können, da sich in substantiellen Fragen – in Bereichen des Guten – keine Einigung mehr herstellen lässt.³⁸² Stattdessen muss eine Lösung gefunden werden, die allen Bürgern prinzipiell einsehbar ist, obwohl diese im Konflikt mit ihren Auffassungen vom guten Leben stehen kann. Es bedarf also einer Lösung, die auf einer Basis beruht, die die unterschiedlichen Konzeptionen des Guten übertrumpfen kann.

Der Ausweg des liberalen Legitimitätsprinzips besteht darin, die Möglichkeit einer Zustimmung zu politischen Entscheidungen in den prozeduralen Anforderungen an die politischen Entscheidungen zu erblicken. Die in dieser Arbeit besprochenen Ansätze verlagern daher den Fokus der Legitimitätsfrage weg von den substanziellen politischen Entscheidungen hin zu den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um eine politische Entscheidung legitim nennen zu können. Der zentrale Schritt beim liberalen Legitimitätsprinzip liegt darin, die Zustimmungsfähigkeit von politischen Entscheidungen an die Akzeptabilität der Begründung der politischen Entscheidung zu knüpfen. Dadurch wird die Idee der „öffentlichen Vernunft“³⁸³ und dem ihr inhärenten „Rechtfertigungserfordernis“ (Willems 2016: 273) als Maßstab der politischen Legitimität etabliert. Nach dem Rechtfertigungserfordernis gilt, dass

„politische Ordnungen insgesamt sowie einzelne politische Entscheidungen nur dann legitim [sind], wenn sie mit Gründen gerechtfertigt werden, die prinzipiell die Zustimmung aller vernünftiger Bürgerinnen und Bürger finden können“ (Willems 2016: 274).³⁸⁴

³⁸¹ Im Folgenden werde ich dieses Legitimitätskriterium – Rawls und dem gewöhnlichen Gebrauch in der Literatur folgend – als das liberale Legitimitätsprinzip bezeichnen.

³⁸² Wieviel Substanz eine deliberative Demokratie noch bedarf, ist umstritten (vgl. Gutmann/Thompson 2004: 23ff.).

³⁸³ Habermas verbindet diese öffentliche Vernunft mit einer säkularen Vernunft. Rawls stellt diese Verbindung nicht her. Ich werde im Abschnitt 7.4 auf die Frage eingehen, inwieweit die öffentliche Vernunft eine säkulare Vernunft ist.

³⁸⁴ Mit diesem „justificatory requirement“ (McCabe 2010: 5) lassen sich die Vertreter der exklusivistischen und intermediären Ansätze einem „Rechtfertigungsliberalismus“ (Gaus 1996) zuordnen, der sich innerhalb der liberalen Theorien zur dominanten Auffassung, zum „Iodestar“ (Macedo 1990: 78) oder „clarion call“ (Eberle 2002b: 53-54) des Liberalismus entwickelt hat. Vgl. hierzu vor allem die Überblicksartikel von Vallier/D'Agostino (2013) und Quong (2013). Dieses „Rechtfertigungserfordernis“ kann als eine systematisch übergeordnete Kategorie dienen, unter die dann Theorien des Rechtfertigungsliberalismus und der deliberativen Demokratie fallen. Für den Rechtfertigungsliberalismus in dieser abstrakten Idee ist vor allem charakteristisch, dass nur der Status der Rechtfertigung im Mittelpunkt steht, nicht jedoch der Prozess mit der deliberativen Beratung, die zu einer angemessenen Rechtfertigung kommen soll. Dabei kann im Gegensatz zur deliberativen Demokratie der Rechtfertigungsprozess auch als nicht interaktiver, rein innerer Entscheidungsprozess aufgefasst werden (vgl. Gaus/Vallier 2009: 53; Vallier 2014a: 24f.). Insofern liegen hier unterschiedliche Demokratieverständnisse vor.

Es gibt eine Reihe an unterschiedlichen Formulierungen für die Antwort, wie eine öffentliche Rechtfertigung beschaffen sein muss, damit sie als prinzipiell für alle Bürger akzeptabel gelten kann (vgl. Eberle 2002b: 252-286; Talisse 2012a: 145).³⁸⁵ Die hier besprochenen Ansätze legen ihren Fokus auf die Anforderungen der Akzeptabilität oder Teilbarkeit sowie der Zugänglichkeit der Rechtfertigung politischer Entscheidungen.³⁸⁶

Das Kriterium der Akzeptabilität eines Argumentes ist dabei die stärkere Anforderung. Danach wird verlangt, dass jeder Bürger sich eine Rechtfertigung für politische Entscheidung zu eigen machen können müsste. Habermas formuliert entsprechend, dass im demokratische Verfahren nur Gründe Legitimität beanspruchen können, „die alle Seiten gleichermaßen akzeptieren können“ (Habermas 2007a: 1442). Bei Rawls drückt sich die „Reziprozität der Rechtfertigung“ (Freeman 2007: 375; Reidy 2007: 249) als Legitimitätskriterium so aus, dass die Ausübung von politischer Macht nur dann legitim sein kann, wenn Begründungen für politische Handlungen „von anderen vernünftigerweise als Begründungen für diese Handlungen anerkannt werden können“ (Rawls 1998: 43).³⁸⁷

Als Voraussetzung für die Teilbarkeit von Rechtfertigungen – und daher als das schwächere Kriterium – fungiert die Zugänglichkeit der Rechtfertigung. Das Kriterium der Zugänglichkeit verlangt nur, dass Rechtfertigungen für jeden verständlich sind, selbst wenn sie nicht geteilt werden können.³⁸⁸ Dieses Kriterium erwähnt Rawls eher beiläufig (z. B. Rawls 1998: 327, 2006: 146), prominent wird es vor allem bei Habermas. So müsse der öffentliche Austausch von einer „säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede“ (Habermas 2005d:

³⁸⁵ Das Attribut „öffentlich“ nimmt die Rechtfertigung in Theorien der öffentlichen Vernunft aus drei Gründen an (Chambers 2010a: 894). Öffentlich kann die Rechtfertigung erstens genannt werden, weil sie sich auf öffentliche Belange wie Gesetze, Verordnungen oder die Verfassung bezieht. Öffentlich ist sie zweitens, weil sie die Öffentlichkeit in ihrer pluralen Zusammensetzung als Ganze adressiert. Drittens wird die Rechtfertigung zumindest bei Theorien der deliberativen Demokratien immer auch noch in der Öffentlichkeit präsentiert und ist so für alle Bürger transparent (vgl. auch Vallier 2014a: 32).

³⁸⁶ Teilweise wird nicht klar zwischen den Kriterien der Akzeptabilität und Zugänglichkeit getrennt und automatisch von der Zugänglichkeit eines Grundes auf seine allgemeine Akzeptabilität geschlossen (vgl. Breul 2015: 183). Dabei handelt sich jedoch um zwei unterschiedliche Kriterien, wobei die Zugänglichkeit eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung der Akzeptabilität ist.

³⁸⁷ Forst hat das Prinzip der Reziprozität der Rechtfertigung folgendermaßen formuliert: „Reziprozität bedeutet, dass in politischen Argumentationen niemand ein Recht oder bestimmte Güter fordern darf, die er anderen vorenthält, und dass die Formulierung der jeweiligen Ansprüche offen gerechtfertigt werden muss und nicht von einer Seite allein festgelegt werden darf. Dies schließt es aus, dass Parteien ihre eigenen Überzeugungen, Interessen oder Gründe einfach auf andere projizieren und – im Extrem – sich auf eine ‚höhere Wahrheit‘ berufen, die andere nicht teilen“ (Forst 2007b: 249). Neben dem Kriterium der Reziprozität formuliert Forst zudem noch das Kriterium der Allgemeinheit: „Allgemeinheit heißt, dass alle, die den Normen unterworfen sein werden, gleiche Chancen haben müssen, ihre Ansprüche und Begründungen vorzubringen; die Rechtfertigungsgemeinschaft muss mit der Geltungsgemeinschaft übereinstimmen“ (Forst 2007b: 249).

³⁸⁸ Eine weitere Anforderung an gerechtfertigte Überzeugungen ist auf einer noch allgemeineren Ebene die Fallibilität aller Überzeugungen. Dieses Kriterium wird besonders bei Vertretern der deliberativen Demokratie stets vorausgesetzt – und wird vor allem bedeutungsvoll im Zusammenhang mit religiösen Argumenten. S. dazu Kap. 7.3.2.

125) getragen werden, denn im Verfassungsstaat sei es ein Legitimationserfordernis, „staatlich durchsetzbare Politikentscheidungen in einer Sprache zu formulieren, die alle Bürger verstehen können. Sie müssen darüber hinaus in einer für alle Bürger gleichermaßen verständlichen Weise gerechtfertigt werden“ (Habermas 2007a: 1445).

Das liberale Legitimitätsideal verlangt für die Rechtfertigung von staatlichem Zwang, dass dieser mit Argumenten begründet werden kann, die allen Bürgern zugänglich sind und von ihnen geteilt werden können. Denn da sich jeder Bürger aufgrund der Akzeptabilität der Rechtfertigung, auf der der Zwang basiert, nicht nur als Adressat eines politischen Gesetzes verstehen, sondern immer auch noch prinzipiell als Autor einer politischen Entscheidung verstehen kann (vgl. Habermas 2005d: 126; Gaus/Vallier 2009: 52), wird er in seiner gleichen Freiheit weiterhin anerkannt. Auf diese Weise zielt eine Theorie der öffentlichen Vernunft über die „Pflicht zur Rechtfertigung“ (Habermas 2012c: 295) und das „Recht auf Rechtfertigung“ (Forst 2007a)³⁸⁹ zugleich auf eine Versöhnung mit dem unausweichlichen Zwang in demokratischen Gesellschaften ab (Enoch 2015), da Gesetze zumindest prinzipiell für jeden akzeptabel sein sollen und damit als selbstgegeben gelten können.³⁹⁰ Entsprechend sehen Vertreter eines liberalen Legitimitätsprinzips in den epistemischen Anforderungen an die Gründe in der politischen Deliberation die Voraussetzung dafür, dass „politische Herrschaft ihren repressiven Charakter verlieren kann“ (Habermas 2005d: 127). Bei Verletzung dieses Prinzips hingegen würde Politik zu – in Gaus’ Worten – „a matter of simple imposition by the powerful on the weak“ (Gaus 1996: 292) degenerieren.

Die Anforderungen an die legitimen Rechtfertigungen übertragen Vertreter des liberalen Legitimitätsprinzips auf das Handeln des Staates und das Verhalten der Bürger. Von Letzterem wird erwartet, ein Staatsbürgerethos zu entwickeln, das die Anforderungen der Reziprozität der Rechtfertigung berücksichtigt, wenn grundlegende politische Entscheidungen getroffen werden. Daraus resultiert entsprechend die bei allen exklusivistischen und intermediären Ansätzen bekannte Anforderung auf eine deliberative Selbstbeschränkung, wenn die eigene Rechtfertigung nicht für andere akzeptabel sein kann, wenn also keine allgemein akzeptable Rechtfertigung vorliegt. Dies verlangt von den Bürgern eine spezifische Rollenübernahme als

³⁸⁹ Siehe zu der Frage nach der angemessenen Formulierung von Recht auf und Pflicht zur Rechtfertigung Habermas (2012c: 294-298).

³⁹⁰ Der Fokus bei Theorien der öffentlichen Vernunft bzw. Rechtfertigung kann dabei teilweise stärker auf der Freiheitssicherung im Sinne der privaten Autonomie oder stärker auf die demokratische Ermöglichungsbedingung, sich als Autor von Gesetzen zu verstehen, womit die politische Autonomie in den Mittelpunkt gerückt wird (vgl. Bird 2013). Für Habermas sind diese beiden Formen der Autonomie unausweichlich miteinander verbunden, weshalb er von einer Gleichursprünglichkeit spricht (Habermas 1996e).

Staatsbürger mit einer politischen Identität neben der Rolle der Privatperson mit einer privaten Identität.

Primär aber hat das liberale Legitimitätsprinzip Auswirkungen auf das Staatshandeln, da der Staat nur Gesetze erlassen darf, die für alle im oben genannten Sinne akzeptabel sind. Insofern wird das Staatshandeln ebenso an das Rechtfertigungsprinzip gebunden, wodurch die angemessene Form der Neutralität des Staates in der Rechtfertigungsneutralität gefunden wird.³⁹¹ Andernfalls würde der Staat selbst aufgrund der Affirmation einer Konzeption des Guten³⁹² seine Parteilichkeit offenbaren und damit nicht mehr unvoreingenommen Entscheidungen treffen.³⁹³

Zusammengefasst bedeutet dies also, dass beim liberalen Legitimitätsprinzip das moralische Prinzip des Respekts vor Bürgern als Freien und Gleichen unmittelbar mit dem epistemischen Kriterium der Akzeptabilität und Zugänglichkeit der Rechtfertigung verbunden ist. Das liberale Legitimitätsprinzip beruht damit auf einem moralisch-epistemischen Fundament, mit dem der Vorrang des Gerechten vor dem Guten bzw. der Moral vor der Ethik begründet werden kann.³⁹⁴ Rechtfertigungen, die auf Konzeptionen des Guten basieren, verstoßen somit gegen die Anforderungen an legitime Rechtfertigungen, weil sie unter pluralistischen Bedingungen nicht mehr wechselseitig geteilt werden können. Insofern kann die Theorie der öffentlichen Vernunft als das „central concept“ verstanden werden, „through which liberal theory addresses pluralism“ (Chambers 2009b: 349).

Dies hat, wie bei den exklusivistischen und intermediären Ansätzen gezeigt wurde, Auswirkungen auf den Status religiöser Argumente: Da religiöse Gründe aus Sicht dieser Autoren per se nicht zugänglich oder teilbar sind, müssen sie partikular bleiben. Entsprechend ist eine religiöse Begründungspraxis unter den „differenzierten Lebensbedingungen pluralistischer Gesellschaften“ (Habermas 1996c: 56) als Rechtfertigung im politischen Bereich aufgrund ihrer mangelnden Zugänglichkeit oder Akzeptabilität zum Scheitern verurteilt und disqualifiziert sich als möglicher Kandidat für die Rechtfertigung von politischen Entscheidungen.³⁹⁵

³⁹¹ In Kap. 8 gehe ich knapp auf verschiedene Verständnisse der Neutralität ein.

³⁹² Die Frage, gegenüber was genau die Anforderung der Neutralität des Staates greifen, ist nicht eindeutig. In der Literatur finden sich eine Vielzahl an unterschiedlichen Vorstellungen – von Konzeptionen des Guten, über umfassende Lehren oder etwa Idealen des guten Lebens. Siehe dazu (Merrill 2014: 9).

³⁹³ Habermas spricht auch von der „Unparteilichkeit“ (Habermas 2012a: 112) des säkularen Staates.

³⁹⁴ Vgl. dazu etwa Forst (2001).

³⁹⁵ Dabei sei daran erinnert, dass religiöse Überzeugungen zumeist als das paradigmatische Beispiel für nicht teilbare Quellen der Rechtfertigung angesehen werden. Neben Audi ist es insbesondere Habermas, der hingegen eine Sonderstellung der Religion hervorhebt und damit noch eine Differenzierung zwischen religiösen und ethischen Überzeugungen einführt.

7.2 Radikale Kritik am Legitimitätsargument

Das liberale Legitimitätsverständnis mit dem Rechtfertigungserfordernis hat eine Vielzahl an kritischen Reaktionen hervorgerufen. Im Folgenden werde ich die radikale Kritik inklusivistischer Ansätze vorstellen, die als eine Form der externen Kritik verstanden werden kann, weil sie das epistemisch-moralische Fundament des liberalen Legitimitätsprinzips angreift. Das bedeutet, dass die epistemischen Grundlagen hinterfragt werden, indem behauptet wird, die öffentliche Vernunft setze eine allgemein geteilte Menschenvernunft voraus, die jedoch nicht existiere. Ich halte diese Kritik für die schwerwiegendste Kritik an dem liberalen Legitimitätsprinzip, denn sollte die Vernunftkritik zutreffend sein, ist das liberale Rechtfertigungsprinzip hinfällig – oder in Galstons Worten: „We clearly need to get straight about this, because if there is no ‚common human reason‘ then there is not much left to talk about in this idea of public reason“ (Galston 2007: 193).

Die radikale Kritik wird zunächst anhand der inklusivistischen Ansätze von Wolterstorff und Stout rekonstruiert (Kap. 7.2.1).³⁹⁶ In einem zweiten Schritt entfalte ich das Argument, dass die radikale Kritik nicht überzeugen kann, da sie sich in der Aporie zwischen Relativismus und performativem Selbstwiderspruch verfängt.

7.2.1 Zweifel an der geteilten Vernunft: Die epistemologische Kritik inklusivistischer Ansätze

Die epistemologische Kritik inklusivistischer Ansätze ist uns schon in Teilen bei der Darstellung des inklusivistischen Ansatzes von Stout begegnet. Ich möchte an dieser Stelle auf drei zentrale Gemeinsamkeiten inklusivistischer Ansätze verweisen, die die Kritik an den epistemologischen Annahmen exklusivistischer und intermediärer Ansätze verdeutlichen und zugleich das eigene epistemologische Fundament bereitstellen, um normative Schlussfolgerungen zu ziehen.

³⁹⁶ Auch bei Eberle (2002b) lässt sich ein ähnliches epistemologisches Fundament feststellen. Vgl. dazu die Kritik bei Breul (2015: 90-92) und Schmidt (2012: 355). Der inklusivistische Ansatz von Weithman (2002) hingegen scheint schon allein die positiven und demokratiefördernden Potentiale religiöser Überzeugungen für ausreichend zu halten, um eine Inklusion religiöser Argumente in der politischen Deliberation zu befürworten. Hiergegen wurde schon eingewandt, dass positive Beiträge religiöser Überzeugungen erstens auch von intermediären Ansätzen aufgenommen werden können und zweitens kann der Hinweis auf die förderlichen Potentiale religiöser Überzeugungen nicht ohne weiteren Begründungsschritt religiöse Argumente als berechtigte Rechtfertigungen für politische Entscheidungen auszeichnen.

1. Gemeinsamkeit: Vernunftskepsis

Ausgangspunkt der inklusivistischen Kritik ist die Überlegung, dass die Annahme von für alle akzeptablen Gründen auf der Basis erfolge, dass eine gemeinsame Vernunft existiere, wodurch es Gründe gebe, die nicht nur für einige Wenige, sondern für alle einsehbar seien. Die universelle Menschenvernunft stelle somit eine neutrale Basis dar, die jeden Kontext transzendiere und gerade deshalb auch für alle zugänglich und akzeptabel sein könne.

Diese Annahme wird nun von inklusivistischen Ansätzen im ersten Schritt im Sinne der Kritik des Kommunitarismus am Liberalismus dekonstruiert, indem die Vorstellung einer ahistorischen, universellen Vernunft selbst zu einer weiteren Tradition des Guten degradiert wird, wodurch die öffentliche Vernunft epistemisch gleichberechtigt neben sonstigen Konzeptionen des Guten einschließlich religiöser Traditionen steht.³⁹⁷

Im Sinne dieses vernunftskeptischen Programms kritisiert Wolterstorff entsprechend die „independent source“-Epistemologie (Wolterstorff 1997b: 74) der öffentlichen Vernunftvorstellung exklusivistischer und intermediärer Ansätze mit der Annahme, man könne sich von seiner Tradition unabhängig machen. Statt eines solchen Vernunftbildes, das für Wolterstorff ganz im Sinne der Aufklärung bzw. einer „Kant-rationality“ (Wolterstorff 2013: 98) fordert, Bürger, „*who use the light of our common human reason*“ (Wolterstorff 1997b: 98; Hervorh. i. O.), sollten zu allgemein akzeptablen Prinzipien gelangen, gilt für ihn, dass wir „cannot leap out of our perspectives. And even if we could, there is nothing firm that we could leap on to: no adequate independent source“ (Wolterstorff 1997b: 113). Damit gibt es laut Wolterstorff keine gemeinsame Vernunft, denn „what we come to believe by the use of our reason (...) is a function, in part, of what we already believe. And we differ in our beliefs – differ in particular, now, in our comprehensive perspectives“ (Wolterstorff 1997b: 98; vgl. Stout 2005: 713). Mit dieser Ansicht sieht Wolterstorff bei Vertretern wie Rawls und Habermas eine falsche Vorstellung der Ausbildung „of our belief-forming selves“ (Wolterstorff 2008b: 83), die an die Kritik von Michael Sandel (1995) erinnert, der vor allem der liberalen Theorie der Gerechtigkeit von Rawls in der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte vorgeworfen hat, das Selbst als ungebundenes Selbst zu begreifen, das sich vollständig lösen könne von seinen Traditionen, in die seine Überzeugungen eingebettet sind. Wolterstorff macht nun gegenüber den Vertretern einer liberalen Konzeption ebenso geltend, dass die Selbst-Formierung „at any moment in its history is determined in part by the results of its own prior operations; its present

³⁹⁷ Explizit greift der Inklusivist Clanton (2008) auf die kommunitaristische Kritik von Sandel zurück.

programming is formed in part by the output of its prior programming” (Wolterstorff 2007: 158).³⁹⁸

Diese Determination der eigenen Vorstellungen durch die eigene Tradition, Kultur oder Sozialisation würde nun nicht nur das Gute betreffen, sondern auch noch das Gerechte, wodurch ein Dissens ebenso in Fragen der Gerechtigkeit unausweichlich sei, denn „the beliefs one already has regularly influence the workings of one’s belief-forming faculties in such a way that an experience that would produce a new belief *B* in a person, if the person did not believe *A*, will not do so if the person believes *A*“ (Wolterstorff 2007: 157; Hervorh. i. O.). Das Ergebnis hiervon ist dann ein „reasonable dissensus“ (Wolterstorff 2008b: 83) in Fragen der Gerechtigkeit wie auch des Guten.

Wie schon im Kapitel zu Stout angemerkt, schließt er sich Wolterstorff mit dieser Vorstellung einer von persönlichen oder kulturellen und das heißt traditionellen Standpunkten abhängigen Vernunft an:

„None of us starts from scratch in moral reasoning. Nor can we ever start over again, accepting only beliefs that have been deduced from certitudes or demonstrable facts. We begin already immersed in the assumptions and precedents of a tradition, whether religious or secular, [...]. Our starting point is not so much arbitrary as inescapable; we are who we are, the heirs of this tradition as opposed to that one, born into one epoch rather than another, our intuitions shaped by the grammar of our native tongue.“ (Stout 2001: 120)

Daher kritisiert er Rawls für seine kantianische Ambition, eine Epistemologie einer perspektivenübergreifenden Vernunft zu verfolgen, bei der man aus einer einzigen Perspektive Prinzipien entwickeln könne, die für alle nachvollziehbar wären (Stout 2004b: 385). Und auch bei Habermas’ Sprachpragmatik bemängelt er diesen kontexttranszendierenden Versuch:

„But this sort of ambition is bound to seem hopeless in all its forms to those of us who have given up on the quest for basic grounds [sic!] rules of rationality or criteria for public discourse as such – those of us who suspect, for example, that Habermas’s theory of communicative competence is yet another failed attempt to make the latest dialect of moral Esperanto seem necessary and universal, this time by decking it out in the fashionable idiom of speech-act theory. The ‘sad little joke’ about universal languages, Mary Midgley once said, is that almost nobody speaks them.“ (Stout 2001: 166)

Solche Versuche einer gemeinsamen Vernunft, mit der alle Personen zu der gleichen moralischen Sichtweise gelangen sollen, hält Stout für ein „wishful thinking. It ignores the essential role that traditions play in shaping human thought” (Stout 2004a: 476).

Entsprechend kann auch für Stout die Vernunft nur eine immer in historischen Traditionen eingebettete sein, womit ebenfalls „situated selves“ (Stout 2004a: 4037) vorausgesetzt werden

³⁹⁸ Stattdessen sei man mit seinen Überzeugungen stets gebunden an die eigenen Tradition, wie er mit Verweis auf Gadamer belegen möchte (Wolterstorff 2007: 158).

müssten mit der Folge einer Einebnung des Unterschieds zwischen den Bereichen des Guten und Gerechten.³⁹⁹ Dies führt zur zweiten inklusivistischen Epistemologie-Prämisse.

2. Gemeinsamkeit: Epistemischer Kontextualismus

Im zweiten Schritt setzen inklusivistische Ansätze der universellen Vernunftvorstellung ihre eigene epistemologische Sichtweise entgegen. Danach ist Vernunft nicht unabhängig von kontextuellen Bedingungen wie der Tradition oder Kultur denkbar. Mit dieser Absage an eine universelle Vernunft wird keine radikale Vernunftkritik geäußert, allerdings wird Vernunft nur noch als eine perspektivische und plurale Vernunft verstanden.

Bei den sich aus den pluralen Kontexten ergebenden Überzeugungen handelt es sich um prima facie gerechtfertigte Überzeugungen, wie die schon bei Stouts Ansatz (vgl. Kap. 4.1) erklärte „default-and-challenge“-Struktur deutlich macht, die Wolterstorff und Stout vertreten: Wolterstorff hat diese Struktur mit der Unschuldsvermutung zum Ausdruck gebracht:

„A person is rationally justified in believing a certain proposition which he does believe unless he has adequate reason to cease from believing it. Our beliefs are rational unless we have reason for refraining; they are not nonrational unless we have reason for believing. They are innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent.“ (Wolterstorff 2004: 163)

Stout schließt sich dieser Sichtweise an (Stout 2005: 711-712) und betont die notwendige Beweislastumkehr, wenn man jemanden einen Mangel an Rationalität unterstellen will, denn die Frage der Rationalität könne nicht a priori entschieden werden, sodass jede Ansicht rational sei, bis jemand das Gegenteil bewiesen habe (Stout 2004a: 5240).

Die Maßstäbe hierfür könnten jedoch selbst wieder nur aus den spezifischen Kontexten gewonnen werden. Die Konsequenz hieraus ist, dass

„abstraction from context in a theory of justification is bound to end in frustration. Justifications are answers to why-questions of a certain sort. As such, they are dependent on context: first, because conversational context determines the question to which a justification counts as an answer and thus the sort of information being requested; second, because conversational context determines a justification's audience; and third, because a justification's success can be appraised only in relation to its audience, including their relevant reasons for doubting and the commitments they are entitled to accept“ (Stout 2004a: 5289).

Der epistemische Kontext, der die Rationalitätsmaßstäbe hervorbringt, kann dabei variieren zwischen der „Tradition“, die Stout als Hintergrund annimmt, wenn er über die Demokratie schreibt,⁴⁰⁰ und den Überzeugungssystemen jeder einzelnen Person, wie Stout sie mit

³⁹⁹ Hannan weist darauf hin, dass Stout mit dieser Erkenntnis MacIntyre folgt, der diese Sichtweise wiederum aus Gadammers Schriften abgeleitet habe (Hannan 2011: 112). Damit schließt sich der Kreis zu Wolterstorff, der auch auf Gadamer verweist.

⁴⁰⁰ Dieses Kontextverständnis hat auch Zoll im Blick, wenn er Stout als einen kommunitaristisch-pragmatistischen Pluralisten bezeichnet (Zoll 2010: 115).

Brandons Sprachphilosophie voraussetzt. In diesem Fall besitzt jeder einzelne Teilnehmer an einer Diskussion seinen eigenen subjektiven Maßstab.⁴⁰¹

Mit dem epistemologischen Kontextualismus wird zwangsläufig auch die Frage der Überzeugungskraft über den eigenen Kontext hinaus bestritten. Denn jeder Grund kann nur vor dem partikularen Entstehungshintergrund des Grundes Geltung beanspruchen. Die Folge hiervon ist, dass nur noch adressatenspezifische Rechtfertigungen eine Überzeugungskraft entwickeln können.⁴⁰² Damit muss also jeder Person oder Gruppe, die eine eigenständige Kultur oder Tradition ausgebildet hat, eine partikuläre Rechtfertigung für die eigene (politische) Ansicht angeboten werden. In diesem Sinne schreibt Wolterstorff, „[in] a democracy...[we] listen and try to persuade. Typically, our attempts at persuasion are on an ad hoc basis: offering to Republicans reasons that we think might appeal to them... to Democrats reasons that we think might appeal to them... to Christians reasons that we think might appeal to them” (Wolterstorff 1997b: 108; vgl. Wolterstorff 1997c: 175, 2013: 111).⁴⁰³

Mit einer pluralen Vernunft existiert damit eine Vielzahl an Rechtfertigungsmaßstäben, sodass die Rechtfertigungen entsprechend variieren müssen. Das bedeutet, ohne die unterstellte gemeinsame Vernunft, die den universellen Standard bildet, muss jede Ansicht innerhalb jedes Kontextes geprüft werden. Dieser Perspektivenpluralismus führt dann zwangsläufig zu einer radikalen Kritik am liberalen Legitimitätsprinzip. Denn nun gibt es keine allgemein akzeptablen Gründe mehr, die das Kriterium der Legitimität abgeben können. Was bleibt sind einzig Gründe, die aus der Perspektive mancher, jedoch niemals für alle gleichermaßen teilbar sind (Morano 2014: 114).

⁴⁰¹ Habermas spricht daher auch von einem „methodologischen Individualismus“ (Habermas 2004b: 177) bei Brandons Theorie, bei dem jeder Teilnehmer vor dem Hintergrund individueller Überzeugungen Schlussfolgerungen treffe. Dadurch werde ausgeschlossen, dass „sich die Beteiligten in der intersubjektiven Anerkennung desselben Geltungsanspruchs treffen und ein Wissen im strikten Sinne teilen können“ (Habermas 2004b: 177; Hervorh. i. O.).

⁴⁰² Wolterstorff bringt im Zusammenhang mit religiösen Überzeugungen diesen epistemischen Kontextualismus gegenüber Habermas' eigener Theorie an: „[R]ecall what is, for Habermas, one of the fundamental differences between the worldview of a religion and postmetaphysical philosophy: reasons derived from the worldview of some religion lack the power to convince beyond the boundaries of that religion whereas reasons derived from postmetaphysical philosophy, being the actualization of a universally shared reason, have the power to convince beyond all religious or philosophical boundaries. It turns out that every body of philosophical thought has the trait that Habermas ascribes to religious worldviews, rather than the trait that he ascribes to postmetaphysical philosophy. Every body of philosophical thought, including Habermas's, is limited in its power to convince“ (Wolterstorff 2013: 107).

⁴⁰³ Aufgrund dieser notwendigen Abhängigkeit der Gründe von partikularen sozialen und historischen Bedingungen bescheinigt Stout allen, die meinen, ein einziges Argument könnte für alle gleich überzeugend sein, einer naiven Auffassung anzuhängen (Stout 2001: 163).

3. Gemeinsamkeit: Tugendethik

Der dritte Schritt der Inklusivisten besteht darin, vor dem Hintergrund des epistemologischen Kontextualismus ihre eigene Form der Normativität zu entfalten. Für Inklusivisten besteht im Fall der Vielfalt an ethischen, immer nur kontextuell gültigen Maßstäben der einzig noch faire Umgang mit diesen berechtigten Überzeugungen darin, sich tugendhaft zu verhalten. Daher entwickeln sie einen deliberativen Tugendkatalog, mit dem die unumgänglichen Konflikte zwischen den pluralen Konzeptionen des Guten mit den ihnen jeweils eigenen Überzeugungen vernünftig oder zumindest friedlich beigelegt werden können. Zu diesen Tugenden gehört bei Wolterstorff die Zivilität im deliberativen Umgang unter Bürgern, die Tugend, sich an Regeln zu halten, einschließlich der liberalen Prinzipien, und schließlich sogar die Tugend der Gerechtigkeit, denn in politischen Diskursen solle das Ziel der Gerechtigkeit verfolgt werden (Wolterstorff 1997b: 112f.). Stout wiederum hebt als staatsbürgerliche Tugenden auch die Liebe zur Gerechtigkeit sowie Tugenden und Fähigkeiten hervor wie: „civility, the ability to listen to others with an open mind, the courage to speak candidly, an ability to avoid taking and causing offense needlessly, the poise to respond fairly to unexpected arguments, the willingness to ask forgiveness from those who have been wronged, and ,the practical wisdom to discern the subtleties of a discursive situation‘ and respond to that situation appropriately“ (Stout 2004b: 384).

Damit wird deutlich, dass Inklusivisten durch ihren „methodischen Pluralismus“ (Schmidt 2012: 357) einen moralischen Partikularismus vertreten, der aber nicht ein „anything goes“ oder einen moralischen Relativismus nach sich ziehen soll. Gerade Stout betont demgegenüber, dass er einen Skeptizismus und Relativismus ablehnt und an Konzepten wie Wahrheit und Objektivität festhält (vgl. Stout 2004a: Kap. 12).

Fazit

Knapp zusammengefasst besteht die radikale Kritik also aus einem Dreischritt: Zunächst wird die Vorstellung einer geteilten Vernunft in Frage gestellt, da Vernunft immer kontextgebunden sei. Insofern bestehe auch kein Vorrang des Gerechten (die als Ausdruck einer universellen Vernunft gilt) vor dem Guten. Bei diesem Partikularismus soll aber, so die zweite These eines epistemologischen Kontextualismus, die Vernunft nicht gänzlich destruiert, sondern pluralisiert werden. Das bedeutet, Vernunft ist immer perspektivenrelativ und damit abhängig von den speziellen, individuellen oder kulturellen Standpunkten, zu denen auch religiöse Überzeugungen gezählt werden. Daraus folgt eine Absage an jegliche Annahmen über neutrale

Gründe sowie die Möglichkeit einer intersubjektiven Rechtfertigungspraxis, da Gründe nur noch adressatenspezifisch erfolgreich vorgetragen werden können. Die von den Inklusivisten vertretene kontextualistische Theorie mit antirelativistischer Ambition mündet dann im dritten Schritt in einer Tugendethik, die statt der Anforderungen an die vorgebrachten Rechtfertigungen einen Tugendkatalog entwickelt, über den die Diskurspraxis angeleitet werden soll.

7.2.2 Probleme der radikalen Vernunftkritik

Ist die inklusivistische radikale Kritik „quite fatal“ (Morano 2014: 114) für das liberale Legitimitätsargument? Ich werde mich dieser Frage in zwei Schritten nähern. Zunächst muss geklärt werden, inwieweit die inklusivistische Kritik zutrifft. Dafür werde ich erörtern, ob die Interpretation von Rawls und Habermas angemessen ist. In einem zweiten Schritt soll dann überprüft werden, wie überzeugend das epistemologische Fundament inklusivistischer Ansätze ist.

Die Interpretation von Rawls und Habermas

Im Folgenden werde ich die Interpretationen der epistemologischen Prämissen von Rawls und Habermas, die der radikalen Kritik der Inklusivisten zugrundeliegen, auf ihre Stichhaltigkeit überprüfen. Dabei wird sich gerade bei Rawls zeigen, dass diese Interpretation nur teils stimmig ist, während die Lesart von Habermas zwar in der Unterstellung einer geteilten Vernunft richtig ist, ansonsten aber die theoretische Komplexität der Habermas'schen Theorie ausblendet und damit als weitgehend verfehlt bezeichnet werden muss.

a) Rawls

Die Diskussion um den epistemologischen Status der Theorie von Rawls wird seit Beginn der Veröffentlichung des Politischen Liberalismus geführt. Man kann von einer Ambivalenz bei Rawls sprechen (vgl. Forst 2012). Sie resultiert daraus, dass Rawls an vielen Stellen oszilliert zwischen einerseits einer rekonstruktiven Hermeneutik zur Beschreibung der normativen Ideale liberal-demokratischer Gesellschaften, die seinem eigenen Anspruch nach auf umstrittene moralische oder epistemologische Annahmen verzichten kann.⁴⁰⁴ Andererseits lassen sich seine

⁴⁰⁴ Vgl. dazu die Interpretation von Rorty (1988).

Äußerungen an vielen Stellen im Sinne eines starken Vernunftprogramms mit einer universalistischen Moral als Folge eines kantianischen Konstruktivismus lesen.⁴⁰⁵ Zu diesen beiden Verständnissen gesellt sich zudem noch die Möglichkeit, Rawls' Ansatz als eine Versöhnungstheorie zu verstehen, auf die ich schon bei meiner Kritik seines Ansatzes zurückgegriffen habe (vgl. Kap. 3.2).

Das Vernunftprogramm wird zum Beispiel deutlich, wenn Rawls den Begriff der Vernunft in eindeutig epistemischer Weise gebraucht. So verweist er zum einen auf die praktische Vernunft, die zur Einsicht in die Bürden des Urteilens mit einer „[v]ernünftigen Pluralität konträrer und inkommensurabler Lehren“ (Rawls 1998: 221) führe. Zum anderen bezieht er sich wie Habermas auf eine gemeinsame Menschenvernunft, etwa wenn er das liberale Legitimitätsprinzip formuliert, nach dem „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“ (Rawls 1998: 223).⁴⁰⁶

Diese Lesart würde den Inklusivisten also Recht geben in ihrer Kritik, Rawls basiere seine Theorie auf der Vorstellung einer unabhängigen Vernunft mit einem aus der praktischen Vernunft heraus begründeten Vorrang des Gerechten vor dem Guten und einer Neutralität gegenüber den vernünftigen Konzeptionen des Guten (vgl. Rawls 1998: 290).

Die zweite mögliche Interpretation orientiert sich an dem eigentlichen Vorhaben von Rawls, das gerade darin besteht, mit der Konzeption des Politischen eine normative Theorie zu formulieren, die sich fernhält von starken philosophischen Rechtfertigungen, um auf diese Weise das „Prinzip der Toleranz auf die Philosophie“ (Rawls 1998: 74) selbst anzuwenden und sich derart neutral gegenüber allen umfassende Lehren zu verhalten in der Hoffnung, dass sich so ein übergreifender Konsens ergeben kann. Diese Ambition betont er zudem auch ausdrücklich gegen die mögliche erste Interpretation eines kantianischen Idealismus der praktischen Vernunft: „An keiner Stelle werden die Grundsätze des Rechtes und der Gerechtigkeit aus einer zugrunde liegenden Konzeption der praktischen Vernunft hergeleitet“

⁴⁰⁵ Vgl. daher u. a. die Kritik an der mangelnden Klarheit dieser zentralen Begriffe von Bormann (2008: 255), Gaus (1996), Kersting (2006: 148) und Wolterstorff (1997b: 98). Forst (2012) sieht sowohl eine epistemische als auch eine moralische Dimension bei Rawls. Auf Schaub's (2009) den zwei Interpretationsarten nebengeordnete Lesart einer Versöhnung bin ich schon in meiner Kritik an Rawls eingegangen (Kap. 3.2) und werde sogleich wieder darauf zurückkommen.

⁴⁰⁶ Siehe auch Rawls (2006: 146): „Damit wir von öffentlichem Vernunftgebrauch reden können, müssen die der Entscheidung der Parteien für bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien zugrunde liegenden Kenntnisse und Denkformen [...] der den Bürgern gemeinsamen Vernunft zugänglich sein“.

(Rawls 2002: 106). Gleichwohl gesteht er ein, dass zumindest die dritte Vorlesung des Politischen Liberalismus in dieser Hinsicht irreführend gewesen sei (Rawls 2002: 237, Fn. 33).

Inklusivisten können also durchaus beanspruchen, eine plausible Interpretation von Rawls zu kritisieren. Allerdings prallt diese Kritik dann insofern ab, als Rawls sich davon nur deshalb getroffen sieht, weil er missverständliche Formulierungen gewählt hat. Seiner tatsächlichen Intention wird diese Kritik daher nicht gerecht. Wenn aber das stärkere Vernunftprogramm nicht Rawls' tatsächlichem Anliegen entspricht, dann bleibt die zentrale, im Rawls-Kapitel (3.2) aufgeworfene Frage weiterhin unbeantwortet, wie er den Vorrang des Gerechten vor dem Guten und damit die Exklusion religiöser Argumente als legitime Rechtfertigungen politischer Entscheidungen begründet. Auf diese Weise rückt wiederum das Verhältnis der politischen Konzeption und der umfassenden Lehren in den Mittelpunkt. Auch dieses, so die hier verfolgte Argumentation, lässt sich im Sinne der dritten Lesart seiner Theorie als Vorhaben einer Versöhnung verstehen.

Um ein solches Verständnis nachzuvollziehen, lohnt es sich auf den seltener referierten Text *Erwiderung auf Habermas* einzugehen. Hier unterscheidet Rawls zwischen drei unterschiedliche Arten von Rechtfertigungsperspektiven (Rawls 1997a: 206ff.), die man auch als verschiedene Ebenen der Rechtfertigungen ansehen kann (vgl. Laden 2001: 200f.), wobei die ersten beiden Rechtfertigungsebenen der politischen Konzeption jeweils ein eigenes rechtfertigendes Fundament verschaffen sollen.

Auf der ersten Stufe wird die politische Konzeption mit einer „pro-tanto-Begründung“ gerechtfertigt. Dies bedeutet den alleinigen Rückgriff auf politische Werte und damit den Verzicht auf Bezüge zu umfassenden Lehren, womit aufgrund der freistehenden Form der Konzeption die Hoffnung verbunden ist, dass alle umfassenden Lehren gleichermaßen der politischen Konzeption zustimmen können.⁴⁰⁷ Allerdings ist – dem Sinn entsprechend – mit dieser pro-tanto-Rechtfertigung der Rechtfertigungsprozess noch nicht zu einem Ende gekommen. Denn ob die notwendige Zustimmung zur politischen Gerechtigkeitskonzeption erfolgt, hängt auf der zweiten Stufe von den „vollständigen Begründungen“ der einzelnen Bürger ab, da die Ergebnisse der politischen Konzeption und damit die politische Werte „von den umfassenden Lehren der Bürger aufgehoben werden [können], nachdem alle [politischen und nicht-politischen, JAR] in Betracht gezogen wurden“ (Rawls 1997a: 207). Auf dieser

⁴⁰⁷ Die politische Konzeption wird selbst nur als eine „pro tanto-Rechtfertigung“ aufgefasst, die damit nicht abschließend ist, sondern sich öffnet für die Zustimmung umfassender Lehren, die mit unterschiedlichen Rechtfertigungen die politische Gerechtigkeitskonzeption bejahen. Der so entstandene übergreifende Konsens ist damit gleichzusetzen mit einer Konvergenz von liberalen Gerechtigkeitsvorstellungen aus unterschiedlichen Gründen.

zweiten Stufe erfährt die politische Konzeption somit ihre „vollständige“ Rechtfertigung, indem sie wie ein Modul in die verschiedenen umfassenden Überzeugungssysteme eingepasst wird. An diesem Punkt, der zum übergreifenden Konsens führt, wird somit die Kompatibilität zwischen politischer Konzeption und umfassender Lehre hergestellt, womit eine Versöhnung möglich wird.⁴⁰⁸ Wenn sie erfolgt, dann wird auf der dritten Stufe die „öffentliche Begründung“ erreicht, bei der alle Bürger die politische Konzeption in ihre umfassende Lehre integriert haben und zugleich alle auch wissen, dass sie und alle anderen Bürgern diesen Integrationsschritt unternommen haben, womit im Bewusstsein aller Bürger die politischen Werte die für alle Bürger gleichermaßen akzeptablen Werte sind.⁴⁰⁹

Mit diesen drei Arten der Begründung wird erkennbar, dass Rawls seine Konzeption aus verschiedenen Perspektiven heraus rechtfertigt (Neal 2015). Die pro-tanto-Rechtfertigung beschreibt die Perspektive, aus der Rawls vornehmlich selbst schreibt. Sie lässt sich als die liberale Staats-Perspektive charakterisieren. Die „vollständige Begründung“ wird hingegen „von den einzelnen Bürgern als Mitglieder der Zivilgesellschaft vorgenommen“ (Rawls 1997a: 207) und stellt insofern die Perspektive der privaten Personen mit ihren umfassenden Überzeugungen dar. Die öffentliche Begründung ist dann die abschließende Bürgerperspektive, bei der die Bürger sich reflexiv gegenüber den Ansprüchen der politischen Konzeption verhalten und zugleich wissen, dass diese auch von allen anderen Bürgern akzeptiert werden.⁴¹⁰

Religiöse Überzeugungen erfahren durch diese verschiedenen Arten der rechtfertigenden Fundierung eine Aufwertung auf der zweiten Stufe der „vollständigen Rechtfertigung“. Rawls gesteht religiösen [und allen anderen] Bürgern nicht nur zu, dass sie jeder für sich „individuell darüber entscheiden, wie sie die von allen bejahte öffentliche politische Konzeption auf ihre eigenen umfassenderen Ansichten beziehen wollen“ (Rawls 1998: 109). Mit dieser eigenständig zustimmenden Rechtfertigung kann der religiöse Bürger damit auch seinen spezifischen religiösen Wahrheitsanspruch aufrechterhalten, denn jeder religiöse Bürger kann die politische Konzeption als „wahr ... in seine umfassende Lehre einbetten“ (Rawls 1997a: 207; vgl. Rawls 1997b: 804). Darüber hinaus erlaubt Rawls religiösen Bürgern auch noch, „einzeln für sich oder zusammen mit anderen anzugeben, welche Vorrangverhältnisse zwischen

⁴⁰⁸ Vgl. Laden (2001: 201) und passend formuliert von Maffettone (2010: 261): „The core of the argument for reconciliation relies on the idea of ‚overlapping consensus‘“.

⁴⁰⁹ Maffettone erkennt in diesen drei Arten der Rechtfertigung einen hegelianisch-dialektischen Prozess, bei dem die öffentliche Begründung als Synthese fungiere (Maffettone 2010: 223ff.).

⁴¹⁰ In der öffentlichen Begründung vereinigen sich dann gewissermaßen die Perspektiven. Zugleich erfüllt der Zustand der öffentlichen Begründung die theoretischen Zielsetzungen von Rawls. Rawls schreibt daher, die öffentliche Begründung sei die „grundlegende Idee des politischen Liberalismus, die mit den Vorstellungen eines vernünftigen übergreifenden Konsenses, der Stabilität aus den richtigen Gründen und der Legitimität zusammenhängt“ (Rawls 1997a: 207).

den Ansprüchen politischer Gerechtigkeit und den nicht-politischen Werten bestehen oder gegeneinander abzuwägen sind“ (Rawls 1997a: 207).

Gerade im Vergleich zu dem klassischen umfassenden Liberalismus mit seinen starken Wahrheitsansprüchen, die von allen aus moralischen und/oder epistemischen Gründen eingesehen werden müssten, wird auf diesem Weg vom politischen Liberalismus wiederum deutlich ein Versöhnungsangebot an die Religion ausgesprochen, da die religiösen Lehren ihre eigenen Wahrheitsansprüche aufrechterhalten können und sie „maßgeblich“ (Rawls 1997a: 207) bei der Interpretation des Verhältnisses von Religion und politischer Gerechtigkeitskonzeption sind. Somit wird jedem Bürger ermöglicht, „to find reconciliation from her own point of view“ (Wenar 1995: 60; vgl. auch Wenar 1995: 47), wodurch mögliche Selbstwidersprüche, Konflikte und Spannungen weitgehend vermieden werden sollen (Laden 2003: 383f.). In diesem Sinne lässt sich zudem konstatieren, dass aus der Perspektive der religiösen Bürger mit ihren religiösen Lehren eine Überordnung der Religion über die politische Gerechtigkeitskonzeption existiert, da sich die politische Gerechtigkeitskonzeption hinsichtlich ihrer Stabilität, aber auch ihrer Legitimität von der Religion abhängig macht. Denn Stabilität und Legitimität – jeweils aus den richtigen Gründen – erhält die politische Konzeption der Gerechtigkeit nur im ganzheitlichen Maße durch die vollständigen Rechtfertigungen der umfassenden Lehren, und insofern gilt, dass nur „dann, wenn ein vernünftiger übergreifender Konsens besteht, [...] die politische Gerechtigkeitskonzeption einer politischen Gesellschaft (wenn auch niemals abschließend) begründet sein [kann]“ (Rawls 1997a: 208).⁴¹¹ Die darauf folgende Unterordnung religiöser Überzeugungen unter die politischen Werte im Status der öffentlichen Rechtfertigung kann dann aus der Perspektive der religiösen Bürger als eine „indirekte Unterordnung“ begriffen werden, weil sie nur mittelbar unter Vorbehalt der Zustimmung der religiösen Lehren mit jeweils spezifischer Rechtfertigung erfolgt (vgl. Neal 2015).⁴¹²

Mit diesen drei unterschiedlichen Rechtfertigungsebenen kann Rawls gut erklären, wie sich eine Versöhnung zwischen umfassenden Lehren und der politischen Konzeption vollzieht. Man kann in diesem Sinne dann auch mit Schaub sagen, dass die politische Konzeption sich „mit Behauptungen über das Verhältnis von und die Hierarchie zwischen politischen und

⁴¹¹ Rawls geht soweit, zu sagen, der politische Liberalismus werde erst durch einen übergreifenden Konsens möglich (Rawls 1998: 227), wodurch „the realization of political liberalism itself stands or falls with the possibility of realizing this overlapping consensus“ (Maffettone 2010: 262).

⁴¹² Neal formuliert dies so: „However, this subordination is ‚indirect‘ in the sense that it is the consequence of her own conscientious decision to impose the subordination upon herself as a civic actor, made with full understanding of her own religious commitments and how they relate to political life, and therefore made at least partly because of, not in spite of, her religious views“ (Neal 2015: 155).

umfassenden Werten zurück[hält]“ (Schaub 2009: 105).⁴¹³ Denn es scheint so, als ob Rawls immer schon die Akzeptanz der politischen Konzeption durch die umfassenden Lehren voraussetzt.

Problematisch wird diese Interpretation jedoch, wenn es zu einem Konflikt zwischen politischer Konzeption und umfassender Lehre kommen sollte. Denn, wie Habermas einwendet, ohne einen unabhängigen Standpunkt fehle die epistemische Autorität, die die jeweiligen Weltbilder im Konfliktfall beurteilen könne (Habermas 1996a: 114ff.). Ohne sie sei die Konvergenz zwischen politischer Konzeption und umfassender Lehre aber letztlich immer nur ein glücklicher Zufall, und es bleibe bloß die Hoffnung, dass sie eintrete, ohne jedoch argumentativ in irgendeiner Weise beeinflusst oder gerechtfertigt werden zu können.

Unter diesen Umständen handelt sich Rawls jedoch den Vorwurf ein, dass „die ... vorgenommenen Trennungen zwischen der öffentlichen, moralisch-politischen Identität des Bürgers und der privaten, an Konzeptionen des Guten orientierten ethischen Identität des Individuums willkürlich gesetzt“ (Schmidt 2008b: 102) sind. Will man diese Konsequenzen vermeiden, scheint Habermas' theoretisches Fundament zielführender.

b) Habermas

War die Rawls-Interpretation von Stout und Wolterstorff noch durchaus nachvollziehbar, wenn sie auch nur eine Möglichkeit der verschiedenen Lesarten berücksichtigte, muss im Hinblick auf die Habermas-Interpretation sowohl bei Stout als auch bei Wolterstorff ein Kenntnismangel der Habermas'schen Position konstatiert werden.⁴¹⁴ Dieser wird deutlich, wenn man an drei Aspekte der kommunikativen Vernunft erinnert (vgl. Kap. 3.3).

Erstens geht Habermas zwar von einer „natürliche[n] Vernunft“ (Habermas 2005d: 125) oder der „gemeinsame[n] Menschenvernunft“ (Habermas 2005d: 125) aus. Diese darf aber nicht als eine ahistorische Vernunft verstanden werden. Wie schon beim „Ausgangspunkt“ des Kapitels über Habermas (3.3) dargelegt, verortet Habermas seine Theorie explizit in soziologische Hintergrundannahmen über die Moderne, die einen alle partikularen Kontexte überschreitenden, ebenso universellen wie kontingenten Kontext bereitstellt, unter dem alle Personen heute stehen. Vor diesem Hintergrund der Moderne entwickelt Habermas die Theorie der universellen Sprachpragmatik, die allen sprachlichen Verständigungsversuchen zugrunde

⁴¹³ Damit soll nicht bestritten werden, dass Rawls auch anderslautende Aussagen macht. In der dritten Lesart der Versöhnung stehen die hier gewählten Aussagen jedoch im Vordergrund.

⁴¹⁴ Habermas beschreibt dies gegenüber Wolterstorffs Kritik (2013) so, dass sich mancher akademische Diskurs schwierig gestalte, „weil eine einfache hermeneutische Bedingung nicht erfüllt ist: die Vertrautheit mit einem Argumentationshintergrund, die vor trivialen Missverständnissen bewahrt“ (Habermas 2012d: 175).

liegt. Die Vernunftkriterien sind damit in die sprachlichen Verfahren eingelassen, die wir immer beim Sprechen voraussetzen. Eine Kritik an Habermas müsste also an den soziologischen Voraussetzungen anknüpfen, ihm jedoch nicht einen Mangel an Bewusstsein für die Geschichtlichkeit – und damit auch für die Kontingenz der Vernunft vorwerfen.

Zweitens geht Habermas nicht von einer unabhängigen Vernunft aus. Das ergibt sich einerseits schon aus dem gerade Gesagten hinsichtlich der Genealogie der Vernunft. Somit bleibt die kommunikative Vernunft abhängig von den sprachpragmatischen Prämissen der Moderne – und ist dadurch zusätzlich angewiesen auf „*entgegenkommende Lebensformen*“ (Habermas 1991b: 25; Hervorh. i. O.). Andererseits handelt es sich bei der kommunikativen Vernunft immer erst einmal um eine situierte Vernunft. Denn jeder Geltungsanspruch wird in spezifischen Kontexten erhoben und jedes mögliche Einverständnis erfolgt in konkreten Lebenssituationen.⁴¹⁵ Insoweit aber damit auch ein Vernunftanspruch erhoben wird, wohnt dieser „situierten Vernunft“ immer ein kontexttranszendierendes Moment bei, da sie beansprucht, auch über den eigenen Kontext hinaus gültig zu sein. Habermas bestreitet damit nicht, dass eine Rechtfertigung nur vor dem Hintergrund geteilter Kontexte wirksam werden kann.⁴¹⁶ Insofern würde er einem epistemologischen Kontextualismus auch zustimmen können. Während Wolterstorff nach Habermas allerdings einen „starken Kontextualismus“ (Habermas 2012d: 158) mit einer nicht mehr einholbaren Pluralität an Kontexten unterstellt, plädiert Habermas für einen „schwachen Kontextualismus“. Dieser bringt zum Ausdruck, dass wir zwar immer in lokalen Kontexten sprechen und handeln, jedoch immer schon unterstellen müssen, dass wir alle eine gemeinsame (objektive, soziale und subjektive) Welt teilen, wenn wir uns in einen sprachlichen Prozess begeben. Ein schwacher Kontextualismus enthält so immer auch eine, den lokalen Gegebenheiten inhärente Fluchtlinie zu einem kontexttranszendierenden, universalistischen Anspruch.⁴¹⁷ Somit werden Geltungsansprüche zwar lokal erhoben,

⁴¹⁵ Gegenüber dem Vorwurf Wolterstorffs, Habermas vertrete eine „Kant-Rationalität“, schreibt Habermas, die „umständlichen Bemühungen einer sogenannten ‚Kant-Rationalität‘ verstehe ich nicht. Aus meiner Sicht genügt der hinreichend erklärte Verfahrensbegriff der ‚kommunikativen Rationalität‘, der die Stelle des substantiellen Vernunftbegriffs der Tradition einnehmen sollte“ (Habermas 2012d: 175, Fn. 68).

⁴¹⁶ In einem anderen Kontext stimmt Habermas (2004c: 246) Rortys Aussage zu, „dass sich die eigenen Standpunkte nur vor dem Hintergrund des eigenen Kontextes, also der eigenen Gesellschaft oder Tradition, rechtfertigen lassen, da „etwas nur mit Bezug auf etwas als Rechtfertigung gilt, das wir bereits akzeptieren“ (Rorty 1981: 199). Welsch betont, dass die These von Rorty argumentationslogisch nicht neu ist, sondern unter dem Satz ‚contra principia negantem non est disputandum‘ ein bewährter Grundsatz der philosophischen Tradition war (Welsch 2000: 173).

⁴¹⁷ Wie universalistisch dieser dann ausfällt, hängt von der Fragestellung bzw. den Betroffenen ab – dies erklärt den Unterschied bei Habermas zwischen ethischen und moralischen Diskursen: Bei ethischen Fragestellungen bedarf es nur der Sichtweise dessen, was „für uns“ gut ist, wobei sich dieses „uns“ auf spezifische, partikuläre Gemeinschaften bis hin zur Nation beziehen kann. Moralische Fragen verlangen dagegen eine Ausrichtung an der Frage, was gut für alle ist – nicht nur für uns, sondern auch für Fremde. Die Unterscheidung zwischen beiden Fragen besteht damit in einer weiter gehenden Dezentrierung der eigenen Perspektiven (vgl. etwa Habermas 1996d: 316).

beanspruchen „aber eine *alle Kontexte überschreitende Geltung*“ (Habermas 2012d: 127). Auch die unterstellte Pluralität der Vernunft der Inklusivisten muss demnach als eine „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“ (Habermas 1988a) gedacht werden. Erst diese Präsupposition einer Möglichkeit zur Kontexttranszendierung führt zu einem Funktionieren unserer Sprachpraxis und lässt uns in sinnvoller Art von Lernprozessen sprechen – und nicht bloß von einem rortyanischen Austausch des Vokabulars (Habermas 1988a: 177).⁴¹⁸

Insofern kann man bei Habermas auch von einem „situierten Selbst“ sprechen, das zwar in einen partikularen Kontext eingebettet ist und dessen Überzeugungen von diesem Kontext geformt werden, das jedoch eben nicht nur in seiner Tradition verhaftet bleibt, sondern immer auch vor der anspruchsvollen Aufgabe steht, sie aufgrund der unausweichlichen sprachpragmatischen Voraussetzungen im Fall von Kritik zu reflektieren, sie gegebenenfalls zu revidieren oder nach diesem „Rationalisierungsprozess“ in reflektierter Form anzueignen.⁴¹⁹ Eine „unreflektierte Sittlichkeit“ ist unter den Bedingungen der Moderne keine Option mehr.

Eine Kritik an Habermas in der Form einer unabhängigen Vernunft und eines ungebundenen Selbst ignoriert also auch in diesem Zusammenhang die Komplexität des Habermas'schen Denkggebäudes. Ein Einwand in dieser Hinsicht müsste wohl eher an den sehr anspruchsvollen Voraussetzungen der Sprachpragmatik im Hinblick auf die Identitätsbildung ansetzen. Denn Habermas verlangt eine „hoch-abstrakte Ich-Identität“ (Habermas 1991d: 45), die sich nur in einer rationalen Lebenswelt ausbilde. Vor diesem Hintergrund wird auch noch einmal ersichtlich, warum Habermas den Integritätseinwand von Wolterstorff, dem zufolge eine Aufspaltung der Identität in eine private und eine öffentliche nicht zumutbar für religiöse Bürger sei, für berechtigt hält (vgl. Kap. 3.3).

Drittens haben die Inklusivisten Recht, dass Habermas am Anspruch der Neutralität der kommunikativen Vernunft und eines deliberativen Verfahrens festhält, allerdings nicht aus den unterstellten Gründen. Habermas beansprucht das Neutralitätsargument gleich zweifach. Auf einer ersten Ebene soll das Verfahren – die Deliberation – selbst neutral gegenüber Konzeptionen des Guten sein (Habermas 1998a: 374-382). Wie in vielen liberalen Theorien ergibt sich für Habermas die Neutralität daraus, dass Fragen des guten Lebens argumentationslogisch begründet hinter Fragen der Gerechtigkeit zurücktreten (Habermas

⁴¹⁸ Dies ist deshalb wichtig zu betonen, weil insbesondere Stout davon ausgeht, dass man bei seinem deliberativen Austausch etwas voneinander lernen könne. Anhand welcher Kriterien angesichts der Pluralität der Vernunft aber noch sinnvoll von Lernen gesprochen werden kann, erläutert er nicht.

⁴¹⁹ Siehe in diesem Sinne dann im Zusammenhang mit Gadamer und der Frage, wie Verständigung möglich ist, Habermas (1995a: 188ff.).

1998a: 375).⁴²⁰ Im einem zweiten Schritt zeichnet Habermas aber auch die deliberative Praxis selbst als neutral aus. Explizit wendet sich Habermas daher gegen den radikalen kommunitaristischen Einwand, der von Inklusivisten übernommen wird, dass die Maßstäbe für eine unparteiliche Bewertung immer abhängig vom partikularen Kontext seien. Stattdessen gelte, dass das „Neutralitätsprinzip als notwendige[r] Bestandteil einer alternativlosen oder *unausweichlichen* Praxis“ fungiere. Diese Unausweichlichkeit bestehe, wenn „sie lebenswichtige Funktionen erfüllt und durch keine andere Praxis ersetzt werden kann“ (Habermas 1998a: 377; Hervorh. i. O.).⁴²¹ Habermas meint nun, dass dies für das deliberative Verfahren als Konfliktlösungsmechanismus zutrifft, wenn man zumindest Gewalt als Konfliktregelung ausschließe. Dann sei die Deliberation eine „Praxis der Verständigung“, auf die wir uns einlassen müssten, denn „deren Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen [stehen] uns nicht zur Disposition“ (Habermas 1998a: 377) und sind daher auch nicht zurückweisbar. Dies gilt für Habermas universell:

„Deshalb dürfen wir davon ausgehen, daß die Argumentationspraxis einen Fokus bildet, in dem sich die Verständigungsbemühungen von Argumentationsteilnehmern noch so verschiedener Herkunft jedenfalls intuitiv treffen. Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität, Begründung oder Konsens spielen in allen Sprachen und in jeder Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden mögen, *dieselbe grammatische Rolle*. Das gilt jedenfalls für moderne Gesellschaften, die sich mit positivem Recht, säkularisierter Politik und Vernunftmoral auf ein postkonventionelles Begründungsniveau umgestellt haben und ihren Mitgliedern eine reflexive Einstellung zu den jeweils eigenen kulturellen Überlieferungen zumuten.“ (Habermas 1998a: 378f.; Hervorh. i. O.; vgl. Habermas 1991a: 218)

Eine Kritik müsste daher zeigen, inwiefern das deliberative Verfahren durch eine Alternative ersetzt werden kann, die weder in Gewalt noch in epistemologisch unhaltbaren Prämissen endet. Dieser Gedanke führt zum nächsten Abschnitt.

Die Defizite inklusivistischer Ansätze

Deutlich geworden ist bis zu diesem Punkt, dass die Einwände inklusivistischer Ansätze gegen die intermediären Ansätze von Rawls und Habermas nur teilweise oder gar nicht greifen. Doch selbst wenn sie griffen, so meine These in diesem Abschnitt, bieten sie keine überzeugende Alternative an. Dies hat mit den problematischen Implikationen eines „starken

⁴²⁰ Auf die Begründung des Vorrangs des Gerechten vor dem Guten bei Habermas gehe ich unter Abschnitt 4 dieses Kapitels ein.

⁴²¹ Wegen dieser Unausweichlichkeit unserer sprachlichen Praxis, woraus sich normative Implikate destillieren lassen, kann Habermas auch dem Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses, bei dem vom Sein auf das Sollen geschlossen wird, entgehen. Dies ermöglicht eine postmetaphysische Begründung der Moraltheorie, das dem Problem einer Letztbegründung aus dem Weg geht, da jeder, der „warum“ fragt, sich schon auf die sprachliche Praxis und die daraus resultierenden moralischen Prinzipien einlässt. Kritisch hierzu aus „kommunitaristischer“ Sicht z. B. Taylor (2002b) und aus „liberaler“ Sicht Larmore (2001).

Kontextualismus“ (Habermas 2012d: 158) inklusivistischer Ansätze zu tun, die ihn einer Aporie zwischen Relativismus und performativem Selbstwiderspruch aussetzen.

Die epistemologischen Probleme sind unmittelbar verbunden mit der Preisgabe einer intersubjektiven Theorie der Rechtfertigung. Daher fehlen übergeordnete Maßstäbe zur Beurteilung dessen, was wahr und falsch ist. Diese Kriterien der Vernünftigkeit können nur noch in den jeweiligen Kontexten selbst gefunden werden. Mit dieser stark kontextuellen Beurteilung der verschiedenen Traditionen geht jedoch einerseits die Gefahr einer Immunisierung gegenüber einer externen Kritik einher, so dass Kritik nicht aus einem anderen Kontext mit einem anderen Maßstab, sondern immer nur vor dem Hintergrund des jeweiligen Kontextes –bei Inklusivisten hauptsächlich der partikularen Tradition –, möglich ist.

Andererseits kann ohne eine intersubjektive Theorie der Rechtfertigung von Überzeugungen dem Vorwurf eines Relativismus und einer Willkür der eigenen Maßstäbe nicht mehr plausibel begegnet werden. Durch die behauptete Unmöglichkeit eines universellen, von allen Bürgern teilbaren Standpunktes mit einem Neutralitätsanspruch, der festlegt, was legitime Argumente sind, besteht bei Inklusivisten so die Gefahr, entgegen der eigenen Intention in Relativismus oder Willkür abzugleiten. Im Folgenden sollen diese Defizite inklusivistischer Ansätze am Beispiel von Stout erläutert werden.⁴²²

Bei Stout ergibt sich der Relativismusvorwurf vor dem Hintergrund des epistemologischen Kontextualismus und des dialogischen Modells von Brandom. Auf dieser Grundlage fehlen die theoretischen Ressourcen, um zwischen legitimen und illegitimen Überzeugungen und Aussagen zu unterscheiden. Wenn jeder Bürger Argumente immer nur auf der Grundlage des eigenen subjektiven Glaubenssystems bzw. der eigenen Tradition mit seinem spezifischen Sprachspiel einschätzt und jede Rechtfertigung damit kontextabhängig wird, dann wird nicht erkennbar, wie Stout ein „anything goes“ der Überzeugungen und Aussagen in der Deliberation auf rationale Weise verhindern kann. Insofern wirft Lovibond (2005: 620ff.) Stout vor, nicht zwischen bloßen Erklärungen (für alle verstehbar, aber nicht akzeptabel) und einer Rechtfertigung (für alle akzeptabel) unterscheiden zu können. Dies wiederum öffnet die Tür für eine rein willkürliche, machtdurchgezogene Argumentation in der politischen Deliberation, was zu dem schon im Kontext inklusivistischer Ansätze erwähnten Problem der Tyrannei der Mehrheit beitragen könnte. Unklar ist damit, wo die Grenze verläuft zwischen vernünftigen und unvernünftigen Überzeugungen sowie einer rationalen Argumentation und einer rein willens-

⁴²² Für eine Kritik an Eberle und Wolterstorff s. Breul (2015: 97ff.).

bzw. machtdurchzogenen Argumentation.⁴²³ Jason Hannan hat diese Gefahr in seiner Rezension von Stouts Werk und seines Bezugs auf Brandoms Sprachphilosophie eindrücklich formuliert:

„Stout’s [...] reliance upon inferentialism leaves open the question of the precise relationship between rational and non-rational power. Brandom’s navigation model of communication seems only to take us so far theoretically. The task for the inferentialist is to say how we can determine where commonality ends and where particularity begins, for it is at that point that we can differentiate between the force of reasons and the force of non-rational will. The challenge I would issue to Stout is simply this: what begins as a competition of perspectives can easily spiral into a competition of arbitrary wills, and the alternative to the latter type of competition is to make explicit that range of conceptual overlap by which to domesticate our disagreements. Merely navigating between perspectives – that is to say, merely possessing a working understanding of each other’s ideas, an understanding that provides no guarantee against misunderstanding, or what we might later take to be our earlier erroneous attribution of commitments and entitlements – is insufficient to domesticate our disagreements. It might suffice as a novel theory of communication, but it fails as a model of democratic discourse. One would like to know where and how power operates in our conversations.“ (Hannan 2011: 118)

Stout reagiert auf solche Einwände wiederum mit den Verweis auf Brandom, wonach Rechtfertigungen im deliberativen Austausch unter Personen niemals nur subjektiv sind, da sie im Sozialen angelegten Beschränkungen unterliegen würden, die selbst objektiver Natur seien (Stout 2004a: Kap. 12). Stout leitet diese objektive Natur jedoch selbst nur aus der (amerikanischen) Tradition der Demokratie ab, weshalb wir am Ende bei demselben Problem landen, das ich schon gegenüber Schwebers epistemologischem Fundament des Konventionalismus angebracht habe (vgl. Kap. 2.2): Gegenüber einer nicht-demokratischen Tradition oder auch einer anderen Interpretation dieser Tradition (etwa von Rawls) muss diese „Objektivität“ wieder rein subjektiv, relativistisch und damit als normativer Standard willkürlich erscheinen.⁴²⁴ Fraglich ist dann also immer noch, wie Stout jemanden, der die impliziten „objektiven“ Beschränkungen durch das partikuläre Soziale nicht anerkennt, vom Gegenteil überzeugen will.⁴²⁵ Ihm fehlen hier die argumentativen Mittel, seine deliberative Demokratie selbst zu rechtfertigen. So muss man, um Stouts Begründungen für die

⁴²³ Auch Wolterstorff fehlt ein Maßstab, um von einem „reasonable dissensus“ (Wolterstorff 2008b: 83) zu sprechen und ihn abzugrenzen von einem „unvernünftigen Dissens“.

⁴²⁴ Hannan beschreibt diese Problematik bei Stout dann auch mit direkten Bezug zu Brandoms Theorie, die auf die Kritik an Relativismus und Inkommensurabilität keine Antwort finde: „For the student and scholar of communication, however, a lingering question remains: does Democracy and Tradition really solve the problem of relativism and incommensurability, the problem that generated Stout’s (1988) initial concern in *Ethics After Babel* about the possibility of communication and rational discourse in a pluralistic society? There is one very curious aspect about *Democracy and Tradition* (2004) that cannot escape notice: the words ‚relativism‘ and ‚incommensurability‘ hardly appear anywhere in the text. It would seem as though Stout no longer takes either to be a particular problem for moral discourse, at least now that he has found a theory of communication in Brandom’s work. However, we are entitled to ask whether Brandom’s theory really is immune to the problem of relativism and incommensurability. As critics have pointed out, and indeed as Brandom himself has pointed out, an inferentialist approach to semantics faces the problem of semantic relativism, thereby throwing in question the very possibility of communication between inferential systems“ (Hannan 2011: 113).

⁴²⁵ Wenig hilfreich ist dann auch der Hinweis von Stout, dass seine epistemologischen Ansichten und das dialogische Modell von Brandom nicht der Kern seiner Argumentation seien. Dieser bestehe nur in der Explizierung der vorhandenen Bindungen, die Bürger in einer Demokratie schon besäßen (Stout 2005: 719).

Notwendigkeit seines Programms einer deliberativen Demokratie zu kritisieren, immer schon die Tradition selbst akzeptiert haben, um überhaupt nachzuvollziehen, warum man seine Konzeption der deliberativen Demokratie befürworten und sich auf den Prozess der immanenten Kritik einlassen soll.⁴²⁶ Damit gilt jedoch Talisses Fazit, dass sein Ansatz „does not *justify* that tradition to those who do not already embrace it“ (Talisie 2009: 76; so auch Talisse/Clanton 2004).⁴²⁷

Inklusivistische Ansätze wollen nun jedoch – wie anhand der Tugendethik und dem Insistieren auf liberalen Werten aufgezeigt – einen „anything goes“-Relativismus vermeiden. Allerdings kann dieser normative Anspruch angesichts fehlender Maßstäbe entweder nur willkürlich ausfallen oder er verfängt sich bei der Rechtfertigung seiner normativen Grundlagen in einem performativen Selbstwiderspruch. Denn eine solche Rechtfertigung setzt immer schon eine geteilte Vernunft mit intersubjektiven Kriterien voraus, deren Existenz jedoch zuvor verneint worden ist. Mit der Aufgabe des Anspruchs auf Neutralität aufgrund eines potenziell existierenden unabhängigen Standpunktes entziehen sie sich damit selbst den normativen Boden ihrer Argumentation.

Stout wiederum hält diesen Einwänden des Relativismus oder eines Selbstwiderspruches eine Position der „Hoffnung“ (vgl. Springs et al. 2010: 432) entgegen. Denn erstens verweist er darauf, dass sich auch die stärksten Kritiker seiner Position doch sehr offen zeigten und in ein Gespräch verwickeln lassen würden. Und zweitens sei nicht a priori auszuschließen, dass er Erfolg haben könne mit seiner Argumentation in diesen Gesprächen:

„One should not conclude on the basis of *a priori* considerations, then, that my strategy of *ad hoc* conversational defense of democratic norms is, practically speaking, equivalent to Rorty’s strategy of non-engagement. Talisse and Clanton end their post-script by posing an unpleasant dilemma: I must ‘either provide *a* justification that could motivate individuals to subject their most fundamental commitments to the scrutiny of immanent critics, or reject the idea that such justifications are necessary’ (emphasis mine). This way of posing the problem exposes an assumption that I am trying to call into question. With Rorty, I believe that there is no single justification that is going to do the trick. Yet my response to this thought is not to abandon justificatory argument. It is, rather, to do everything in my power to keep the conversation going, in the hope not only of attracting some new converts to the

⁴²⁶ In diesem Zusammenhang kann dann ebenso bezweifelt werden, inwieweit Stouts Vorstellung von Lernprozessen, die er durch den Vorgang einer immanenten Kritik ausgelöst sieht – und die auch ein Grund für die Inklusion religiöser Argumente in den deliberativen Prozess sind – plausibel gemacht werden kann. Vgl. hierfür die Einwände von Habermas (1991a: 209ff.) gegen MacIntyres Ansatz einer Lerntheorie unter Bedingungen eines starken Kontextualismus

⁴²⁷ Vgl. für eine Kritik, die dieselben Vorbehalte gegenüber Stout auch im Zusammenhang mit der von Stout in *Ethics after Babel* noch vertretenen Gütertheorie formuliert, Patrick Zoll: „Das Problem liegt aber meiner Ansicht nach auf einer anderen Ebene: Diese Kriterien geben uns keinen Anhaltspunkt, wie Güterkonflikte zwischen zwei Konfigurationen, die nach den obigen Kriterien erstrebenswert sind, gelöst werden können. Trifft dies zu, dann ist es nicht möglich, eine dieser erstrebenswerten Konfigurationen von Praktiken und Institutionen gegenüber einer anderen als ‚besser‘, geschweige denn als ‚erstrebenswerteste‘ zu rechtfertigen. Dies hat zur Folge, dass Güterkonflikte auf der Ebene der Tradition prinzipiell nicht gelöst werden können, was wiederum emotivistischen Vorwürfen eine unliebsame Plausibilität verleiht“ (Zoll 2010: 115).

democratic cause, but also of discovering from the critics of democracy what in it deserves to be critized and reformed. The upshot of this sort of engagement, as I see it, is a renewed conception of democracy, a form of political and ethical self-consciousness that owes much to democracy's traditionalists critics. Hence the conjunction: democracy *and* tradition.“ (Stout 2004b: 382; Hervorh. i. O.)

Selbst wenn man Stout eine gewisse Naivität im Hinblick auf seinen Optimismus unterstellt, bleibt die zentralere Frage unbeantwortet, warum er selbst meint, in ein Gespräch mit Nicht-Demokraten eintreten zu können mit dem Ziel, diese von der Idee der Demokratie zu überzeugen. Wenn er selbst nur eine Tradition vertritt, wird nicht ersichtlich, inwiefern sie anderen Traditionen epistemisch und moralisch überlegen ist – und damit einen Grund für die Hoffnung liefert, sie zu verteidigen bzw. andere von ihr zu überzeugen. Es bleibt so unklar, was Stout bzw. Demokraten im Sinne von Stout motivieren sollte, Gegner der Demokratie selbst in eine diskursive Praktik des Gebens und Forderns von Gründen zu involvieren. Eine Hoffnung aber, die selbst nicht mehr begründet werden kann, eine Hoffnung also ohne argumentative Grundlage, kann noch weniger zur Motivation beitragen als die ebenfalls nur schwach motivierende kommunikative Vernunft.⁴²⁸

7.2.3 Fazit

Inklusivistische Ansätze formulieren eine radikale Kritik an dem liberalen Legitimitätsprinzip, da sie die epistemologische Prämisse einer geteilten Vernunft, die es erst ermöglicht, von allgemein teilbaren Gründen zu sprechen, für falsch halten. Hiergegen konnte jedoch gezeigt werden, dass inklusivistische Ansätze diese Kritik nicht überzeugend entfalten können. Stattdessen geraten sie aufgrund ihres fragwürdigen epistemologischen Fundaments in das Dilemma, zwischen Relativismus und performativen Selbstwiderspruch wählen zu müssen. Unter diesen Bedingungen scheint dann jedoch der einzige Ausweg, dass auch die plurale Vernunft sich noch eingestehen muss, auf einer „Einheit der Vernunft“ zu beruhen.

Statt sich also “kontextversessen” (Forst 1994: 15) zu geben, gilt es, die Unausweichlichkeit einer universellen Vernunft anzuerkennen, die erst die Basis schafft, um zwischen legitimen und illegitimen Gründen und damit zwischen einer legitimen Herrschaft und einer willkürlichen Mehrheitsherrschaft zu unterscheiden, sowie Voraussetzung dafür ist, dass Bürger sich wechselseitig respektieren und als Autor wie auch als Adressat von Gesetzen

⁴²⁸ Unter diesen Umständen erscheint es daher auch fragwürdig, ob es Stout gelingt, sein Vorhaben, die religiösen Neotraditionalisten für seine Sache – die Demokratie – zu gewinnen. Der Neotraditionalist Hauerwas jedenfalls fühlt sich nicht von dem „Wir“ angesprochen, auf das Stout gewöhnlicherweise in seinen Texten rekurriert und das er zum Handeln bewegen will (vgl. den Debattenbeitrag von Hauerwas in Springs et al. 2010: 428).

verstehen können. Die deliberative Rationalitätsannahme erweist sich somit gerade deshalb begründet, weil nur so zwischen vernünftigen und unvernünftigen politischen Entscheidungen unterschieden werden kann – und so ist der „epistemische Sinn“ (Gaus 2013) der deliberativen Demokratie gerade darin zu sehen, dass unabhängig von situativen Mehrheiten oder Minderheiten und deren Willen, eingeschätzt werden kann, ob eine politische Entscheidung legitim ist.

Schon bei der Kritik inklusivistischer Ansätze wurden Zweifel geäußert, inwieweit sie eine überzeugende Antwort auf die Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit geben können (vgl. Kap. 4.2). Auf der Grundlage der in diesem Abschnitt erhobenen Einwände ist nun endgültig der Schluss erlaubt, dass der Preis für die Inklusion religiöser Argumente durch die Ablehnung des Legitimitätskriteriums der Akzeptabilität zu hoch ausfällt. Als ein zugleich „regulatives“ und „konstitutives“ Ideal (vgl. Horster 2002: 86), das wir alle immer schon voraussetzen, wenn wir Geltungsansprüche erheben, kann die öffentliche Vernunft damit ein Legitimitätsstandard formulieren, der einen Ausweg aus den Problemen der inklusivistischen Ansätze aufzeigt. Es gibt somit gute Gründe, an dem liberalen Legitimitätsprinzip festzuhalten.⁴²⁹ In welcher Form dies jedoch geschehen sollte und welche Rolle dabei religiöse Argumente spielen, ist im Folgenden zu erörtern.

7.3 Moderate Kritik I: Das Problem des Religionsverständnisses

Mit der Ablehnung einer radikalen Kritik am Legitimitätsargument wird ein „Vernunftprogramm“ aufrechterhalten, wonach einzig Vernunftgründe legitime Gründe für die Rechtfertigung politischer Entscheidungen darstellen. Vor diesem Hintergrund können religiöse Überzeugungen nur dann eine legitime Rolle im politischen Prozess spielen, wenn sie selbst zumindest nicht als vollständig unvernünftig verstanden werden können.⁴³⁰ Dafür müssen

⁴²⁹ Aus diesem Grund halte ich an dem liberalen Legitimitätsprinzip auch gegen die Kritik, dass es sich hierbei aufgrund des starken Grades der Idealisierung um ein unerfüllbares Prinzip handelt, das für die Realität unbrauchbar sei, fest. Als konstitutives wie regulatives Ideal ist das liberale Legitimitätsprinzip, wenn man es vor dem Hintergrund der Universalpragmatik von Habermas versteht, einerseits auch in der Politik trotz aller Empirie, die dagegen spricht, „implizit wirksam“ – und bietet damit zugleich ein für alle nachvollziehbaren Maßstab der Kritik. Gleichwohl lässt sich darüber nachdenken, wie man die hohen Anforderungen an Bürger abschwächen kann, ohne selbst das liberale Legitimitätsprinzip im Rahmen der deliberativen Demokratie aufzugeben. Siehe dazu Kap. 8.

⁴³⁰ Es bedürfte einer eigenen Arbeit, um die Nähe zwischen den politiktheoretischen Schriften, die hier behandelt werden, und allgemeinen religionsphilosophischen Diskursen über die Vernünftigkeit der Religion aufzuzeigen. Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Religion ist seit langem das Thema der Theologie und beschäftigt die Religionsphilosophie. Im Mittelpunkt stehen dabei Themen wie der rationale Beweis der Existenz Gottes, die Theodizee oder der Versuch und der Streit, ob die Vernunft aus dem Glauben abgeleitet werden muss und der Glaube damit unabhängig von der Vernunft ist oder aber der Glaube aus der Vernunft erkannt werden kann und damit in eine Abhängigkeit zur Vernunft geraten könnte. Vgl. für eine konzise Einführung der zentralen Debatten

sie jedoch die Anforderungen an legitime Argumente in der politischen Deliberation, wie sie sich im Laufe dieser Arbeit bei den exklusivistischen und intermediären Ansätzen gezeigt haben, erfüllen. Im Folgenden soll daher untersucht werden, inwieweit religiöse Überzeugungen diesen Anforderungen nachkommen können.⁴³¹ Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, ein angemessenes Verständnis religiöser Überzeugungen zu entwickeln, das religiöse Überzeugungen nicht präjudiziert. Daher wird zunächst dargelegt, welche Möglichkeiten bestehen, religiöse Überzeugungen zu verstehen. Diese Überlegungen dienen als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen (Kap. 7.3.1). Konkret sind es dann aber vor allem die miteinander zu diskutierenden Anforderungen der Zugänglichkeit und Fallibilität, die religiösen Überzeugungen häufig von exklusivistischen und intermediären Ansätzen abgesprochen werden. Hier wird sich in einem ersten Schritt zeigen, dass religiöse Überzeugungen diesen Anforderungen zumindest theoretisch entsprechen können (Kap. 7.3.2). Davon zu unterscheiden ist jedoch die Frage, ob religiöse Überzeugungen allgemein teilbar sein können. Dies wird in einem weiteren Schritt diskutiert (Kap. 7.3.3). Dabei wird sich erweisen, dass die Akzeptabilitätsanforderung von religiösen Überzeugungen nicht erfüllt werden kann.

7.3.1 Die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen

Innerhalb der politischen Theorie hat es sich eingebürgert, sich zu Fragen des epistemischen Status religiöser Überzeugungen nicht zu äußern. Mitverantwortlich dürften hierfür vor allem Habermas und Rawls sein. Habermas vertritt den Ansatz einer „nachmetaphysischen Philosophie, die die „Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen dahingestellt“ (Habermas 2007c: 381) sein lässt, um nicht in ein metaphysisches und spekulatives Denken abzugleiten. Rawls wiederum verpflichtet seine Politische Theorie auf einen „politischen“ Ansatz mit der „Methode der Vermeidung“, mit der er sich ebenfalls zu dem Vernunftgehalt aller umfassenden Lehren und damit auch religiöser Überzeugungen nicht explizit äußern will. Beide Ansätze

Löffler (2006). Siehe auch Reder im Zusammenhang mit seiner Diskussion über den Status der Religion in der politischen Philosophie: „Der Blick auf die religionsphilosophische Debatte zeigt die Bedeutung der Frage nach der Vernünftigkeit der Religion. In unterschiedlicher Weise (sprachanalytisch, phänomenologisch usw.) lassen sich Argumente für und gegen die Vernünftigkeit der Religion anführen, die wiederum auf unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Prämissen beruhen. Je nach Zugang werden deshalb Glauben und Wissen deutlich voneinander geschieden oder als wechselseitig aufeinander bezogen verstanden“ (Reder 2014: 72).

⁴³¹ Wenn in dieser Arbeit mit dem Verhältnis von öffentlicher Vernunft und Religion die epistemologische Ebene eine zentrale Rolle spielt, dann sollte nicht vergessen werden, was Löffler in seiner Abhandlung zur Religionsphilosophie schrieb: „Es wäre jedoch ein Missverständnis, diesen theoretischen Kern der Religion (oder erst recht dessen philosophische Untersuchung) als den zentralen Aspekt des religiösen Lebens zu betrachten. Im Gegenteil, das Leben religiöser Menschen wird eher durch die nicht-theoretischen Aspekte der Religion geprägt, etwa Riten, Gebete, Feste, moralische Gebote, Gemeinschaftserfahrungen etc. Betrachtungen über den theoretischen Kern der Religion sind hier typischerweise von sekundärer Bedeutung“ (Löffler 2006: 33).

wollen einen theologischen oder religionsphilosophischen Streit vermeiden, der nicht mit Mitteln der nachmetaphysischen oder öffentlichen Vernunft entscheidbar ist. Wie sich jedoch gezeigt hat, verstricken sich sowohl Rawls als auch Habermas bei diesem Vorhaben in spezifischen Annahmen über die Religion, womit sie sich letztlich auch in einem religionsphilosophischen Streit positionieren.⁴³² Das heißt, beide Theoretiker beziehen zumindest implizit Stellung in dieser Frage. Habermas ist dabei wesentlich offener, wenn er Religion als Offenbarungsreligion versteht und eine klare Grenze zwischen Vernunft und Glauben einzieht, wodurch religiöse Überzeugungen für nicht-religiöse Personen nicht zugänglich und nicht akzeptabel seien. Auch Rawls kommt nicht darum herum, sich am Streit um die Vernunft der Religion zu beteiligen. Allerdings gelangt er im Vergleich mit Habermas zu dem gegensätzlichen Urteil, da er bestimmte religiöse Überzeugungen als vernünftig auszeichnet und ihnen zugesteht, Ausdruck des menschlichen Gebrauchs der Vernunft zu sein, womit er religiösen Überzeugungen einen kognitiven Charakter nicht abspricht.

Diese Positionierung von Rawls und Habermas ist nicht überraschend, sondern letztlich aus meiner Sicht unvermeidlich, wenn man die Thematik religiöser Überzeugungen und religiöser Argumente im Rahmen einer politischen Theorie behandelt. Man kann nicht anders, als sich implizit oder explizit auf ein Religionsverständnis zu beziehen. Angesichts dieser Unumgänglichkeit stellt sich jedoch die Frage, wie diese für eine politische Theorie diffizile Aufgabe zu bewältigen ist. Sowohl Habermas' als auch Rawls' Herangehensweise halte ich dabei für problematisch. Rawls religionsphilosophische Annahmen bleiben implizit oder werden allgemein im Rahmen der Eigenschaften umfassender Lehren behandelt, statt die unmittelbaren religionsphilosophischen Prämissen des eigenen Argumentationsstandpunktes offenzulegen. Habermas wiederum positioniert sich trotz des Programms einer „nachmetaphysischen Philosophie“ mit einem „methodischen Atheismus“ zwar recht explizit, aber auf einseitige Art.

Daher erscheint es mir sinnvoll, an eine Bemerkung von Habermas anzuknüpfen und diese dann – im Gegensatz zu Habermas – konsequent auch auf die politische Theorie zu übertragen. Es handelt sich um folgende Formulierung:

„Aus nachmetaphysischer Sicht lässt die Philosophie die Vernünftigkeit religiöser Überlieferungen dahingestellt. Als Kriterien für die Abgrenzung des Wissens vom Glauben genügen die allgemeine Zugänglichkeit der Sprache und die öffentliche Akzeptabilität der zugelassenen Gründe. Nur eine Philosophie, die den Glauben nicht präjudiziert, ist hinreichend unparteiisch, um den Boden für die *gegenseitige* Toleranz zwischen Gläubigen, andersgläubigen und ungläubigen Bürgern zu bereiten.“ (Habermas 2007c: 381; Hervorh. i. O.)

⁴³² Dies dürfte ebenso für den Ansatz von Schweber gelten. Seine Position weist Nähen zu Habermas' Religionsverständnis auf, ist jedoch bei Weitem nicht so differenziert.

Ausgangspunkt für eine Politische Theorie muss es vor diesem Hintergrund sein, religiöse Überzeugungen nicht zu präjudizieren. Betrachtet man also religiösen Überzeugungen immer im Sinne eines methodischen Agnostizismus⁴³³ als Beobachter, so gilt es umso mehr zu vermeiden, vorschnelle Annahmen über religiöse Überzeugungen vorzunehmen oder ein einseitiges Religionsverständnis zu vertreten. Vielmehr muss man aus der Sicht der politischen Theorie religionsphilosophische Überlegungen aufgreifen und entsprechend dem Ziel dieser Arbeit – und dem obigen Zitat von Habermas – auf die Möglichkeit ihrer Zugänglichkeit und Akzeptabilität hin überprüfen.

Fraglich ist jedoch, ob Habermas selbst nicht doch eine Präjudizierung des Glaubens vornimmt, indem er ihn nur als einen Offenbarungsglauben versteht. Mit diesem einseitigen Religionsverständnis entsteht ein weiteres Problem. Es droht sich nämlich eine paternalistische Note bei Habermas durch den einseitigen Zuschnitt der Religion als Offenbarungsreligion einzuschleichen. Denn Habermas meint zu wissen, wie sich „wirklicher“ Glaube vollzieht. Deshalb wirft er etwa Wolterstorff vor, die „Berufung auf dogmatische Quellen wie offenbarte Wahrheiten nicht für relevant zu halten“, ohne die eine Religion jedoch ihr „Spezifisches“ verlöre (Habermas 2012d: 175). Das Problem liegt hier nicht darin, dass Religion nicht auch so verstanden werden kann, wie Habermas es skizziert. Vielmehr beginnt das Problem dort, wo Habermas meint, dass Religion nicht auch anders verstanden werden könne. Habermas‘ Unterstellung eines „Spezifischen“ des Religiösen richtet sich nun gerade im Fall von Wolterstorff unmittelbar gegen einen religiösen Bürger selbst, der sich offenbar anders versteht, als Habermas annimmt.⁴³⁴ Nicht nur stellt (der sich selbst als religiös unmusikalisch bezeichnende) Habermas implizit Wolterstorffs Religiosität in Frage, sondern er versteht ihn auch noch besser, als Wolterstorff sich selbst versteht.⁴³⁵

Will man religiöse Überzeugungen nicht präjudizieren und religiöse Bürger auch nicht besser verstehen, als sie sich selbst verstehen, scheint es ratsam, das Spektrum an

⁴³³ Zu erinnern ist hierbei an die Aussage von Habermas, dass sich die Philosophie „agnostisch“ (Habermas 2005d: 149) verhalten soll.

⁴³⁴ Vgl. auch folgende Aussage: „Gläubige verstehen sich ... als Interpreten einer in der Vergangenheit offenbar gemachten, nicht revisionsfähigen Wahrheit...“ (Habermas 2005e: 267). Aber verstehen sich Gläubige tatsächlich so? Winandy (2014) nimmt gerade die Vorstellungen von religiösen Bürgern, die den verschiedenen Ansätzen innerhalb der Diskussion um den Status religiöser Bürger implizit zugrunde liegen, zum Anlass, auf empirische Art zu belegen, dass es sich hierbei um unterkomplexe und einseitige Beschreibungen religiöser Bürger handelt, auf deren Basis man nur zu problematischen theoretischen Schlussfolgerungen gelangen kann.

⁴³⁵ Dabei geht es nun nicht darum, in einer Beliebigkeit oder radikalem Subjektivismus des Religionsverständnisses zu enden, sondern einfach zur Kenntnis zu nehmen, dass es anspruchsvolle alternative religionsphilosophische Ansätze gibt, die eine politische Theorie berücksichtigen muss – und die nur anhand der Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität der religiösen Überzeugungen auf der Basis dieser religionsphilosophischen Verständnisse eingeschätzt werden sollten.

religionsphilosophischen Überlegungen zum Status religiöser Überzeugungen zur Kenntnis zu nehmen und zum Ausgangspunkt der Frage nach dem Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation zu machen. Eine allumfassende Analyse der religionsphilosophischen Diskussionen zum epistemologischen Status religiöser Überzeugungen kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Allerdings lassen sich zwei Verständnisse religiöser Überzeugungen darstellen, die mir für die weiteren Schritte dieser Arbeit hilfreich erscheinen.

Zwei Verständnisse religiöser Überzeugungen

Um sich einem ausgewogenen Verständnis religiöser Überzeugungen zu nähern, kann einerseits auf das hinlänglich besprochene Religionsverständnis von Habermas verwiesen werden. Habermas geht von einer „Offenbarungsreligion“ aus, bei der die „Berufung auf dogmatische Quellen wie offenbarte Wahrheiten“ (Habermas 2012d: 175) oder ein „Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten“ (Habermas 2005d: 135) erfolgt, wodurch Religion für die Vernunft „abgründig fremd“ (Habermas 2005d: 137) und zu einer „kognitiv unannehmbar[e] Zumutung“ (Habermas 2005a: 252) wird. Mit dieser Zuschneidung religiöser Überzeugungen als unfehlbarer Ansichten, die als eine Offenbarung aufgefasst werden – worunter der „Vorgang einer Mitteilung von Wahrheiten und Richtigkeiten, die Annahme und Gehorsam einfordert“ (Schnädelbach 2009: 244), verstanden wird – vertritt Habermas ein spezielles Verständnis religiöser Überzeugungen.

Nur dieses Verständnis bei der Frage nach dem Status religiöser Überzeugungen zugrunde zu legen, muss als einseitig bezeichnet werden. Hier trifft schon die Kritik von Stout zu, dass sich die Frage der Epistemologie religiöser Überzeugungen mittlerweile wesentlich ausgefächerter zeigt. Deutlich wurde das schon bei seinem Ansatz, der sich der religionsphilosophischen Enthaltensamkeit verweigert hat. Stout hält religiöse Überzeugungen auf der Grundlage der reformierten Erkenntnistheorie für vernünftig. Allerdings basiert diese Auffassung auf einem, bei der radikalen Kritik der Inklusivisten schon kritisierten epistemologischen Kontextualismus (vgl. Kap. 7.2.2), dessen Annahmen Implikationen enthalten, die auch aus religionsphilosophischer Sicht problematisch sein könnten.⁴³⁶

Um das Spektrum möglicher Verständnisse religiöser Überzeugungen deutlicher zu veranschaulichen, sind daher die religionsphilosophischen Überlegungen zum Vernunftglauben

⁴³⁶ Siehe für eine Kritik an der reformierten Erkenntnistheorie Wendel (2010: 87ff.). Vgl. über den die Aufklärung durchziehenden Streit zwischen Offenbarungsreligion und Vernunftreligion Wendel (2010: 65ff.).

in der Tradition Kants fruchtbarer.⁴³⁷ Saskia Wendel (Wendel 2009b, 2010: 79ff.) und Martin Breul (2015: 179ff.) haben zuletzt Ansätze einer „Vernunftreligion“ vertreten, auf die ich mich im Folgenden beziehe.⁴³⁸

Ausgangspunkt dieser Überlegungen zum epistemischen Status religiöser Überzeugungen ist als erstes die Unterscheidung zwischen „faith“ und „belief“ (Wendel 2011: 81; Breul 2015: 181), die synonym zu der theologisch bekannten Unterscheidung zwischen „fides qua creditur“ und „fides quae creditur“ verwendet wird. Die „fides qua creditur“ bezieht sich auf die Art und Weise, „wie und wodurch etwas geglaubt wird. Im Zentrum dieser Reflexion stehen somit nicht die Glaubensinhalte, sondern die epistemische Form des Glaubens selbst“ (Wendel 2009b: 70). Die „fides quae creditur“ hingegen bezieht sich auf die „konkreten Glaubensinhalte bzw. propositional verfassten religiösen Überzeugungen“ (Wendel 2011: 81).

Für die Bestimmung des angemessenen epistemischen Status religiöser Überzeugungen gilt es entsprechend auf „faith“ zurückzugreifen. Zentral ist dabei die in der Tradition Kants stehende Differenzierung von Wissen, Glauben und Meinen, die unterschiedliche Grade der Gewissheit des Für-Wahr-Haltens zum Ausdruck bringen. Danach gehört „Wissen“ der theoretischen Vernunft an, während „Glaube“ der praktischen Vernunft zuzuordnen ist. Wissen setzt zunächst die Realität eines Sachverhaltes oder Objektes voraus. Es bezieht sich damit auf wahre Überzeugungen. Auf dieser Basis kommt Wendel zu der Definition: „Wissen ist wahre und begründete, das heißt fundierte Überzeugung einer Person a über einen Sachverhalt p“ (Wendel 2010: 80).

Im Gegensatz zum Wissen beschränkt sich das Meinen nur auf ein begründetes Vermuten, es ist immer vorläufig und beansprucht keine sichere Gewissheit über einen Sachverhalt, „sondern lediglich ein Vermuten der Wahrheit der Überzeugung“ (Wendel 2010: 81). Der epistemische Modus des Glaubens wiederum zeichnet sich dadurch aus, dass er eine geringere Gewissheit als das Wissen, aber eine stärkere Gewissheit als das Meinen zum Ausdruck bringt. Mit dem Glauben soll etwas vermittelt werden, von dem man „fest überzeugt“ ist, bei dem man „sich sicher ist, dass“ (Wendel 2009b: 71). Im Unterschied zum Wissen ist das feste Überzeugtsein jedoch nicht durch Beweise oder verlässliche Evidenzen gesichert, es kann in dieser Hinsicht nicht gewusst werden, ist jedoch gleichwohl kein nur momentaner Akt, sondern eine „grundsätzliche Disposition“ (Wendel 2010: 82) und damit von Dauer. Die Sicherheit

⁴³⁷ Ausführlicher zu Kants Argumentation für die Vernünftigkeit der Religion s. z. B. Löffler (2006: 103).

⁴³⁸ Löffler kommt bei seiner religionsphilosophischen Untersuchung zu dem Schluss, „dass es zwar einige durchaus beachtenswerte, aber keine absolut und gegenüber jedermann zwingenden Argumente für die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen gibt“ (Löffler 2006: 116).

gründet sich nun beim Glauben auf einem Vertrauen, das selbst nicht mehr gerechtfertigt werden könne, wie Wendel mit Verweis auf Franz von Kutschera (1981) darlegt. „Glauben ist somit als ein Akt des Vertrauens und der Anerkennung, als ein ursprüngliches Verstehen im Sinne eines Ur-Vertrauens bzw. Grundvertrauens zu bezeichnen“ (Wendel 2009b: 72). Vertraut wird darauf, dass sich die geglaubten Überzeugungen nicht als illusionär entpuppen, sondern als Wahrheit möglich sind. Die Vernunftreligion in der Tradition Kants erkennt nun in diesem epistemologischen Modus des Glaubens die angemessene Interpretation des epistemischen Status religiöser Überzeugungen, „denn sie vertrauen auf etwas, binden sich an etwas, was nicht gewusst, aber eben geglaubt werden kann“ (Wendel 2009b: 73). Dieser Glaube sei zudem immer materiell bestimmt, etwa durch den Glauben an Gott. An dieser Stelle kommen dann also die „beliefs“, die inhaltlichen Überzeugungen, die die religiöse Tradition ausmachen, zum Ausdruck. Handelt es sich somit beim Glauben um einen religiösen Glauben, bezieht er sich hiernach auf Transzendenz, Unendliches oder Unbedingtes. Allerdings, so merkt Wendel an, müsse der Glaube nicht gleichbedeutend sein mit religiösem Glauben, da auch nicht-religiöse Überzeugungen einen epistemischen Status des Glaubens annehmen könnten (Wendel 2010: 83).

Dies bedeutet nun erstens, dass dem Glauben ein nicht-reflexiver Akt vorausgeht, den Wendel als eine Disposition beschreibt – also als eine Einstellung, die sich dem Glauben gegenüber öffnet, obwohl er selbst nicht rational bewiesen werden könne. „Faith“ beschreibt somit einen Glaubensakt, das heißt „eine zunächst in ihrem Aufkommen nicht rational begründete Entscheidung zum Glauben“ (Breul 2015: 181). Vernünftig wird der Glaube damit erst, weil die Einstellung des Vertrauens und der Anerkennung gerechtfertigt werden könnten (Wendel 2010: 83). Dies hänge damit zusammen, dass religiöse Überzeugungen – als der Erkenntnisform „Glauben“ zugehörig – zwar kein Wissen, aber trotzdem als rational anzusehen seien, „da ‚Glauben‘ als epistemische Einstellung ein Vermögen der Vernunft ist und Glaubensüberzeugungen dementsprechend rational verfasst sind“ (Wendel 2010: 84). Nach dem kantischen Glaubensbegriff wird der religiöse „Glauben als begründetes Vertrauen und Hoffen im Rahmen praktischer Vernunft“ (Wendel 2011: 96) angesehen. Durch diese Verankerung in der praktischen Vernunft besitzt der Glaube einen kognitivistischen Charakter, der mit einem Erkenntnisanspruch verknüpft ist. Damit gilt aber auch immer: Glaube „kann, ja muss [...] vernünftig gerechtfertigt werden“ (Wendel 2011: 95). In diesem Sinne handelt es sich „um einen begründeten Glauben, um eine begründete Hoffnung, liefert der Glaube doch die

Antwort auf die Frage: „Was darf ich hoffen“ (Wendel 2011: 95f.).⁴³⁹ Daher wird der religiöse Glaube auch „Vernunftglaube“ genannt, „da dieser allein aus der Vernunft entspringt“ (Wendel 2011: 89).

Zweitens folgt daraus, dass sich neben dem Glauben auch die materiellen Gehalte religiöser Überzeugungen – also die „beliefs“ – „vor dem Forum der Vernunft“ (Wendel 2011: 97) zu verantworten haben. Damit gilt für Wendel, „dass der Glaube begründungspflichtig ist, wenn es also um „belief“, um die *fides quae creditur* geht. Denn Glaubensüberzeugungen sind nicht nur subjektive Haltungen oder bloß expressivistische Äußerungen, sondern sie sind in praktischer Hinsicht mit universalem Geltungsanspruch verbunden“ (Wendel 2011: 97, Hervorh. i. O.).

Breul spricht aufgrund dieser doppelten Rechtfertigungsanforderung religiöser Überzeugungen von einer „unhintergehbaren epistemischen Doppelstruktur“ (Breul 2015: 180), da religiöse Überzeugungen einerseits in der Form von „beliefs“ kognitive Elemente besäßen, die inhaltliche Aussagen und Interpretation innerweltlicher Geschehnisse anböten, und andererseits – im Sinne des „faith“ – regulative Elemente, „die eine die ganze Person umfassende Praxis bzw. eine religiöse Einstellung implizieren“ (Breul 2015: 180).

Ein solches Religionsverständnis hat auch Auswirkungen auf das religiöse Offenbarungsverständnis. Habermas ist noch der Sichtweise verhaftet, Offenbarung nur als Befehl oder als „instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis“ (Wendel 2011: 99) aufzufassen. Hiermit hat aber nach Wendel selbst die katholische Kirche mit dem II. Vatikanum gebrochen (Wendel 2011: 99; vgl. Breul 2015: 155; Fn. 400). Dagegen begreift eine Vernunftreligion im Sinne Kants das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft anders. Für sie ist die Vernunft

„unbeschadet ihrer Autonomie schon als Geschenk, als Gabe Gottes, somit als verdankte Vernunft zu interpretieren [...]. Dieser ‚Gott in mir‘ ist nun für Kant der Ausleger von Schrift und Offenbarung [...]. Gehalte oder Personen, die mit dem Anspruch versehen werden, Offenbarung Gottes zu sein, die aber dem ‚Gott in mir‘ widersprechen [...], können nicht begründet als Offenbarungsgeschehen anerkannt und geglaubt werden. Jener Anspruch erweist sich vielmehr vor dem Forum der Vernunft und vor der Idee des Unbedingten als unangemessen [...]“ (Wendel 2011: 100).

Denn, so erläutert Wendel weiter, nicht das Aufkommen von Religion und Offenbarung soll durch die Vernunft begründet werden, sondern „allein die Zustimmung, die Anerkennung und Annahme von Offenbarungsansprüchen, also der Identifikation eines Geschehens, eines

⁴³⁹ Hoffnung sei für Kant „letztlich der Begriff, durch den Religion bestimmt werden kann“ (Wendel 2011: 89).

Gehaltes oder einer Person mit göttlicher Offenbarung, und die Anerkennung und Annahme bestimmter religiöser Überzeugungen, Glaubensinhalte“ (Wendel 2011: 100f.).⁴⁴⁰

Exkurs: Habermas' einseitiges Religionsverständnis

Habermas sind diese religionsphilosophischen Debatten und alternativen Möglichkeiten, religiöse Überzeugungen zu verstehen, nicht unbekannt. Daher stellt sich die Frage, was ihn zu seinem spezifischen Religionsverständnis motiviert haben könnte, mit dem er sich im Widerspruch zu seiner nachmetaphysischen Intention in einem religionsphilosophischen Streit positioniert.

Deutlich geworden ist, dass Habermas mit seinem Religionsverständnis auf eine ganz bestimmte Religion abzielt, die sich zwar einerseits damit abgefunden hat, dass sie mit anderen Religionen, den Wissenschaften und der Demokratie koexistieren muss, aber andererseits nicht in einer Vernunftreligion aufgeht. Dies wird vor allem erkennbar in dem Text über Kants Religionsphilosophie, in dem Habermas mit Bezug auf Schleiermacher, Harnack, Weber und Troeltsch die Nachteile einer Privatisierung und Individualisierung der Religion anspricht. Sie liegen für Habermas darin, dass die Religion ihrer „innerweltlichen Sprengkraft“ (Habermas 2005a: 243) beraubt wird. Die Anpassung an die Moderne bedeute, dass sie „die Kraft einer reformierenden, erst recht die Energie einer umwälzenden Praxis *in der Welt*“ (Habermas 2005a: 243; Hervorh. i. O.) verliere. Die Konsequenz aus dieser Anpassung ist dann notwendigerweise, dass die Religion die ihr von Habermas zugeschriebene Funktion als „Stachel“ (Habermas 2005a: 251) im säkularen Bewusstsein nicht mehr übernehmen kann und so ihre „epistemische Anregung“ (Habermas 2005a: 231) für die Gesellschaft verliert, auf die Habermas setzt, um den Pathologien der Moderne etwas entgegensetzen zu können.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ In ganz ähnlicher Weise mit Bezug auf Kant und explizit gegen Habermas' Offenbarungsverständnis gerichtet, macht auch Herta Nagl-Docekal darauf aufmerksam, dass Habermas den Deutungscharakter der Sprache im Zusammenhang mit der Religion aus dem Blick verliert. Genau dieser lasse aber selbst „Offenbarungen“ zu einer sprachlich vermittelten Botschaft werden, die jeweils vor dem Hintergrund der von historischen Bedingungen geprägten Sprache neu formuliert und eingesehen werden müssten (Nagl-Docekal 2014: 158). Diese Ansicht erläutert Nagl-Docekal mit Verweis auf Kant, der hervorgehoben habe, dass der „Vernunftglaube“ dadurch gekennzeichnet ist, dass er gerade von Menschen verstanden werden, also von ihnen mit den Mitteln des Verstandes eingesehen werden kann. Für Kant sei Religion Ausfluss des unabhängigen moralischen Denkens, eine Gläubigkeit sei somit in der Vernunft angelegt, weshalb die Religion auch nicht durch Gegenbeweise im Bereich der theoretischen Vernunft zurückgewiesen werden könne. Daraus folge, dass „Glaubensinhalte in der Sprache der Vernunft sehr wohl ausgedrückt werden können, und zwar in einer Weise, die keinerlei Vorverständnis erfordert: Wie anders sollte religiöse Überzeugung z.B. an die jeweils nächste Generation weiter gegeben werden?“ (Nagl-Docekal 2014: 159). Insofern würde die Eigenschaft der Vernünftigkeit des Glaubens erst den Weg der sprachlichen Vermittlung der Religion von der Nicht-Gläubigkeit zur Gläubigkeit eröffnen. Vgl. zu den unterschiedlichen Möglichkeiten eines Offenbarungsverständnisses auch Linde (2009: 169f.).

⁴⁴¹ Vgl. Habermas' Aussage, dass die katholische und protestantische Kirche ihre Ansichten zum Embryonenschutz mit säkularen Gründen vortragen und damit also übersetzen. Dies, so setzt er in Klammern hinzu, sei ein „vielleicht etwas vorschnelle[r] Versuch“ (Habermas 2001b: 22). In dieser Aussage verbirgt sich ein

In diesen neueren Formulierungen lassen sich ältere Ansichten zur Religion wiedererkennen. Denn dass Habermas eine Vernunftreligion ablehnt, ist schon im dem Text *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* von 1992 erkennbar, in dem Habermas eine kritische Theologie, die sich undogmatisch reflexiv verhält, verwirft, weil sie die Eigenart des theologischen Diskurses aufhebe (Habermas 1992a: 130). Habermas verweist hier auf Karl Barth, der sich dagegen verwahrt habe, dass Religion mit Vernunftargumenten erklärt werden könne, wodurch religiöse Diskurse ihre Identität verlieren würden. Nur durch diese Bewahrung des Status als ganz Anderes der Vernunft könne das „christliche Sprachspiel“ (Habermas 1992a: 139) intakt bleiben, denn sonst würde fraglich, wer sich noch in der Darstellung der Religion wiedererkenne.

Oben wurde schon angemerkt, dass mit dieser Zuschreibung die Gefahr droht, religiöse Bürger mit ihren religiösen Überzeugungen besser zu verstehen, als diese sich selbst verstehen. Es scheint allerdings so, als wenn hinter dieser Zuschreibung eines spezifisch religiösen Sprachspiels, das intakt bleiben müsse, die Sorge um den Untergang der Religion steht. Daher müsse das Spezifische gewahrt werden, damit es überhaupt noch für religiöse Bürger einen Sinn ergebe, religiös zu sein. Diese Vorstellung einer notwendigen Verbindung der Lebendigkeit der Religion mit einem spezifischen, sich von der Vernunft eindeutig unterscheidenden Merkmal der Religion taucht auch noch einmal bei Habermas' Kritik an Wolterstorff auf. Denn für Habermas ebnet Wolterstorff mit seiner reformierten Erkenntnistheologie den Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Äußerungen ein, „weil er die Berufung auf dogmatische Quellen wie offenbarte Wahrheiten nicht für relevant hält. Aber ohne die Berufung auf Offenbarung oder auf irgendeinen Kontakt des Gläubigen mit dem Göttlichen (sei es über kultische Praxis, Gebet, asketische Übungen oder Meditation) verlöre der ‚Glaube‘ sein Spezifisches, nämlich die Verwurzelung im rituellen Umgang mit Heil und Unheil“ (Habermas 2012d: 175). Dieser Kritik an den religionsphilosophischen Grundlagen von Wolterstorff fügt Habermas eine geradezu biographische Note an, die seine Befürchtung eines Endes der Religion aufgrund eines für ihn falschen Religionsverständnisses ausdrückt: „Der Kulturprotestantismus, aus dem ich selber stamme, kennt die Gefahr, die sich mit der Auflösung der Religion in bloße Weltanschauung verbindet: das ist das Menetekel des Endes der Religion überhaupt“ (Habermas 2012d: 175).

Ein erstes Motiv, dass ihn zu seinem einseitigen Religionsverständnis leitet, liegt demnach in dieser Sorge um die Religion. Noch deutlicher tritt zudem ein funktionales Motiv hervor, das

zurückhaltender Vorwurf, der mit der indirekten Forderung einhergeht, dass sich die Religion nicht ihrer religiösen Gründe begeben solle.

Habermas dazu veranlasst, religiöse Überzeugungen ausschließlich im Sinne einer Offenbarungsreligion zu verstehen. Denn Habermas geht es weniger um die religiösen Bürger und ihr Selbstverständnis, als vielmehr um die „epistemische Anregung“ (Habermas 2005a: 231) durch die Religion.⁴⁴² Damit kommt hier zum Vorschein, dass Habermas auf einen Rationalitätsgewinn abzielt. Er sei jedoch einzig erreichbar, wenn sich die Religion weitgehend der Anpassung an die Moderne widersetze. Nur dann könnten in der Religion „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (Habermas 2005f: 31) gefunden werden.⁴⁴³ Die Rettung des Projekts der Moderne ist demnach auf die Hilfe unzugänglicher und unteilbarer religiöser Überzeugungen angewiesen. Eine Vernunftreligion, die sich der Vernunft unweigerlich annähert, könne hingegen keine Provokation mehr für die Vernunft darstellen, weil sie weitgehend mit ihr vereinbar werde.

Was hier somit durchscheint, ist ein epistemischer Prozeduralismus: Habermas ist vor allem bereit, der Religion einen Platz in der Deliberation einzuräumen, weil sich dadurch die Qualität der Ergebnisse verbessern lässt. Dafür muss die Religion jedoch spezifische Eigenschaften aufweisen, durch die die Grenzen zwischen Wissen und Glauben klar trennbar bleiben. Nur unter diesen Umständen lässt sich für Habermas noch ein gegenseitiges Interesse begründen (Schmidt 2009: 18).⁴⁴⁴ Einen Beleg dafür, dass eine Vernunftreligion aufgrund ihrer Nähe zur Vernunft ihren Stachel verlieren muss, erbringt Habermas jedoch nicht.

Habermas' einseitiges Religionsverständnis, mit dem er sich gegen seinen eigenen methodischen Vorsatz deutlich in einen religionsphilosophischen Streit einmischt, werden somit erst verständlich, wenn man annimmt, dass es Habermas letztlich um einen Rationalitätsgewinn geht, der sich für ihn nur durch spezielle Eigenschaften realisieren lässt. Wie sich im folgenden Abschnitt jedoch zeigen wird, führt dies zu einem verengten

⁴⁴² Chambers bringt das in ihrer Interpretation des zweiten Motivs von Habermas mit einem einfachen Satz auf den Punkt: „Habermas is not asking why the others, those religiously-minded people, still need religion; he is asking what he as an agnostic secularist can still get from religion“ (2007: 220). Passend hierzu kritisiert Joas, dass Habermas' Aussage, Religion sei „opak“, für eine religiöse Person eine „Beleidigung“ darstelle. „Für religiöse Menschen ist der Kern ihrer Auffassungen das subjektiv Evidenteste, was es gibt, die Erleuchtung. Es opak zu nennen, ist eine reine Außenperspektive“ (Diskussionsbeitrag von Joas in Reder/Rugel 2010: 206).

⁴⁴³ Ganz konkret wird dies bei Habermas am Beispiel der Gentechnik (2001b: 29).

⁴⁴⁴ Vgl. in diesem Sinne Reinhold Esterbauer: „Denn nur ein Christentum, das die Offenbarung als eine zur Vernunft alternative Instanz hochhält, ist für Habermas geeignet, dem liberalen Rechtsstaat auszuhelfen, weil es sonst als schon allzu sehr säkularisiertes dem Staat nichts mehr zu sagen hätte“ (Esterbauer 2007: 310-311). Siehe ebenfalls Gesche Linde, der zufolge die Trennung von Glauben und Wissen bei Habermas unbedingt aufrechtzuerhalten ist, „damit die Religion weiterhin als Zulieferindustrie für möglichst reizvoll-exotische Sinngehalte fungieren kann“ (Linde 2009: 184).

Blickwinkel, der die möglichen Differenzierungen des Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation unterschätzt.

Fazit

Die Abgrenzung einer Vernunftreligion von einer Offenbarungsreligion kann vor vorschnellen Annahmen hinsichtlich des Religionsverständnisses bewahren, die sich dann auf die politische Theorie auswirken. Deutlich wird zugleich, dass Habermas ein einseitiges Religionsverständnis vertritt, das nicht das ganze Bild der Auffassungen religiöser Überzeugungen aufzeigt. Ein vollständiges Bild kann hier auch nicht gezeichnet werden,⁴⁴⁵ aber zumindest kann das Verständnis der Religion als Vernunftreligion den Blick dafür öffnen, dass religiöse Überzeugungen nicht notwendigerweise so beschaffen sein müssen, wie Habermas es annimmt. Dies schafft eine andere Ausgangsposition im Hinblick auf die Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit. Es hat somit weitreichende Implikationen für die Statusbestimmung religiöser Argumente in der politischen Deliberation. Dies gilt insbesondere für die Anforderungen der Zugänglichkeit und Fallibilität im politischen Diskurs, wie im folgenden Abschnitt erläutert wird.

7.3.2 Die Zugänglichkeit und Fallibilität religiöser Überzeugungen

Wenn das liberale Legitimitätsprinzip angesichts der ausweglosen Kritik der Inklusivisten weiterhin Geltung beanspruchen kann, dann stellt sich die Frage, inwieweit religiöse Überzeugungen die mit dem liberalen Legitimitätsprinzip einhergehenden Anforderungen erfüllen können. Die Anforderungen an legitime Argumente variieren stark bei den exklusivistischen und intermediären Ansätzen (vgl. Eberle 2002b: 252-286). Aus den hier behandelten Ansätze lassen sich die der Zugänglichkeit, der Anerkennung der Fallibilität eigener Glaubensüberzeugungen sowie der Akzeptabilität religiöser Argumente als zentral identifizieren. In diesem Abschnitt gehe ich zunächst auf die Zugänglichkeit und Fallibilität ein, die jeweils zu trennen sind von der Frage, ob religiöse Argumente geteilt werden können. Dass religiöse Überzeugungen unzugänglich und dem Anspruch ihrer Vertreter nach infallibel sind, wird im Zusammenhang mit den Referenzautoren dieser Arbeit vor allem von Habermas und Schweber hervorgehoben, etwa wenn Habermas fordert, dass sich der öffentliche

⁴⁴⁵ Der Streit zwischen Offenbarungs- und Vernunftreligion hat seinen Ursprung innerhalb der christlichen Religion. Die Frage, ob und wie er diesen Rahmen überschreitet, müsste eigens geklärt werden, was an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

Austausch in einer „säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede“ (Habermas 2005d: 125) vollziehen müsse, so dass „staatlich durchsetzbare Politikentscheidungen in einer Sprache“ formuliert werden, „die alle Bürger verstehen können“ (Habermas 2007a: 1445). Unter Zugänglichkeit verstehe ich angesichts dieses Verständnisses die Möglichkeit, ein Argument nachzuvollziehen, d.h. in einfachster Form verstehen zu können, worin das Argument seinen Grund findet.

Die Annahme einer Infallibilität religiöser Überzeugungen wurde ebenso schon hinlänglich aufgezeigt. Es sei hier nur an die Aussage von Habermas erinnert, religiöse Überzeugungen bezögen sich auf „die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten“ (Habermas 2005d: 135). Unter Fallibilität soll im Folgenden die Beschaffenheit einer Überzeugung verstanden werden, auch fehlbar zu sein.

Da ohne die Möglichkeit der Zugänglichkeit und Fallibilität einer Überzeugung essenzielle Voraussetzungen für einen deliberativen Austausch unter Bürgern nicht gegeben sind, handelt es sich gerade aus der Sicht einer deliberativen Demokratie um zentrale Fragen. Wenn also überhaupt eine diskursive Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen möglich sein soll, dann müssen diese beiden Anforderungen erfüllt werden.

Bei den folgenden Überlegungen geht es zunächst nicht darum, ob dies empirisch zutrifft, sondern ob die Erfüllung der Anforderung (religions)theoretisch überhaupt möglich ist oder aufgrund der besonderen Eigenschaften der Religion ausgeschlossen werden muss. Um dies möglichst konkret zu tun, werde ich auf fünf religiösen Rechtfertigungsquellen zurückgreifen, die Audi in die Diskussion um den Status religiöser Argumente eingeführt hat (Audi 2000: 116-117, 1997: 10ff.; vgl. Winandy 2014: 167ff.).⁴⁴⁶ Danach wird ein Argument zu einem

⁴⁴⁶ Laut Audi handelt es sich hierbei nur um ein Kriterium zur Charakterisierung eines Argumentes als religiös. Er ergänzt dieses zweitens durch ein epistemisches Kriterium, nach dem ein Argument dann als religiös zu bezeichnen ist, wenn es aufgrund seiner Prämissen, seiner Schlussfolgerungen, beider dieser Eigenschaften oder wenn die Prämissen, die zu der Schlussfolgerung führen, nicht anders gewusst werden oder gerechtfertigt werden können, als durch einen Verweis auf die oben genannten inhaltlichen religiösen Bezüge (Audi 2000: 71). Drittens muss nach dem Motivationskriterium laut Audi ein Argument als religiöses aufgefasst werden, dessen Inhalt in wesentlichem Maße davon abhängig ist, dass der Sprecher zu diesem Inhalt steht und motiviert ist, diese religiöse Absicht umzusetzen, wie etwa Gottes Willen oder die Verpflichtung gegenüber der eigenen Kirche (Audi 2000: 73). Das vierte Kriterium, anhand dessen man ein Argument als religiöses erkennen könne, besteht aus einem historischen Bezug. Nach diesem historischen Kriterium nimmt ein Argument dann eine religiöse Natur an, wenn es sich historisch zurückführen lasse auf etwa die anfangs genannten inhaltlichen religiösen Quellen (Audi 2000: 74). Allerdings ist fraglich, inwieweit diese Differenzierungen hilfreich sind. So bezweifelt Breul (2015: 33, Fn. 47), „ob insbesondere das dritte und vierte Kriterium nicht zu weit gefasst sind, da die Motivation zum Entwurf eines Argumentes nichts über seine Auszeichnung als ‚religiöses‘ Argument sagt und die religiöse Vergangenheit eines Argumentes nicht hinreichend zu sein scheint, es auch heute noch als ‚religiös‘ auszuzeichnen“. Meines Erachtens ist aber auch schon das epistemische Kriterium problematisch, weil es äußerst schwierig festzustellen sein dürfte, ob ein Argument einzig auf religiöser Grundlage gewusst werden könnte. Audi selbst weist auf diese Problematik hin (Audi 2000: 72). Für die Klärung des Status religiöser Argumente in der deliberativen Demokratie beschränke ich mich aufgrund dieser Probleme mit den drei anderen Kriterien auf das inhaltliche Kriterium, das ich als hinreichend für eine Einschätzung erachte, ob ein Argument als religiös bezeichnet werden muss. Für die

religiösen, wenn es sich auf eine heilige Schrift bezieht, ein Bezug zu einer personellen religiösen Autorität hergestellt, auf die religiöse Tradition verwiesen sowie ein Standpunkt mit religiösen Erfahrungen begründet wird. Und schließlich sollen Argumente, die sich auf die natürliche Theologie beziehen – also die auf natürlichem Wege, wie etwa durch die menschliche Vernunft, Erkenntnisse über Gott gewinnen –, als religiöse Argumente bezeichnet werden.⁴⁴⁷

Von religiösen Argumenten zu unterscheiden ist dann in sehr genereller Art die Bezeichnung säkulare Argumente. Mit Robert Audi lassen sich diese negativistisch in Abgrenzung zu religiösen Argumenten so formulieren, dass ihre „normative force, that is, its status as a *prima facie* justificatory element, does not evidentially depend on the existence of God (or on denying it) or on theological considerations, or on the pronouncements of a person or institution *qua* religious authority. Roughly, this is to say that a secular reason is a ground that enables one to know or have some degree of justification (roughly, evidence of some kind) for a proposition, such as a moral principle, independently of having knowledge of, or justification for believing, a religious proposition“ (Audi 2000: 89; Hervorh. i. O.).⁴⁴⁸

Für das weitere Vorgehen bedeutet dies nun, die Anforderungen der Zugänglichkeit und Fallibilität im Folgenden nacheinander anhand der „heiligen Schriften“, „religiösen Autoritäten“, „religiösen Traditionen“, „religiösen Erfahrungen“ sowie „natürlichen Theologie“ zu überprüfen. Dies kann nicht in der theoretischen Tiefe erfolgen, wie es für eine umfassende Analyse jeder einzelnen Rechtfertigungsquelle möglich wäre. Ziel ist es nur, die Plausibilität der hier verfolgten These einer Zugänglichkeit religiöser Argumente zu demonstrieren, sowie die Vielfalt religiöser Argumente zu veranschaulichen, um sie weniger fremd und monolithisch wirken zu lassen – eine Wirkung, die gerade bei exklusivistischen und intermediären Ansätze aufscheint.⁴⁴⁹

Klärung der Fragestellung, ob religiöse Argumente als legitime Rechtfertigungen von politischen Entscheidungen fungieren können, ist zudem eine Prüfung dieses einen Kriteriums ausreichend.

⁴⁴⁷ Die Konzentration auf diese Rechtfertigungsquellen könnte sich der Gefahr aussetzen, nur die großen monotheistischen Religionen zu umfassen. Die Frage, ob dies der Fall ist, kann an dieser Stelle jedoch vernachlässigt werden. Denn selbst wenn man sich nur auf das Christentum, das Judentum oder den Islam bezöge, würde dieser Fokus für die vorliegende Arbeit ausreichen, da diese Religionen erstens diejenigen sind, die von den Autoren der hier behandelten Debatte um den Status religiöser Argumente behandelt werden. Zweitens können die zentralen Herausforderungen und Probleme, die hier besprochen werden, auch auf der Grundlage religiöser Überzeugungen der großen Religionen eruieren werden (vgl. Audi 2000: 70; Vallier 2014a: 47).

⁴⁴⁸ Winandy (2014: 188-202) hat in seiner empirischen Arbeit fünf klassische säkulare Rechtfertigungsquellen aufzeigen können, die als das säkulare Pendant zu den religiösen Rechtfertigungsquellen zu verstehen sind: Dazu gehören erstens wissenschaftliche Erkenntnisse, zweitens persönliche Erfahrungen, drittens der Bezug auf das Recht, viertens die eigene Tradition und fünftens der Verweis auf die natürliche Vernunft bzw. den Common Sense.

⁴⁴⁹ Ich stütze meine Überlegungen im Folgenden vor allem auf die Analyse von Winandy (2014), die deshalb interessant ist, weil sie als eine empirische Untersuchung angelegt ist. Bei den fünf religiösen

Heilige Schriften

Bei heiligen Schriften, wie etwa der Bibel, dem Koran oder der Thora handelt es sich um einen „Korpus von Texten, der von einer religiösen Gemeinschaft und ihren Mitgliedern als normativ, (göttlich) inspiriert und autoritativ angesehen wird“ (Winandy 2014: 170; mit Hinweis auf weitere Ausführungen bei Frenschkowski 2007). Der Verweis auf heilige Schriften kann wohl als klassischer Beleg dafür gelten, wie religiöse Argumente vorgetragen werden. Wenn bestimmte christliche Strömungen die gleichgeschlechtliche Ehe ablehnen, wird meistens hierfür (auch) auf die Bibel verwiesen. Ein Beispiel hierfür liefert der derzeitige Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Carsten Rentzing, in einem Zeitungsinterview: „Gegen homosexuelle Paare habe ich überhaupt nichts. Mich beschäftigt, was wir als Kirche ihnen mit auf den Weg geben können. Können wir ihnen sagen, dass es aus dem christlichen Glauben keine Fragen an diese Lebensform gibt? Das können wir meines Erachtens nicht. Die Bibel sagt, dass die homosexuelle Lebensweise nicht dem Willen Gottes entspricht. Diese Aussagen der Bibel machen es mir persönlich schwer, jemandem zu raten, dass er seine Homosexualität leben solle. Dies anzusprechen, müssen wir Christen uns vorbehalten“ (Kamann 2015).⁴⁵⁰

An diesem Beispiel wird erkennbar, dass die Zugänglichkeit im Sinne der Nachvollziehbarkeit eines religiösen Argumentes auf der Basis heiliger Schriften gegeben ist. In dem Fall, in dem das religiöse Argument explizit auf die Textstelle in der heiligen Schrift verweist, ist für jeden nicht-religiösen Bürger unmittelbar verständlich, welcher „Grund“ hier vorhanden ist. Liegt, wie beim Beispiel, bloß ein Verweis in der Art „Wie die Bibel sagt...“ vor, bedarf es hingegen eines erhöhten Aufwands, um zu klären, ob sich dieses Argument tatsächlich aus einer heiligen Schrift ableiten lässt. Dies spricht jedoch nicht gegen die generelle Möglichkeit der Zugänglichkeit religiöser Argumente, die mit Bezug zu religiösen Texten formuliert werden (vgl. Grotefeld 2006: 220ff.). Eher könnte es sogar den Beginn einer Diskussion über die richtige Interpretation der heiligen Schrift – etwa der Botschaft der Bibel über den Umgang mit Homosexuellen – markieren.

Von exklusivistischen und intermediären Ansätze wird nun jedoch bestritten, dass sich über religiöse Überzeugungen diskutieren lasse, weil die Wahrheit ohnehin schon feststehe. Dies

Rechtfertigungsquellen handelt es sich also um tatsächlich von religiösen Bürgern gebrauchte religiöse Argumente im politischen Diskurs.

⁴⁵⁰ Rentzing lässt hier offen, welche politischen Konsequenzen daraus folgen. Dieses, wie auch die weiteren Beispiele für die religiösen Argumente in diesem Abschnitt sollen nicht zum Ausdruck bringen, dass diese Argumente überzeugend sind, sondern nur, dass sie zugänglich sein können.

muss jedoch nicht unbedingt der Fall sein. Denn heilige Schriften haben für religiöse Personen zwar durchaus einen autoritativen Status, dieser lässt sich jedoch auf zwei Arten interpretieren (vgl. Winandy 2014: 172). Erstens kann die heilige Schrift als nicht anfechtbare Wahrheit aufgefasst werden, etwa, wenn der Text als das unfehlbare Wort Gottes gelesen wird. Eine solche Auslegung heiliger Schriften liegt bei fundamentalistischen religiösen Glaubensvorstellungen vor. In diesem Sinne verweist Arens auf Bruce B. Lawrence (1989), der Fundamentalismus „als eine Affirmation religiöser Autorität im holistischen und absoluten Sinne [definiert], welche keine Kritik zulässt. Dabei steht für ihn der kollektive Anspruch auf öffentliche Anerkennung und rechtliche Durchsetzung spezifischer bekenntnisbezogener und ethischer Gebote im Vordergrund, die aus der jeweils als solche anerkannten Heiligen Schrift abgeleitet werden“ (Arens 2007: 138).

Zweitens ist jedoch auch eine historisch-kritische Biblexegese möglich, nach der der historische Kontext, in dem die heilige Schrift verfasst wurde, eine zentrale Bedeutung für die Interpretation der heiligen Schrift spielt. Dieser Umgang mit einer heiligen Schrift bietet damit eine aktualisierte, an die Gegenwart angepasste Interpretationsmöglichkeit, die auch mögliche Inkohärenzen zwischen verschiedenen Textpassagen der heiligen Schrift zur Kenntnis nehmen kann.

Die Möglichkeit einer kritischen Biblexegese lässt erkennen, dass nicht alle religiösen Bürger für die Auslegung der Bibel Infallibilität beanspruchen müssen.⁴⁵¹ Wie Eberle zudem betont, muss damit nicht die Infallibilität der Bibel an sich preisgegeben werden. Vielmehr wird nur die eigene Interpretation für nicht von Interpretationsfehlern freigehalten. Somit können religiöse Bürger weiterhin ihre religiöse heilige Quelle für unfehlbar halten: „The answer, it seems to me, is fairly straightforward: there is a distinction between an inerrant *source* of information and a citizen's fallible *apprehension* of that source“ (Eberle 2002b: 265; Hervorh. i. O.).

Die Fallibilität stellt sich also im Falle von „heiligen“ Schriften dadurch her, dass sie (sofern man einem kritischen Religionsverständnis folgt) nicht wortwörtlich zu verstehen, sondern in ihrem historischen Kontext kritisch zu beleuchten sind, womit sie im Verständnis der Anhänger

⁴⁵¹ Da jeder kritische Interpretationsprozess der heiligen Schriften immer auch gewisser, nicht direkt aus der Bibel ableitbarer Methoden bedarf, eröffnet sich in diesem Fall auch die Möglichkeit einer Überprüfung der religiösen Auslegung im Sinne einer externen Kohärenz (vgl. Grotefeld 2006: 221). Religiöse Überzeugungen könnten damit auf der Grundlage nicht-religiöser Überzeugungen kritisiert werden, weil sie selbst nicht-religiöse Ansichten zur Auslegung der Bibel heranziehen. Ein Beispiel dafür wäre das Thema „intelligent design“. Hier wird mit wissenschaftlichen Mitteln versucht zu belegen, dass es einen Urheber bestimmter Eigenschaften des Lebens gebe, wodurch ein evolutionärer Ansatz nach Darwin auf empirischer Basis widerlegt werden soll. Eine Kritik an dieser Position kann sich also innerhalb der wissenschaftlichen Maßstäbe bewegen und die religiöse Sicht auf dieser Grundlage kritisieren (vgl. McGraw 2010: 98; Spinner-Halev 2000: 153).

einer Auslegung bedürfen. So entsteht ein Handlungs- und Interpretationsspielraum, da sich die Verhaltensweisen und Anforderungen nicht wortwörtlich aus „heiligen Schriften“ ableiten lassen, sondern die Belegstellen mehrdeutig sind.

Mit den zwei unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten geht folglich jeweils ein unterschiedlicher Autoritätsstatus heiliger Schriften einher. Erkennbar wird somit, dass eine einseitige Zuschreibung religiöser Überzeugungen als infallibel vor diesem Hintergrund nicht überzeugen kann.

Religiöse Autoritäten

Zu religiösen Autoritäten nicht schrift-schriftlicher Art zählen etwa religiöse Geistliche – im christlichen Bereich kirchliche Würdenträger – sowie die Gremien der Religionsgemeinschaft oder aber die Gemeinschaft der Gläubigen selbst. Der Bezug auf personelle oder institutionelle Autoritäten kann auch schriftliche Dokumente umfassen, wenn die personellen Autoritäten sich etwa in Schriften äußern und Position zu Themen beziehen. In Deutschland könnten hierzu etwa Schriften der Evangelischen Kirche gehören.

Der Nachvollzug von religiösen Argumenten auf der Grundlage religiöser Autoritäten ist ohne Textstellenbeleg nicht ohne weiteres herzustellen. Es handelt sich dann erst einmal um eine Behauptung, dass eine religiöse Autorität sich in einer bestimmte Weise geäußert habe. Damit ist jedoch noch nicht generell ausgeschlossen, dass ein Verständnis dieser Aussage hergestellt werden kann. Es bedarf jedoch eines Beleges, der etwa darin bestehen könnte, dass andere bezeugen, die besagte religiöse Autorität habe sich in der Weise geäußert.

Einfacher gestaltet sich die Zugänglichkeit von Argumenten, die sich auf religiöse Autoritäten berufen, wenn die Aussagen schriftlich verfasst und öffentlich zugänglich sind. Als Beispiel kann hierfür die schon in der Einleitung aufgeführte Stellungnahme des CSU-Abgeordneten Johannes Singhammer herangezogen werden, der seine restriktive Auffassung zur Spätabtreibung u. a. mit folgender religiöser Argumentation belegt:

„Die Evangelisch-Lutherische Kirche Bayern hat in der Landessynode vor wenigen Tagen formuliert: Menschliches Leben ist uns von Gott gegeben. Es ist in jeder Phase zu bewahren und zu schützen. Ich meine deshalb, dass die Verpflichtung des Gesetzgebers noch weiter geht. Wir müssen alles daransetzen, dass ein Leben mit behinderten Kindern, ein Leben mit behinderten Menschen in jedem Lebensalter gelingen kann: mit ausreichenden finanziellen Rahmenbedingungen, mit Offenheit und Akzeptanz der Gesellschaft sowie mit der Achtung der Würde des Lebens am Anfang wie am Ende.“ (Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 2008 16/196)

Ebenso wie bei den heiligen Schriften kann eine unterschiedliche Haltung zu den Aussagen der personellen Autoritäten eingenommen werden. Zum einen können ihre Positionen

unhinterfragt übernommen werden und als unfehlbar gelten, zum anderen ist es jedoch auch möglich, diese Positionen einer eigenständigen Reflexion zu unterziehen, womit die Fehlbarkeit eingeräumt und erst nach dieser Reflexion die Auffassung der kirchlichen Autorität akzeptiert oder abgelehnt wird (vgl. Winandy 2014: 175).⁴⁵²

Damit muss auch ein religiöses Argument, das sich auf religiöse Autoritäten beruft, nicht als infallibel gelten, sondern kann als menschliche Interpretation aufgefasst werden, die ebenso kritisierbar ist. Eine solche Kritik muss dann auch nicht in einen Konflikt mit der Annahme einer Infallibilität Gottes geraten (Grotefeld 2006: 208).

Religiöse Tradition

Zur Tradition einer Religion können „Berichte aus der Historie einer Glaubensgemeinschaft gehören, tradierte Erzählungen, historisch gewachsene Rituale und andere eingeübte religiöse Praktiken“ (Winandy 2014: 175); auch die Sakralität heiliger Objekte kann hierzu gezählt werden. Es handelt sich damit um Berichte, Narrative, Mythen und nicht-kanonische Aussagen, die die heilige Schrift ergänzen.

Ein Beispiel für ein religiöses Argument mit Bezug zu einer religiösen Tradition war etwa 2012 in der Debatte um die Beschneidung von Jungen erkennbar, die in Deutschland für großes Aufsehen gesorgt hat. Der ehemalige Präsident des Zentralrats der Juden, Dieter Graumann, verwies hier – in recht dogmatischer Art – auf die Zentralität der Beschneidung für das „jüdische Leben“, die es bei einem Verbot der Beschneidung jüdischen Gläubigen unmöglich machen würde, weiterhin in Deutschland zu leben (vgl. Rheinische Post Online 2012).⁴⁵³

Die Zugänglichkeit religiöser Argumente, die sich auf eine religiöse Tradition beziehen, sollte auch für nicht-religiöse Bürger gegeben sein. Zumindest als kollektive religiöse Tradition ist eine empirische Überprüfbarkeit möglich und damit die Plausibilität des Traditionsbezuges eines Argumentes nachvollziehbar. Beim Beispiel der jüdischen Beschneidung ist dies etwa problemlos möglich. Das bedeutet nicht, dass diese Tradition und ihre Bedeutung nicht selbst auch innerhalb der religiösen Gemeinschaft umstritten sein können, aber ein genereller Nachvollzug bestimmter religiöser Praktiken, die über einen sehr langen Zeitraum ausgeübt wurden, ist gegeben.

⁴⁵² Bspw. lassen sich die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland anführen, die für ihre Aussagen keinen verbindlichen Glaubensstatus beanspruchen (Grotefeld 2006: 208, Fn. 35).

⁴⁵³ Wenn ich dieses Argument hier als eines mit Bezug zu religiöser Tradition anführe, soll dies nicht bedeuten, dass man die religiöse Rechtfertigung für die Beschneidung von Jungen nicht auch mit Verweis auf andere religiöse Quellen begründen könnte.

Dabei sind – wie schon im Falle der religiösen Autoritäten – unterschiedliche Herangehensweisen wählbar. Bekanntlich können religiöse Traditionen äußerst autoritativ sein und die religiösen Verpflichtungen, Praktiken und Ansichten genau festlegen. Dennoch lässt sich nicht behaupten, auf religiöse Traditionen gestützte Argumente von den Gläubigen würden grundsätzlich für infallibel gehalten werden. Deutlich wird dies etwa, wenn, wie Winandy darlegt, die religiöse Tradition als „positiver Orientierungspunkt für die eigene Meinung“ (Winandy 2014: 176) fungiert. In diesem Fall eines positiven Bezugs auf die religiöse Tradition sei damit nämlich noch nicht zwangsläufig festgelegt, inwieweit sie als fallibel oder infallibel aufzufassen ist. Beide Arten des Umgangs mit der religiösen Tradition sind möglich. Andererseits kann die religiöse Tradition aber auch als eine Position aufgefasst werden, von der man sich abgrenzen muss, weil sie in der Gegenwart nicht mehr gültig ist, wodurch eine Reflexion und Neuinterpretation nötig wird. In dieser „Negativfunktion“ (Winandy 2014: 177) bleibt die Tradition immer noch die religiöse Rechtfertigungsquelle, wird jedoch nicht mehr für unfehlbar gehalten, sondern gerade kritisiert.

Damit wird ersichtlich, dass der Autoritätsstatus religiöser Traditionen unterschiedlich ausgelegt werden kann und dass die Möglichkeit einer Fallibilitätsannahme und in der Folge eine Kritisierbarkeit der religiösen Tradition möglich ist.

Religiöse Erfahrungen

Religiöse Erfahrungen können als ein „Gefühl der Selbsttranszendenz verstanden werden, das auf vielfältige Art und Weise gemacht werden kann“ (Winandy 2014: 179). Eingehend hat sich hiermit vor allem Hans Joas (Joas 2004: 12-31) beschäftigt. Religion drückt sich bei ihm in Erfahrungen der Selbsttranszendenz aus, zu denen z. B. die Angst genauso gehören kann wie der Enthusiasmus. Damit kann die Transzendenz Erfahrung mit vielfältigen alltäglichen Erfahrungen gefüllt werden. Eine gewisse Offenheit des Menschen ist notwendig, damit aus der Transzendenz Erfahrung eine religiöse Erfahrung wird. Auf der individuellen Ebene bedarf es einer besonderen Haltung des religiösen Menschen, die auf einem „Mindestmaß an Glaubenswissen“ (Winandy 2014: 179) in Verbindung mit dieser Transzendenz Erfahrung gründet, um zu wissen, dass es sich bei einer solchen Erfahrung um einen religiösen Bezug handeln kann. Beispiele hierfür sind „sakramentale Erfahrungen“ oder die Erfahrung des Erhörtwerdens bei einem Gebet (Joas 2004: 25).⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ Zudem können alltägliche Erfahrungen im Nachhinein als religiöse Erfahrungen gedeutet werden – wie etwa die Ergriffenheit durch die Schönheit der Natur, die in einer religiösen Erfahrung auf einen göttlichen Schöpfer hinweist (Winandy 2014: 180).

Praktisch relevant werden religiöse Erfahrungen als Rechtfertigung für politische Positionen insbesondere, wenn bestimmte alltägliche Erfahrungen im Nachhinein religiös gedeutet werden und dann die politische Ansicht prägen. Winandy berichtet im Zusammenhang mit seiner Studie über die Frage eines Verbotes gleichgeschlechtlicher Ehen in Kalifornien von dem Beispiel einer Frau, die aufgrund ihrer religiösen Sozialisationsprozesse Homosexualität als Sünde aufgefasst habe. Durch Freunde habe sie jedoch zunehmend Zweifel an dieser Auffassung bekommen. Diese nicht unmittelbar religiöse Erfahrung habe dazu geführt, die Bibel neu zu lesen und dann auf dieser veränderten Grundlage eine positive Haltung zu homosexuellen Personen zu gewinnen. So wird eine „nicht von Beginn an religiös konnotierte Erfahrung [...] im Nachhinein im Lichte religiöser Deutungsmuster interpretiert“ (Winandy 2014: 180).

Erfahrungen aller Art sind Dritten generell nicht direkt zugänglich. Sie können nur vermittelt über die Sprache, also den Bericht der Erfahrung, für andere nachvollzogen werden. Wenn man aber mit Joas davon ausgeht, dass erstens Erfahrungen der Selbsttranszendenz allen Personen widerfahren, und zweitens, dass jede Person erlebt hat, wie Erfahrungen die eigene Haltung prägen, dann kann zwar die religiöse Konnotation einer Erfahrung nicht direkt zugänglich sein, aber indirekt kann ein Nachvollzug gleichsam eines Funktionsäquivalentes durch eigene Erfahrungen möglich sein. So erhalten dann „auch Ungläubige zumindest imaginären Zugang“ (Joas 2012: 44) zu den religiösen Erfahrungen.⁴⁵⁵

Die Wirkung einer religiösen Erfahrung variiert bei religiösen Personen, da auf die religiöse Erfahrung unterschiedlich Bezug genommen werden kann (Winandy 2014: 180-183). Zum einen ganz unmittelbar so, dass die Erfahrung die Meinung direkt begründet. Zum anderen in mittelbarer Art, womit die religiöse Erfahrung nur der Beginn eines Prozesses der religiösen Überzeugungsbildung ist, etwa der Annahme eines religiösen Glaubens oder spezieller religiöser Inhalte, woraus dann eine Position hinsichtlich eines Themas entwickelt wird. Dies wiederum zeigt, dass auch hier die schon bei den vorherigen Formen religiöser Argumente dargestellten unterschiedlichen Möglichkeiten des Umgangs mit den religiösen Erfahrungen vorhanden sind, dass also ebenso für religiöse Erfahrungen infallible oder fallible Geltung beansprucht werden kann.

⁴⁵⁵ Joas schreibt, dass gerade die erlebten Transzendenz Erfahrungen verständlich machen, was Religion ausmache (Joas 2004: 17). Sie müssten nachvollzogen werden, um zu verstehen, welche Bedeutung Religion im Leben religiöser Menschen einnimmt. Dies führt zu der Aussage, dass ohne „den Bezug des Glaubens und aller Wertbindungen und Weltdeutungen zu konstitutiven Erfahrungen ... keine echte und ehrliche Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen in Gang kommen [kann]. Durch diesen Bezug hindurch aber kann den Nicht-Gläubigen ihre eigene Weltdeutung ebenso transparenter werden, wie der Sinn der Glaubenswahrheiten den Gläubigen neu bewusst gemacht werden kann“ (Joas 2012: 161f.).

Natürliche Theologie

Mit Pannenberg kann man natürliche Theologie als „natürliche[.] Kenntnis oder Erkenntnis Gottes“ (Pannenberg 1988: 84; zitiert nach Winandy 2014: 183) verstehen. Bekannt sind in diesem Zusammenhang vor allem die zahlreichen Versuche eines Gottesbeweises (vgl. Löffler 2006). Im Mittelpunkt stehen jedoch vor allem Fragen nach dem Wesen und Willen Gottes, die über die Vernunft erschlossen werden sollen (vgl. Kehrer 1998: 420). Im Gegensatz zur Offenbarungstheologie gelangt die natürliche Theologie zu ihren Erkenntnissen „durch die Beobachtung der mit den Sinnen erfassbaren Welt oder der vernunftbasierten und wissenschaftlichen Durchdringung der damit einhergehenden Fragen“ (Winandy 2014: 183).

Winandy bringt diese Sichtweise einer natürlichen Theologie gut zum Ausdruck mit dem Verweis auf das Verständnis eines von ihm interviewten religiösen Bürgers: „Wenn Gott die Wahrheit also geoffenbart hat, dann muss es auch einen Grund für die Wahrheit geben. Und dieser Grund ist auch ohne Rekurs auf die Offenbarung für jedermann zugänglich“ (Winandy 2014: 186). Ein Beispiel für ein religiöses Argument auf der Grundlage der natürlichen Theologie, das von religiösen Bürgern gegen oder für die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe angebracht wird, ist der Verweis auf empirische Studien oder biologische Erkenntnisse, die dann zurückgebunden werden an den göttlichen Willen.

Einen Zugang zu religiösen Argumenten zu finden, die auf der Basis der natürlichen Theologie gewonnen werden, sollte für nichtreligiöse Bürger kein Problem darstellen. Da die Erkenntnisse hier ohne Rückgriff auf Offenbarungswissen gewonnen werden, unterscheiden sie sich von säkularen Einsichten nur noch durch die Deutung, dass sich hierin der Wille Gottes zeige. Areligiösen Bürgern wäre eine solche Erkenntnis zugänglich, ohne sie auf den Willen Gottes zu gründen.

Dass religiöse Positionen, die mit Hilfe der natürlichen Theologie gerechtfertigt werden, auch fallibel sein können, ist generell anzunehmen, da sie sich, wie schon bei der Vernunftreligion beschrieben, vor „dem Forum der Vernunft“ verantworten müssen. Ob jedoch solch eine theologische Reflexion möglich ist, hängt von der Haltung religiöser Bürger ab.⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ Robert Audi etwa fordert genau dies, wenn er von religiösen Bürger verlangt, ihre religiösen Überzeugungen mit säkularen Ansichten in ein „theo-ethisches Gleichgewicht“ (Audi 2011: 76ff.) zu bringen. Bei Audi wären religiöse Begründungen daher auf der Basis der natürlichen Theologie vorbehaltlos in der politischen Diskussion zu akzeptieren, da diese nicht rein religiös seien. Bei der Frage der Akzeptabilität religiöser Argumente werde ich hierauf noch eingehen.

Fazit

Es kann damit festgehalten werden, dass die Behauptung einer prinzipiellen Unzugänglichkeit und Infallibilität religiöser Argumente, wie sie gerade von Habermas und Schweber aufgestellt wird, nicht haltbar ist. Willems (2003: 95; Hervorh. i. O.) ist daher zuzustimmen, dass „eine *besondere und durchgängige* Unverständlichkeit ... religiöser Argumente [...] sich nicht erkennen [lässt]“. Dies gilt für alle fünf hier aufgeführten religiösen Rechtfertigungsquellen. Gerade religiöse Argumente, die im Rahmen der natürlichen Theologie entwickelt werden, dürften ohne Weiteres auch für säkulare Bürger anschlussfähig sein, auch wenn sie die Schlussfolgerung, darin den Willen Gottes zu sehen, nicht teilen können.

Damit soll nicht behauptet werden, dass alle religiösen Argumente zugänglich sind oder von ihren Vertretern für fallibel gehalten werden. Ein bloßer Verweis auf „Gott sagt das...“ wird nicht für säkulare Bürger – und womöglich auch nicht für religiöse Bürger – zugänglich sein. In dieser Hinsicht verbleibt ein religiöses Argument eine reine Privatansicht. Dass jedoch nicht davon auszugehen ist, dass dies der Normalfall des religiös argumentierenden Bürgers ist, macht Wolterstorff deutlich, wenn er schreibt, eine solche Annahme ergebe ein

„distorted picture of religion and of the reasons that religious people offer. Ever since the high middle ages, Christian theologians have regularly used revelation, and faith in the content of revelation, as two of their most fundamental categories. But in the orientation of most Christians, not to mention that of other religious people, the pair revelation – faith does not have the looming importance that it has had in the history of Christian theology; rarely does one hear someone say, ‚God told me, so it’s true; and that’s the end of the discussion‘“ (Wolterstorff 2013: 108).⁴⁵⁷

Dies belegt Wolterstorff zudem auch empirisch mit dem Verweis auf eine Studie zur Diskussion über die Legalisierung der Sterbehilfe in Oregon in den in den 1990er Jahren bei Jones (2007):

„Those opposed to the use of religious reasons in public political debate often take as their paradigm of such a reason, ‘God told me that it’s wrong so it’s wrong.’ [...] [N]one of the religious positions that Jones identifies and analyzes consisted of anything so stark and simplistic as, ‘God told me that physician-assisted suicide is wrong so it’s wrong.’ [...] What one finds instead is a wide variety of fairly sophisticated theological arguments, including, as one would expect, natural law arguments coming from Catholic organizations.“ (Wolterstorff 2012a: 96)

Zu diesem Ergebnis kommt auch Winandy (2014) in seiner empirischen Studie, mit der er aufzeigt, wie religiöse Bürger sich unterschiedlicher religiöser Argumente bedienen und

⁴⁵⁷ Vgl. ähnlich McGraw (2010: 99): „But to say as a general proposition that religious views are held in such a way to make them immune to rational critique and deliberation – and thus make the poor candidates for justifying political coercion – is to do real injustice to the actual lived experience of religious belief and practice“. Ebenso Greenawalt: „... on many religious views and many social issues, the ways in which religious belief influences judgment is much more subtle and complex than "I know X is wrong because scripture (or the Pope) explicitly tells me so“ (Greenawalt 1988: 159).

durchaus bereit sind, diese zu hinterfragen und zugleich auch häufig noch durch säkulare Argumente zu ergänzen, um ihre Position zu rechtfertigen. In der Praxis gestaltet sich die Argumentationsführung religiöser Bürger offenbar wesentlich komplexer als in der Form eines einfachen Gottesverweises.

Festzuhalten bleibt vor diesem Hintergrund zudem, dass zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen keine generelle Inkommensurabilität von zwei grundsätzlich unterschiedlichen Weltbildern bestehen muss, wie Schweber und Habermas sie teilweise unterstellen. Eher sind die Grenzen porös – wie Habermas etwa im Zusammenhang mit dem Status von (säkularen) Traditionen herausgearbeitet hat (vgl. etwa Habermas 1991a: 208ff.). Ein Verstehen – auch ohne Glauben – ist somit nicht ausgeschlossen.

Dieses Ergebnis einer möglichen Zugänglichkeit und Fallibilität religiöser Überzeugungen hat nun jeweils Folgen für den Umgang mit religiösen Argumenten in der politischen Deliberation. Säkulare Bürger müssen erkennen, dass sie nicht annehmen können, bei religiösen Argumenten handele es sich per se um „conversation stopper“ (Rorty). Eberle ist daher zuzustimmen, dass eine solche Annahmen über religiöse Bürger letztlich mehr über säkulare Bürger aussagt als über religiöse Überzeugungen, denn die Eigenschaften einer Unzugänglichkeit und Infallibilität nehmen sie nur noch für diejenigen säkularen Bürger ein, „who don't want to do what it takes to enter into the conversation in a productive manner“ (Eberle 2002b: 272).

Religiöse Bürger hingegen müssen einsehen, dass zumindest ihre praktisch relevanten religiösen Überzeugungen nicht infallibel sind. Maeve Cooke (2009) hat dies so beschrieben, dass religiöse Bürger zwischen Dogmatismus und epistemologischen Autoritarismus unterscheiden können müssen. Cooke versteht unter letzterem den Anspruch auf einen „privilegierten Zugang zur Wahrheit oder Richtigkeit“ (Cooke 2009: 37). Diese unbedingte Wahrheit werde ein für alle Mal gültig in Besitz genommen und dulde damit keinen Widerspruch. Im politischen Bereich entsteht dann die Problematik, dass epistemisch autoritäre Überzeugungen in einen „ethischen Autoritarismus“ münden können. Diese ethischen autoritären Geltungsansprüche fordern Menschen zu Handlungsweisen auf, „die sie aus eigener Einsicht weder akzeptieren noch zurückweisen“ (Cooke 2009: 37) können. Mit anderen Worten: Eine ethisch autoritäre Haltung macht die Begründung ethischer Geltungsansprüche unabhängig von der Einsicht der Personen, für die sie gelten sollen, womit gegen elementare Regeln der deliberativen Demokratie verstoßen wird. Cooke macht jedoch geltend, dass religiöse Überzeugungen zwar diese autoritären Eigenschaften aufweisen können, sie jedoch

kein notwendiger Bestandteil des religiösen Glaubens seien. Notwendig sei einzig, dass religiöse Bürger ein „nichtautoritäres Denken“ (Cooke 2007b: 365, 2007a) ausbilden.

Wenn folglich keine zwangsläufige, strukturell in der Religion angelegte Verbindung von Dogmatismus und Autoritarismus gegeben ist, sie also als kontingent aufgefasst werden muss, dann verweist dies auf die Notwendigkeit, die jeweiligen religiösen Geltungsansprüche nicht vorzuverurteilen, wie Habermas es tut, sondern ihren epistemologischen Status im Diskurs selbst offenzulegen und zu überprüfen.⁴⁵⁸ Ob religiöse Überzeugungen autoritär vertreten werden und ob sie auch für nicht-religiöse Bürger zugänglich sind, kann sich demnach erst in der deliberativen Praxis selbst herauskristallisieren (vgl. Cooke 2007a: 229). Können religiöse Überzeugungen demnach unterschiedlich vertreten werden, kommt es auf die individuelle Haltung des religiösen Bürgers an, wie er seine Religion praktiziert. In den Fokus gerät dann weniger die Religion als die Religiosität des religiösen Menschen.

Mit der Möglichkeit der Zugänglichkeit und Fallibilität religiöser Argumente spricht nichts mehr dagegen, religiöse Überzeugungen in den deliberativen Beratungsprozess zu integrieren und sich mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen.⁴⁵⁹ Dabei wird sich jedoch bei allen religiösen Argumenten herausstellen, dass sie in ihrer religiösen Eigenschaft immer gebunden bleiben an die religiöse Einstellung, aus der das religiöse Argument seine Autorität bezieht. Diese Glaubensgewissheit, etwa der Glaube an Gott, kann jedoch nicht selbst mehr bewiesen werden. Damit nähern wir uns der Frage der Akzeptabilität religiöser Überzeugungen an.

⁴⁵⁸ Darauf macht auch Wenzel gegenüber Habermas aufmerksam: „... wenn religiöse Glaubensüberzeugungen unter dem zunehmenden Reflexionsdruck moderner Gesellschaften ‚ihre vermeintliche Immunität gegenüber Zumutungen der Reflexion längst verloren‘ haben, wie Habermas unter Berufung auf Thomas M. Schmidt vermutet, dann wird damit der Religion doch auch zugetraut, dass sie tatsächlich auch diskursiv sein *kann*. Eine solche Diskurskompetenz scheint Habermas der Religion jedoch nicht als Weg genuin zugestehen zu wollen. Sie ist aber da. Wenigstens lässt sich dies für die biblische Religion in ihrer jüdischen und christlichen Überlieferung reklamieren“ (Wenzel 2009: 355; Hervorh. i. O.).

⁴⁵⁹ Für Wendel sind es diese Eigenschaften eines Vernunftglaubens, die religiöse Überzeugungen vernünftig und friedlich werden lassen: „Dennoch aber unterscheidet sich dieser ‚praktische Vernunftglauben‘ vom Wissen; die ‚Glaubensgewissheit‘ praktischer Vernunft, das feste Überzeugtsein des Glaubens, ist keine unerschütterliche Gewissheit, die durch wahre Überzeugung namens ‚Wissen‘ garantiert wird. Glaube lässt somit Raum für die Freiheit der Anerkennung und der Entscheidung nicht allein hinsichtlich konkreter religiöser Überzeugungen (‚belief‘), sondern auch hinsichtlich der Fähigkeit dazu, glauben zu können, eine gläubige Haltung einzunehmen, kurz: überhaupt religiös musikalisch zu sein (‚faith‘). Ein so bestimmter Glaube lässt somit auch Raum für den Zweifel und für Toleranz und Achtung derer, die nicht glauben. Wenn Religionen so ein bestimmter Glaube zugrunde liegt, dann erübrigen sich pauschale Gewaltvorwürfe gegen Religion im Allgemeinen und gegen Gläubige im Besonderen. Der kantische Glaubensbegriff ist weder widervernünftig noch gefährlich...“ (Wendel 2011: 96). Vgl. für eine ähnliche Position auch Linde (2009: 163).

7.3.3 Die mangelnde Akzeptabilität religiöser Überzeugungen

Bis zu diesem Punkt wurde gezeigt, dass religiöse Argumente entgegen der Annahme exklusivistischer und intermediärer Ansätze zugänglich und fallibel sein können. Damit sind zentrale Anforderungen an Argumente in einer politischen Deliberation erfüllt. Im Folgenden werde ich darlegen, dass exklusivistische und intermediäre Ansätze jedoch Recht haben in ihrer Einschätzung, bei religiösen Überzeugungen könne es sich nicht um allgemein teilbare Gründe handeln. Es sei daran erinnert, dass sich teilbare Argumente dadurch auszeichnen, dass sie sich auch noch in pluralistischen Gesellschaften jeder Bürger zu eigen machen kann. Um zu erläutern, warum religiöse Überzeugungen nicht reziprok teilbar sein können, bedarf es wiederum eine Auseinandersetzung mit zentralen Eigenschaften religiöser Überzeugungen.

Drei mögliche Aspekte religiöser Überzeugungen lassen sich vor allem bei Habermas und Rawls identifizieren, die gegen ihre Akzeptabilität sprechen. Die erste Eigenschaft ist die Totalität religiöser Überzeugungen. Hierauf zielt Rawls ab, wenn er religiöse Überzeugungen als umfassende Lehren klassifiziert. Für Rawls ist

„[e]ine moralische Konzeption [...] allgemein, wenn sie sich auf einen weiten Bereich von Gegenständen, im Grenzfall universell auf alle Gegenstände anwenden läßt. Sie ist umfassend, wenn sie Konzeptionen darüber, was im menschlichen Leben von Wert ist, und Ideale des persönlichen Charakters ebenso einschließt wie Ideale der Freundschaft und der familiären und gemeinschaftlichen Beziehungen sowie vieles andere mehr, das unser Handeln [...] bestimmt. Eine Konzeption ist allumfassend, wenn sie alle anerkannten Werte und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System umfaßt; [...]. Viele religiöse und philosophische Lehren streben danach, sowohl allgemein als auch umfassend zu sein.“ (Rawls 1998: 78f.)

Rawls erkennt somit das Besondere in der Religion in der Reichweite der Eingriffe in die Lebenspraxis ihrer Anhänger. Es geht dann um eine Gesamtansicht über das Leben, nicht nur über einzelne Teilaspekte wie Moral, Politik, Natur oder Ästhetik. Religiöse Überzeugungen prägen in diesem Fall das ganze Weltbild, womit sie eine „weltbilderschließende Kraft“ (Breul 2015: 181) erlangen.

Rawls ist sicherlich zuzustimmen, dass viele religiöse Überzeugungen als umfassende Lehren einzuordnen sind. Das Problem mit diesem Kriterium besteht darin, dass es spezielle Formen des Religiösen ausblendet. Individuelle Formen religiöser Überzeugungen, die nicht unbedingt total in ihrer Ausrichtung sein müssen, werden von dieser Definition nicht abgedeckt (vgl. Taylor 2002a). Hier sei an die in Folge der Individualisierungsprozesse aufgekommenen religiösen Überzeugungen erinnert, die häufig als „unsichtbare Religion“ (Knoblauch 1991) oder „persönliche Religion“ (James 1997) bezeichnet werden. Auch moderne religiöse Phänomene wie eine „bricolage-Religion“ mit multiplen Religionszugehörigkeiten oder einer selbständigen Zusammensetzung unterschiedlicher Elemente verschiedener Religionen können Zweifel daran wecken, religiöse Überzeugungen allein über ihr Ausmaß im Leben der

Gläubigen zu definieren (vgl. dazu Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008).⁴⁶⁰ Eine Charakterisierung religiöser Überzeugungen als (all)umfassend würde somit nicht alle religiöse Überzeugungen abdecken, womit ungeklärt bliebe, ob zumindest diese eher individualistischen Formen religiöser Überzeugungen als legitime Rechtfertigung für politische Entscheidungen im politischen Diskurs herangezogen werden dürfen.⁴⁶¹

Um auch solche Fragen zu klären, lässt sich besser an Habermas' Beschreibung religiöser Überzeugungen anknüpfen. Denn Habermas weist darauf hin, dass das Besondere religiöser Überzeugungen eine epistemische und eine praktische Dimension ausmacht.

Im Hinblick auf die epistemische Dimension ist wieder auf die schon bei der Darstellung der Vernunftreligion erläuterte Definition vom Glaube zu verweisen. Glaube als epistemischer Status charakterisiert religiöse Überzeugungen. Es geht damit um eine subjektive Gewissheit, die weniger gewiss ist als Wissen, aber gewisser als Meinen. Glauben als epistemische Eigenschaft ist auf einen universellen Geltungsanspruch ausgerichtet und verbunden mit einem festen Vertrauen auf die Richtigkeit der eigenen Überzeugung, obwohl dieses nicht bewiesen werden kann.

Neben dieser epistemischen Dimension haben religiöse Überzeugungen auch noch eine praktische Dimension. Habermas erwähnt in diesem Zusammenhang immer wieder die Bedeutung von Riten, Gebet, asketischen Übungen oder Meditation (Habermas 2012d: 175). Auf diese Weise sind religiöse Überzeugungen zugleich in spezifische Erfahrungen eingelassen, die den religiösen Glauben festigen, bestärken oder erneuern.⁴⁶²

Diese beiden Eigenschaften sind mitverantwortlich dafür, dass für religiös Gläubige ihre religiösen Überzeugungen häufig identitätskonstitutiven Wert besitzen. Hier ist an die Vorstellung zu erinnern, die schon im Zusammenhang mit dem „Integritätseinwand“ von Wolterstorff angeklungen ist, dem auch Habermas zugestimmt hatte (vgl. Kap. 2.2.). Charles Taylor und Maclure haben diese Vorstellung zuletzt gut beschrieben (Maclure/Taylor 2011).⁴⁶³ Bei religiösen Überzeugungen handelt es sich danach um „Glaubensüberzeugungen“ oder auch

⁴⁶⁰ Rawls selbst hatte dies ja auch durchaus angemerkt, wenn er von partiell umfassenden Lehren spricht. Allerdings hatte er damit vor allem die Hoffnung verbunden, dass Bürger mit solchen nur partiell das Leben abdeckenden Überzeugungen eine politische Konzeption leichter integrieren könnten. Für die Frage nach dem Status religiöser Argumente hatte dies bei Rawls keine Auswirkungen.

⁴⁶¹ Die Beschreibung religiöser Überzeugungen als umfassende Lehren hat den Vorteil, dass auch säkulare Überzeugungen hierunter fallen können. Das Verhältnis religiöser und säkularer Überzeugungen steht im Mittelpunkt des nächsten Abschnitts.

⁴⁶² Habermas verbindet diese Praxis mit einer religiösen Gemeinschaft. Vor dem Hintergrund der oben erwähnten Individualisierungsprozesse ist dies jedoch nicht mehr unbedingt ein spezifisches Merkmal von religiösen Ritualen.

⁴⁶³ Dabei knüpfen die Autoren an das schon beim Integritätseinwand behandelte Verständnis von Bernard Williams an.

„Gewissensüberzeugungen“ (MacLure/Taylor 2011: 21), mit denen grundlegende Verpflichtungen einhergehen und die aufgrund ihrer zentralen Rolle für die moralische Identität von einfachen Präferenzen zu unterscheiden sind. Taylor und MacLure schreiben weiter, dass diese Glaubensüberzeugungen es uns erlauben,

„unserer moralischen Identität eine Struktur zu geben und unsere Urteilkraft in einer Welt auszuüben, in der es eine Pluralität von Werten und möglichen Lebensplänen gibt, die häufig in ein Konkurrenzverhältnis zueinander treten. In dem von uns verwendeten Sinn hängt moralische Integrität vom Grad der Entsprechung ab, der zwischen dem, was die Person für ihre Pflichten und übergeordneten axiologischen Festlegungen hält, und ihren Handlungen existiert. Eine Person, deren Handlungen nicht in ausreichendem Maße dem entsprechen, was sie für ihre grundlegendsten Verpflichtungen und Werte hält, riskiert, daß ihr Gefühl der moralischen Integrität beschädigt wird“ (MacLure/Taylor 2011: 100f.).

Mit diesen Eigenschaften lässt sich nun auch die mangelnde allgemeine Akzeptabilität religiöser Überzeugungen erklären. Denn das entscheidende Kriterium für den Ausschluss religiöser Überzeugungen als Rechtfertigung für politische Entscheidung besteht darin, dass Glaubensüberzeugungen immer einen Glauben voraussetzen, der aller bisherigen Erfahrung nach nicht belegt werden kann. Im Fall religiöser Überzeugungen handelt es sich etwa um den Glauben („faith“), dass eine religiöse Überzeugung wahr ist, und letztlich darum, dass Gott existiert – ohne dies beweisen zu können. Diese Wahrheit kann nur für den Gläubigen gelten und kann nur der Gläubige erfahren, sie kann jedoch nicht für alle gleichermaßen gelten (Grotefeld 2006: 222f.; Eberle 2002b: 280).⁴⁶⁴ Unter diesen Umständen können religiöse Bürger aber auch nicht vernünftigerweise erwarten, dass sich in pluralistischen Gesellschaften jeder Bürger diesen Glauben zu eigen macht. Vielmehr gehören Glaubensüberzeugungen dem Bereich des Guten an, womit sie nur noch gut für eine partikulare Gruppe sein können, nicht jedoch für alle Bürger. Im Bereich des Guten jedoch ist in pluralistischen Gesellschaften, wie Rawls und Habermas deutlich gemacht haben, höchstens mit einem vernünftigen Dissens zu rechnen.⁴⁶⁵

In diesem Sinne gilt dann zwar nicht mehr, wie bei Habermas und Schweber, dass man immer erst „glauben“ muss, um zu „verstehen“, aber man muss erst „glauben“, um zu „teilen“. Religiösen Argumenten kommt damit eine schwache epistemische Geltung zu. Sie können zwar zugänglich sein, aber nicht allgemein teilbar.

Wenn diese Überlegungen nun noch zurückgekoppelt werden an die verschiedenen religiösen Rechtfertigungsquellen, wird ersichtlich, dass religiöse Argumente auf religiösen Rechtfertigungsquellen beruhen, die immer schon einen nicht-rationalen Akt zum Glauben

⁴⁶⁴ Grotefeld schreibt, dass sich die Existenz Gottes ebenso wenig belegen lässt wie die Behauptung, dass Gott bestimmte Handlungen - wie z. B. Homosexualität – ablehnt (Grotefeld 2006: 222f.).

⁴⁶⁵ Vgl. zu der Frage, was einen „vernünftigen“ Dissens auszeichnet, Kap. 7.4. Es bleibt denn religiösen Bürgern natürlich unbenommen, weiterhin an der Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen festzuhalten.

voraussetzen. Für alle religiösen Argumente gilt demnach, dass man in pluralistischen Gesellschaften nicht mehr erwarten kann, dass Argumente, die einen nicht-rationalen Akt voraussetzen, von allen geteilt werden können (vgl. auch Winandy 2014: 297ff.). Eine gewisse Ausnahme hiervon stellen religiöse Argumente dar, die auf der Basis der natürlichen Theologie vorgebracht werden. In diesem Fall kombinieren religiöse Bürger nämlich ihre Glaubensgründe mit Vernunftgründen. Damit wird ersichtlich, dass die Grenzen zwischen Glaubens- und Vernunftgründen fließend sind und dass in einem solchen Fall religiöse Argumente bedenkenlos in den politischen Diskurs Eingang finden können. Robert Audis Ansatz sieht genau dies vor, wenn er von religiösen Bürger verlangt, ihre religiösen Überzeugungen mit säkularen Ansichten in ein „theo-ethisches Gleichgewicht“ (Audi 2011: 76ff.) zu bringen. Bei Audi wären religiöse Begründungen daher auf der Basis der natürlichen Theologie vorbehaltlos in der politischen Diskussion zu akzeptieren, weil sie für ihn eben nicht nur religiös sind. Allerdings bleibt auch in diesem Fall festzuhalten, dass religiöse Argumente politische Entscheidungen nicht rechtfertigen, sondern höchstens ergänzen können und so keinen rechtfertigenden Einfluss auf die politische Deliberation oder Entscheidung besitzen.

7.3.4 Das Verhältnis religiöser und säkularer Überzeugungen

Abschließend muss noch das Verhältnis religiöser und säkularer Argumente beleuchtet werden. Denn erst durch einen solchen Vergleich ergibt sich ein vollständiges Bild des Status religiöser Überzeugungen. Dies ist deshalb von Bedeutung, weil gerade Habermas der Religion eine Sonderstellung gegenüber säkularen Überzeugungen einräumt mit der Konsequenz, religiöse Überzeugungen als Rechtfertigung politischer Entscheidungen pauschal für illegitim zu erklären, während er säkulare Argumente prinzipiell für allgemein akzeptabel hält. Es muss also noch einmal auf das Religionsverständnis von Habermas eingegangen werden, dieses Mal mit dem Fokus auf dem Unterschied zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen (vgl. schon Kap. 3.3).

Habermas führt mehrere Merkmale an, die ihn dazu veranlassen, religiösen Überzeugungen eine Sonderstellung im Vergleich zu säkularen Überzeugungen zuzuschreiben. Man kann diese Unterscheidungen folgendermaßen zusammenfassen:⁴⁶⁶ Auf der einen Seite stehen säkulare Überzeugungen, bei denen a) „Werte“ im Mittelpunkt stehen, die b) vorbehaltlos fallibel sind,

⁴⁶⁶ Man könnte auch noch das besondere Merkmal eines „Heilswegs“ in religiösen Diskursen aufführen, das Habermas nennt (Habermas 2008c: 102). Neben der Frage, ob dies für alle Religionen gilt (für den Shintoismus wohl nicht) und welche Bedeutung dieser Heilsweg tatsächlich spielt, dürfte diese Charaktereigenschaft des religiösen Diskurses entweder nur Auswirkungen auf die Behauptung der Infallibilität religiöser Überzeugungen haben oder auf die Motivationskraft – und somit würde es in den anderen Kategorien subsumiert werden können.

c) eine schwache Motivationskraft ausüben, d) frei von Voraussetzungen diskutiert werden können und e) einen Konsens ermöglichen. Auf der anderen Seite stehen religiöse Überzeugungen, bei denen a) „Wahrheiten“ zur Diskussion stehen, die b) infallibel sind, c) eine hohe Motivationskraft ausüben, und d) gebunden sind an spezifische Erfahrungen und Praktiken, wodurch e) nur ein „begründeter Dissens“ erreichbar ist.

Die folgende genauere Betrachtung dieser Merkmale, die Habermas an unterschiedlichen Stellen in seinen Schriften thematisiert, lässt erkennen, dass sich die von ihm vorgenommene eindeutige Unterscheidung von „religiös vs. säkular“ nicht aufrechterhalten lässt.

Ad a) Wahrheiten vs. Werte

Der Ausgangspunkt der Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen besteht in der Differenz zwischen Wahrheiten und Werte. Habermas schreibt, dass für religiöse Bürger immer „Wahrheiten“ von „existentieller Relevanz“ (Habermas 2012d: 160) auf dem Spiel stehen, wenn sie sich in einen Diskurs über ihre religiösen Überzeugungen begeben, während säkulare Bürger nur „Werte“ (Habermas 2012d: 160) von existentieller Bedeutung in politisch-ethischen Diskursen zum Ausdruck brächten. Habermas möchte damit auf die Differenz zwischen „Aussagewahrheiten“ und „Glaubensgewissheiten“ aufmerksam machen.

Recht hat Habermas dabei mit der Aussage: „für Aussagewahrheiten beanspruchen wir universelle Geltung in einem anderen Sinn als für Glaubensgewissheiten“ (Habermas 2012d: 161). Problematisch ist jedoch wieder die prinzipielle Gleichsetzung von säkularen Argumenten mit Aussagewahrheiten und die damit zusammenhängende Absage, dass säkulare Argumente auch den Status von Glaubensgewissheiten annehmen können. Es wurde schon bei der Darstellung der Unterscheidung von Wissen, Meinen und Glauben darauf hingewiesen, dass der „Glaube“ als epistemischer Modus keine spezifisch religiöse Kategorie ist. „vertrauen auf etwas, binden [...] an etwas, was nicht gewusst, aber eben geglaubt werden kann“ (Wendel 2009b: 73), wird erst zu einem religiösen Glauben, wenn es mit einem spezifisch religiösen Merkmal wie dem der Transzendenz verbunden wird. Glauben muss also nicht gleichbedeutend sein mit religiösen Glauben, da auch nicht-religiöse Überzeugungen einen epistemischen Status des Glaubens annehmen könnten (Wendel 2010: 83).

Habermas scheint aber letztlich den Unterschied zwischen Glaubenswahrheiten und Aussagewahrheiten mit der besonderen epistemischen Qualität und emotionalen Intensität zu verbinden zu wollen, womit er auf die Infallibilität und große Motivationskraft religiöser Überzeugungen hinweisen möchte.

Ad b) Infallibel vs. fallibel

Der Unterschied zwischen Wahrheiten in Form von Glaubensgewissheiten und Werten in Form von Aussagewahrheiten besteht dann für Habermas darin, dass Aussagewahrheiten fallibel sind, während Glaubensgewissheiten infallible Geltung beanspruchen. Deshalb sind religiöse Bürger herausgefordert, die Differenz zwischen „falliblen öffentlichen Gründen und infalliblen Glaubenswahrheiten anzuerkennen“ (Habermas 2012d: 160) – womit der Unterschied zwischen säkularen Werten und religiösen Wahrheit erneut in der Frage der Fallibilität besteht.

Hierzu dürfte mittlerweile genügend gesagt worden sein. „Religiöse Wahrheiten“ können nicht pauschal als infallibel gelten. Und damit gilt auch, dass sie sich „der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen (sic!) sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d. h. ‚weltliche Konzeptionen des Guten‘ aussetzen“ (Habermas 2005d: 135; Hervorh. im Original), nicht verschließen müssen. Habermas scheint hier immer anzunehmen, dass religiöse Bürger sich nicht auf ein vorbehaltloses Gespräch über den Glauben einlassen können, weil er für infallibel gehalten werden müsste, wenn man Gläubiger sei. Versteht man aber religiöse Überzeugungen im Sinne einer Vernunftreligion, gilt der Anspruch, auch den Glauben noch diskursiv rechtfertigen zu können. Und selbst wenn man Habermas zugesteht, dass religiöse Überzeugungen einen dogmatischen Kern besitzen, ist mit Cooke festzuhalten: „[D]ie von Habermas unterstellte enge oder sogar notwendige Beziehung zwischen dem ‚dogmatischen‘ Kern des religiösen Geltungsanspruchs und einer autoritären Haltung im Bereich des Erkennens bzw. der Ethik müsste noch gezeigt werden. Zumindest in seinen bisherigen Schriften hat Habermas keine überzeugenden Argumente dafür geliefert“ (Cooke 2009: 38).

Ad c) Starke vs. schwache Motivationskraft

Habermas ist der Auffassung, dass religiöse Überzeugungen über eine hohe Motivationskraft verfügen, „die profanen Lebensanschauungen abgeht“ (Habermas 2007c: 370-371). Dies ist jedoch zu bezweifeln. Denn einerseits ist fraglich, ob religiöse Überzeugungen in sämtlichen Fällen solch eine hohe Motivationskraft ausbilden. Andererseits scheint die empirisch beobachtbare besondere religiöse Motivationskraft kein spezifisches Merkmal zu sein, das nur religiösen Überzeugungen zu eigen wäre. Schon in Kapitel 6 wurde darauf hingewiesen, dass ebenso säkulare Ideologien eine Motivationskraft bis hin zu gewalttätigen Formen des Auslebens ihrer Überzeugungen entwickeln können – und dies bei so unterschiedlichen säkularen Bewegungen wie einem Nationalismus oder auch einem Ökologismus. Eine klare

Differenz zwischen „religiösen Wahrheiten“ und „säkularen Werten“ anhand des Kriteriums „Motivation“ ist damit nicht zu erkennen.

Ad d) Voraussetzungsfreier vs. voraussetzungsgebundener Diskurs

Für Habermas bedarf es, um den Sinn religiöser Überzeugungen zu verstehen, einer speziellen Erfahrung. Denn das Spezifische religiöser Überzeugungen bestehe in der „Verankerung des Glaubens in den kultischen Praktiken einer Glaubensgemeinschaft“ (Habermas 2012d: 122), mit denen ein Bezug zum Heiligen hergestellt werde. Daher gelte: „Religiöse Geltungsansprüche sind an den Erfahrungskontext der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft gebunden und bleiben auch dann partikularistisch, wenn der missionarische Glaube auf weltweite Inklusion angelegt ist“ (Habermas 2012d: 160). Nur mit diesen spezifischen Erfahrungen könne folglich der Sinn religiöser Geltungsansprüche erschlossen werden.

Die soziale Dimension ist mithin nach Habermas' Verständnis unmittelbar mit der kognitiven Dimension religiöser Überzeugungen verbunden, der Geltungsanspruch entsprechend an die religiösen Erfahrungen gebunden. Ob es sich hierbei aber tatsächlich um ein „Alleinstellungsmerkmal“ (Habermas 2012a: 104) der Religion handelt, ist fraglich. Vielmehr sind auch Geltungsansprüche säkularer Überzeugungen nicht in allen Fällen gänzlich frei von säkularen Erfahrungen. Als Beispiel für die Schwierigkeit einer Grenzziehung anhand des Kriteriums der „Erfahrung“ kann auf einen „säkularen Vegetarier“ verwiesen werden. Cooke (2009: 39f.) erläutert in diesem Zusammenhang, dass gerade praktische Geltungsansprüche, wie sie etwa von Vegetariern erhoben werden, ebenso wie religiöse Überzeugungen häufig mit einer welterschließenden Komponente einhergehe, die die Perspektive auf die Welt bestimme. Für die Übernahme bzw. Einsicht in die Gültigkeit dieser welterschließenden Sichtweise könne es nun interne und externe Motive geben. Im internen Modus komme der Perspektivenwechsel durch das Artikulieren einer Äußerung zustande. Man könne sich bspw. von Gründen überzeugen lassen, wonach der Verzicht auf Fleisch ethisch oder politisch richtig sei. Im externen Modus hingegen resultiere die neue Perspektive aus entsprechenden Erfahrungen und Erlebnissen, im Falle des Vegetariers etwa dem Besuch eines Schlachthofes oder einer längeren fleischfreien Diät. Analoges gelte für religiöse Überzeugungen, die auf äußerungsinterne Weise gewonnen werden könnten, etwa durch die Kommunikation mit einem Prediger. Ebenso möglich seien jedoch auch existentielle

Erfahrungen, wie der Tod eines Angehörigen oder der jahrelange Besuch von Gottesdiensten.⁴⁶⁷ Cooke weist zudem daraufhin, dass sich diese beiden Modi für die Zustimmung zu einer welterschließenden Perspektive häufig verbinden.

Kurzum: Einen Unterschied zwischen säkular und religiös allein auf der Basis spezieller religiöser Erfahrungen kann nicht die unterschiedliche Behandlung im politischen Diskurs rechtfertigen. Es bleibt dann nur noch ein Merkmal übrig, das religiöse und säkulare Diskurse prinzipiell trennen könnte.

Ad e) Konsens vs. Dissens

Nach Habermas kann ein Diskurs zwischen religiösen und säkularen Bürgern niemals zu einem Konsens führen, weil der Modus des Diskurses religiöser Bürger geprägt sei von einer Haltung der „Eingemeindung“ (Habermas 2012d: 160) in das eigene Überzeugungssystem, die das Ergebnis inhaltlich immer schon vorherbestimme. Anders verhalte es sich bei einem Diskurs allein auf der Basis säkularer Überzeugungen. Hier „geht [es] nicht um Eingemeindung, sondern um ein reziprokes Lernen voneinander, in dessen Verlauf die jeweils partikularen Sichtweisen in einem erweiterten gemeinsamen Horizont verschmelzen (Gadamer)“ (Habermas 2012d: 160), sodass die Chance auf einen Konsens bestehe.

Die These einer unausweichlichen Eingemeindung betrifft wiederum die Frage eines alles zur Debatte stellenden Diskurses. Hierzu habe ich oben schon angemerkt, dass sich auch religiöse Bürger nicht zwangsläufig einem offenen Diskurs mit der Möglichkeit eines wechselseitigen Lernens verschließen müssen.

Allerdings kann man Habermas' Aussage an dieser Stelle auch noch so verstehen, dass sie sich auf die Frage der Erklärung von Dissens bezieht. Einerseits könnte Habermas hier das Wissen um den Dissens im Bereich des Religiösen als eine empirische Aussage verstehen, die belegt wird durch die jahrhundertealten religionspolitischen Konflikte. Dann müsste er aber nachweisen, dass die langanhaltenden Dissense im Bereich von säkularen politischen oder auch philosophischen Überzeugungen, für die bislang keine inhaltliche konsensuelle Lösung gefunden wurde, nur vorübergehend sind. Das hat er bislang nicht getan.

Andererseits könnte Habermas die Konflikte zwischen religiösen Weltanschauungen als unlösbar auffassen, weil hier inkommensurable Überzeugungen aufeinanderprallen. Dann stellt er jedoch eine ontologische These auf, die er selbst nicht mehr belegen kann – und die sich außerhalb seines nachmetaphysischen Argumentationsrahmens bewegen würde.

⁴⁶⁷ Vgl. zu religiösen Erfahrungen auch oben Kap. 7.3.2.

Resümierend kann daher festgehalten werden, dass Habermas mit dieser Gegenüberstellung wieder den Eindruck erweckt, als ob es sich bei säkularen und religiösen Überzeugungen um zwei inkommensurable Sprachspiele handele, die keinerlei Gemeinsamkeiten hätten. Aber die Differenzen erweisen sich doch als entweder noch nicht ausreichend belegt oder wahrscheinlich so schwach, dass sie für den praktischen politischen Diskurs irrelevant sein dürften. Entsprechend fragt Charles Taylor Habermas deshalb in einer Diskussion über die Differenz von säkularen und religiösen Überzeugungen: „what has that to do with discourse...“ (Diskussionsbeitrag von Taylor in Calhoun et al. 2011: 62).

Damit muss konstatiert werden, dass die von Habermas (und Audi) vorgenommene Differenzierung von „religiös vs. säkular“ für eine Bestimmung der legitimen Argumente zur Rechtfertigung politischer Entscheidungen irreführend ist. Sie unterstellt eine pauschale Akzeptabilität säkularer Überzeugungen, die so nicht gegeben ist und daher auch keinen Unterschied zu religiösen Überzeugungen rechtfertigt.⁴⁶⁸ Deshalb nimmt Rawls eine angemessenere Charakterisierung vor, wenn er zwischen öffentlichen und nicht-öffentlichen Gründen unterscheidet, weil sie den Vorteil hat, auch säkulare Überzeugungen als nicht-öffentliche Gründe einordnen zu können. Wichtig ist aber zudem für die folgenden Überlegungen, dass religiöse Argumente vor dem Hintergrund dieser Begriffsklärungen immer als ein Beispielfall für nicht-öffentliche Gründe aufzufassen sind.

Eine so vorgenommene Unterscheidung zwischen legitimen und nicht-legitimen Argumenten zur Begründung von politischen Entscheidungen steht noch vor der Schwierigkeit, beantworten zu müssen, welche Überzeugungen als Glaubensüberzeugungen aufgefasst werden können. Maclure und Taylor etwa verbinden damit sowohl Weltanschauungen wie den Atheismus oder Pazifismus als auch individuelle Überzeugungen, nach denen es für das erfüllte Leben dazugehört, sich um Angehörige im Endstadium ihres Lebens zu kümmern.⁴⁶⁹

Die dadurch unterstellte Gleichwertigkeit von säkularen Philosophien und religiösen Überzeugungen überzeugt Habermas allerdings nicht, denn er beharrt darauf, dass sich Philosophie von religiösen Überzeugungen „durch einen anderen Modus und eine andere Rechtfertigungsbasis des Für-wahr-Haltens, vor allem aber durch die stabilisierende Verankerung des Glauben in den kultischen Praktiken einer Glaubengemeinschaft“ (Habermas

⁴⁶⁸ Entsprechend erfolgt auch im Recht keine Unterscheidung zwischen Religionen und Weltanschauungen. Hier werden sowohl Religionen als auch säkulare Weltanschauungen als System der Sinn- und Selbstorientierung beschrieben, die umfassende Welt- und Letzterklärungsaussagen treffen (Morlok 2004; vgl. Germann Stand 2016).

⁴⁶⁹ Vgl. Maclure/Taylor (2011: 129): „Deshalb gehen wir davon aus, daß die Ähnlichkeit zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen, die ebenfalls von der Gewissensfreiheit geschützt werden, eher in der Intensität des Engagements einer Person im Verhältnis zu ihrer entsprechenden Überzeugung besteht. Diese Position schließt ohne weiteres die grundlegenden Überzeugungen und Verpflichtungen mit ein, die nicht an eine systematische Lehre gebunden oder das Ergebnis einer grundsätzlichen Reflexion über den Sinn des Lebens sind“.

2012d: 122) unterscheide. Daher sei ein Vergleich der Religion mit dem Kantianismus oder Utilitarismus nicht statthaft, weil Letztere keine spezielle Erfahrung voraussetzten (Diskussionsbeitrag von Habermas in Calhoun et al. 2011: 61).

Eine abschließende Antwort auf diese wichtige Frage kann hier nicht geleistet werden. Zumindest dürfte Habermas nicht unrecht haben, wenn er auf dem Unterscheidungskriterium der Erfahrung besteht. Denn Philosophien wie der Kantianismus oder Utilitarismus sind in ihrer Geltungskraft nicht in gleicher Weise von Erfahrungen oder einem „Glaubenswissen“ abhängig wie religiöse Überzeugungen – und auch nicht wie bestimmte ethische säkulare Auffassungen. Allerdings ist erstens unsicher, ob wirklich alle religiösen Überzeugungen von speziellen Erfahrungen abhängig sind. Und zweitens ist die Trennung in epistemischer Hinsicht unscharf. Denn ob man etwa einem moralischen Realismus mit seinem starken metaphysischen Denken mehr als einen Glaubensstatus zuschreiben kann, ist zu bezweifeln (vgl. Grotefeld 2006: 226ff.).⁴⁷⁰ So wird hier einmal mehr ersichtlich, dass die Grenzen fließend sind und es offenbar einen Graubereich zwischen Vernunft- und Glaubensgründen gibt.

7.3.5 Fazit

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass sich eine politische Theorie verschiedenen Verständnissen religiöser Überzeugungen nicht verschließen darf, da es ansonsten zu Verzerrungen im Hinblick auf den Status religiöser Argumente kommt. In Auseinandersetzung mit einem erweiterten Verständnis religiöser Überzeugungen ist gezeigt worden, dass religiöse Argumente zugänglich und fallibel sein können. Eine zentrale Rolle, ob dieses theologische Potential entfaltet wird, hängt jedoch von der spezifischen Religiosität religiöser Bürger ab. Nur wenn sie die religiöse Haltung ausbilden, dass ihre Überzeugungen auch fallibel sein können, ist ein deliberativer Austausch möglich.

Gleichwohl werden auch in einer solchen Deliberation zwischen religiösen und säkularen Bürgern religiöse Argumente nicht den Status von teilbaren Gründen annehmen können. Allerdings ist zu beachten, dass religiöse Argumente damit nicht allein sind. Vielmehr gilt, dass eine trennscharfe Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Gründen entlang dem Zugänglichkeits- oder Teilbarkeitskriterium nicht belegt werden kann. Schon Habermas' knapper Hinweis, den er in seinen Schriften nicht weiter verfolgt, dass die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen „ohnehin fließend“ (Habermas 2001b: 22) sei, sowie seine

⁴⁷⁰ Anzufragen wäre auch, wie Habermas den von ihm kritisierten scientistischen Naturalismus einstufen würde. Vgl. dazu Habermas (2005h).

Erinnerung „an di[e] in der Praxis oft vernachlässigte Unterscheidung zwischen säkularen Aussagen und Gründen, die zählen dürfen, und säkularen Weltbildern, die eigentlich ebenso wenig zählen sollten wie religiöse Lehren“ (Habermas 2005d: 147, Fn. 48), signalisieren, dass im Zusammenhang mit der Anforderung der Teilbarkeit eine Grenzziehung zwischen säkular und religiös irreführend ist.

Akzeptable Gründe sind zwar auch in pluralistischen Gesellschaften in der Form von Vernunftgründen immer nur säkulare Gründe, allerdings sind nicht alle säkularen Gründe teilbare Gründe. Insofern ist eine Unterscheidung zwischen öffentlichen und nicht-öffentlichen Gründen, wie sie Rawls vornimmt, angemessener, um diese Einsicht auszudrücken. Nicht-öffentliche Gründe sind dann „Glaubensgründe“, von denen man aufgrund ihres epistemischen Status in pluralistischen Gesellschaften nicht mehr erwarten kann, dass jeder sie sich zu eigen machen kann und dass sie damit auf allgemeine Zustimmung treffen könnten. Religiöse und säkulare Bürger müssen sich somit selbst beschränken, wenn sie für ihre politischen Ansichten nur Glaubensgründe zur Verfügung haben, da sie ansonsten gegen das Ideal des wechselseitigen Respekts zwischen freien und gleichen Bürgern und der Möglichkeit, sich als Autor und Adressat von politischen Entscheidungen zu verstehen, verstoßen würden. Auf diese Weise wird das eingangs beim Legitimitätsargument dargestellte epistemisch-moralische Fundament des liberalen Legitimitätsprinzips bestätigt.

Während bei der ersten moderaten Kritik das Religionsverständnis diskutiert wurde, wird nun die Leistungsfähigkeit des liberalen Legitimitätsprinzips unter pluralistischen Bedingungen erörtert.

7.4 Moderate Kritik II: Das Problem der Unvollständigkeit

Die Position des liberalen Legitimitätsprinzips, die ich bislang gegen eine inklusivistische Kritik verteidigt und zugleich vor dem Hintergrund eines problematischen Religionsverständnisses moderat kritisiert habe, sieht sich vor einer weiteren Herausforderung. Inklusivistische Theorien haben neben der radikalen Kritik noch eine moderate Kritik an der Idee der öffentlichen Vernunft geübt. Danach sei es allein auf der Basis von geteilten Werten und Vernunftgründen nicht möglich, eine Reihe an fundamentalen politischen Fragen zu beantworten. Diese Kritik kann man als „Unvollständigkeitseinwand“ bezeichnen, weil laut Inklusivisten die öffentliche Vernunft nicht vollständig genug sei, um viele politische Probleme

zu lösen (Boettcher 2005a: 143f.; Neal 2009: 160ff.; Quong 2013: Abschnitt 7.1).⁴⁷¹ Daher bedürfe es nicht-öffentlicher Gründe, um zu einer Entscheidung zu kommen.

Mit dieser Kritik wird somit nicht zwangsläufig eine gemeinsame Vernunft bezweifelt, wie in der radikaleren Kritik der Inklusivisten, sondern die „Leistungsfähigkeit“ (Grotefeld 2000: 81) dieser Vernunft unter pluralistischen Bedingungen, in denen Dissens über fundamentale politische Fragen besteht, die gleichwohl einer Entscheidung zugeführt werden müssen. Mit Galston lässt sich in diesem Sinne sagen: „It is a little bit hasty to say that there is no ‚common human reason‘ but it is very important to ask: if there is common human reason in some way, shape, or form, how far does it take us? What degree of rational closure is to be expected by people conscientiously exercising their common human reason if there is such a thing?“ (Galston 2007: 193).

In diesem Abschnitt werde ich die These vertreten, dass der Unvollständigkeitseinwand der Inklusivisten eine Herausforderung für das Ideal einer öffentlichen Vernunft bedeutet. In einem ersten Schritt werde ich die inklusivistische Kritik darlegen. Allerdings bleibt hierbei häufig unklar, worin genau das Problem besteht und wie weitreichend es ist. Daher gilt es in einem zweiten Schritt, den Unvollständigkeitseinwand zu spezifizieren und in seiner überzeugendsten Variante zu erläutern.

Der dritte Schritt dieses Abschnitts widmet sich den möglichen Auswegen aus dem Problem der Unvollständigkeit. Hier werde ich zunächst die inklusivistische und dann die exklusivistische Lösung erörtern - beide halte ich aber für unzureichend. Somit bleibt offen, wie das Unvollständigkeitsproblem zu lösen ist.

7.4.1 Kritik der Inklusivisten

Die Kritik der Unvollständigkeit wird von zahlreichen Inklusivisten und Kritikern des öffentlichen Vernunftgebrauchs vorgebracht. Inklusivistische Ansätze von Stout und Wolterstorff beziehen sich jeweils auf Greenawalt. Daher stelle ich dessen Unvollständigkeitseinwand hier vor. Greenawalt macht anhand zweier Arten von politischen Themen deutlich, dass durch die Anforderung, nur teilbare Gründe vorzubringen, zentrale politischen Themen nicht entschieden werden können. In Fällen, in denen eine Entscheidung unumgänglich ist, sei es daher unausweichlich, auf religiöse oder andere metaphysische Gründe zurückzugreifen, da erst diese nicht-teilbare Basis eine Entscheidung ermögliche.

⁴⁷¹ Die Kritik ist insofern nicht neu, als Kommunitaristen diesen Einwand in ähnlicher Form schon gegen den Liberalismus eingebracht haben (vgl. Sandel 2005: 224ff.). Parallelen sind wohl schon zu Hegels Kritik an Kant in Form des Formalismusvorwurfs zu ziehen (vgl. Habermas 1991b).

Die erste Kategorie, die Greenawalt beschreibt, sind „borderlines of status“. In diesen Grenzfällen steht der Status einer „entity“ (Greenawalt 1988: 103) zur Debatte. Fraglich ist, was wir z. B. Tieren, der Umwelt oder einem Fötus schulden. Dabei stellen sich drei zentrale Fragen im Hinblick auf die politische Entscheidungen, die beantwortet werden müssen: „which entities are owed moral consideration in their own right; how does that consideration relate to the consideration owed to human beings; and how far should judgments of this sort be embodied in law and other governmental decisions?“ (Greenawalt 1988: 103).

Mit Bezug zum Beispiel auf die Tierrechte wäre etwa zu klären, ob die Interessen von Tieren als gleichberechtigt mit den Interessen von Menschen gelten sollen. Falls ja, müsste wiederum erörtert werden, wie viel bestimmte Interessen, die abgeleitet werden können aufgrund einzigartiger menschlicher Fähigkeiten, wert seien. Falls nein, müsste entschieden werden, wie weitreichend die Priorität der menschlichen Interessen ausfällt. Zuletzt wäre auch immer noch zu entscheiden, wie diese Fragen entschieden werden: ob etwa auf der Basis einer konsequentialistischen Theorie des Abwägens und einer deontologischen Rechtstheorie (Greenawalt 1988: 109-110). Greenawalt kommt zu dem Schluss, dass all diese Fragen nicht mit allgemein akzeptablen Gründen beantwortet werden können. Stattdessen müssten Bürger auf ihre religiösen und säkularen Glaubensüberzeugungen rekurrieren.

Gleiches trifft für Greenawalt auch auf das von Inklusivisten klassischerweise vorgebrachte Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs zu. In diesem Fall müsse bestimmt werden, ob und wann der Fötus eine Person ist. Wiederum gelte, dass „shared premises and publicly accessible reasons cannot resolve the points at which a fetus is entitled to particular degrees of moral consideration or what should be done in case of uncertainty“ (Greenawalt 1988: 126).

Das besondere Problem für das liberale Legitimitätsprinzip besteht somit bei solchen Statusfragen darin, dass öffentliche Gründe gar keine Antworten bieten, sondern dass – in den Worten von Wolterstorff – „those independent sources are simply irrelevant; they have nothing to say“ (Wolterstorff 1997b: 102).

Während in diesem ersten Fall öffentliche Gründe „stumm“ blieben, weil sie den moralischen Status etwa einer Person schon voraussetzen würden, ihn aber nicht mehr selbst ohne Rückgriff auf nicht-öffentliche Gründe klären können, behandelt die zweite Kategorie von politischen Themen bei Greenawalt Fälle, in denen zwar allgemein akzeptable Gründe vorliegen, diese jedoch nicht zu einer eindeutigen Entscheidung führen, weil allgemein akzeptable Gründe für zwei oder mehr zur Abstimmung stehende Positionen vorliegen. Bei solchen Prinzipienkonflikten, in denen die Gewichtung von geteilten Prinzipien nicht eindeutig sei, müsse wiederum auf nicht zustimmungsfähige Überzeugungen und Gründe

zurückgegriffen werden, um zu einer politischen Entscheidung zu kommen. Greenawalt nennt hierfür die Beispiele Todesstrafe, Militärpolitik und Sozialhilfe.⁴⁷² Bei letzterem Thema sei es etwa unklar, ob es ein moralisches Recht auf Sozialhilfe gebe und wie weit dieses reichen sollte. Alle Gerechtigkeitstheorien – ob Rawls' eigene Fairnesskonzeption, utilitaristische oder marxistische Theorien – stünden bei Fragen der Sozialhilfe u. a. vor der Interpretation und Abwägung der Prinzipien Freiheit und Gleichheit. Um hier zu einer definitiven Antwort zu kommen, machten die Theorien bestimmte Annahmen über die menschliche Natur und soziale Existenz, die jedoch nicht auf geteilte Prämissen beruhten (Greenawalt 1988: 182ff.).

Somit scheint es auch bei Prinzipienkonflikten erforderlich, auf nicht-öffentliche Gründe zurückzugreifen, um zwischen verschiedenen plausiblen Ansichten zu einer Entscheidung zu gelangen. Wenn aber hier der Unvollständigkeitseinwand zutrifft und jeder Bürger am Ende auf partikuläre Überzeugungen rekurrieren muss, dann – so die Kritiker – gibt es keinen Grund für religiöse Bürger, ihre religiösen Überzeugungen nicht ebenso heranzuziehen, wenn sie diese fundamentalen Fragen beantworten (Stout 2004a: 2063; Wolterstorff 1997b: 102-104; Eberle 2002b: 217ff.; Perry 1997: 57, 60-61).

7.4.2 Konkretisierung des Problems

Inklusivistische Ansätze haben mit dem Vollständigkeitseinwand eine „Schwachstelle“ im Konzept der öffentlichen Vernunft vorgeführt. Allerdings bleibt bei den inklusivistischen Ansätzen unausgearbeitet, woraus sich das Problem der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft genau ergibt. Dafür bedarf es einiger Erläuterungen, um die plausibelste Interpretation dieses Einwandes herauszuschälen. Hierfür muss erstens analysiert werden, vor welchem theoretischen Hintergrund sich das Problem der Unvollständigkeit eröffnet. Damit erst wird deutlich, dass es sich um erstens ein individuelles und zweitens um ein kollektives Problem handelt. Anschließend muss noch erörtert werden, wie weitreichend das Problem ist.

Beschaffenheit und Verhältnis der Prinzipien

Um zu verstehen, worin das theoretische Problem des Unvollständigkeitseinwandes besteht, ist es nötig, sich zunächst die Voraussetzungen dieses Einwandes zu verdeutlichen.

⁴⁷² Eberle (2002b: 219) erweitert diese Liste noch einmal: „...issues of economic fairness, pornography, welfare reform, sex education, and others require us to engage in an eminently controversial process of weighing values - values that are, in the best case, platitudinous, but in the typical case, are both contested and highly ambiguous“.

Ausgangspunkt ist ein Dissens in politischen Fragen, bei dem zwar für die jeweiligen Positionen allgemein akzeptable Gründe und Prinzipien vorliegen, sie jedoch allein nicht ausreichen, um zu einer eindeutigen Entscheidung zu kommen. Damit liegt dem Unvollständigkeitsproblem eine These über die Erklärung eines Dissenses zugrunde. Er entsteht bei den inklusivistischen Ansätzen vor dem Hintergrund bestimmter Annahmen über die Beschaffenheit und das Verhältnis zwischen den zur Diskussion stehenden teilbaren Prinzipien und Gründen. Inklusivisten vertreten in diesem Zusammenhang einen metaphysischen Wertepluralismus.⁴⁷³ Daher ist ein Blick auf Theorien des Pluralismus hilfreich, die die Fragen nach der Beschaffenheit und dem Verhältnis von Werten⁴⁷⁴ in den Mittelpunkt ihrer Theorie stellen (vgl. Mason 2011; Crowder 2013).⁴⁷⁵

Das Kennzeichen einer Theorie des metaphysischen oder ontologischen Pluralismus besteht darin, von einer Irreduzibilität menschlicher Güter oder Werte auszugehen. Damit grenzen sie sich ab von einem Monismus, der auf der These beruht, dass es einen Wert gibt, der alle anderen Werte übertrifft und anhand dessen sie verglichen und geordnet werden können. Im Verständnis des Pluralismus gibt es hingegen eine Vielzahl an Werten, die sich nicht auf einen überrangigen Wert zurückführen lassen.

Im Hinblick auf die Beschaffenheit von Werten nimmt der metaphysische Wertepluralismus an, dass sie objektiv und zugleich unbestimmt sind (D'Agostino 2004: 241f.).⁴⁷⁶ Das heißt erstens, dass es sich um eine Theorie des „moralischen Objektivismus“ (Talisie 2012a: 17) handelt, die sich von einem Relativismus oder Skeptizismus abgrenzt.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Inklusivistische Ansätze verbleiben in der genauen Erklärung des Unvollständigkeitseinwandes häufig ungenau. Nähen zu einem starken Wertepluralismus können sich einerseits durch den von den inklusivistischen Ansätzen vertretenen epistemologischen Kontextualismus ergeben. Greenawalt zumindest befürwortet einen starken Wertepluralismus, wie ich gleich noch zeigen werde. Da sich inklusivistische Ansätze zumeist Greenawalts Ansatz anschließen, ist es gut möglich, dass sie auch einen starken Wertepluralismus vertreten. Im Ungefähren verbleibt auch der häufig zitierte Aufsatz von Reidy (2000), der ebenso den Unvollständigkeitseinwand gegen Rawls' öffentliche Vernunft erhebt. Auch er spricht nur allgemein von einem Konflikt der Prinzipien bzw. politischer Werte sowie dem Problem, eine Rangordnung der Prinzipien im Konfliktfall herzustellen. Weitere Erklärungen fehlen jedoch.

⁴⁷⁴ Den Begriff „Werte“ benutze ich hier als eine Oberkategorie zur Beschreibung von moralischen Prinzipien. Der Wertepluralismus wird auch häufig als moralischer Pluralismus bezeichnet.

⁴⁷⁵ Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten der Interpretation des Wertepluralismus. Talisie (2012a) beschreibt insgesamt vier Positionen: Zunächst einmal einen starken metaphysischen Pluralismus und einem schwachen epistemologischen Pluralismus. Auf diese beiden Arten des Pluralismus werde ich noch eingehen. Daneben erläutert Talisie die Positionen des psychologischen Pluralismus sowie des starken epistemologischen Pluralismus, die aber in der Diskussion um den Status religiöser Argumente keine Rolle spielen, weshalb ich auf sie nicht weiter eingehe.

⁴⁷⁶ Ob Unbestimmtheit ein Teil des Problems eines starken Wertepluralismus ist oder nicht, ist umstritten (vgl. Hsieh 2016: Abschnitt 2.1). Gray etwa möchte hier unterscheiden und hält Unbestimmtheit nur für ein Problem der Sprache, überträgt es jedoch nicht auf das Problem von Werturteilen (Gray 2000: 41). Galston wiederum ist anderer Auffassung (Galston 2002: 57-58).

⁴⁷⁷ Vgl. daher die Aussagen von Galston: „The most difficult political choices are not between good and bad but between good and good“ (Galston 2002: 34).

Zweitens bedeutet die Unbestimmtheit oder Unterbestimmtheit, dass einzelne Werte offenkundig umstritten seien, weil ein Begriff selbst aufgrund der Vagheit nicht zu einem einzigen Verständnis führe, sondern immer unterschiedlich interpretiert werden könne. Entsprechend ist bei dem von Greenawalt angesprochenen Thema des Schwangerschaftsabbruchs unklar, ob und ab wann ein Embryo oder Fötus eine Person ist.⁴⁷⁸

Das Kernthema des Wertepluralismus ist jedoch die Frage nach dem Verhältnis von Werten. Hierbei vertritt ein starker Wertepluralismus drei Thesen, womit die Struktur des Verhältnisses von Werten vor dem Hintergrund der Annahme ihrer Objektivität beschrieben wird:⁴⁷⁹ Erstens seien Prinzipien inkommensurabel. Das heißt, die unterschiedlichen Prinzipien weisen keinen gemeinsamen Nenner oder gemeinsamen Maßstab auf. Zweitens seien Werte inkompatibel, weil es unmöglich sei, dass sie „aufgrund der ‚Natur‘ dieser Werte und ihrer Konstellationen und nicht allein aufgrund begrenzter Ressourcen oder situativer Beschränkungen“ (Willems 2012a: 274) gleichzeitig verwirklicht werden können. Drittens seien sie inkomparabel, weil es keinen übertrumpfenden Wert („super value“, Mason 2011) gebe, mit Hilfe dessen sich entscheiden lasse, ob ein Wert im Verhältnis zu einem anderen besser, schlechter oder gleich gut sei.

Verdeutlicht am Beispiel der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs heißt dies, dass selbst wenn man die Unbestimmtheitsfrage in dem Sinne gelöst hat, auch das Lebensrecht von Embryonen oder Föten anzuerkennen, immer noch die Frage aussteht, wie etwa der Wert des Lebensrechts aller Lebewesen und der Wert des Selbstbestimmungsrechts der schwangeren Frau gegeneinander abzuwägen sind.⁴⁸⁰

Die gerade im Hinblick auf eine deliberative Theorie und ihr Prinzip der allgemeinen Akzeptabilität der Gründe entscheidende Konsequenz ist dann aber, dass zwischen inkommensurablen, inkompatiblen und inkomparablen Werten eine rationale Wahl nicht mehr gegeben ist (Willems 2012a: 275). Vielmehr kommt es – wie Willems in seiner Analyse des wertepluralistischen Ansatzes John Grays herausarbeitet – bei der Wahl zwischen

⁴⁷⁸ Vgl. dazu gerade mit Bezug auf das Problem der Unterbestimmtheit Perry (1997: 60f.). Der Wertepluralist John Gray kritisiert Rawls u. a. auch deshalb, weil der Begriff der Freiheit unbestimmt sei (Gray 2000: 70ff.).

⁴⁷⁹ Wertepluralisten sprechen häufig von Gütern als Bezugspunkt. Vgl. Willems mit Bezug auf Gray: „Diese Güter und Übel kennzeichnen Möglichkeiten und Dimensionen menschlichen Wohlergehens und menschlichen Gedeihens bzw. diejenigen Faktoren, die menschliches Wohlergehen und menschliches Gedeihen beeinträchtigen, verhindern oder zerstören“ (Willems 2012a: 273). Die Terminologie ist jedoch nicht einheitlich. Ebenso finden sich Begriffe wie Werte und Prinzipien. Auch die Begriffsbezeichnungen zur Beschreibung der Struktur der Verhältnisse zwischen den Werten ist äußerst unterschiedlich. Ich schließe mich hier Willems (2012a: 273f.) an.

⁴⁸⁰ An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen Unbestimmtheit eines Prinzips und Konflikten zwischen Prinzipien in der politischen Praxis gewöhnlicherweise spätestens bei der Entscheidungsfindung, bei der alle relevanten Prinzipien berücksichtigt werden sollten, miteinander verbunden sind.

konfligierenden Werten immer zu einem tragischen Verlust. Denn obwohl man die im Konflikt stehenden Werte schätze, ließen sie sich nicht miteinander durch rationale, allgemein teilbare Gründe versöhnen. Stattdessen sei eine „radikale Wahl“ nötig, die jedoch nicht unbedingt grundlos erfolgen müsse, denn laut Gray (2000: 36, 42-43, 55-56) bestehe die Möglichkeit, in den spezifischen Kontexten der Akteure Gründe für eine Wahl zu finden (Willems 2012a: 275).

Insofern stellt ein starker Wertepluralismus also eine große Herausforderung für eine Theorie der öffentlichen Vernunft dar, weil er aufzeigt, dass es keine Vernunftgründe mehr geben kann, mit denen die Interpretation und Gewichtung zwischen verschiedenen zustimmungsfähigen Prinzipien in einer für alle akzeptablen Weise erfolgen könnte. Einzig auf der Basis nicht-öffentlicher Gründe sind in diesen Fällen noch politische Entscheidungen möglich.

Hiermit zeigt sich auch die Verbindung zum Problem der Unvollständigkeit. Denn angesichts der Beschaffenheit und des Verhältnisses der zustimmungsfähigen Prinzipien ist es im Sinne eines starken Wertepluralismus unausweichlich, bei der Entscheidungsfindung auf Überzeugungen zurückzugreifen, die mit der eigenen partikularen Lebensform und den partikularen Identitäten der Bürger verbunden sind.⁴⁸¹

Ganz deutlich wird die Verbindung zu einem starken Wertepluralismus von Greenawalt hervorgehoben. Er stimmt verschiedenen Autoren zu, deren Aussagen als Positionen eines starken Wertepluralismus verstanden werden müssen. So verweist er affirmativ auf Daniel Callahan, der im Fall von Abtreibung schreibt, dass „we share no single, coherent, value system“ (Callahan 1970: 13; zitiert nach Greenawalt 1988: 147). Stattdessen gelte, dass bei der Rechtfertigung normativer Prinzipien „we break through [the] circularity of infinite regress (in practice if not in theory) by an existential choice“ (Callahan 1970: 317; zitiert nach Greenawalt 1988: 147). Gleich im Anschluss gibt Greenawalt Hauerwas Recht, der meint, dass zentrale Probleme wie die Frage des Schwangerschaftsabbruchs „are finally not susceptible to intellectual solution“ (Hauerwas 1971: 414; zitiert nach Greenawalt 1988: 147). Schließlich bezieht er sich auch noch auf MacIntyre, der ebenfalls davon ausgeht, „rival premises are such that we possess no rational way of weighing the claims of one as against the other“, woraus folge: „if we possess no unassailable criteria, no set of compelling reasons by means of which we may convince our opponents, it follows that in the process of making up our own minds we

⁴⁸¹ Mit Crowder (2013: 357) lässt sich diese Form einer Theorie als kontextualistischer Pluralismus verstehen, bei dem es noch möglich sei, in den jeweiligen Kontexten Maßstäbe zu finden, die eine begründete Entscheidung zuließen. Dabei unterscheiden sich diese Ansätze dadurch, welcher Kontext (lokale Kultur oder Tradition; unterschiedliche nationale Traditionen; religiöse oder anderen subkulturelle Traditionen) als relevant für die Entscheidungsfindung angesehen wird. Laut Crowder können kontextualistische Denker mit kommunitaristischen, multikulturalistischen und liberalen politischen Lösungen verbunden werden.

can have made no appeal to such criteria or such reasons. Hence it seems that underlying my position there must be some non-rational decision to adopt that position“ (MacIntyre 1981: 8; zitiert nach Greenawalt 1988: 147).

Man erkennt in diesen Formulierungen Charakteristika eines starken Wertepluralismus wieder. Greenawalts Ausführungen beschränken sich jedoch auf die knappen Bemerkungen, und auch die anderen inklusivistischen Ansätze äußern sich im Zusammenhang mit dem Problem der Unvollständigkeit nicht systematisch.

Dabei mag eine Erklärung des Unvollständigkeitsproblems und des existierenden moralischen Dissenses auf der Grundlage des starken Wertepluralismus auf den ersten Blick attraktiv sein. Bei genauerer Betrachtung basiert er jedoch auf zweifelhaften Annahmen und erscheint mir als Grundlage des Problems der Unvollständigkeit und der Erklärung des Dissenses aus mehreren Gründen als ungeeignet.⁴⁸²

Erstens treten ähnliche Problem auf, die ich schon bei der radikalen Kritik formuliert habe (vgl. 7.2.2). So kann man auf der Grundlage eines starken Wertepluralismus nicht erklären, warum das „covering value“ (Crowder 2013: 357), mit dem am Ende der Maßstab für eine begründete Wahl gefunden wird, in religiösen bzw. nicht-öffentlichen Überzeugungen gefunden werden soll. Dies scheint eine willkürliche Setzung zu sein. Zweitens ist weiterhin fraglich, wie mit einem Konfliktfall umgegangen werden soll. Alle Vorschläge hierzu (wie etwa die Tugendethik) verlagern das Problem der Interpretation und Gewichtung von Maßstäben nur auf eine andere Ebene (vgl. Crowder 2013: 357ff.).

Beim starken Wertepluralismus handelt es sich zudem um eine metaphysische Theorie, die von der Objektivität von Werten ausgeht, um dann auf der Grundlage ihrer Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität den existierenden Dissens zu erklären. Als metaphysische Theorie kann sie dies jedoch nicht beweisen, sondern nur behaupten. Gegen diese These existieren aber – wie Willems aufzeigt – alternative Erklärungen für einen moralischen Dissens (Willems 2012a: 289). So könnte er etwa hervorgerufen werden aufgrund von Schwächen in der moralischen Urteilsfähigkeit. Ebenso möglich ist, moralischen Dissens als Folge einer unklaren nichtmoralischen Faktenlage zu erklären. Zudem könnte es sein – so wie noch bei Habermas unten gleich erkennbar –, dass nicht die Werte selbst umstritten sind, sondern nur die Anwendung. Und zuletzt kann der starke Wertepluralismus nicht belegen, dass der Dissens nicht nur temporär, sondern tatsächlich, wie die Objektivität der Wertrelationen unterstellt, von Dauer ist. Hiergegen lässt sich als empirisches Beispiel etwa der

⁴⁸² Attraktiv ist der starke Wertepluralismus vor allem deshalb, weil er scheinbar eine uns allen bekannte Erfahrung von moralischen Dilemmata bei moralischen Entscheidungen erklären kann (Mason 2011).

moralische Dissens über die Frage der Rechtmäßigkeit der Sklaverei anführen. Charles Taylor hat zudem das Beispiel der heutzutage gewöhnlichen Annahme einer Vereinbarkeit von Demokratie und Stabilität genannt, um zu zeigen, dass die einstmals vorherrschende Auffassung einer Inkompatibilität dieser beiden Werte nicht in den Strukturen der Werte selbst angelegt sein muss (Taylor 2001: 118f.; zitiert nach Spohn 2016: 176).

Angesichts dieser Probleme sowie der möglichen alternativen Erklärungen scheint der Einwand der Unvollständigkeit unter Verweis auf einen starken Wertepluralismus auf einer schwachen Basis zu stehen.⁴⁸³ Eine plausible Erklärung der Unvollständigkeit kann daher nicht bei einer „objektiven“ Beschaffenheit von Werten und deren Verhältnis zueinander ansetzen. Geeigneter erscheint eine Erklärung, die auf einem „schwachen epistemologischen Pluralismus“ (Talisie 2012a: 24f.) gründet, da sie einerseits nicht auf metaphysischen Prämissen beruht, andererseits aber die Schwierigkeiten, die die Unvollständigkeitsthese bei dem Ideal der öffentlichen Vernunft aufdeckt, erklären kann.

Ein schwacher epistemologischer Pluralismus lässt sich mit Talisie bei Rawls thematisieren (Talisie 2012a: 25f.). Für Rawls ergibt sich der Pluralismus aus den „Bürden des Urteilens“ (Rawls 1998: 127). Dafür hat er eine unvollständige Liste zusammengestellt, die erklärt, warum es zu Meinungsverschiedenheiten kommt, die als vernünftig anzusehen sind (Rawls 1998: 130f.). Hierzu gehören Schwierigkeiten bei der Einschätzung von empirischen und wissenschaftlichen Befunden aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit und Komplexität, unterschiedliche Gewichtungen relevanter Fakten und Normen, argumentative Ungenauigkeiten und Unbestimmtheiten, unterschiedliche Lebenserfahrungen, verschiedene normative Erwägungen bei einer Problemgewichtung und schließlich unterschiedliche Prioritätensetzungen zwischen verschiedenen, aber nicht gleichzeitig zu realisierenden Werten.

Rawls betrachtet aufgrund dieser verschiedenen Faktoren Meinungsverschiedenheiten als Ausdruck des Gebrauchs der praktischen Vernunft, weshalb der Pluralismus als vernünftig und als natürliches bzw. „unvermeidlich[es]“ (Rawls 1998: 107) Ergebnis einer freien demokratischen Gesellschaft (Rawls 1998: 15) angesehen werden sollte.

⁴⁸³ Was aus dem Wertepluralismus für eine politische Theorie folgt ist umstritten. Vertreter wie Galston (2002) verteidigen einen Liberalismus, während Gray (2000) meint, ein Wertepluralismus führe zu einem Modus Vivendi. Mit Talisie kann man jedoch anzweifeln, ob sich aus der Befürwortung des Wertepluralismus zwangsläufige Implikationen für eine normative politische Theorie ergeben: „... value pluralism as such does not carry any definite prescriptions for political theory“ (Talisie 2012a: 82).

Mit dieser Auflistung von möglichen Gründen hält sich Rawls fern von metaphysischen Aussagen, da er nur erklärt, warum es zu Meinungsverschiedenheiten kommen kann. Ein schwacher epistemologischer Pluralismus zeichnet sich insofern dadurch aus,

„that the obstacles to value commensuration are indeed significant and at least at present unsurmountable, but the weak epistemological pluralist makes no claim about the permanency of this condition. All the weak epistemological pluralist commits to is the thesis that, as things stand at present, there are objective goods that are heterogeneous and incommensurable with other objective goods and that conflicts among objective good [*sic!*] of this kind do not admit of a single rational resolution. On the matters relating to the ultimate philosophical explanation of the inability to commensurate conflicting goods, the weak epistemological pluralist is non-committal.“ (Talisie 2012a: 24)⁴⁸⁴

Ein schwacher epistemologischer Pluralismus schließt somit die Möglichkeit nicht aus, dass in Zukunft ein gemeinsamer Maßstab gefunden wird, im Hier und Jetzt – unter Bedingungen des Entscheidungszwanges – müsse man aber erkennen, dass die Probleme der Unbestimmtheit und des Fehlens eines gemeinsamen Maßstabes nicht zu lösen sind.

Entsprechend lässt sich auch der Unvollständigkeitseinwand am besten so fassen, dass gegenwärtig noch keine Vernunftgründe als ausreichend identifiziert werden konnten, um bestimmte politische Probleme zu lösen. Dies schließt jedoch nicht aus, dass in Zukunft allgemein akzeptable Gründe allein die politischen Materien einer Antwort zuführen können. Derzeit jedoch muss es unter Bedingungen eines Entscheidungszwanges als vernünftig betrachtet werden, wenn Bürger auf nicht-öffentliche bzw. Glaubensüberzeugungen zurückgreifen, um in Fällen der Unvollständigkeit zu Entscheidungen zu gelangen.⁴⁸⁵

Dabei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass öffentliche Werte und Gründe auch in Fällen der Unvollständigkeit für die zur Entscheidung stehenden Positionen vorhanden sind. Das Problem der Unvollständigkeit entfaltet sich damit folgendermaßen: Es besteht a) ein Dissens, bei dem b) gute, wenn auch umstrittene allgemeine akzeptable Gründe für die jeweiligen Positionen vorliegen, allerdings sind die allgemein akzeptablen Gründe c) nicht ausreichend,

⁴⁸⁴ Gaus beschreibt den Unterschied ebenfalls treffend: „The basic view, we should note, advances a stronger claim than does the derivative account of incommensurability. At the core of the derivative account is the idea that comparing options according to plural criteria is an exceedingly complex business. To employ John Rawls’s phrase, in such cases we are reasoning under the ‘burdens of judgment’ [...]. It is difficult to come to a decision because we are uncertain how to weigh or rank the different criteria, our criteria are typically vague and require interpretation, the evidence is often conflicting and difficult to evaluate, and it could be – though we can never know for certain – that there simply is no correct decision to be made. Incommensurability thus can result from what I called ‘reasonable pluralism’ [...]. The basic view, however, insists that *we know* there is no correct decision to be made; our inability to rank the options is not the result of uncertainties and ignorance, but is the result of the very nature of values. But surely we should hesitate to appeal to such a radical doctrine to explain incommensurability if a more modest one will suffice: to suppose that we are certain there are no correct answers is itself a highly controversial claim, and is itself subject to reasonable disagreement“ (Gaus 2003: 36–37; Hervorh. i. O.).

⁴⁸⁵ Alternativ könnte gefordert werden, sich in Fällen der Unvollständigkeit zu enthalten bzw. keine Entscheidung zu treffen. Allerdings kann diese Forderung nicht überzeugen, weil im Fall der Unvollständigkeit jeder Bürger auf nicht-öffentliche Gründe zurückgreifen muss, um zu einer Entscheidung zu kommen. Ein Verzicht auf eine Entscheidung bevorteilt entweder die status quo-Entscheidung oder eine libertäre Regelung. Siehe zu diesem Problem Kap. 8.1.1.

um allein zu einer Entscheidung zu gelangen,⁴⁸⁶ weshalb d) ein Rückgriff auf nicht-öffentliche Gründe unvermeidlich ist, da erst die dahinter stehenden Glaubensüberzeugungen den Maßstab zur Interpretation und Gewichtung der zustimmungsfähigen Prinzipien bereitstellen.⁴⁸⁷

Ersichtlich wird damit, dass der Unvollständigkeitseinwand zwei Probleme betrifft: Erstens besteht das individuelle Problem, wie man als Bürger zu einer Entscheidung kommen soll, wenn öffentliche Gründe nicht ausreichen. Ein Rückgriff auf Glaubensüberzeugungen in diesem Fall bietet hierfür eine Lösung, denn es sind diese grundlegenden Glaubensüberzeugungen, die es – wie MacLure und Taylor darlegen – einem Handelnden aufgrund ihrer existentiellen Bedeutung für die moralische Identität erlauben, sich „in einem durch Pluralität bestimmten moralischen Raum zu orientieren“ (MacLure/Taylor 2011: 102) und „von seiner Urteilskraft Gebrauch zu machen, wenn er mit Wertekonflikten konfrontiert wird“ (MacLure/Taylor 2011: 120).⁴⁸⁸ Dies betrifft dann unmittelbar die Frage des Staatsbürgerethos, nach dem eine Selbstbeschränkungsanforderung für Bürger im Hinblick auf ihre Glaubensüberzeugungen gilt. Wenn allerdings öffentliche Gründe nicht ausreichen, kann die Verwendung nicht-öffentlicher Gründe auch keinen Verstoß gegen dieses Ethos bedeuten.

Zweitens ist mit dem Unvollständigkeitseinwand ein kollektives Problem verbunden, da eine politische Entscheidung gefunden werden muss. Ob und wie hier Glaubensüberzeugungen herangezogen werden sollten, bleibt zu klären (s. Kap. 7.4.3).

Das Problem der Unvollständigkeit wird also besser mit einem schwachen epistemologischen Pluralismus und in Verbindung mit einem individuellen und kollektiven Problem erklärt. Damit muss aber noch die Frage beantwortet werden, welches Ausmaß die Fälle annehmen, in denen von Unvollständigkeit gesprochen werden kann.

⁴⁸⁶ In dem Fall, in dem die öffentlichen Gründe alleine ausreichen, um zu einer Entscheidung zu kommen, es aber weiterhin Meinungsverschiedenheiten existieren, liegt einfach nur ein „normaler“ Dissens vor. In der Debatte um das Problem der Unvollständigkeit wird deshalb unterschieden zwischen dem Fall, dass die öffentliche Vernunft nur „inconclusive“ sei und dem Fall, dass die öffentliche Vernunft „indefinite“ sei (vgl. Schwartzman 2004). Nur letzteres Verständnis ist hier mit dem Fall der Unvollständigkeit gemeint. Wie im Rahmen der deliberativen Demokratie andere Formen von Meinungsverschiedenheiten, bei denen ein Rückgriff auf Glaubensüberzeugungen nicht nötig ist, gelöst bzw. einer Entscheidungsfindung zugeführt werden können, bedarf einer eigenen Diskussion.

⁴⁸⁷ Insofern ist die Behauptung der Inklusivisten unberechtigt, bei Statusfragen wie der Frage nach dem Schwangerschaftsabbruch zu behaupten, öffentlichen Gründe hätten nichts zu sagen. Vielmehr liegen allgemein teilbare Gründe für und gegen die Legalisierung eines Schwangerschaftsabbruchs vor. Allerdings sind sie nicht ausreichend für die Beantwortung der Frage. Zur Frage der Feststellung, ob der Fall der Unvollständigkeit eintritt, die umstritten sein wird, und der Frage, wer die Beweislast trägt, siehe Kap. 8.

⁴⁸⁸ Auch Glaubensüberzeugungen bestehen aus einem Set an verschiedenen Werten, die miteinander in Konflikt geraten können. Insofern muss der Rückgriff auf Glaubensüberzeugungen nicht selbstverständlich die Entscheidungsfindung für Bürger vereinfachen. Er kann sie jedoch ermöglichen.

Ausmaß der Unvollständigkeit

Rawls schwacher epistemologischer Pluralismus bezieht sich einzig auf das Gute, er soll jedoch nicht das Gerechte treffen. Deutlich wird aber durch die Beispiele von Greenawalt, dass sich diese Annahme nicht aufrechterhalten lässt. Auch Fragen des Gerechten können nicht mehr alleine auf der Basis von geteilten Werten beantwortet werden. Eine zentrale Frage ist daher, wie weit das Problem der Unvollständigkeit mit dem vernünftigen Dissens reicht. Ein Blick in die Literatur offenbart hierbei große Unterschiede. Immer wird jedoch ein Mindestmaß an zustimmungsfähigen Werten unterstellt, sodass eine begrenzte Reichweite vorliegt. Dadurch wird eine rationale Wahl zumindest zwischen bestimmten Werten ermöglicht und zugleich ein radikaler Relativismus vermieden.

Dies wird etwa deutlich in der Aussage von Galston, der aus einem starken Wertepluralismus eine liberale politische Theorie ableitet:

„Value pluralism suggests that there is a range of indeterminacy within which various choices are rationally defensible, at least in the sense that they fall above the ... line of minimum decency. Because there is no single uniquely rational ordering or combination of such values, no one can provide a generally valid reason, binding on all individuals, for a particular ranking or combination. There is, therefore, no rational basis for restrictive policies whose justification includes the assertion that there is a unique rational ordering of value” (Galston 2002: 57-58).

Das Zitat veranschaulicht, dass selbst bei der Annahme eines weitgehenden Dissenses immer noch ein gewisses Maß an Konsens – eine „line of minimum decency“ – vorausgesetzt wird.⁴⁸⁹

Ein wesentlich größeres Ausmaß an Übereinstimmung sehen hingegen Vertreter eines öffentlichen Vernunftgebrauchs vor. Von diesen wird generell ohnehin eher bezweifelt, ob Fälle der Unvollständigkeit überhaupt existieren – und wenn ja, wird angenommen, dass diese sehr selten auftreten (vgl. Williams 2000; Schwartzman 2004; Neal 2009: 160ff.; Quong 2011: 204-212, 285-287; Reidy 2000). Diese wenigen Fälle beschränkten sich dann auf „special cases“ (Boettcher 2005a: 143) wie dem des Schwangerschaftsabbruchs, wo der Rückgriff auf nicht-öffentliche Gründe unausweichlich sei.

Meines Erachtens kann eine abschließende Antwort auf das Ausmaß des Problems der Unvollständigkeit nicht theoretisch gefunden werden, wenn man einen schwachen epistemologischen Pluralismus vertritt. Es muss letztlich eine nur empirisch zu klärende Frage bleiben. Gleichwohl lassen sich derzeit bestimmte politische Konflikte identifizieren, bei denen davon auszugehen ist, dass das Problem der Unvollständigkeit im Bereich von Wertkonflikten

⁴⁸⁹ Vgl. für die schwächere Annahme von Gray, dass es nur noch bestimmte „moralische Übel“ gebe, die objektiv gegeben seien, weshalb nur noch ein Modus Vivendi eine angemessene Antwort auf die Herausforderung des Wertepluralismus sein könne, Willems (2012a: 273ff.).

gegenwärtig vorliegt. Ein guter Indikator hierfür ist häufig die Verstetigung von Dissensen. Mit Habermas kann man etwa im Fall des Schwangerschaftsabbruchs „aus der über Jahrzehnte mit großem Ernst geführten Abtreibungsdebatte eine Lehre ziehen. In dieser Kontroverse ist jeder Versuch gescheitert, zu einer weltanschaulich neutralen, also nicht präjudizierenden Beschreibung des moralischen Status frühen menschlichen Lebens zu gelangen, die für alle Bürger einer säkularen Gesellschaft akzeptabel wäre“ (Habermas 2002: 58f.).

Darüber hinaus muss man konstatieren, dass diese Einsicht nicht nur auf den Fall des Schwangerschaftsabbruchs zu beziehen ist, sondern auch auf andere, „jüngere“ Wertkonflikte⁴⁹⁰ – ausgelöst vor allem durch neue medizinische Technologien –, die die Fragen des Status von Personen und die nach dem Anfang und Ende des Lebens betreffen. In Fällen etwa von Embryonenforschung oder auch der Frage der Sterbehilfe konnte zumindest noch nicht eindeutig gezeigt werden, dass öffentliche Gründe allein ausreichend sind, um zu einer Entscheidung zu führen. Eher liegt der Fall vor, dass Entscheidungen bei diesen Themen auf voraussetzungsvollen, bislang nicht allgemein teilbaren Gründen beruhen. Grotefeld bringt diese Sichtweise gut zum Ausdruck:

„Bildet der Zeitpunkt der Empfängnis den Beginn des Lebens, oder ist es angemessen erst vom dritten Monat an von menschlichem Leben zu sprechen? Ist der Herz- oder Hirntod das angemessene Kriterium, um das Ende des Lebens zu bestimmen. Fragen wie diese sind notorisch umstritten, und die wissenschaftliche Forschung ist nicht in der Lage, sie eindeutig zu beantworten. Denn noch sind sie für die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs bzw. der Transplantationsmedizin – beides gewiß grundlegende Probleme der Gerechtigkeit – von wesentlicher Bedeutung. Ähnliches gilt für die Einschätzung der Risiken, die mit der Einführung neuer Technologien verbunden sein können. Auch diese lassen sich oft nicht klar abschätzen, und es stellt sich die Frage, ob wir gut daran tun, unsere umfassenden, handlungsorientierenden Überzeugungen aus dem Spiel zu lassen, wenn wir uns um einen verantwortlichen Umgang mit derartigen Kontingenzen und interpretationsbedürftigen Daten bemühen.“ (Grotefeld 2000: 81)

Konstatiert man also zumindest, dass das Problem der Unvollständigkeit bei Wertkonflikten eine weitreichende Herausforderung für die öffentliche Vernunft darstellt, bleibt die Frage, wie man damit umgehen soll.

7.4.3 Kritik der Auswege aus dem Problem der Unvollständigkeit

Angesichts der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft bei zentralen politischen Themen stellt sich die Frage, wie die verschiedenen hier besprochenen Ansätze damit umgehen. Bei inklusivistischen Positionen wurde schon gezeigt, dass sie für die Inklusion religiöser Argumente in den Entscheidungsprozess plädieren. Dabei wurde auch schon kritisiert, dass sie keine adäquaten Vorkehrungen treffen, wie der Gefahr einer reinen Mehrheitsherrschaft

⁴⁹⁰ Zu den Charakteristika und Dynamiken von Wertkonflikten siehe Willems (2016: Kap. 5).

begegnet werden soll. Insofern bieten sie nur eine Lösung für das individuelle Problem der Entscheidungsfindung an, nicht jedoch für das kollektive Problem, mit der erst die Legitimitätsfrage in Gänze beantwortet werden kann. An dieser Stelle wird daher der Blick auf die exklusivistischen und intermediären Referenzautoren gerichtet, um zu diskutieren, inwieweit sie Lösungen für das Problem der Unvollständigkeit anbieten. Dabei werde ich darlegen, dass weder Schweber noch Rawls noch Habermas eine überzeugende Antwort auf dieses Problem vorgelegt haben.

Schweber

Schweber ist sich des Problems der Unvollständigkeit in seiner Theorie der öffentlichen Rechtfertigung durchaus bewusst. Explizit schreibt er: „It is also the case that accessible justifications based on value claims are likely to yield general principles rather than specific outcomes as a result of their underdeterminative character“ (Schweber 2012: 381). Eine genauere Analyse der Problematik erfolgt jedoch bei ihm nicht. Dies ist auch nicht nötig, da er keine Vollständigkeit in dem Sinne erwartet, dass die öffentliche Rechtfertigung tatsächlich der Grund ist, auf deren Basis die Bürger zu politischen Entscheidungen kommen.⁴⁹¹ Schweber geht es – wie wir im Kapitel 2.1 gesehen haben – gerade nicht darum, wahrhaftig zu sein, sondern nur so zu tun, als wenn man auf der Basis geteilter, zugänglicher Gründe eine Position befürworten würde. Religiöse Bürger dürfen entsprechend ganz legitim ihre politischen Positionen in ihren nicht-teilbaren Überzeugungen fundieren, solange sie vorgeben, dieser Meinungsfindungsprozess erfolge auf einer für alle teilbaren Basis.

Gegenüber dieser Unwahrhaftigkeit und Intransparenz wurde jedoch auch schon angemerkt, dass gänzlich ungeklärt bleibt, wie verstetigte Dissense deliberativ gelöst werden sollen, wenn man die dahinterliegenden, tiefergehenden Überzeugungen nicht kennt. Schweber findet also eine Antwort für das Problem der Unvollständigkeit, allerdings auf denkbar ungünstige Art. Denn nicht nur verabschiedet er sich von der für eine deliberative Demokratie essenziellen Anforderung der Wahrhaftigkeit, sondern er bietet darüber hinaus auch keine Lösung für die mit dem Unvollständigkeitseinwand zusammenhängenden Dissense. Wie noch eine kollektive Entscheidung möglich sein soll, die mehr wäre als eine Aggregation der

⁴⁹¹ Erinnerung sei daran, dass Schweber selbst der Theorie von Quine folgt, die gerade die Unbestimmtheit von Begriffen als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen nimmt. Zudem basiert Schweber seine Theorie in der Folge auf dem starken epistemologischen Verständnis eines Wertepluralismus, da er zwischen den unterbestimmten und definitorischen Konventionen eine Inkommensurabilität erkennt, die eine Verständlichkeit unmöglich macht. Vgl. dazu Kap. 2.1.

Präferenzen, die einzig mit scheinbar geteilten Gründen gerechtfertigt werden können, kann Schweber nicht erklären.

Rawls

Für Rawls ist es ein zentrales Anliegen, dass die öffentliche Vernunft vollständig ist, wodurch für die „überwiegende Mehrzahl grundlegender Fragen (vielleicht sogar für alle) eine vernünftige Antwort auf der Basis einer Kombination und Abwägung politischer Werte gefunden werden kann“ (Rawls 1998: 346). Damit gelte für politische Konzeptionen, dass „each conception should express principles, standards, and ideals, along with guidelines of inquiry, such that the values specified by it can be suitably ordered or otherwise united so that those values alone give a reasonable answer to all, or to nearly all, questions involving constitutional essentials and matters of basic justice“ (Rawls 1997b: 777). Nur so kann in seinem Verständnis eine Diskussion über die zentralen politischen Fragen geführt werden (Rawls 1997b: 777f.).

Während Rawls diese Vollständigkeit bei Gerechtigkeitsfragen erwartet, ist er bekanntlich anderer Meinung bei einfachen politischen Fragen, zu denen er das Steuerrecht, die Bildungspolitik oder auch die Verteidigungspolitik zählt (s. dazu Rawls Kap. 3.1 und die Kritik an dieser Unterscheidung Kap. 3.2). Ebenso gehöre hierzu der Umwelt- und Tierschutz. Sie ist für Rawls eine Thematik, bei der öffentliche Gründe für eine Entscheidung ausreichen würden, aber letztlich ist sie in seinem Verständnis „eine Angelegenheit, in der Bürger in Übereinstimmung mit ihren nichtpolitischen Werten abstimmen und versuchen können, ihre Mitbürger entsprechend zu überzeugen. Die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs müssen nicht eingehalten werden“ (Rawls 1998: 352; vgl. Rawls 2006: 76, 147, Fn.13).

Von Interesse ist hier vor allem noch Rawls' Replik auf den Unvollständigkeitseinwand von Greenawalt und Philip Quinn, mit dem sich Rawls explizit auseinandersetzt (Rawls 1998: 54, 345f.). Zunächst zeigt er am Beispiel der Thematik des Schwangerschaftsabbruchs auf, dass auch hier öffentliche Gründe vorliegen, die alleine ausreichen würden, um zu einer Entscheidung zu kommen. Dafür nennt er drei exemplarische politische Werte als Beispiel: die Achtung gegenüber dem menschlichen Leben, den Wert der geordneten Reproduktion der politischen Gesellschaft im Laufe der Zeit sowie die Gleichheit der Frauen als gleichberechtigte Bürger (Rawls 1998: 349, Fn. 32).⁴⁹²

⁴⁹² An anderer Stelle verweist er auf eine mögliche restriktive Lösung der Abtreibungsproblematik mit den öffentlichen Werten des öffentlichen Friedens, dem nachhaltigen Schutz der Menschenrechte und den allgemein anerkannten Standards moralischen Verhaltens in einer Rechtsgemeinschaft (Rawls 1998: 57, Fn. 32). Rawls' Ziel

Rawls ist nun nicht der Meinung, dass sich hierbei eine konsensuelle Entscheidung finden lässt, sondern nur, dass öffentliche Gründe vorliegen, die ausreichend seien, um zu einer Entscheidung zu kommen. Insofern wendet er gegen Greenawalts Kritik, die den Rückgriff auf nicht-politische Werte erlaubt, ein, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs gerade verlangt, politische Entscheidungen nicht auf der Grundlage nicht-politischer Werte zu fällen, da hiermit gegen das Ideal des reziproken Respekts verstoßen werde (Rawls 1998: 55, 346). Im Falle eines „Stillstands“, wenn die öffentlichen Gründe „auf beiden Seiten ausgewogen zu sein scheinen“ (Rawls 1998: 55), verlangt Rawls von Bürgern, sich zu verhalten wie Richter. Sie sollten erstens die politischen Werte aufrichtig und für sie in die vernünftigste Rangfolge bringen, um dann über die Frage mit Mehrheitsbeschlüssen abzustimmen (Rawls 1998: 55, 1997b: 797f.). Dieses Abstimmungsergebnis soll von allen als vernünftig aufgefasst werden, da „alle Bürger in einer einigermaßen gerechten konstitutionellen Ordnung ernsthaft in Übereinstimmung mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs abstimmen“ (Rawls 1998: 58).

Dieser Lösung des Unvollständigkeitseinwandes stehen jedoch zwei Probleme entgegen. Denn erstens löst Rawls das Problem der Unvollständigkeit und des verstetigten Dissenses gerade nicht, wenn er Bürger auffordert, die politischen Werte in eine geordnete Rangfolge zu bringen, da ja insbesondere unklar ist, auf welcher Basis dies erfolgen soll (Neal 2009: 162). Dieses Problem zeigt sich ebenso bei Rawls' Diskussion der Frage des Schwangerschaftsabbruchs, denn auch hier „fehlt bei Rawls eine Reflexion darüber, wie sich das relative oder absolute Gewicht politischer Werte bestimmen lässt bzw. wie es sich bestimmen lässt, ohne auf Argumente aus dem Reservoir umfassender Doktrinen zurückzugreifen“ (Willems 2016: 278-279; vgl. auch Grotefeld 2000: 82; Bormann 2008: 255f.). Angesichts der bislang berechtigten Zweifel, ob überhaupt auf nicht-politische Gründe verzichtet werden kann, wenn man eine Abwägung der politischen Werte im Fall des Schwangerschaftsabbruchs durchführt (Willems 2016: 279), lässt sich konstatieren, dass Rawls das Problem der Unvollständigkeit eher umgeht, als eine für Bürger, die zu einer politischen Entscheidung kommen sollen, angemessene Antwort zu finden.

Ebenso wenig angemessen erscheint zweitens die Lösung eines Stillstands, bei dem sich gute öffentliche Gründe für zwei oder mehrere politische Vorschläge finden lassen, aber unklar ist, ob sich diese allein auf der neutralen Basis gewichten lassen. Rawls' Vorschlag eines einfachen Mehrheitsbeschlusses ist unter diesen Umständen unfair, da eine Position gewinnt,

ist es hierbei wieder nicht, die Gründe selbst zu analysieren, sondern nur auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass politische Werte für beide Seiten im Fall des Schwangerschaftsabbruchs existieren.

während die anderen Ansichten, obwohl mit ebenso guten Gründen versehen, unterliegen. Dies dürfte gerade in so zentralen Fragen wie dem Schwangerschaftsabbruch für die unterlegene Seite nur schwer zu tolerieren sein. Angesichts dieser Konstellation kann zurecht die Legitimität von Mehrheitsbeschlüssen angezweifelt werden (Willems 2016: 280).

Habermas

Zum Verständnis des Umgangs mit dem Unvollständigkeitsproblem bei Habermas ist es nötig, zunächst an die Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Diskursen zu erinnern, die den Vorrang des Gerechten vor dem Guten begründet (Habermas 1998a: 197-201, 1991c). Die Differenz zwischen diesen beiden politischen Diskursarten ergibt sich argumentationslogisch aus den unterschiedlichen Perspektiven, die den Diskursen zugrunde liegen. Moralische Diskurse werden von der Frage „Was ist gut für alle?“ angeleitet, während ethische Fragen dadurch charakterisiert werden, dass die Frage „Was ist gut für uns?“ im Mittelpunkt steht. Der Unterschied in der Perspektive macht einen Unterschied ums Ganze hinsichtlich des Charakters des „Sollens“ und des Geltungsanspruches aus – denn Sollen ist bei moralischen Fragen ein universeller Anspruch, während ethische Fragen des Guten, also die Fragen, was für uns gut ist, mit partikularen Identitäten und Lebensformen verbunden ist.

Das Unvollständigkeitsproblem erkennt Habermas nun bei moralischen Fragen an: Moralische Prinzipien seien von „*Haus aus* unbestimmt“ (Habermas 1998a: 266; Hervorh. i. O.), denn je „mehr sich nämlich Gleichheitsgrundsätze in der gesellschaftlichen Praxis durchsetzen, um so vielfältiger differenzieren sich die Lebensformen und Lebensentwürfe voneinander. Und je größer diese Vielfalt, eine umso abstraktere Gestalt müssen die Regeln und Prinzipien annehmen, welche die Integrität und gleichberechtigte Koexistenz der füreinander immer fremder werdenden, auf Differenz und Andersheit beharrenden Subjekte und Lebensweisen schützen“ (Habermas 1991a: 202).⁴⁹³ Dadurch entstehen – wie bei der Diskussion um den Wertpluralismus dargestellt – schwierige Interpretations- und Abwägungsprobleme. Habermas weist allerdings darauf hin, dass dies nicht die Geltung der Prinzipien in Frage stellt. Hier dürften die Ebenen zwischen moralischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen nicht verwechselt werden (Habermas 1998a: 265ff., 1991b: 24). In Begründungsdiskursen geht es um die Geltung eines Prinzips, während in Anwendungsdiskursen die Frage der angemessenen Anwendung gültiger Prinzipien in den

⁴⁹³ Habermas benutzt auch den Begriff Unbestimmtheit, obwohl Unterbestimmtheit sicherlich eher in seinem Sinn ist.

Blick genommen wird. Für Habermas entsteht das Problem der Angemessenheit der Interpretation und Gewichtung von Prinzipien also erst in den Anwendungsdiskursen.⁴⁹⁴

Ebenso wie die Wertepluralisten hierfür kontextualistische Lösungen vorgeschlagen haben, will auch Habermas diese Anwendungsprobleme über situative Lösungen klären. Aber selbst in der konkreten Situation möchte er unter Berücksichtigung aller relevanten Gesichtspunkte die unparteilichen Gründe finden, mit denen die Frage, was für alle gut ist, auf legitime Art beantwortet werden kann. Habermas erwartet somit in moralischen Fragen, dass eine einzige richtige Antwort gefunden werden kann und sich diese – im Gegensatz zu der kontextualistischen Lösung der Wertepluralisten – finden lässt, ohne auf das Reservoir nicht-öffentlicher Gründe zurückgreifen zu müssen. Einzig der zeitlich begründete Entscheidungszwang, unter dem politische Entscheidungen stehen, berechtige dann zum Abbruch einer Diskussion, deren Teilnehmer noch Meinungsverschiedenheiten haben. In diesen Fällen des moralischen Dissenses sei eine Mehrheitsentscheidung legitim, weil sie aufgrund des Verfahrens die Vermutung der Vernünftigkeit für sich beanspruchen kann, aber aufgrund eben dieses Verfahrens immer auch als reversibel gilt und damit von der Minderheit in einen neuerlichen Diskurs wieder angefochten werden kann (Habermas 1998a: 371, 1996d: 326f.).

In ethischen Fragen hingegen, die per definitionem mit partikularen Selbstverständnissen und Identitäten zusammenhängen, kann laut Habermas nur noch mit einem fortbestehenden Dissens gerechnet werden:

„Denn solche ethischen Fragen nach dem eigenen Wohl und Wehe stellen sich im Kontext einer bestimmten Lebensgeschichte oder einer besonderen Lebensform. Sie sind mit Fragen der Identität verschwistert: Wie wir uns verstehen sollen, wer wir sind und sein wollen. Darauf gibt es offensichtlich keine vom jeweiligen Kontext unabhängige, also allgemeine, für alle Personen gleichermaßen verbindliche Antwort.“ (Habermas 2001c: 14)

Insofern bedürfe es in ethischen Konflikten, bei denen man um den verstetigten Dissens weiß, auch eines anderen politischen Verfahrensmechanismus, der sich an der Antwort auf die Frage orientiere, wie die „Integrität und gleichberechtigte Koexistenz dieser Lebensweisen und Weltauslegungen [...] gesichert werden können“ (Habermas 1991a: 166). Mit diesem Verweis auf eine Verstetigung des Dissenses löst Habermas letztlich auch ethische Fragestellungen durch einen Wechsel auf die moralische Ebene, indem er eine Regelung vorschlägt, die im Hinblick auf den „vorrangigen Anspruch einer gleichberechtigten Koexistenz, gleichermaßen

⁴⁹⁴ Habermas schreibt, das Kernproblem von Anwendungsdiskursen betrifft die „Auflösung von Normkollisionen, also die rationale Entscheidung zwischen prima facie gültigen Kandidaten, die um die ‚Angemessenheit‘ an einen gegebenen Fall sozusagen konkurrieren“ (Habermas 1996d: 393).

gut ist für alle““ (Habermas 1996d: 321) und ebenso „die rational motivierte Anerkennung aller Konfliktparteien finden kann“ (Habermas 1996d: 321). Auf diese Weise will Habermas den „Wertkonflikt ungeschlichtet“ bestehen lassen (Habermas 1996d: 322; Hervorh. i. O.), um die Integrität der Lebensformen nicht zu beschädigen. Ablehnend steht er damit Kompromisslösungen gegenüber, weil Wertkonflikte „weder durch Diskurs noch durch Kompromiß aufzulösen“ seien (Habermas 1996d: 321).

Habermas meint somit das Problem der Unvollständigkeit grundsätzlich über den Vorrang moralischer über ethische Fragen lösen zu können. Die angemessene Interpretation und Gewichtung der Gründe vollziehe sich dann jeweils vor dem konkreten Hintergrund, ohne auf ethische Gründe als Referenzpunkt für die Rechtfertigung politischer Entscheidungen Bezug nehmen zu müssen.

Dass dies allerdings nicht das letzte Wort sein kann, lässt auch Habermas erkennen. Etwa wenn er Fälle bespricht, bei denen die Unterscheidung zwischen dem Gerechten und dem Guten ins Fließen gerät.⁴⁹⁵ Dann schwankt er selbst in der Anerkennung des Unvollständigkeitseinwandes, weil er unsicher ist, ob bestimmte politische Themen tatsächlich auf der Grundlage rein öffentlicher Gründe einer Entscheidung zugeführt werden können.

Das erste Beispiel dafür ist die Frage des Schwangerschaftsabbruchs. Hier oszilliert Habermas zwischen der Position, nach der diese Problematik eindeutig eine moralische Frage (Habermas 1998a: 204) und insofern auch allein auf der Basis neutraler Gründe beantwortbar sei, und einer vorsichtigeren Einschätzung (Habermas 1991a: 165f., 1996d: 321), denn es „ist a fortiori nicht auszuschließen, daß es sich bei der Abtreibung um ein Problem handelt, welches unter dem moralischen Gesichtspunkt überhaupt nicht gelöst werden kann“ (Habermas 1991a: 165f.). Diese Einschätzung ergänzt er später dahingehend, dass es keine Lösung jenseits weltanschaulicher oder anthropologischer Prämissen über den Status von Embryonen geben könne (Habermas 2002: 58f.).⁴⁹⁶ Gleichwohl versucht Habermas hier noch eine moralische Begründung für eine liberale Regelung der Abtreibungsthematik zu finden, indem er darauf verweist, dass Embryonen noch keine vollwertigen Träger von moralischen Rechten und Pflichten seien. Dieser Schritt vollziehe sich nicht vor der Geburt, da erst „in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft ... sich das Naturwesen zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person [bildet]“ (Habermas 2002: 65).

⁴⁹⁵ Im Gegensatz zu Rawls' scheinbar unproblematischer Differenzierung zwischen Gerechtigkeits- und Verfassungsfragen gegenüber einfachen politischen Fragen ist Habermas nicht der Meinung, dass die Grenze zwischen moralischen und ethischen Fragen unumstritten oder einfach zu ziehen sei.

⁴⁹⁶ Zu einer Kritik der moralischen Begründung bei Habermas im Zusammenhang mit der Thematik des Schwangerschaftsabbruchs siehe Willems (2016: 282ff.).

Für Habermas noch bedeutungsvoller sind die aktuellen bioethischen Fragen der Eugenik. Wenn nämlich durch neue medizinische Technologien bei der Präimplantationsdiagnostik und Stammzellenforschung das Selbstverständnis der Gattung insgesamt in Frage gestellt werde, dann sei es unausweichlich, auf ontologische Gründe zurückzugreifen. Seine – wohlgerne sehr tentativen, essayistischen (Habermas 2002: 44) – Überlegungen und kritischen Anmerkungen gegenüber einer liberalen Eugenik, die den medizinischen Möglichkeiten keine Grenzen setzen will, formuliert Habermas in Form einer „Gattungsethik“ (Habermas 2002: 27). Damit greift er auf eine ontologische Argumentationsfigur zurück, mit der er die Voraussetzungen ausbuchstabieren möchte, die es ermöglichen, dass sich jede Person überhaupt erst als autonom handelnd verstehen könne (Habermas 2002). Da es sich in diesem Fall um die „Erhaltungsbedingungen des praktischen Selbstverständnisses der Moderne“ (Habermas 2002: 49) handle, die alle Menschen betreffe, will Habermas dieses Argument – obwohl es als Ethik vorgebracht wird – als ein moralisches verstehen. Man kann dies so auffassen, dass zumindest bei bestimmten bioethischen Fragen, die tief in das Selbstverständnis aller Menschen eingreifen, ein Ausnahmezustand eintritt, der es gerechtfertigt erscheinen lässt, auf nicht-öffentliche Gründe zurückzugreifen, die aber, weil es gut für uns alle ist, als moralisch zu verstehen sind.⁴⁹⁷

Deutlich wird anhand dieser beiden Beispiele, dass Habermas durchaus sensibel für das Problem der Unvollständigkeit ist. Bei der Frage des Schwangerschaftsabbruches will er trotz seines Versuches einer moralischen Begründung für eine permissive Regelung auch nicht ausschließen, dass er einer „metaphysischen Voreingenommenheit“ (Habermas 2002: 70) überführt werden könnte. Vor diesem Hintergrund gilt dann eben, dass „wir aus der über Jahrzehnte mit großem Ernst geführten Abtreibungsdebatte eine Lehre ziehen [können]. In dieser Kontroverse ist jeder Versuch gescheitert, zu einer weltanschaulich neutralen, also nicht präjudizierenden Beschreibung des moralischen Status frühen menschlichen Lebens zu gelangen, die für alle Bürger einer säkularen Gesellschaft akzeptabel wäre“ (Habermas 2002: 58f.). Offenbar ist Habermas jedoch der Meinung, dass sich bei bioethischen Fragen, die das Selbstverständnis aller Menschen betreffen, nicht die gleiche Dynamik ergibt. Dabei ist jedoch angesichts des sich abzeichnenden verstetigten Dissenses in diesen Fällen wohl ebenso wenig davon auszugehen, dass es in naher Zukunft gelingt, eine unumstrittene weltanschaulich

⁴⁹⁷ Mit Bezug auf die Frage von Präimplantationsdiagnostik und Stammzellenforschung hört sich dieser Ausnahmefall dann folgendermaßen an: „Wo uns zwingende moralische Gründe fehlen, müssen wir uns an den gattungsethischen Wegweiser halten“ (Habermas 2001c: 121).

neutrale Begründung zu finden.⁴⁹⁸ Bei Habermas lässt sich also eine gewisse Unterschätzung der Reichweite des Problems der Unvollständigkeit konstatieren.

Jenseits dieses Kritikpunktes sieht Habermas auch Regelungen für die Fälle vor, in denen sich eine „metaphysische Voreingenommenheit“ (Habermas 2002: 70) der Argumentation auf allen Seiten zeige, sich also eine Trennung des Gerechten vom Guten zumindest für den Moment als nicht durchführbar erweise. Hierbei handele es sich um Wertkonflikte, bei denen eine politische Entscheidung aufgrund der unausweichlichen Parteilichkeit nicht gefällt werden dürfe (Habermas 2002: 70, 1996d: 321). In diesen Wertkonflikten soll die klassische liberale Lösung von „Privatisierung plus Toleranz“ (Willems 2016: 284) greifen. Dies würde also bedeuten, im Fall des Schwangerschaftsabbruchs eine liberale Regelung etwa in Form einer Nicht-Entscheidung zuzulassen, d. h. faktisch eine Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs. Dabei ist sich Habermas bewusst, dass dies zu einer ungleichen Verteilung der Folgelasten führen wird. Diese Konsequenz ist nach seiner Auffassung für die Gegner einer liberalen Regelung tolerierbar, weil die Entscheidung gerade ihre Integrität schütze. Denn eine solche Regelung sei ja nicht aus der Sache heraus, sondern nur über die prozeduralen Verfahrensregeln im Umgang mit dem abstrakten Recht gefunden worden. Dies ermögliche es, die eigene Position weiterhin für richtig zu halten und zugleich die andere Sichtweise ethisch zu verabscheuen (Habermas 1996d: 322, 2005d: 141). Daher sei auch ein immer „integritätsgefährdender“ (Habermas 1996d: 321) Kompromiss in ethischen Fragen auszuschließen, da er voraussetze, dass die Betroffenen ihre Identität teilen müssten, was Habermas – wie schon in Kapitel 6 erwähnt – für nicht möglich hält.

Diese Lösung überzeugt jedoch aus zwei Gründe nicht. Einerseits trifft Habermas eine zweifelhafte Einschätzung der legitimen Anforderungen an Gegner einer liberalen Lösung, denn es entsteht nicht nur eine ungleiche Verteilung der Folgelasten, sondern etwa in Fragen des Schwangerschaftsabbruchs eine „*einseitige* Verteilung der Folgelasten“ (Willems 2016: 284; Hervorh. i. O.). Solange aber noch nicht geklärt ist, ob eine liberale Regelung nicht ebenso nur deshalb legitim ist, weil *angenommen, aber nicht gewusst* wird, dass es sich bei Schwangerschaftsabbrüchen nicht auch um ein „moralisches Übel“ (Willems 2016: 284) handeln könnte, scheint diese „*einseitige* Verteilung der Folgelasten“ noch weniger hinnehmbar als eine mögliche, weniger schwere ungleiche Verteilung der Folgelasten. Für religiöse Bürger etwa, die gegen eine liberale Regelung der Frage des Schwangerschaftsabbruchs argumentieren, dürfte ebenso ein Ausnahmezustand vorliegen, wie Habermas ihn bei aktuellen

⁴⁹⁸ Vgl. etwa Nebel (2015) zur politischen Regulierung der embryonalen Stammzellenforschung in Deutschland. Siehe auch allgemeiner zum Verhältnis von Religion und Bioethik Platzer/Zissler (2014).

bioethischen Fragen erkennt. Eine liberale Regelung von Wertkonflikten scheint daher nicht so einfach zu rechtfertigen zu sein, wenn nicht von der Hand zu weisen ist, dass auch hinter dem permissiven Ergebnis noch Annahmen stehen könnten, die nur vor dem Hintergrund spezifischer Glaubensüberzeugungen nachvollziehbar sind.

Ein zweites Problem der Argumentation von Habermas hängt wieder mit seiner Ablehnung eines Kompromisses bei Wertkonflikten zusammen (vgl. dazu Willems 2016: 284f.). Denn dadurch, dass er prinzipiell ausschließt, Wertkonflikte über Kompromisse lösen zu können, vergibt er sich die Chance, einen tatsächlichen fairen Ausgleich zwischen den Positionen der betroffenen Parteien in Fällen der Unvollständigkeit herzustellen. Wie schon in Kapitel 6 gezeigt, müssen sich religiöse Bürger trotz ihrer identitätskonstitutiven Überzeugungen einer Kompromisslösung nicht prinzipiell verschließen. Dass Habermas an anderer Stelle durchaus die Möglichkeit von Kompromissen in politischen Fragen erkennt (Habermas 1998a: 204ff., 1996b: 284f.), kann als Anknüpfungspunkt für weitere Überlegungen bei der Frage nach den Legitimitätsbedingungen unter der Voraussetzung der Unvollständigkeit dienen.⁴⁹⁹

7.4.4 Fazit

Resümierend lässt sich hinsichtlich der moderaten Kritik festhalten, dass das Unvollständigkeitsproblem eine zentrale Herausforderung für das Ideal einer öffentlichen Vernunft darstellt, weil die Leistungsfähigkeit der zentralen Prämisse, nach der auf der Basis von für alle teilbaren Gründen politische Entscheidungen getroffen werden können, in Zweifel gezogen werden muss. Inklusivistische Ansätze haben dieses Problem bislang in Form eines metaphysischen Pluralismus behandelt, wonach die Unvollständigkeit öffentlicher Gründe daraus resultiere, dass die dahinterliegenden „objektiven“ Werte nicht nur unbestimmt seien, sondern auch in einem inkommensurablen, inkompatiblen und inkomparablen Verhältnis zueinander stehen würden. Unter diesen Umständen sei der Rückgriff auf (religiöse) Glaubensüberzeugungen unausweichlich, was a priori, also bevor man überhaupt eine politische Frage erörtert, anzuerkennen sei. Diese Sichtweise kann jedoch nicht überzeugen, weil der Rückgriff auf Glaubensüberzeugungen von starken Wertpluralisten nicht

⁴⁹⁹ In diesem Sinne schreibt Willems: „Schließlich ist nicht ganz einsichtig, warum Habermas glaubt, den Parteien keine Wahl zwischen einer Regelung auf der Basis von Privatisierung und Toleranz, die zwar integritätssichernd ist, aber asymmetrische Folgelasten hat, und einem Kompromiss, der möglicherweise integritätsgefährdend ist (aber eben auch nicht sein muss), dafür aber die Folgelasten deutlich symmetrischer verteilt, lassen zu dürfen“ (Willems 2016: 285).

gerechtfertigt wird, der Dissens zwischen Prinzipien auch anders erklärbar ist und der starke Wertepluralismus auf nicht belegbaren metaphysischen Annahmen beruht.

Unter diesen Umständen hat sich ein schwacher epistemologischer Pluralismus als die angemessenere Variante erwiesen, um das Unvollständigkeitsproblem zu begreifen. Danach wird nicht behauptet, dass ein gemeinsamer Maßstab aufgrund der „natürlichen“ Beschaffenheit und des „objektiven“ Verhältnisses von Werten fehle, weshalb öffentliche Gründe zwangsläufig unvollständig seien, sondern dass nur derzeit keine Lösung gefunden werden könne, dies jedoch nicht prinzipiell auszuschließen sei.

Gleichwohl scheint es durchaus eine beachtliche Anzahl an Fällen zu geben – etwa im Zusammenhang mit bioethischen Fragen –, wo allgemein teilbare Gründe allein nicht zu einer Antwort führen, die aber gleichwohl entschieden werden müssen. Bei politischen Fragen, bei denen nicht absehbar ist, dass ein gemeinsamer Maßstab zur Interpretation und Gewichtung von zustimmungsfähigen Werten und Gründen besteht, ist mit verstetigten Dissensen zu rechnen. Die deliberative Demokratie muss in diesen Fällen eine Antwort finden, wie mit dem individuellen und der kollektiven Seite des Unvollständigkeitseinwandes umgegangen werden soll. Hierzu haben aber bislang weder inklusivistische noch exklusivistische noch intermediäre Ansätze eine überzeugende Lösung vorgelegt.

7.5 Legitimität und Religion – ein Resümee

Die in diesem Kapitel unternommenen Überlegungen haben nach einem Überblick über die zentralen Merkmale des liberalen Legitimitätsprinzips in einem ersten Schritt die radikale Kritik am liberalen Legitimitätsprinzip zurückgewiesen. Die Kritik basiert letztlich auf nicht haltbaren epistemologischen Prämissen, die zu problematischen, weil willkürlichen oder selbstwidersprüchlichen politischen Implikationen führen. Daher habe ich das liberale Legitimitätsprinzip verteidigt, das davon ausgeht, dass legitime Gründe für eine politische Entscheidung zugänglich und allgemein teilbar sein müssen, also auf der Basis von Vernunftgründen einsehbar sind. Nur so kann das Ideal des wechselseitigen Respekts freier und gleicher Bürger mit dem demokratischen Ideal, dass sich jeder als Autor und Adressat der politischen Gesetze verstehen kann, im Fall der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen gesichert werden.

Im zweiten Schritt wurde eine erste moderate Kritik an den exklusivistischen und intermediären Ansätzen geübt, da diese zumeist ein problematisches Religionsverständnis vertreten, nach dem religiöse Überzeugungen weder zugänglich noch fallibel noch teilbar seien.

Eine prinzipielle Infallibilität und Unzugänglichkeit religiöser Argumente lässt sich jedoch nicht feststellen. Daher ist es „zumindest prinzipiell möglich, die Plausibilität (zumindest eines großen Teils) religiöser Argumente im Sinne ihrer Anerkennung als reflektierte und daher ernstzunehmende moralische Argumente nachzuvollziehen, auch wenn man sie nicht teilt“ (Willems 2003: 96).

Eine solche Akzeptabilität können religiöse Argumente letztlich in pluralistischen Gesellschaften auch nicht mehr beanspruchen. Entscheidend dafür ist ihr epistemischer Status als Glaubensüberzeugung, der immer schon einen Glauben voraussetzt, bevor ein religiöses Argument geteilt werden kann. In pluralistischen Gesellschaften muss jedoch davon ausgegangen werden, dass sich über Glaubensüberzeugungen kein Konsens mehr herstellen lässt. Daher ist es ausgeschlossen, dass Glaubensgründe allgemein teilbar sind, d.h. dass sie sich jeder Bürger prinzipiell zu eigen machen könnte.

Diese mangelnde Akzeptabilität betrifft jedoch nicht nur religiöse Argumente. Ebenfalls können bestimmte säkulare Überzeugungen davon betroffen sein. Das bedeutet, dass Vernunftgründe nicht automatisch säkular sind. Damit ist eine Differenzierung zwischen säkular und religiös zur Bestimmung von legitimen Gründen nicht überzeugend. Mithin ist die Bezeichnung von öffentlichen und nicht-öffentlichen Argumenten besser geeignet, um anzuzeigen, welche Sorte von Gründen Legitimität bei der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen beanspruchen kann. Religiöse Argumente verlieren somit ihren Sonderstatus im politischen Diskurs und sind somit nur noch als ein Beispielfall für nicht-öffentliche Gründe aufzufassen.

Der dritte Schritt dieses Kapitels bestand in der Diskussion des Unvollständigkeitsproblems. Inklusivistische Ansätze bringen mit diesem Problem zum Ausdruck, dass die öffentliche Vernunft allein bei vielen politischen Themen nicht ausreicht, um zu einer Entscheidung zu kommen. Daher sei es unausweichlich, auf nicht-öffentliche und damit auch religiöse Gründe zurückzugreifen, um eine Entscheidung zu treffen. Dem Einwand der Unvollständigkeit habe ich zugestimmt und ihn spezifiziert. Eine Unvollständigkeit besteht, wenn zum Zeitpunkt der Entscheidung zwar für zur Diskussion stehende politische Ansichten jeweils zustimmungsfähige Gründe und Werte vorgebracht werden, diese jedoch für eine Entscheidung nicht ausreichen, weil ein gemeinsamer Maßstab zur Interpretation und Gewichtung der teilbaren Werte fehlt. Unter diesen Umständen ist es gerechtfertigt, auf nicht-öffentlichen Gründe zurückzugreifen.

In pluralistischen Gesellschaften ist davon auszugehen, dass dies zu einem verstetigten Dissens auch im Bereich von Gerechtigkeitsfragen führt, für den die deliberative Demokratie

eine Lösung anbieten muss. Es konnte jedoch gezeigt werden, dass weder inklusivistische noch exklusivistische oder intermediäre Ansätze hierfür eine überzeugende Antwort parat haben. Entweder sie verstoßen gegen elementare Prinzipien der deliberativen Demokratie oder sie bieten keinen überzeugenden politischen Verfahrensmodus an, durch den die verstetigten Dissense einer fairen und befriedenden Lösung zugeführt werden könnten.

Die aufgezeigten Kritikpunkte legen es nahe, nach Alternativen zu suchen, um mit dem Problem der Unvollständigkeit umzugehen. Dabei werden vier zentrale Fragen zu klären sein. Erstens muss erörtert werden, wie man die Legitimität politischer Entscheidungen in Fällen der Unvollständigkeit gewährleistet. Zweitens gilt es zu beantworten, wie sich die Deliberation unter diesen Bedingungen gestaltet. Drittens ist bei diesen beiden Fragen zu erörtern, welche Rolle hier religiöse Argumente spielen und viertens, welche Konsequenzen dies für die relevanten politischen Akteure hat. Antworten hierfür sollen in einem abschließenden dritten Teil der Arbeit gefunden werden, in dem für einen moderat-inklusive Ansatz plädiert wird.

Dritter Teil: Weiterführende Überlegungen

8 Ein moderat-inklusive Ansatz

Die folgenden Überlegungen sind ein erster Versuch, wie man mit dem kollektiven und individuellen Problem der Unvollständigkeit umgeht. Ausgangspunkt hierfür stellen die Fragen dar, welche Kriterien in solchen Fällen die Legitimität politischer Entscheidungen sicherstellen und welche Rolle hierbei religiöse Argumente spielen dürfen.

In einem ersten Abschnitt werde ich vorschlagen, diese beiden Probleme über einen moderat-inklusive Ansatz zu lösen. Dabei werde ich zunächst die im Zusammenhang mit dem Status religiöser Argumente häufig diskutierte Konvergenz-Konzeption diskutieren (8.1). Während man Ansätze, die nur Gesetze für legitim halten, die mit allgemein akzeptablen Gründen gerechtfertigt werden können, als Konsens-Konzeptionen bezeichnen kann, verlangen Konvergenz-Konzeptionen als Legitimitätsstandard nur noch, dass die politischen Ansichten für ein Gesetz konvergieren. Konvergenz-Konzeptionen können als moderat-inklusive Ansätze verstanden werden, weil religiöse Argumente hier eine rechtfertigende Rolle für politische Entscheidungen erhalten können, dies jedoch nur unter bestimmten Bedingungen tun. In einer anschließenden Analyse zeigen sich jedoch problematische Tendenzen, weshalb eine Konvergenz-Konzeption nicht als eine angemessene Alternative zu einer Konsens-Konzeption der Legitimität angesehen werden kann. Ich werde daher dafür plädieren, an einer Konsens-Konzeption festzuhalten und sie mit einer Kompromiss-Konzeption innerhalb eines „deliberativen Systems“ zu verbinden. Dieser Weg ist geeignet, das Problem der Unvollständigkeit – also sowohl die politische Herausforderung im Umgang mit Wertkonflikten wie auch das Problem der individuellen Entscheidungsfindung – zu lösen. Die auf diese Weise skizzierten Ideen münden in dem Vorschlag eines deliberativ-inklusive Kompromisses, bei dem religiöse Argumente als rechtfertigende Gründe in die Entscheidung mit einfließen können, sie jedoch nicht die alleinige Grundlage von verbindlichen Gesetzen sein können. Aus diesem Grund lässt sich auch in diesem Fall von einem moderat-inklusive Ansatz sprechen.

Der zweite Abschnitt des Kapitels greift die an verschiedenen Stellen dieser Arbeit gemachten Überlegungen zum Status religiöser Argumenten auf und entwickelt auf dieser Basis einen Kriterienkatalog, anhand dessen man ihre Zulässigkeit im politischen Diskurs einschätzen kann (8.2). Hierzu gehört auch eine knappe Beantwortung der Frage, welche Implikationen ein moderat-inklusive Ansatz für verschiedene zentrale politische Akteure hat.

8.1 Legitimität politischer Entscheidungen

Für verstetigte Dissense aufgrund des Problems der Unvollständigkeit unter pluralistischen Bedingungen kann nicht mehr mit einem Konsens in der Sache gerechnet werden. Von einer Lösung der Konflikte auf der Grundlage allgemein akzeptabler Gründe, die als Kriterien der Legitimität dienen könnten, ist damit nicht mehr auszugehen. Aufgrund dieses Problems der Unvollständigkeit lehnen inklusivistische Ansätze das Ideal als solches ab. Der Inklusivist Clayton kommt in seiner Kritik an Rawls' Ansatz der öffentlichen Vernunft zu dem radikalen Schluss, dass

„public reason, when guided by the liberal doctrine of neutrality, proves itself incapable of producing the sorts of results it was designed to produce. Rawlsian public reason, because it prohibits the employment of comprehensive doctrines within the forum of political deliberation, is unable to come to any determinate conclusions on a great number of fundamental matters as well as many background issues relevant for deciding certain other political issues. Public deliberation then, if limited by the conversational restraints of neutralist liberals, is rendered impotent and, for the part, useless.“ (Clanton 2008: 100)

Inklusivistische Ansätze mit ihrer Kombination aus Tugendethos und Mehrheitslösung bieten jedoch – so wurde schon gezeigt – keine angemessene Lösung für die Legitimitätsfrage. Hier sei vor allem noch einmal an Eberles Meinung erinnert, dass in dem Fall, in dem es keine akzeptablen Gründe gebe, auf religiöse Gründe zurückgegriffen werden sollte – mit für Eberle unausweichlichen „unsettling“ Folgen, denn:

„Many convictions of conscience are false, even when conscientiously acquired. Many convictions of conscience based on religious grounds are false, even when conscientiously acquired. And so we can expect that many of the policies citizens support solely on the basis of religious grounds will be misguided, foolhardy, or muddleheaded. So long as we allow ordinary people a modicum of influence over the coercive power the state is authorized to employ, some of the laws the state is empowered to enforce will be rash and unjust. So be it. For to that prospect, there is no morally defensible alternative.“ (Eberle 2002b: 333)

Inklusivisten schließen also aus den Problemen der öffentlichen Vernunft, dass ein uneingeschränkter Rückgriff auf religiöse Argumente für religiöse Bürger legitim ist – und geraten so in das Problem, das zweite Versprechen der deliberativen Demokratie einer Output-Legitimität – in diesem Fall den Schutz von Minderheiten – nicht mehr einlösen zu können.

Im Folgenden möchte ich zwei alternative Legitimitätsstandards diskutieren, die diese, von Eberle unterstellte „Unausweichlichkeit“ bestreiten. Dabei gehe ich zunächst auf die Konvergenz-Konzeption von Vallier ein. Konvergenz-Konzeptionen stimmen mit der Idee der öffentlichen Vernunft überein, dass jede politische Entscheidung mit Gründen gerechtfertigt wird, die für jeden akzeptabel sind. Allerdings können die Gründe für die Zustimmung zu einem Gesetz unterschiedlich ausfallen, weshalb die Standpunkte der Bürger letztlich nur im Ergebnis konvergieren müssen, um legitim zu sein. In einer kritischen Diskussion der Konvergenz-

Konzeption wird sich jedoch herausstellen, dass sie zu einer libertären politischen Ordnung führen würden, weil keine Gesetze mehr Legitimität beanspruchen können. Dies ist gerade für den Umgang mit Wertkonflikten eine problematische Konsequenz.

Daher werde ich anschließend für eine Kompromisskonzeption als Legitimitätsstandard in den Fällen, in denen es zu verstetigten Dissensen kommt, plädieren. Der Vorteil besteht dabei einmal darin, dass Kompromisse in Fällen tiefreichender Meinungsverschiedenheiten die fairste Lösung darstellen. Zudem können sie damit die Gefahr der Destabilisierung – das Thema von Kapitel 6 – am ehesten minimieren, da jeder Seite die Möglichkeit gegeben wird, Teile ihrer Überzeugungen durchzusetzen. Zudem wird mit dieser Lösung gerade nicht die öffentliche Vernunftanforderung verletzt, sondern letztlich bestärkt, ohne eine vollkommene Selbstbeschränkung religiöser Argumente mit sich zu bringen. Religiöse Argumente spielen damit eine zentrale rechtfertigende Rolle im Fall von verstetigten Dissensen aufgrund des Problems der Unvollständigkeit.

8.1.1 Konvergenz-Konzeption

Die Idee einer Konvergenz-Konzeption ist schon bei Stout angeklungen. Im Mittelpunkt steht dabei, dass eine Übereinstimmung gefunden wird, die mit *unterschiedlichen* Gründen gerechtfertigt werden kann. Gesetze müssen also wie bei der Konsens-Konzeption immer noch für alle akzeptabel sein, die Gründe hierfür können jedoch variieren. Damit wird der übergreifende Konsens von Rawls als Legititätsmaßstab für jedes Gesetz angesetzt:

A truly diversity-based public reason offers a conception of public reason as an ‚overlapping consensus‘ in which the different reasons (and reasoning) of citizens converge on liberal principles, rules, and institutions. (Gaus 2015: 113)

Am systematischsten im Zusammenhang mit religiösen Argumenten ist die Konvergenz-Konzeption von Kevin Vallier ausgearbeitet worden – teilweise zusammen mit Gerald Gaus, auf den die zentralen Ideen einer Konvergenz-Konzeption zurückgehen. Ich werde dessen Ansatz im ersten Schritt vorstellen.⁵⁰⁰ Diese Konvergenz-Konzeption kann zwar religiöse Gründe weitgehend inkludieren und damit das individuelle Problem der Unvollständigkeit

⁵⁰⁰ Vgl. zur Diskussion um Konvergenz-Konzeption vor allem das Sonderheft *Public Affairs Quarterly* 25:4, 2011. Die Idee einer Konvergenz-Konzeption statt einer Konsens-Konzeption als Maßstab der Legitimität politischer Entscheidungen findet sich auch bei anderen Vertretern der deliberativen Demokratie wie etwa bei dem „reasoned agreement“ (Dryzek 2000: 48) von Dryzek oder dem „plural agreement“ (Bohman 1996: 89) von Bohman.

lösen, allerdings werde ich im zweiten Schritt darlegen, warum die Konvergenz-Konzeption defizitär ist im Umgang mit verstetigten Dissensen.

Die Konvergenz-Konzeption von Vallier

Kevin Vallier legt eine innovative Alternative zu den bisher besprochenen Ansätzen vor, die sowohl inklusivistische als auch exklusivistische Elemente enthält. Ausgangspunkt ist die Frage, wie man religiöse Bürger und Kritiker der exklusivistischen und intermediären Position mit der Idee der Theorie des Rechtfertigungsliberalismus, nach der Zwang nur dann gerechtfertigt ist, wenn für jeden Bürger akzeptable Gründe vorliegen, vollständig versöhnen kann. Für Vallier scheitern hieran die „Konsens-Konzeptionen“ des Rechtfertigungsliberalismus, weil sie die beiden zentralen normativen Kriterien des Rechtfertigungsliberalismus nicht genügend berücksichtigen würden. Für Vallier gehört dazu einmal die Achtung des vernünftigen Pluralismus, wozu die Anerkennung pluraler, auch religiöser Standpunkte gehöre. Zur Achtung dieser pluralen Standpunkte gehöre auch, sie in politischen Rechtfertigungen zu integrieren (Vallier 2014a: 89).

Das zweite normative Ideal erkennt Vallier in dem Respekt für die Integrität einer Person, der es den Bürgern erlauben sollte, ihr Leben auf der Basis ihrer umfassenden Lehren und Ideale zu leben. Damit nimmt er den schon bekannten Integritätseinwand von Wolterstorff auf, nach der die Privatisierung religiöser Überzeugungen für viele religiöse Bürger einen Verstoß gegen die tiefsten identitären Überzeugungen bedeutet. Die Kritik von Vallier, nach der eine Konsens-Konzeption des Rechtfertigungsliberalismus diese beiden Ideale nicht ausreichend schützt, hängt mit den Anforderungen an Argumenten dieser Konzeption zusammen, die zu der Selbstbeschränkungsanforderung führen. Wie bei Schweber, Rawls und Habermas erläutert, verbinden deren Theorien den notwendigen hypothetischen Konsens für eine legitime politische Entscheidung mit der Voraussetzung, dass die vorgebrachten Gründe allgemein teilbar und zugänglich sind. Allerdings setzten diese Anforderungen, so Vallier, jeweils einen gemeinsamen Standpunkt voraus, von dem aus entschieden wird, ob eine Rechtfertigung akzeptabel bzw. zugänglich ist. Genau dies führt zu der Selbstbeschränkungsanforderung, die Vallier jedoch nicht für gerechtfertigt hält, da die Teilbarkeits- und Zugänglichkeitsanforderung schlichtweg den vernünftigen Pluralismus, und damit die Voraussetzung für den Rechtfertigungsliberalismus verneine. Darüber hinaus würde die Integrität mindestens der religiösen Bürger verletzt und zudem ihre tiefsten Überzeugungen nicht gleichberechtigt mit

anderen Überzeugungen behandelt, womit religiösen Bürgern höhere Zumutungen im politischen Prozess aufgebürdet würden.⁵⁰¹

Valliers Ziel ist es vor dem Hintergrund dieser Kritik, im Gegensatz zu inklusivistischen Ansätzen das Ideal der öffentlichen Rechtfertigung nicht aufzugeben, sondern nur von der bisher als notwendig erachteten Selbstbeschränkungsanforderung zu lösen. Seine Alternative zu den Konsens-Konzeptionen des Rechtfertigungsliberalismus besteht daher in einer Konvergenz-Konzeption, bei der diejenigen Gesetze legitim sind, die von den Bürgern aus ihrer jeweils eigenen Perspektive gerechtfertigt sind. Damit können diejenigen politischen Vorschläge zu legitimen Gesetzen werden, bei denen die Standpunkte der betroffenen Bürger konvergieren und damit jeder Bürger aus seiner eigenen Perspektive ausreichend Gründe hat, ein Gesetz X zu befürworten: „[M]embers of the public (...) can see that X is justified for A according to A's evaluative standards“ (Vallier 2011a: 388). Somit gilt dann, dass „each citizen imposes the law for herself. Any restrictions on her free action will be regarded as compatible with her projects and principles“ (Vallier 2014a: 177).

Die Konvergenz-Konzeption hat entscheidende Auswirkungen auf den Status religiöser Argumente. Diese werden als relevante Gründe aufgefasst, die daher als rechtfertigende Gründe bei politischen Entscheidungen berücksichtigt werden müssen. Relevante Gründe sind für Vallier dabei verständliche („intelligibel“) Gründe. Die Verständlichkeit eines Grundes erschließe sich jedoch im Gegensatz zur Zugänglichkeit oder Akzeptabilität eines Grundes nur jeweils vor dem eigenen, privaten evaluativen Maßstab. Vallier gibt hier mit Bezug zu religiösen Überzeugungen folgendes Beispiel: „Given that John's evaluative Standards include the New Testament, members of the public must regard John's reason to ban homosexual marriage as intelligible and so must allow it to figure in a public justification for a law. So while reason – H is not shareable or accessible to members of the public – it is intelligible to them, and so may be used in public justification“ (Vallier 2014a: 183). Damit können religiöse Gründe als Rechtfertigungen in politische Entscheidungen einfließen, allerdings nur wenn eine Konvergenz der Positionen anderer Bürger vorliegt. Wenn jedoch gegen einen politischen Vorschlag verständliche Gründe vorgetragen werden – wie etwa gegen den Vorschlag, gleichgeschlechtliche Ehen zu verbieten –, müssen diese als „defeater reasons“ angesehen werden, womit der Vorschlag aus dem Spektrum legitimer politischer Entscheidung exkludiert werden müsse. Religiöse Gründe können daher als „verständliche“ Gründe im Sinne von

⁵⁰¹ Das Zugänglichkeitskriterium sei zudem noch als Legitimitätsstandard ungeeignet, da sie aus Valliers' Sicht die Funktion als regulierendes Kriterium für die Unterscheidung von legitimen und nicht-legitimen Gründen insofern nicht einhalten könne, als sie entweder zu wenig ausschließe, da auch religiöse Gründe zugänglich seien, wie Vallier u.a. anhand von Gründen aus dem Bereich der natürlichen Theologie aufzeigt, oder zu viel ausschließe.

Rechtfertigungsgründen angesehen werden. Zugleich lassen sie sich als „Vetogründe“ im Sinne von „defeater reasons“ für politische Entscheidungen auffassen.

Mit der Konvergenz-Konzeption ist Vallier der Meinung, dass religiösen Überzeugungen eine „prominent and powerful role in public life“ (Vallier 2014a: 4) zugestanden wird. Zugleich werde sowohl das Ideal des vernünftigen Pluralismus respektiert, weil jeder Bürger vor dem Hintergrund seines evaluativen Maßstabes seine Positionen vertreten kann, als auch die Integrität einer Person geschützt, da politische Entscheidungen nur mit der Zustimmung der Bürger legitim sein können und gegen jegliches Gesetz auf der Grundlage verständlicher Gründe ein Veto eingelegt werden könne. Dieser Punkt macht dann auch den Unterschied zu den bisher besprochenen inklusivistischen Ansätzen aus, die letztlich immer noch eine reine Mehrheitsentscheidung für legitim gehalten haben. Durch den Status von „Vetogründen“ kann mithin die Gefahr einer willkürlichen Mehrheitsherrschaft unterbunden werden.⁵⁰²

Kritik an der Konvergenz-Konzeption

Die größte Schwierigkeit besteht bei der Konvergenz-Konzeption im Hinblick auf ihr Verständnis von Zwang (Boettcher 2015: 201ff.). Konvergenz-Theoretiker gehen von der Prämisse aus, dass Freiheit die „default position“ ist, wodurch jeder Staatseingriff einer besonderen Rechtfertigung bedarf. Während diese Anforderung noch im Einklang steht mit der Idee einer öffentlichen Vernunft, lösen sich Befürworter der Konvergenz-Konzeption von einer Konsens-Konzeption durch den Asymmetrie-Status von Gründen. Diese Asymmetrie macht ein Gesetz nicht schon dadurch legitim, dass akzeptable Gründe für diese politische Entscheidung vorliegen, sondern Legitimität kann erst dann beansprucht werden, wenn keine „verständliche“

⁵⁰² Diese Konvergenz-Konzeption betrifft die politischen Akteure unterschiedlich. Von Bürgern wird bei Vallier nur verlangt, verständliche Gründe vorzutragen, eine Anforderung, die aus Valliers Sicht viele Gründe inkludieren würde. Dabei müsse das Ziel der Bürger sein, nur diejenigen politischen Ansichten vorzutragen, von denen sie ausgehen, dass sie öffentlich gerechtfertigt sind. Dies könne auch ein strategisches Verhalten beinhalten, solange man überzeugt sei, dass am Ende ein legitimes Gesetz dadurch entstehen würde (Vallier 2014a: 188). Da Bürger jedoch aus Sicht von Vallier in den seltensten Fällen einen direkten Einfluss auf die Gesetzgebung hätten und es schwer sei einzuschätzen, inwiefern gegen den eigenen Vorschlag „defeater reasons“ existierten, lässt Vallier letztlich jegliche Anforderungen jenseits der eigenen verständlichen Gründe fallen, weshalb Bürger ermutigt werden sollten „to clearly and forcefully broadcast what they take their reasons to be“ (Vallier 2014a: 189). Andere Anforderungen gelten dagegen für Gesetzgeber und Richter, da deren Verhalten politische Entscheidungen direkt beeinflussten. Erstere dürfen nur solche Vorschläge unterstützen, von denen sie glaubten, sie könnten auf der Grundlage von verständlichen Gründe gerechtfertigt werden, was bedeutet, dass den Vorschlägen keine „defeater reasons“ entgegenstehen. Dabei könnten sie auf jegliche, auch religiöse Gründe zurückgreifen (Vallier 2014a: 191). Die verbleibenden Integritätskosten für religiöse Politiker sind Vallier zufolge akzeptabel, da sich die Selbstbeschränkung nur auf politische Inhalte, nicht jedoch auf die Gründe bezögen, und es keinen religiös bedingten Zwang gebe, Politiker zu werden, weshalb Politiker zurücktreten könnten, wenn sie den Anforderungen nicht genüge leisten wollten. Das letzte Argument gelte auch für Richter, die nach Vallier nur geteilte Gründe anwenden sollten, da „their rulings are the grounds for future law. This is to say that the *reasoning they use* can be utilized to justify coercion in the future“ (Vallier 2014a: 194; Hervorh. i. O.).

Gründe gegen das Gesetz vorgebracht werden können, denn verständliche Gründe zählen als „defeater reasons“, die Gesetze verhindern können. Das bedeutet, dass nur ein einziger verständlicher Grund ein Gesetz verhindern kann. Diese Veto-Position wird von Konvergenz-Positionen besonders hervorgehoben, weil gerade dadurch der vernünftige Pluralismus und die Freiheit der Bürger geschützt werden würden.

Was allerdings schnell deutlich wird, ist, dass dies zu widersinnigen Folgen führen kann. Denn erstens besteht eine Asymmetrie zwischen dem Verständnis von staatlichem und privatem Zwang, die selbst nicht mehr gerechtfertigt wird. Geht man nämlich davon aus, dass ungerechtfertigter privater Zwang – etwa bei bestimmten ökonomischen Verhältnissen unter Bürgern – existiert, dann darf der Staat hiergegen nicht eingreifen, wenn derjenige, die diesen privaten Zwang ausübt, verständliche, d. h. Gründe aus seiner partikularen Überzeugung hiergegen vorbringt. Zweitens deutet das auf ein vielfach gegen eine Konvergenz-Konzeption vorgebrachtes generelleres Problem hin: Sie neigt dazu, eine libertäre oder gar anarchische Ordnung zu unterstützen, weil letztlich keine politischen Gesetze (worunter ich immer Zwangsgesetze verstehe) mehr Legitimität beanspruchen können und entsprechend aufgehoben werden müssten, denn mit nur einem einzigen verständlichen Grund lässt sich jedes noch so gut begründete Gesetz zurückweisen (vgl. Eberle 2011; Bird 2013; Quong 2013; Boettcher 2015).⁵⁰³

Dies hat als Folge auch Auswirkungen auf das Problem der Unvollständigkeit – also das gerechtfertigte Anbringen von (religiösen) Glaubensüberzeugungen bei einem „stand-off“ der Debatte, bei der öffentliche Gründe nicht ausreichen. Zwar dürfen nach der Konvergenz-

⁵⁰³ Konvergenztheoretiker wenden hiergegen ein, dass für Bürger häufig irgendein Gesetz besser sei als kein Gesetz und sie sich daher auf ein Verfahren einigen könnten, dass ein Gesetz hervorbringe. Dieses könne dann Legitimität beanspruchen, weil das Verfahren für alle (aus unterschiedlichen Gründen) legitim sei. Allerdings ist dies eine Behauptung, die nicht theoretisch gerechtfertigt werden kann (vgl. Boettcher 2015: 202f.). Häufig wird es so sein, dass auch gegen Verfahren „verständliche“ Einwände vorliegen, sodass diese Verfahrenslösung das Problem nicht wirklich löst. Vgl. zu dem Problem auch Vallier/D'Agostino (2013). Vgl. hierzu auch Valliers Argumente als Erwiderung auf die Kritik, die Konvergenz-Konzeption laufe auf einen libertären Ansatz hinaus. Er sieht in diesem Problem darin insofern einen Vorteil, als eben viele Gesetze nicht mit den beiden Idealen der Achtung des vernünftigen Pluralismus und dem Respekt vor der Integrität der Bürger vereinbar seien und damit keine staatliche Regulierung vorzuziehen sei. Als Beispiel bespricht Vallier hier ein staatliches Erziehungssystem, wogegen religiöse Bürger aufgrund der Umstrittenheit verschiedener Lehrinhalte zu Recht ein Veto einlegen könnten. Angemessen sei in diesem Fall ein Wahlsystem, bei dem die Eltern bestimmten, welche Form der Erziehung – bei Einhaltung bestimmter Mindeststandards – ihre Kinder wahrnehmen sollten (Vallier 2014a: Kap. 7). In vielen anderen Fällen sei es jedoch so, dass die Bürger eine politische Entscheidung gegenüber keiner politischen Entscheidung vorziehen würden (Vallier 2014a: 204). In diesen Fällen könne man entweder auf ein von allen Bürgern akzeptiertes Entscheidungsverfahren zurückgreifen (Vallier 2014a: 99, 131) oder über Ausnahmeregelungen Sorge dafür tragen, die Integrität der Minderheit zu schützen (Vallier 2014a: Kap. 6). Aber auch bei diesen, teils ad hoc anmutenden Auswegen gilt am Ende noch: „The crucial question is which political laws remain: does convergence restrict the coercive power of the state so much that it threatens to undermine the legitimacy of morally necessary policies, such as the use of military violence in a just war?“ (Vallier/Eberle 2013: 807).

Theorie religiöse Gründe herangezogen werden, um die eigene Position zu begründen. Damit wird zwar das intrapersonliche Problem der Unvollständigkeit gelöst. Allerdings besteht praktisch gesehen keine Chance darauf, dass religiöse Gründe Einfluss auf die Entscheidung haben kann. Nehmen wir wieder die Frage des Schwangerschaftsabbruchs als Beispiel, dann wird deutlich, dass religiöse Argumente hier zwar vorgebracht werden dürfen, aber durch jeden verständlichen Grund auch zurückgewiesen werden können. Genau dieses wird in jedem Fall eines verstetigten Dissenses eintreten, sodass religiöse Gründe wirkungslos sein werden. Stattdessen wird eine liberale bzw. libertäre Entscheidung das Resultat einer Deliberation sein müssen, da jeder Grund für eine Position von einem gegensätzlichen verständlichen Grund „geschlagen“ wird. Durch diese, in das Theorie-Design einer Konvergenz-Theorie eingebaute libertäre Schlagseite, entsteht also eine systematische Bevorzugung einer Position, die jedoch im Fall der Unvollständigkeit nicht als vernünftiger anzusehen ist als die Gegenseite.

Meine Kritik läuft damit darauf hinaus, dass eine Konvergenz-Konzeption – ähnlich wie schon Mehrheitsentscheidungen – gerade keine fairen Regelungen für die Fragen der Unvollständigkeit und dem damit verbundenen Dissens darstellen. Damit wird auch in Zweifel gezogen, inwieweit religiöse Bürger, für die die Konvergenz-Konzeption besonders attraktiv sein soll, die Legitimität einer solchen Konzeption anerkennen, die ihnen systematisch die Möglichkeit nimmt, ihre Position durchzusetzen (Lister 2011).⁵⁰⁴ Im Vergleich zu einer Konsens-Konzeption kann hierin sogar ein wesentlicher Rückschritt gesehen werden, weil das liberale Legitimitätsprinzip mit der Anforderung der allgemeinen Akzeptabilität der Gründe religiösen Bürgern immerhin noch die Chance gelassen hat, ihre Ansicht mit öffentlichen Gründen vorzutragen, sodass zumindest die politische Position Teil eines Gesetzes werden kann, wenn sie von der Mehrheit für überzeugend gehalten wird.⁵⁰⁵ Unter diesen Umständen

⁵⁰⁴ Vallier will diesen Einwand dadurch entkräften, dass Bürger letztlich für ihre favorisierte Position stimmen dürften, weil sie faktisch ohnehin keinen Einfluss auf das Ergebnis hätten (Vallier 2014a: 127). Dies ist aber gleich mehrfach problematisch. Einerseits wird ein demokratietheoretisches Prinzip ausgehebelt, das auch die Frage von Fällen direktdemokratischer Verfahren ignoriert. Zweitens entsteht eine Trennung zwischen religiösen Bürgern und ihren politischen Repräsentanten, da Erstere sich nicht in den Entscheidungen ihrer Abgeordneten wiederfinden könnten (vgl. auch die ähnliche Kritik gegen Habermas in Kap. 3.4).

⁵⁰⁵ Die Rolle der Deliberation ist ein weiteres Problem einer Konvergenz-Konzeption. Sie beschränkt sich weitgehend auf ein „Entdeckungsverfahren“, bei dem die verständlichen Positionen festgestellt werden. Vgl. Valliers Aussage zur Deliberation: „We may now turn to specific methods of assessment. These methods apply to *real-world citizens* to help them discern what their moderately idealized counterparts would affirm. The most obvious method is citizen deliberation, as we have seen throughout this book. While deliberation has limitations, it can help to assess complaints about laws. By encouraging correction by others, sharing information and exchanging arguments, real-world dialogue can sometimes approximate the reasoning of moderately idealized agents. So despite the fact that I have been at pains to stress the distinction between public justification and public deliberation, deliberation may turn out to be a critical *epistemic* method of discerning what is justified by getting our reasons out on the table, so to speak. To be clear, though, this epistemic function of deliberation is far from constituting the process of public justification; instead, it merely aids in revealing what is in fact publicly justified.

kann dann aber auch bezweifelt werden, ob eine Konvergenz-Theorie den vernünftigen Pluralismus besser respektiert als eine Akzeptabilitätsanforderung.⁵⁰⁶

8.1.2 Kompromiss-Konzeption

Wenn eine Konvergenz-Konzeption auch keine tragfähige Lösung darstellt, muss nochmals nach einer Alternative gesucht werden, um mit verstetigten Dissensen im Rahmen des Problems der Unvollständigkeit umzugehen. Hierfür möchte ich vorschlagen, Kompromisse als das angemessene Verfahren zu Schlichtung von Wertkonflikten heranzuziehen.⁵⁰⁷ Kompromisse sind freiwillige Vereinbarungen, die sich dadurch auszeichnen, dass ein Dissens in der Sache bestehen bleibt und alle beteiligten Akteure Zugeständnisse machen, die sie auch im Fall eines erfolgreichen Kompromissprozesses weiterhin bedauern, da sie weniger bekommen, als sie für richtig halten (Willems 2016: 248f.).

Damit wird erkennbar, wie sich eine Kompromiss-Konzeption von einer Konsens- und einer Konvergenzkonzeption im Hinblick auf eine politische Entscheidung unterscheidet.⁵⁰⁸ Der Unterschied zu einer Konsenskonzeption liegt in erster Linie darin, dass bei einem Konsens der Dissens in der Sache aufgelöst wird, indem eine Lösung gefunden wird, die die betroffenen Parteien aus identischen Gründen für richtig halten.⁵⁰⁹ Eine Konvergenz wiederum stellt ebenfalls auf eine Übereinstimmung in der Sache ab, die jedoch im Unterschied zum Konsens aus unterschiedlichen Gründen erreicht wird. In beiden Fällen wird somit im Gegensatz zum Kompromiss ein Einvernehmen in der Sache erreicht, bei dem alle beteiligten Akteure der Ansicht sind, es handelt sich um ein Ergebnis, das sie (aus denselben oder aus unterschiedlichen Gründen) befürworten.

What's more, the forms of public discourse that we could use to discern what is justified need not conform to the structures that more deliberation-oriented public reason liberals advocate" (Vallier 2014a: 174; Hervorh. i. O.).

⁵⁰⁶ Neben der Anerkennung des vernünftigen Pluralismus besteht das zweite Ziel von Vallier in dem besonderen Schutz der Integrität der Bürger einschließlich der religiösen Bürger über den besonderen Schutz der Religionsfreiheit. Wie aber schon gezeigt wurde, ist fraglich, ob mit der Konvergenz-Konzeption auch die Freiheit im privaten Bereich, die von Privatpersonen eingeschränkt werden könnte, gesichert werden kann. Im Hinblick auf die Unterstellung, besonders die religiösen Bürger profitierten von der Konvergenz-Konzeption im Hinblick auf die Freiheit, weil der Staat die Religionsfreiheit nicht einschränken dürfte, bleibt es für mich eine offene Frage, ob hier eine Konvergenz-Theorie mehr (gerechtfertigte) Freiheit sichern kann als eine Konsens-Theorie, die ja auch mit guten öffentlichen Gründen für den Schutz der Religionsfreiheit eintritt, gleichfalls aber in der Lage ist, einzelne religiöse Bürger auch vor privatem Zwang ihrer religiösen Gemeinschaft zu schützen.

⁵⁰⁷ Vgl. für weitere Lösungen des Problems der Unvollständigkeit Schwartzman (2004).

⁵⁰⁸ Sowohl Konsens- wie auch Konvergenz-Konzeptionen schließen einen Kompromiss jedoch nicht zwangsläufig aus, da der Kompromiss ein spezielles Verfahren ist, dass selbst wieder mit einer Konsens- oder Konvergenz-Konzeption begründet werden könnte. Hier soll es nur darum gehen, wie sich die Anforderungen im Hinblick auf die konkrete politische Entscheidung bei den drei unterschiedlichen Anforderungen unterscheiden. Weiter unten werde ich selbst noch dafür plädieren, den Kompromiss in eine Konsens-Konzeption einzubetten.

⁵⁰⁹ Vgl. zum Unterschied zwischen Konsens und Kompromiss auch Willems (2016: 253).

Auf eine Kompromiss-Konzeption zurückzugreifen, um das kollektive und das individuelle Problem des Unvollständigkeitseinwandes zu lösen, mag überraschen, weil Kompromisse – wie Willems hervorhebt – überwiegend negativ angesehen werden, indem man sie als „faule Kompromisse“ und als „Kuhhandel“ bezeichnet oder kompromissbereite Personen als prinzipienlos bezeichnet. Zudem wurde schon erwähnt, dass Kompromisse gerade bei Wertkonflikten, die für die Betroffenen von existentieller Bedeutung sind, als ungeeignetes Verfahren zur Schlichtung des Konfliktes gelten, weil die verhandelten Ansprüche unbedingt und damit unteilbar seien (vgl. Willems 2016: 246).

Es müsste sich daher eine Form des Kompromisses finden lassen, die sich von diesen problematischen Konnotationen befreit. Gezeigt wurde schon, dass Kompromisse nicht zwangsläufig aufgrund der unbedingten Ansprüche der beteiligten Akteure auszuschließen sind (vgl. Kap. 6). Offen ist jedoch noch, ob sich Kompromisse auch in normativer Hinsicht auszeichnen können und auf dieser Ebene eine berechtigte Alternative zu Konsens- und Konvergenzkonzeptionen darstellen können, so dass sie nicht nur als ein pragmatisches „Verfahrensübel“ angesehen werden müssen.

Um sich diesem Vorhaben zumindest in ersten Schritten anzunähern, ist es hilfreich, an die knappen, aber für die weiteren Überlegungen hilfreichen Gedanken zum Kompromiss bei Habermas anzuknüpfen.⁵¹⁰ Dadurch zeigt sich nämlich, dass auch ein Kompromiss noch von allgemein akzeptablen Gründen abhängig bleibt. Habermas lässt jedoch erstens offen, welche Art von Kompromissen zu bevorzugen ist. Zweitens verbindet Habermas Kompromisse mit einem „bargaining“, also einem rein strategischen Argumentieren. Klassischerweise steht das „bargaining“ in Kontrast zu einem deliberativen Diskurs. Daher gilt es zu überlegen, ob es zwischen einem strategischen und einem einverständnisorientierten Verlauf von politischen Auseinandersetzungen noch eine dritte Form des Gesprächs gibt, die sich noch selbst in einem deliberativen Rahmen bewegen kann.

Ausgangsüberlegungen: Der Kompromiss nach Habermas

Schon erläutert wurde, dass Habermas Kompromisse bei Wertkonflikten ausschließt, weil sie notwendigerweise integritätsgefährdend seien (vgl. Kap. 7.4). Diese Position hat Habermas jedoch nicht immer so eindeutig vertreten. Denn in *Faktizität und Geltung* räumte Habermas dem Kompromiss durchaus einen normativ zwar fragwürdigen, gleichwohl bedeutenden Status

⁵¹⁰ Willems weist darauf hin, dass ausführliche wissenschaftliche Überlegungen zu Kompromissen bislang weder in „begrifflich-theoretischer noch normativer noch empirischer Art“ (Willems 2016: 247) vorliegen.

zu. Ausgangspunkt dieser Überlegungen war es, dass sich insbesondere aufgrund der Komplexität politischer Sachverhalte in politischen Diskursen nicht eindeutig zwischen moralischen und ethischen Diskursen klar trennen lasse.⁵¹¹ Diese Diskursalternativen würden daher „oft“ nicht offenstehen, weil sich herausstellt, dass sich kein „verallgemeinerbares Interesse oder der eindeutige Vorrang eines bestimmten Wertes begründen ließen“ (Habermas 1998a: 204). In solchen Fällen sieht Habermas Verhandlungen vor, die auf Kompromisse abzielen.

Habermas benennt drei Bedingungen für die Akzeptabilität von Kompromissen: Erstens müssten die Einigungen für alle vorteilhafter sein als gar kein Ergebnis; zweitens müssten Trittbrettfahrer, die nicht kooperieren, ausgeschlossen werden; drittens gebe es bei Kompromissen keine Ausgebeuteten, die mehr in die Kooperation investieren, als sie aus ihr gewinnen würden (Habermas 1998a: 204f.). Die Differenz zwischen einem rational motivierten Einverständnis und einem Kompromiss sieht Habermas darüber hinaus darin, dass beim konsensorientierten Verfahren sich das Ergebnis „auf Gründe stützt, die alle Parteien in *derselben Weise* überzeugen“, während ein „Kompromiß von verschiedenen Parteien aus jeweils *verschiedenen* Gründen akzeptiert werden“ (Habermas 1998a: 205; Hervorh. i. O.) könne.

Habermas hebt nun vor allem einen Aspekt eines Kompromisses in den Mittelpunkt, der die Differenz zu einem deliberativen, verständigungsorientierten Verfahren betont. Denn für Habermas sind Kompromisse mit strategischem Handeln verbunden. Habermas setzt hier strategisches Handeln mit der Kommunikationsform des „bargaining“ gleich, wie es Jon Elster bekannt gemacht hat, den Habermas hier zitiert:

„To bargain is to engage in communication for the purpose of forcing or inducing the opponent to accept one's claim. To achieve this end, bargainers rely on threats and promises that will have to be executed outside of the assembly itself. Bargaining power does not derive from the ‚power of the better argument‘, but from material resources, manpower and the like. Statements asserted in a process of bargaining are made with a claim to being credible, in the sense that the bargainers must try to make their opponents believe that the threats or promises would actually be carried out.“ (Elster 1991)

Entsprechend dieser Ansicht von Elster können Habermas zufolge die Machtverhältnisse in Kompromissen nicht neutralisiert werden. Eine Deliberation sei unmöglich, „weil die Parteien mit Drohungen und Versprechungen eine Verhandlungsmacht in die Interaktion einführen“ (Habermas 1998a: 205). Es ginge allein darum, den anderen seine eigene Lösung

⁵¹¹ Für weitere Anmerkungen von Habermas zu Kompromissen vgl. auch Habermas 1991b: 23, 1996b: 284, 1998a: 138.

soweit wie möglich aufzuzwingen. Mit dieser Gleichsetzung von Kompromissen mit strategischen Diskursen folgt zwangsläufig, dass Kompromisse außerhalb eines deliberativen Diskursmodus verbleiben müssen. Statt mit Argumenten zu überzeugen, um eine Verständigung herbeizuführen, geht es bei Kompromissen im besten Fall um zwangloses überreden, das aber immer mit Macht durchgesetzt sein kann, und letztlich nur darauf abzielt, seine eigene Position soweit wie möglich durchzusetzen.

Die dichotomische Gegenüberstellung von einerseits Deliberation und Verständigung und andererseits Kompromiss und Macht, Zwang und Strategie lässt den Kompromiss in einem schlechten Licht erscheinen. Habermas sieht allerdings in dem Fall eine Möglichkeit vor, auch einen solchen machtdurchzogenen Kompromiss noch für fair zu halten, indem Kompromisse an Verfahren zurückzubinden wären, die „die Verhandlungen unter „Fairness-Gesichtspunkten regulieren“ (Habermas 1998a: 205; Hervorh. i. O.). Dies soll faire Kompromisse ermöglichen, indem die Verhandlungsmacht durch das Verfahren ausgeglichen verteilt und so zumindest diszipliniert wird. Entscheidend für faire Kompromisse sei daher, dass „das Aushandeln von Kompromissen nach Verfahren abläuft, die allen Interessenten gleiche Chancen der Teilnahme an den Verhandlungen sichern und während der Verhandlungen gleiche Chancen gegenseitiger Einflussnahme aufeinander einräumen“ und so „auch generell gleiche Chancen für die Durchsetzung aller berührten Interessen schaffen“ (Habermas 1998a: 205f.), wodurch die begründete Vermutung bestehe, dass die erzielten Vereinbarungen fair seien.

Dieser Zusatz ist bedeutungsvoll für die Frage der Leistungsfähigkeit der öffentlichen Vernunft in Fällen der Unvollständigkeit. Denn die Anforderung der Akzeptabilität von Gründen wird nicht ersetzt – wie von Inklusivisten und der Konvergenz-Konzeption angedacht –, sondern vielmehr bedarf es immer noch teilbarer Gründe, um das Verfahren eines Kompromisses überhaupt in fairer Form sicherzustellen und zu rechtfertigen. Für Habermas gilt daher, dass [f]aire Verhandlungen ... also das Diskursprinzip nicht [zerstören], sie setzen es vielmehr voraus“ (Habermas 1998a: 206). Auf diese Weise sei ein fairer Kompromiss immer abhängig von moralischen Diskursen, in denen die Verfahrensbedingungen gerechtfertigt werden müssen. Diese Abhängigkeit eines Kompromisses, so hebt Habermas hervor, ist zudem deshalb unvermeidlich, weil zunächst in moralischen Diskursen festgestellt werden müsse, dass keine verallgemeinerungsfähigen Interessen vorhanden seien. Übertragen auf das hier verhandelte Problem bedeutet dies, dass der Einwand der Unvollständigkeit selbst noch reflexiv eingeholt werden muss, indem er mit allgemein akzeptablen Gründen gerechtfertigt werden muss.

Dies bedeutet dann aber, dass man ein Verfahren voraussetzen muss, mit dem sich die Herausforderung der Unbestimmtheit und der tiefergehenden Dissensproblematik klären lässt. Im Rahmen der deliberativen Demokratie muss also selbst geklärt werden, ob es sich um einen verstetigten Dissens handelt. Denn wenn von einem schwachen epistemologischen Pluralismus ausgegangen wird, bei dem die Möglichkeit immer noch gegeben ist, dass ein gemeinsamer Maßstab doch noch zur Lösung von Konflikten gefunden wird, dann muss es den Bürgern auch immer noch offenstehen, diskursiv zu erkunden, ob es Möglichkeiten gibt, womöglich doch noch eine richtige Antwort zu finden. Die beteiligten Akteure an Kompromissverhandlungen müssen sich damit immer erst einmal darauf verständigen, dass Kompromisse die geeigneten Verfahren sind, um eine politische Materie zu lösen. Das bedeutet, sie müssen feststellen, dass öffentliche Gründe in der Sache nicht ausreichen, weshalb es eines anderen Verfahrensmodus – also Kompromisse – bedarf.⁵¹²

Habermas' Ausführungen zum Status von Kompromissen sind vor allem deshalb hilfreich, weil sie daran erinnern, dass der Kompromiss als Verfahren selbst nicht im Widerspruch zur öffentlichen Vernunft steht. Vielmehr existiert am Ende ein „agree to disagree“, mit dem die Möglichkeit geschaffen wird, einen fairen Kompromiss einzuleiten. Habermas lässt aber erstens unbeantwortet, welche Art von Kompromiss vorzugswürdig ist. Hierfür ist hilfreich, auf den Vorschlag von Willems zurückzugreifen, der einen „inklusive Kompromiss“ als Lösung von Wertkonflikten entwickelt. Zweitens grenzt Habermas den Prozess der Kompromissbildung aus dem deliberativen Rahmen eines verständigungsorientierten Diskurses aus. Dies ist aber, so die These, nur eine Möglichkeit, wie sich Kompromisse gestalten können, denn ein Kompromiss muss nicht notwendig nur rein strategisch verlaufen.

Der inklusive Kompromiss und der Status religiöser Argumente

Willems' Ausführungen zum Kompromiss sind Teil seiner Überlegungen zum Umgang mit Wertkonflikten. Als Lösung sieht Willems moralische Kompromisse an, bei denen es um die Lösungen von moralischen Konflikten geht. Diese definiert Willems folgendermaßen:

„Ein moralischer Kompromiss besteht in einer freiwilligen Vereinbarung mindestens zweier individueller oder kollektiver Parteien oder ihrer Vertreter, in der diese ihren durch konfligierende moralische

⁵¹² Vgl. in diesem Sinne einer Argumentation, nach der das Problem der Unvollständigkeit selbst auf der Grundlage der öffentlichen Vernunft gelöst werden kann, Talisse: „In such hard cases, our popular deliberations must surely appeal to reasons that would otherwise look like reasons of the wrong kind. Justificatory liberalism requires simply that such measures be taken only when public reasons run out; we must do our best *despite* the unavailability of decisive public reasons. Thus it seems to me perfectly in keeping with justificatory liberalism to say that the following kind of consideration is itself a public reason of sorts: We must decide a policy with respect to X, but our public reasons have run out; what other kinds of reasons can be brought to bear on the matter?“ (Talisse 2015: 86; Hervorh. i. O.). Siehe ebenfalls in diesem Sinne Lafont (2014a: 49).

Prinzipien oder Überzeugungen begründeten Konflikt über individuelle oder kollektive gesellschaftliche Praktiken oder die Regelung einer politischen Frage durch eine in Verhandlungen erzielte Regelung entschärfen, die auf einer wechselseitigen Konzession in Form eines Verzichts auf die von den eigenen moralischen Prinzipien oder Überzeugungen gebotene vollständige und einseitige Durchsetzung des eigenen Regelungsvorschlags für die strittige Frage beruht, ohne dass die Parteien ihren dem Konflikt zu Grunde liegenden moralischen Dissens lösen, weshalb sie die Vereinbarung, obwohl sie sie akzeptieren, immer auch bedauern, weil sie eine Verletzung oder Relativierung der eigenen moralischen Prinzipien oder Überzeugungen bedeutet.“ (Willems 2016: 254-255)

Die zentrale Frage ist nun, welche Art von moralischem Kompromiss herangezogen wird, um einen Wertkonflikt zu lösen. Zum Beispiel kann man sich in der Mitte treffen oder Pakete schnüren. Willems schlägt hingegen einen „inklusive Kompromiss“ zur Lösung moralischer Konflikte vor.⁵¹³ Dessen Ziel ist es, die Identität und Integrität der Betroffenen intakt zu lassen, indem diese ebenso wenig wie die beanspruchte Wahrheit der Konfliktparteien angezweifelt wird. Die relevanten praktische Implikation lautet daher „sicherzustellen, dass die wesentlichen Positionen und Orientierungen der Konfliktparteien im politischen Prozess sowie in seinen Ergebnissen symbolisch und materiell anerkannt werden müssen“ (Willems 2016: 265).

Mit diesem Schritt einer symbolischen und materiellen Anerkennung sind entscheidende Konsequenzen für den Status religiöser Überzeugungen und generell für Glaubensüberzeugungen verbunden. Denn in einen inklusiven Kompromiss fließen auch religiöse Argumente als rechtfertigende Gründe in die Kompromissentscheidung ein. Wie bei inklusivistischen Ansätze haben religiöse Argumente damit „justificatory force“ (Eberle 2011: 297) oder „argumentative Relevanz“ (Grotefeld 2006: 214). Im Unterschied zu inklusivistischen Ansätzen ist das kollektive Problem der verstetigten Dissense damit aber noch nicht gelöst. Denn diese Lösung ergibt sich erst durch den fairen Ausgleich zwischen den religiösen und den sonstigen Glaubensüberzeugungen nicht-religiöser Bürger, die ebenfalls betroffen sind von der politischen Entscheidung und deren auf Glaubensüberzeugungen gestützten säkularen Argumente ebenfalls rechtfertigende Kraft besitzen. Gerade weil sich hier legitime nicht-öffentliche Argumente gegenüberstehen, ist ein mit öffentlichen Gründen gerechtfertigter inklusiver Kompromiss eine bessere Antwort auf die kollektive Herausforderung des Unvollständigkeitseinwandes.

Verdeutlich werden kann die symbolische und materielle Anerkennung der jeweiligen Glaubensüberzeugungen am Beispiel der Regelung des Schwangerschaftsabbruchs in Deutschland. Willems führt dieses Beispiel an, um aufzuzeigen, wie es im Gegensatz zu anderen Ländern wie z. B. den USA in Deutschland durch einen inklusiven Kompromiss gelungen sei, die Debatte um das Recht auf Schwangerschaftsabbruch zu einer für die

⁵¹³ Willems grenzt den inklusiven Kompromiss von Formelkompromissen und einem Kompromiss des sich in der Mitte Treffens ab (Willems 2016: 264-265).

Betroffenen akzeptablen Lösung zuzuführen (Willems 2016: 265f.; vgl. auch Willems 2012b: 520). Knapp zusammengefasst sieht der inklusive Kompromiss in Deutschland einen Schwangerschaftsabbruch als rechtswidrig an. Er ist aber unter bestimmten Bedingungen in den ersten 12 Wochen straffrei. Zu diesen Bedingungen gehört die Teilnahme an einer verpflichtenden Beratung in einer staatlichen anerkannten Beratungsstelle. Diese Beratung der Schwangeren hat das Ziel, die Fortführung der Schwangerschaft zu ermutigen, womit der Schutz des ungeborenen Lebens sowie die Anerkennung, dass auch das ungeborene Leben ein Recht auf Leben hat, im Mittelpunkt der Beratung steht. Gleichwohl wird damit jedoch noch kein Urteil getroffen, denn der Schwangeren steht es nach einer dreiwöchigen Wartezeit frei, ohne weitere Auflagen einen Schwangerschaftsabbruch durchzuführen.

Willems erläutert weiter, dass auf diesem Weg sowohl die Position der Befürworter eines Lebensrechts des Fötus als auch die Ansicht der Befürworter der Autonomie der Schwangeren symbolisch und materiell anerkannt worden seien, beide Seiten aber auch Konzessionen gemacht haben. Denn den Vertretern der Position, die das Lebensrecht des Fötus höher einschätzen als die Autonomie der schwangeren Frau, werde insofern Recht gegeben, als ein Schwangerschaftsabbruch als rechtswidrig eingestuft werde und zugleich eine nicht neutrale Beratung erforderlich sei, die das Ziel habe, einen Abbruch zu verhindern. Überträgt man dies auf den häufig empirisch zu beobachtenden Fall, dass insbesondere religiöse Argumente auf der Seite der „pro-life“-Position vertreten sind, wird erkennbar, wie hier religiöse Argumente als rechtfertigende Gründe in die Entscheidung einfließen.⁵¹⁴

Willems zeigt jedoch ebenso auf, wie die Position der Befürworter der reproduktiven Autonomie von Frauen in der bundesdeutschen Gesetzesregelung anerkannt worden sei. Diese Anerkennung liege insofern vor, als am Ende keine Schwangerschaft ohne die erklärte Einwilligung der Schwangeren erfolgen könne, weshalb nach der Beratung faktisch Willensfreiheit herrsche (Willems 2016: 266). Insofern fließen auch die Glaubensgründe der anderen Seite in einen inklusiven Kompromiss ein.⁵¹⁵

⁵¹⁴ Es würde jedoch eine Vereinfachung darstellen, anzunehmen, religiöse Argumente könnten nicht ebenso gut auf der Seite angeführt werden, die bei der Abwägung der Prinzipien im Fall des Schwangerschaftsabbruchs letztlich diesen befürwortet.

⁵¹⁵ Auch Lafont plädiert für einen Kompromiss in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs: „In my view, both sides to the debate have fulfilled the obligation of articulating their objections to the opposite view in terms of properly political reasons, since both of them appeal to the priority of protecting fundamental rights (in one case of women and in the other of fetuses). They just disagree on their non-political views on what constitutes personhood, whether fetuses are human beings, and many such comprehensive issues. So, although the priority of public reasons is indeed reflected in the way the debate has been structured, those reasons alone do not suffice to resolve it. In view of the possibility of a stand-off of these characteristics, the political resolution of those types of cases may just have to be a compromise that both sides can live with“ (Lafont 2014a: 49). Vgl. für einen Vorschlag, mit Kompromisslösungen moralische Konflikte zu schlichten, Gutmann/Thompson (1996: 79-85). Siehe dazu auch die Kritik von Willems (2016: 288ff.).

Willems verbindet den inklusiven Kompromiss mit einer Modus-Vivendi-Theorie. Daher stellt sich die Frage, ob der inklusive Kompromiss auch in den Rahmen einer deliberativen Demokratie eingebunden werden kann.

Der deliberative Kompromiss

Wenn der inklusive Kompromiss als eine zentrale Idee einer deliberativen Demokratie dienen soll, dann bedarf es eine spezifisch deliberativen Verhandlung sowie eine Institutionalisierung im Rahmen einer deliberativen Demokratie.

Während der Begriff eines inklusiven Kompromisses sich auf das Ergebnis bezieht, soll mit dem Begriff einer deliberativen Verhandlung oder eines deliberativen Kompromisses zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich hierbei um ein mit zentralen Eigenschaften der Deliberation zu vereinbarendes, wenn auch nicht mit dem gewöhnlichen Deliberationsprozess gleichzusetzendes Verfahren handelt.⁵¹⁶ Habermas hatte hierbei einzig den Kommunikationsmodus des „bargaining“, also eine strategische, machtdurchgezogene Verhandlung als möglich angesehen. Im Folgenden soll daher beschrieben werden, dass es sich hierbei jedoch um eine einseitige Interpretation des Kompromisses handelt.

Die folgenden Bemerkungen können jedoch nicht mehr sein, als eine erste Andeutung, in welcher Weise ein solcher deliberativer Kompromiss Form annehmen könnte.⁵¹⁷ Es ergibt sich dabei das Bild eines deliberativen Kompromisses, das drei Merkmale umfasst. Dazu gehören erstens die Bedingung, die gegeben sein müssen, damit der Prozess des Kompromisses eingeleitet wird, zweitens das Ziel des Kompromisses, das als das Merkmal angesehen werden muss, dass die Deliberation im Zusammenhang mit einem Kompromiss von einer Deliberation, die auf einen Konsens abstellt, unterscheidet. Daraus folgt als drittes Merkmal ein veränderter deliberativer Prozess im Zusammenhang mit einem inklusiven Kompromiss.

⁵¹⁶ Vgl. auch die Definition von Warren und Mansbridge: „By *deliberative negotiation*, we mean negotiation based on processes of mutual justification, respect, and reciprocal fairness. Such negotiation includes elements of arguments on the merits made by advancing considerations that the other parties can accept; searching for zones of agreement and disagreement; and arguing about the terms of fair processes as well as outcomes, with a background of sufficient mutual respect for those arguments to have motivating force. Deliberative negotiation takes place in a context of relative openness and disclosure about interests, needs, and constraints“ (Warren/Mansbridge 2013: 92–93; Hervorh. i. O.).

⁵¹⁷ Insgesamt ist das Thema von deliberativen Kompromissen bislang wenig erforscht. Es lassen sich jedoch seit kurzem Überlegungen in diese Richtung erkennen. Vgl. dazu Mansbridge/Martin (2013).

a) 1. Merkmal: Bedingungen

Die erste Bedingung für einen deliberativen Kompromiss besteht in der Feststellung, dass es sich um einen Fall der Unvollständigkeit handelt.⁵¹⁸ Hierbei muss sich herausstellen, dass jeweils gute, wenn auch umstrittene öffentliche Gründe vorliegen, die alleine nicht ausreichen, um zu einer politischen Entscheidung zu kommen. Wenn aber öffentliche Gründe vorliegen, wird deutlich, dass es in der offenen Beratungsphase darum geht, eine Sichtweise zu vertreten, die von der anderen Seite zumindest als nicht vollkommen unvernünftig zurückgewiesen werden kann. Es muss sich also zumindest in gewisser Weise herausstellen, dass es sich bei den unterschiedlichen Positionen um plausible Interpretationen und Gewichtung der gemeinsamen Prinzipien (etwa des Lebensrechts) handelt. Insofern haben die jeweiligen Positionen im Fall der Unvollständigkeit immer noch eine Fluchtlinie zu der Frage, was gut für alle sein kann.

Diese Einsicht ist auch die Voraussetzung dafür, dass Konfliktparteien eine „epistemische Demut“ (Willems 2016: 259) entfalten. Dies bezeichnet

„die Einsicht der Konfliktparteien ..., dass der umstrittene Gegenstand so komplex ist und von so vielen Unsicherheiten gekennzeichnet ist, dass man vernünftigerweise unterschiedliche Ansichten und Einschätzungen hegen kann und es nicht möglich ist, die Überlegenheit einer Position für alle einsichtig auszuweisen. Die Zustimmung zu einem Kompromiss bedeutet dann die Anerkennung, dass keine der involvierten Konfliktparteien ‚unvernünftig‘ ist. Er ist dann Ausdruck und Folge einer wechselseitigen Anerkennung der moralischen Ernsthaftigkeit und Gutwilligkeit der Konfliktparteien in einer schwierigen Frage.“ (Willems 2016: 259)

Diese epistemische Demut führt zwangsläufig zu einer Spannung zwischen der immer mit der eigenen Position verbundenen Geltungserwartung und dem durch die Deliberation hergestellten Kontingenzbewusstsein. Somit wird offenbar, dass eine Verbindung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive nötig wird (McCarthy 1992: 65). In der Teilnehmerperspektive erhebt man weiterhin seine Geltungsansprüche. Religiösen wie säkularen Bürgern wird auf diese Weise ermöglicht, ihre essenziellen Überzeugungen nach wie vor für wahr zu halten. Gleichzeitig erfolgt über die Beobachterperspektive die Realisierung der Pluralität von Geltungsansprüchen, die nicht über einen zwanglosen Zwang des besseren Argumentes zurückgewiesen werden können, sodass einem bewusst wird, dass zumindest gegenwärtig eine Übereinkunft in der Sache ausgeschlossen ist. Innerhalb der Beobachterperspektive kann sich mithin das Kontingenzbewusstsein ausbilden, das in unlösbaren Konfliktfällen hilfreich ist, da es zur Befriedung führen kann, ohne den eigenen Wahrheitsanspruch aufgeben zu müssen.

⁵¹⁸ Warren und Mansbridge sprechen auch von einer „meta-deliberation“ (Warren/Mansbridge 2013: 90) zur Feststellung der Notwendigkeit von deliberativen Verhandlungen.

Auszugehen ist jedoch davon, dass bei einem größeren Bereich von Themen umstritten bleiben wird, ob der Fall der Unvollständigkeit eintritt. In diesen Fällen stellt sich die Frage, wer die Beweislast trägt. Schwartzman (2004) etwa sieht die Beweislast bei denjenigen Bürgern, die meinen, das Problem der Unvollständigkeit sei eingetreten. Einerseits ist dieser Sichtweise insofern zuzustimmen, als religiöse Bürger eine Bringschuld haben, zu belegen, warum sie vom liberalen Legitimitätsprinzip abweichen wollen. Andererseits kann diese Schuld nicht bedeuten, jeglichen Zweifel erfolgreich ausgeräumt zu haben, bevor ein religiöses Argument zur Rechtfertigung vorgebracht werden darf, da ein bleibender Dissens zu erwarten ist. Insofern kann die Beweislast auch nur darin liegen, nicht vollkommen unvernünftige akzeptable Gründe anzubringen, die aufzeigen, dass öffentlichen Gründe allein nicht ausreichen, um zu einer politischen Entscheidung zu kommen. In diesen Fällen können religiöse Bürger auf ihre religiösen Argumente zurückgreifen. Dies lässt sich insofern begründen, als erstens der als Lösung angestrebte Kompromiss selbst auf teilbaren Gründen beruht sowie zweitens das Ziel der Inklusion und drittens auch das Ziel, eine Entscheidung zu gewährleisten, die Minderheiten schützt, durch einen inklusiven Kompromiss erreicht wird.⁵¹⁹

b) 2. Merkmal: Ziel

Das Alleinstellungsmerkmal eines deliberativen Kompromisses besteht darin, dass das Ergebnis eines inklusiven Kompromisses im Gegensatz zu einem konsensorientierten Verfahren nicht mehr vollkommen offen ist. Vielmehr hat sich in der Meta-Deliberation ergeben, dass zwar öffentliche Gründe vorliegen, derzeit aber keine Aussicht besteht, hier einen Konsens herzustellen. Wie bei Willems' inklusivem Kompromiss beschrieben, kann die Deliberation, die zu einem inklusiven Kompromiss führt, von Beginn an nur darum deliberieren, wie die symbolische und materielle Anerkennung sichergestellt wird. Das verringert den Argumentationsspielraum, denn zur Debatte steht nur noch, was faire Zugeständnisse von beiden Seiten ausmacht.

Der entscheidende Schritt ist hierbei die Umstellung von einem einverständnisorientierten Kommunikationsmodus zu einem verständigungsorientierten Argumentieren. Diese

⁵¹⁹ Durch diese geringeren Anforderungen an die Beweislast wird es immer wieder vorkommen, dass ein Liberaler bereit sein muss, Kompromisse einzugehen, die nicht einfach für ihn sind. Ein Beispiel hierfür könnte die Frage der Ehe für Homosexuelle sein. Forst meint, diese allein über seine prozeduralen Anforderungen an die vorgebrachten Argumente lösen zu können (Forst 2007b: 251). Zwar stimme ich mit Forsts politischem Ergebnis überein, bin aber skeptisch, ob sich dies tatsächlich angesichts der Möglichkeit des Falls einer Unvollständigkeit gegenwärtig so eindeutig beweisen lässt, dass man religiöse Gründe, die gegen die Einführung der Ehe für Homosexuelle vorgebracht werden, allein aus prozedural-theoretischen Gründen ausschließen kann. Es bedürfte einer genaueren Analyse dieses Beispiels, die ich hier nicht durchführen kann. Womöglich kann man aber die Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes in Deutschland selbst als einen inklusiven Kompromiss auffassen.

Unterscheidung bezieht sich auf eine mittlerweile von Habermas eingeführte Unterteilung des Sprachgebrauches: „*Einverständnis* wird nur dann erreicht, wenn die Beteiligten einen Geltungsanspruch aus *denselben* Gründen akzeptieren können, während eine *Verständigung* auch dann zu Stande kommt, wenn der eine sieht, daß der andere im Lichte seiner Präferenzen unter gegebenen Umständen für die erklärte Absicht gute Gründe hat, d. h. Gründe, die *für ihn* gut sind, ohne dass sich der andere diese Gründe im Lichte eigener Präferenzen zu eigen machen müßte“ (Habermas 2004a: 116).⁵²⁰ Insofern kann es bei einer deliberativen Verhandlung, bei der Glaubensüberzeugungen einander gegenüberstehen, im Zusammenhang mit einem inklusiven Kompromiss auch nur noch um diese Verständigung gehen.⁵²¹

Damit verläuft die Deliberation in vorgegebenen Bahnen. Denn einerseits sind die Konfliktparteien aufgefordert, zu plausibilisieren, warum sie eine spezifische Position vertreten und nur zu bestimmten Konzessionen und nicht zu anderen bereit sind. Diese Bereitschaft wird jedoch nur vor dem spezifischen Hintergrund der jeweiligen Glaubensüberzeugungen verständlich. Habermas spricht in diesem Fall im Unterschied zu „allgemein akzeptablen“ von „öffentlich einsichtigen“ Gründen (Habermas 2004a: 118). Somit vollzieht sich der Verständigungsprozess immer in der Argumentationswelt des Anderen. Dies leitet über zum dritten Merkmal.

c) 3. Merkmal: Prozess

Wie oben erwähnt wurde, hatte schon Habermas die Merkmale einer Inklusivität und einer gleichen Machtverteilung als Komponenten eines fairen Kompromisses hervorgehoben (vgl. auch Warren/Mansbridge 2013: 90). Zudem wird eine deliberative Verhandlung von einem spezifischen Respektverständnis strukturiert, dass vor allem bei Stouts Ansatz gut beschrieben wird.⁵²²

Respekt zollt man einander danach gerade dadurch, dass man einerseits seine eigenen Gründe vorbringt, andererseits aber auch einen Perspektivenwechsel vornimmt, durch den man sich auf die zentralen Überzeugungen des Anderen ernsthaft und wahrhaftig einlässt und diesen

⁵²⁰ Diese von Habermas mittlerweile aufgrund von Kritik an seiner einzig auf Einverständnis abzielenden Konzeption des Sprachgebrauches eingeführte Differenz zwischen zwei Typen des Sprachgebrauches bewog ihn, von einem schwachen und einem starken Modus der Verständigung zu sprechen (Habermas 2004a: 116). Inwieweit die bei Habermas in diesem Zusammenhang weiter ausgeführten Erklärungen auch für das hier vorliegende Problem gelten, wäre eigens zu analysieren.

⁵²¹ Deliberative Verhandlungen müssen sich nicht auf diesen spezifischen Fall beschränken. Siehe für eine allgemeinere Anwendung deliberativer Verhandlungen Warren/Mansbridge (2013).

⁵²² Stout meint, mit diesem Respektverständnis gegen die öffentliche Vernunft insgesamt argumentieren zu müssen. Dies ist meines Erachtens jedoch nicht nötig, sondern würde wieder in die Probleme führen, wie sie in Kap. 7.2 beschrieben wurden.

so in ein Gespräch verwickelt, um Gründe zu finden, die ausgehend von den Prämissen des Anderen die eigenen (religiöse) Position unterstützen:

„Suppose I tell you honestly why I favor a given policy, citing religious reasons. I then draw you into a Socratic conversation on the matter, take seriously the objections you raise against my premises, and make a concerted attempt to show you how your idiosyncratic premises give you reason to accept my conclusions. All the while, I take care to be sincere and avoid manipulating you (...). Now, I do not see why this would qualify as a form of disrespect. Yet it does not involve basing my reasoning on principles that no reasonable citizen could reasonably reject” (Stout 2004a: 1693).

Solch ein Respektverständnis hält Stout gegenüber einem rawlsianischen Respektverständnis für angemessener, da es gerade die Besonderheit der anderen Person zur Kenntnis nimmt und sich ernsthaft mit ihr auseinandersetzt, anstatt sie zu negieren bzw. zu nivellieren. Für Stout gilt daher: „Real respect for others takes seriously the distinctive point of view each other occupies. It is respect for individuality, for difference” (Stout 2004a: 1714).⁵²³ Dabei sollten die Bürger zudem davon ausgehen, dass ihre Mitbürger gerechtfertigte Überzeugungen hätten, die sie – wenn man in ihrer Situation sei – auch haben könnte. Insofern sei eine vorschnelle Verurteilung anderer Überzeugungen als irrational einem respektvollen Miteinander abträglich.⁵²⁴ Solch ein rationales Defizit könne erst am Ende eines Gespräches, nachdem alle situativen Besonderheiten berücksichtigt und die wohlwollendste Interpretation der anderen Person vorgenommen wurden, stehen.

Im Zusammenhang mit einem inklusiven Kompromiss äußert sich Respekt damit in einer deliberativen Auseinandersetzung darin, seine eigene Ansicht zu plausibilisieren und zugleich die Partikularität aller Betroffenen anzuerkennen. Dies sichert das Ziel der symbolischen Anerkennung eines inklusiven Kompromisses.⁵²⁵

⁵²³ So auch: „The conception of respect assumed in the objection seems flawed. It neglects the ways in which one can show respect for another person in his or her particularity“ (Stout 2004a: 1697). Und: „One would fail to show me respect as an individual if one assimilated my point of view to some form of group thinking“ (Stout 2004a: 1745). Sowie: „The respect for others that civility requires is most fully displayed in the kind of exchange where each person’s deepest commitments can be recognized for what they are and assessed accordingly. It is simply unrealistic to expect citizens to bracket such commitments when reasoning about fundamental political questions“ (Stout 2004a: 391).

⁵²⁴ Dieses Problem erkennt Stout bei bestimmten Vertretern der Kritischen Theorie, die vorschnell bei anderen eine rationales Defizit diagnostizieren, das „addresses those selves as something more like patients than as fellow citizens“ (Stout 2004a: 4068). Kritisch sei dabei vor allem die Ideologiekritik, auf die Stout erst als letztes Mittel als eine „hermeneutical ambulance“ zurückgreifen würde, da deren zu häufiges Anwenden „too often bankrupts the same democratic process it seeks to serve“ (Stout 2004a: 4058).

⁵²⁵ Damit ergibt sich für religiöse Menschen die Möglichkeit, ihre religiösen Überzeugungen in vielfältiger Form in die Deliberation einzubringen. Dazu gehört auch, Geschichten zu erzählen, die nach Joas die Funktion haben, die eigene Wertbindungen zu vermitteln, denn für Joas gilt, „daß wir unsere Wertbindungen nicht plausibel machen und nicht verteidigen können, ohne Geschichten zu erzählen – Geschichten über die Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen, Geschichten über Erfahrungen anderer Menschen oder über die Folgen, die eine Verletzung unserer Werte in der Vergangenheit hatte“ (Joas 2002: 277). Vor allem also durch das „story-telling“ entsteht die Gelegenheit, dass religiöse Menschen z. B. von ihren „religiösen“ Transzendenz Erfahrungen erzählen können, um die Bedeutung der Religion und dem daraus abgeleiteten Denken und Handeln für sie auf authentische Weise darzulegen. Wie schon in Kapitel 2.2 erläutert, muss eine Kommunikation über religiöse Überzeugungen damit mit der Anerkennung der Wertbindung, statt mit der Ausblendung bzw. Unterdrückung und Verheimlichung

Mit diesem Respektverständnis und vor dem Hintergrund einer „bloß“ verständigungsorientierten Deliberation wird bei dem deliberativen Verhandeln mit dem Ziel eines inklusiven Kompromisses vor allem im Modus der immanenten Kritik, wie Stout ihn hervorgehoben hat (vgl. Kap. 4.1 und 4.2), oder der äquivalenten Form des „conjecture“ bei Rawls verfahren (vgl. Kap. 3.1).

Das Ziel hierbei ist vor allem, in der Argumentationswelt des Konfliktbeteiligten zu argumentieren. Man kann dies auch als ein „cross-arguing“ (Liu 1999: 309) bezeichnen. Ziel hierbei ist es immer, die symbolische Anerkennung deutlich werden zu lassen, dass die für wahr gehaltenen Glaubensüberzeugungen des anderen, auch wenn man sie nicht teilt, anerkannt werden.⁵²⁶ Im Mittelpunkt steht dabei, auszuloten, inwieweit Kompromisse möglich sind. So wird erkennbar, dass es nicht mehr um ein Einverständnis gehen kann, sondern nur noch um ein Verständnis des anderen, bei gleichzeitigem Aufzeigen der Möglichkeiten, Konzessionen zu machen, die der religiöse Bürger aus dem religiösen Glaubenssystem selbst begründen kann, sodass er seine Integrität bewahren kann, obwohl er immer noch der Meinung ist, dass der Kompromiss nur die zweitbeste Lösung ist.

Dieser Prozess muss dabei nicht strategisch, also mit Informationsvorbehalt, oder machtdurchsetzt verlaufen. Wie Stout im obigen Zitat und zuletzt Schwartzman (2015) im Hinblick auf das „conjecture“ noch einmal hervorgehoben haben, können diese Deliberationsvorgänge den essentiellen Anforderungen der Wahrhaftigkeit nachkommen. Auch kann es nicht als ein bloßes rortyanisches Überreden aufgefasst werden, da es eben nicht um ein Überreden, sondern ein Überzeugen ausgehend von einem Verständnis der Perspektive des Anderen geht.⁵²⁷

Bei einem so verfahrenem deliberativen Verhandeln kann zudem ein weiterer Vorteil einer Deliberation zum Tragen kommen. Dieser besteht darin, dass es möglich ist, auch die Intensität einer Präferenz zur Kenntnis zu nehmen und in das Urteil einzubeziehen. Das bedeutet, dass die Intensität der eigenen Präferenz mit der Intensität der anderen Präferenz abgeglichen wird und dabei festgestellt werden kann, dass man – obwohl man sich inhaltlich im Recht fühlt – aufgrund der hohen Intensität der Präferenz des Anderen selbst bereit ist, größere Zugeständnisse zu machen.

beginnen, um überhaupt nachvollziehen zu können, warum bestimmte tiefgehende Konflikte existieren. Eine deliberative Verhandlung stellt damit eine Form der Deliberation dar, mit der mit identitätskonstitutiven Werten argumentativ umgegangen werden kann.

⁵²⁶ Dies wird laut Willems (2016: 263) generell zu den förderlichen Bedingungen eines Kompromisses gezählt.

⁵²⁷ Siehe für das rortyanische Überreden Habermas, der darauf hinweist, dass für Rorty die „platonische Unterscheidung zwischen „überzeugen“ und „überreden“ sinnlos ist (Habermas 2004c: 235). Reese-Schäfer zufolge kennt Rorty daher auch „nur verschiedene rhetorische Überredungsstrategien, die den Vorzug haben, dass sie Gewaltanwendung vermeiden“ (Reese-Schäfer 2001: 167).

Institutionalisierung von Kompromissen

Die Konturen eines deliberativen Kompromisses werden sich des Einwandes ausgesetzt sehen, unrealistisch zu sein, weil sie eine Überforderung der Bürger darstellen. Dieser nachvollziehbaren Kritik lässt sich dadurch begegnen, dass der deliberativ-inklusive Kompromiss institutionalisiert wird, um damit die Anforderung an Bürger zwar nicht zu ersetzen, aber zumindest abzuschwächen.

Willems hat im Zuge seiner Abhandlung des inklusiven Kompromisses auf eine Reihe von unterschiedlichen Möglichkeiten der Institutionalisierung hingewiesen. Diese könnte etwa in Parlamenten und spezifischen Gremien ausgehandelt werden. Entscheidend sei jedoch für die Anerkennung eines inklusiven Kompromisses, dass alle relevanten Repräsentanten und damit Positionen der Konfliktparteien innerhalb der Gremien, wozu auch Bürgerkonferenzen gehören könnten, vertreten und abgebildet werden. Mit Verweis auf Lehmbruch (2003: 154-176) empfiehlt Willems daher „verhandlungsdemokratische Muster der Konfliktregelung“ (Willems 2016: 266f.). Dazu gehört laut Willems auch eine nur noch beschränkte Rolle von Gerichten, die im Sinne eines „judicial restraint“ einzig überprüfen, ob die gefundenen Kompromisse tatsächlich Mindestanforderungen an eine „praktische Konkordanz“ genügen.⁵²⁸ Vor diesem Hintergrund verlaufen die Verhandlungen über einen Kompromiss immer im Schatten gerichtlicher Dezision“ (Willems 2016: 267).⁵²⁹

Es bietet sich deshalb an, diese institutionellen Vorschläge mit einem „systemic approach“ der deliberativen Demokratie zu verbinden (Parkinson/Mansbridge 2012). Bei dieser neueren Ausrichtung der deliberativen Demokratietheorie, die aber durchaus Anknüpfungspunkte bei Habermas' Zentrum/Peripherie-Modell findet (vgl. Kap. 3.3), stehen nicht mehr einzelne deliberative Handlungen etwa von Individuen oder speziellen deliberativen Arenen im Fokus,⁵³⁰ sondern das ganze politische System wird im Sinne eines deliberativen

⁵²⁸ Praktische Konkordanz bedeutet nach Konrad Hesse: „[V]erfassungsrechtlich geschützte Rechtsgüter müssen in der Problemlösung einander so zugeordnet werden, dass jedes von ihnen Wirklichkeit gewinnt“ (Hesse 1999: Rn. 72). Ziel ist, ein Ausgleich zwischen den konfligierenden Prinzipien herzustellen.

⁵²⁹ Für ein Beispiel in Deutschland für eine solche Rolle des Bundesverfassungsgerichts siehe Willems (2016: 267).

⁵³⁰ Chambers((2009a) trifft deshalb die Unterscheidung zwischen einem Ansatz der „democratic deliberation“, der nur einzelne deliberative Foren untersucht und diese eher als eine Ergänzung zum demokratische System betrachtet, und solchen Ansätzen, die sich auf das ganze politische System beziehen und die sie „deliberative democracy“ nennt.

Gesamtsystems verstanden.⁵³¹ Ziel ist es dabei, die Komplexität und Realität einer Massendemokratie zu berücksichtigen.

Ausgegangen wird dabei von einer Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen politischen Institutionen und Akteuren, von denen manche mehr oder weniger oder womöglich keine Kriterien der Deliberation erfüllen, jedoch für das deliberative System als Ganzes wertvoll sein können. Hierbei, so werde ich im nächsten Abschnitt noch weiter erläutern, können dann unterschiedliche politische Akteure und Institutionen verschiedene Rollen übernehmen, die nicht alle gleichermaßen deliberativen Ansprüchen genügen müssen. Ins Blickfeld gelangen so die Interdependenzen zwischen den unterschiedlichen informellen und formellen politischen Arenen.

Die von Willems hervorgehobenen politischen Arenen, die für die Umsetzung eines inklusiven Kompromisses nötig sind, können damit innerhalb eines deliberativen Demokratierahmens integriert werden, obwohl sie selbst nicht unbedingt den idealen deliberativen Ansprüchen genügen.

8.1.3 Fazit

Mit diesen ersten Konturen eines deliberativ-inklusive Kompromisses zeichnet sich ab, dass auch in der deliberativen Demokratie der Kompromiss eine feste Rolle haben kann, die ihn im Gegensatz zu Habermas' Vorstellung nicht nur als ein „bargaining“ verstehen lässt, sondern als ein mit einer eigenen Normativität ausgestattetes Verfahren. Voraussetzung, dass dieser Kompromiss selbst Legitimität beanspruchen kann, ist die Begründung mit allgemein akzeptablen Gründen, die das Kompromissverfahren für alle Bürger zustimmungsfähig werden lässt. Erfolgt damit die Kompromissfindung noch (nur) verständigungsorientiert, wird der Kompromiss selbst im einverständnisorientierten Deliberationsmodus gefunden.

8.2 Differenzierungen des Status religiöser Argumente

Mit den vorangehenden Überlegungen zur Rolle religiöser Argumente im politischen Entscheidungsprozess können nun die verschiedenen Einsichten dieser Arbeit zu einem Gesamtbild des Status religiöser Überzeugungen in der deliberativen Demokratie zusammengefügt werden. Diese Differenzierungen des Status religiöser Argumente erfolgen

⁵³¹ Dieses wird von Mansbridge et al. wie folgt definiert: „A deliberative system is one that encompasses a talk-based approach to political conflict and problem-solving – through arguing, demonstrating, expressing and persuading“ (Mansbridge et al. 2012: 4).

anhand von vier Kriterien. Das erste Kriterium umfasst die miteinander verbundenen Aspekte der Struktur religiöser Argumente sowie der Haltung religiöser Bürger, mit der religiöse Argumente erhoben werden. Der zweite Aspekt ist die bedeutungsvolle, schon von den intermediären Ansätzen bekannte Unterscheidung zwischen einem offenen Beratungsprozess und einem Entscheidungsprozess, mit dem eine politische Entscheidung gerechtfertigt werden soll (vgl. Zwischenbetrachtung). Drittens kann zudem gerade als Erkenntnis aus dem Problem, dass religiöse Argumente positive oder negative Potentiale entfalten können, wenn sie im Entscheidungsprozess Geltung beanspruchen, danach entschieden werden, welche Wirkung religiöse Argumente im politischen Prozess entfalten. Schließlich muss viertens im Hinblick auf den Status religiöser Argumente unterschieden werden, welcher politischer Akteur ein religiöses Argument vorbringt. Durch diese Differenzierungen wird am Ende deutlich, dass ein moderat-inklusive Ansatz innerhalb des Rahmens einer deliberativen Demokratie die überzeugendste Form des Umgangs mit religiösen Argumenten ist, um beiden Versprechen der deliberativen Demokratie nachzukommen.

Dabei sei noch einmal darauf hingewiesen, dass diese Differenzierung religiöser Argumente ebenfalls für nicht-religiöse Glaubensüberzeugungen gilt, die Besprechung anhand religiöser Argumente damit als ein Beispielfall, nicht jedoch als Sonderfall aufzufassen ist.

8.2.1 Struktur und Haltung

Die zentrale erste Differenzierung, die es bei religiösen Argumenten zu beachten gilt, besteht zwischen zugänglichen und unzugänglichen religiösen Argumenten. Wie in Kapitel 7 gezeigt, können alle fünf hier besprochenen religiösen Rechtfertigungsquellen, zu denen heilige Schriften, religiöse Autoritäten, religiöse Traditionen, religiöse Erfahrungen sowie die natürliche Theologie zu zählen sind, als zugänglich gelten. Unzugängliche religiöse Argumente liegen hingegen dann vor, wenn sich ein religiöser Bürger direkt auf eine Offenbarung oder einzig und unmittelbar auf Gott beruft, um den eigenen Standpunkt zu begründen. Solch ein „God-Talk“ kann nicht als zugänglich bezeichnet werden.

Zu differenzieren ist auch zwischen falliblen und infalliblen religiösen Argumenten. In einer deliberativen Demokratie können nur theoretisch fallible Geltungsansprüche zur Diskussion stehen. Ebenfalls in Kapitel 7 wurde gezeigt, dass religiöse Argumente diese Fallibilität aufweisen können, weshalb eine Annahme, dass religiöse Argumente per se infallibel seien, als falsch bezeichnet werden muss.

March kommt auf dieser Grundlage bei seinem Versuch einer Differenzierung religiöser Argumente entsprechend zu dem Schluss:

„What should be clear from the preceding is that public reason liberals ought to be concerned not with ‚religious‘ arguments as such in public reason, but with a particular kind of religious argument, namely arguments of the first category. Those are arguments that tend to be justified by reference to a clear scriptural, revealed, or clerical command. More importantly, they are arguments given in an authoritarian manner (regardless of the overall good will of the citizen). It is not ‚Our tradition teaches us that life is sacred or that laws ought to be moral; we think this reflects some truth which all should be able to endorse.‘ Rather, it is ‚Our revealed text has laid this down and we are not concerned about what effect this has on others or what they think about it.‘“ (March 2013: 529-530)⁵³²

Damit religiöse Bürger jedoch ihre Glaubensüberzeugungen als theoretisch fallibel ansehen können, bedarf es der Ausbildung einer spezifischen Religiosität,⁵³³ die sich im Anschluss an Cooke als ein „nicht-autoritäres Denken“ (Cooke 2007b: 365) bezeichnen lässt. Zentral aus Sicht der deliberativen Demokratie ist damit nicht mehr, dass jemand religiös ist, sondern wie jemand religiös ist, wenn eine politische Einmischung auf religiöser Grundlage erfolgt. Erst wenn eine generelle Offenheit und Kritisierbarkeit vorhanden ist, kann sich eine Deliberation ergeben.

8.2.2 Kontexte

Mit dieser ersten Differenzierung ist die Grundlage gelegt, um die kontextuelle Differenzierung, die schon von den intermediären Ansätzen vorgenommen wurde, unter den Voraussetzung eines veränderten Religionsverständnisses und dem Problem der Unvollständigkeit neu zu diskutieren. Dabei geht es um die Unterscheidung zwischen einer offenen Beratung und der tatsächlichen Entscheidung. Beide Bereiche sind in der Praxis häufig miteinander verbunden, analytisch ist es aber gerade für die Klärung, welche Rolle religiöse Argumente in diesen beiden Kontexten spielen können, hilfreich, beide Bereiche zu trennen.

Beratung

Eine offene Beratung übernimmt vielfache Funktionen innerhalb einer deliberativen Demokratie. Generell wurde schon festgestellt, dass sich hier eine Vielfalt an unterschiedlichen Stimmen ausdrücken kann. Damit wird vor allem das Argument entkräftet, dass bestimmte Argumente marginalisiert werden würden (vgl. Zwischenbetrachtung). Eine Inklusion religiöser Stimmen ist hier auch aus strategischen Gründen geboten, damit mögliche Tendenzen

⁵³² March versucht religiöse Argumente nur nach ihrem Inhalt einzustufen und dann auf ihre Kompatibilität mit teilbaren Werten hin zu bewerten. Damit handelt es sich hier am Ende um eine Kombinationslösung, die die Frage, ob religiöse Argumente einen rechtfertigenden Status erhalten können, nicht beantwortet. Siehe dazu den nächsten Abschnitt über die Differenzierung religiöser Argumente nach dem Kontext.

⁵³³ Unter Religiosität verstehe ich hier mit Riesebrodt „die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion. Niemand praktiziert Religion, ohne sich Formen und Inhalte subjektiv anzueignen“ (Riesebrodt 2007: 115).

einer Abschottung und Fundamentalisierung religiöser Bürger, wie sie bei einer vollständigen Exklusion religiöser Argumente aus dem politischen Prozess eintreten könnte, vermieden werden (vgl. Kap. 2.2). Insofern kann sich in diesen öffentlichen Beratungen auch ein agonales Moment (vgl. Forst 2007b: 255) entfalten, bei dem verschiedene Überzeugungen mit ihren politischen Positionen um Anerkennung „kämpfen“.

Im Zusammenhang mit religiösen Argumenten ist nun besonders bedeutungsvoll, dass sich erst in der Beratung herausstellt, welche Struktur religiöse Argumente annehmen und mit welcher Haltung sie vorgebracht werden. Denn erst im deliberativen Prozess kann geprüft werden, ob ein religiöses Argument zugänglich ist und welche als theoretisch fallibel und kritisierbar vorgebracht werden.⁵³⁴ Damit bedarf es also der offenen Beratung, um zu unterscheiden, ob es sich um „dialogfähige[n] religiöse[n] Überzeugungen von fundamentalistischen Positionen“ (Joas 2003: 11) handelt.

Beispielsweise sind religiöse Argumente ausgeschlossen, die die katholische Kirche in Spanien angebracht hat. Sie hat Politikern, die einer Liberalisierung des Abtreibungsrechts zustimmen wollten, damit gedroht, dass diese nicht länger die Kommunion empfangen können, da sie eine Todsünde begingen. „Der Glaube müsse über parteipolitischen Interessen stehen“ (Süddeutsche Zeitung, 13.11.2009, Nr. 262, S. 8). Auch in Polen kam es zu der Androhung einer Exkommunikation durch die katholische Kirche für den Fall, dass polnische Politiker für ein Gesetz stimmen sollten, das die künstliche Befruchtung im Reagenzglas erlaubt (Süddeutsche Zeitung, 20.10.2010, Nr. 243, S. 9). Hier drückt sich ein autoritäres Argumentieren aus, das in diesem Fall unmittelbar mit einer Drohung verbunden wird.

Anders jedoch kann man mit einem religiösen Argument umgehen, wie es Peter Hintze auf eine Art im Bundestag vorbringt, die an ein Argument aus der natürlichen Theologie erinnert:

„Ich finde auch das Schicksalsverständnis derjenigen, die für ein Totalverbot sind, schwer nachvollziehbar. Zivilisation bedeutet Emanzipation von der Natur. Wenn uns eine schwere Krankheit überkommt, dann versuchen wir doch auch, durch Operation oder medizinische Hilfe zu helfen, uns aus den Zwängen der Natur zu befreien. Das ist die Vernunft, die uns Gott gegeben hat und die wir mithilfe der Medizin nutzen“ (Bundestag 2011, S. 13876).

Werden religiöse Argumente in dieser Form dargestellt, ist erkennbar, dass ein tentativer Vorschlag gemacht wird, wie man Gottes Gabe der Vernunft nutzen sollte. Autoritäre

⁵³⁴ Vorausgesetzt wird bei dieser Unterscheidung, dass man ein religiöses Argument eindeutig identifizieren und in seiner spezifischen Verwendung im Diskurs richtig einordnen kann. Dies ist jedoch keineswegs immer einfach. So schreibt etwa Simone Chambers: „When is quoting from scripture or appealing to Divine powers a justification and when is it simply a rhetorical flourish? When are religious appeals inspirational and motivational and when are they justificatory? When is God-talk part of a set of interlocking, parallel or convergent reasons and when is it the exclusive foundation of a proposal?“ (Chambers 2010b: 17). Nimmt man diese Schwierigkeiten zur Kenntnis, dann wird umso mehr ersichtlich, dass sich diese nur innerhalb eines inklusiven deliberativen Ansatzes aufklären lassen.

Argumente in Form etwa eines „God-Talks“ dagegen können zu Recht als „conversation stopper“ in der politischen Deliberation identifiziert werden.

Kann man also unzugängliche und autoritärer religiöse Argumente tendenziell als problematisch ansehen, muss dies jedoch nicht unbedingt immer der Fall sein. Denn wenn man die deliberative Demokratie als ein deliberatives System betrachtet, wie es oben beschrieben wurde, dann können unter Umständen auch dogmatische religiöse Ansichten toleriert werden, weil sie für den größeren Zusammenhang bedeutungsvoll sind.

Zentral ist dabei die Einsicht, dass bestimmte nicht-deliberative Kommunikationsformen und nicht nach deliberativen Kriterien ausgestalteten Institutionen einen positiven Effekt auf das Gesamtergebnis eines deliberativen Systems haben können. Um den positiven Gesamteffekt einzelner politischer Handlungen einzuschätzen, ist dann immer ein zweistufiger Bewertungsprozess nötig. Denn zum einen wird ein singulärer Akt oder eine einzige politische Arena auf seine Deliberationsqualität untersucht. Wichtiger ist jedoch zum anderen, wie sich diese Beurteilung vor dem Hintergrund des Maßstabes eines deliberativen Systems einfügt. Drei zentrale Funktionen der deliberativen Demokratie zur Bewertung schlagen Mansbridge et al. hierfür vor (Mansbridge et al. 2012: 10ff.): Erstens eine epistemische Funktion, nach der eine politische Aussage oder ein Gespräch dazu beitragen sollte, relevante Fakten und Gesichtspunkte zu offenbaren. Zweites die ethische Funktion des reziproken Respekts und drittens die demokratische Funktion der Inklusion, die die demokratische Gleichheit der Bürger sicherstellt und erst dafür sorgt, dass die Deliberation demokratisch genannt werden kann.

Aus diesen unterschiedlichen, teils in Spannung zueinander stehenden Funktionen der deliberativen Demokratie ergibt sich im Kontext eines deliberativen Systems eine unterschiedliche Bewertung für verschiedene politische Institutionen und Akteure. Denn was in einem einfachen deliberativen Verständnis noch als respektloses Argument angesehen wurde und damit als unzulässig zu bezeichnen ist, kann im Gesamtzusammenhang eines deliberativen Systems durchaus positiv betrachtet werden, weil es epistemisch wertvolle Diskussionen provoziert.⁵³⁵ Vor diesem Hintergrund könnten dann auch bestimmte religiöse Interessengruppen, die eher eine dogmatische Agenda verfolgen, als positiv angesehen werden, weil sie auf bestimmte Ungerechtigkeiten zwar in nicht-deliberativer Art insistieren, damit aber gerade ihren Finger in bestimmte „wunde Punkte“ demokratischer Gesellschaften legen. March hat hier – zwar ohne Bezug zu der Frage, ob dies in dogmatischer Art oder nicht erfolgt – ein

⁵³⁵ Die Frage der Grenzziehung zwischen problematischen, aber insgesamt positiven Aussagen und problematischen, nicht mehr zulässigen Aussagen ist ein Problem für den „systemic approach“ der deliberativen Demokratie. Dieses kann nur situativ gelöst werden.

passendes Beispiel, dass die Bedeutung religiöser Einlassungen gerade in den fundamentalen Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen, die Rawls von religiösen Überzeugungen bzw. Einflüssen umfassender Lehren befreien wollte:

„Even domestically, contrary to Rawls’s view that the constraints of public reason apply only, or with particular force, when communities seek to justify constitutional essentials and the basic principles of justice [...], it seems that it is precisely at these moments of founding and refounding within a polity, when obligations of justice are extended to previously excluded groups, that religious, philosophical, and extrarational modes of persuasion are most urgently needed. The challenge of extending moral concern to outsiders, who are not only excluded from official political institutions but are unable even to engage in extraconstitutional political struggles within the public sphere of the polity in question, is that much greater.” (March 2013: 535)

Insofern bietet sich mit dogmatischen positiven religiösen Beiträgen ein pragmatisches Vorgehen an. Eine offene Beratung übernimmt somit auch den Zweck, die wertvollen religiösen Argumente aufzunehmen, diejenigen also, die ein semantisches Potential über die Grenzen der unmittelbaren religiösen Gemeinschaft entwickeln können. Hier wird es abhängig von den religiösen Rechtfertigungsquellen wohl manchen religiösen Argumenten einfacher fallen, anschlussfähig zu sein als anderen.⁵³⁶

Wichtig ist eine offene Beratung im Zusammenhang mit religiösen Argumenten auch, um festzustellen, ob eine religiöse Aussage überhaupt als ein Argument intendiert ist, das andere überzeugen soll. Larmore macht etwa darauf aufmerksam, dass politische Kommunikation nicht immer darauf ziele, andere rational zu überzeugen. Der öffentliche Raum diene auch dazu, sich zu offenbaren, so dass alle sehen können, wo ein jeder stehe (Larmore 1996: 135). Für religiöse Bürger eröffnet die offene Beratung damit auch die Möglichkeit, ihren religiösen Standpunkt deutlich zu machen. Hier ist an die schon bei Rawls zu findenden Beispiele eines Zeugnis Ablegens zu erinnern, wenn man seinen Dissens zu existierenden Institutionen, Politiken oder Gesetzen öffentlich und diskursiv Ausdruck verleihen wolle (Rawls 1997b: 787).

⁵³⁶ So gibt etwa Saskia Wendel zu bedenken: „Traditions- und Autoritätsargumente sind jedoch in epistemischer Hinsicht stets die schwächsten Argumente, nicht aufgrund der externalistischen Struktur dieser Argumente, sondern insbesondere deshalb, weil Traditionen und Autoritäten selbst einer Rechtfertigung ihrer autoritativen Kraft bedürfen, die nicht wiederum durch Rekurs auf Tradition und Autorität gerechtfertigt werden kann. Traditions- und Autoritätsargumente verfangen sich somit letztlich in einer zirkulären Begründungsstruktur, und damit sind religiöse Überzeugungen auf die rationale Rechtfertigung ihres Anspruchs angewiesen“ (Wendel 2009b: 68). Vgl. dazu aber auch Greenawalt (1988: 178f.). Ebenfalls dürften religiöse Erfahrungen in einer politischen Deliberation zwar zugänglich sein, aber es bleibt unklar, welche semantischen Potentiale sich daraus ergeben. Joas weist daher daraufhin: „Subjektive Evidenz ist in einem empirischen Sinn ein wichtiges Kennzeichen von Wertbindungen; sie ist aber natürlich kein Argument, mit dem andere überzeugt werden könnten“ (Joas 2011: 251). Diese Andeutungen zeigen, dass es zum Status der unterschiedlichen religiösen Rechtfertigungsquellen weiterer Überlegungen bedarf, die hier nicht geleistet werden können.

Entscheidung

Spätestens im offenen Beratungsprozess müssen religiöse Bürger gewöhnlicher Weise erkennen, dass ihre religiösen Argumente nicht teilbar sind. Gleichwohl wird von keinem Ansatz verlangt, dass religiöse Bürger ihre religiösen Überzeugungen gänzlich aufgeben sollen. Vielmehr lassen sich im Hinblick auf die Frage, welcher Status religiöse Argumente bei der Rechtfertigung politischer Entscheidungen annehmen, zwei Positionen unterscheiden.

a) Ergänzungsgründe

Exklusivistische und intermediäre Ansätze sehen alle eine Kompatibilitätslösung vor. Das heißt, solange religiöse Argumente nicht im Widerspruch stehen mit den zentralen Verfassungs- und Gerechtigkeitsprinzipien, müssen religiöse Bürger nicht zu einer anderen Auffassung kommen. Allerdings wird zumeist darauf bestanden, dass immer noch eine bewusste Übersetzung der religiösen Gehalte in ein allgemein akzeptables Argument stattfindet. Diese Interpretation habe ich bei Rawls durch die „erst dann, wenn“-Formulierung hervorgehoben, die Rawls mit dem proviso-Ansatz vertritt (vgl. Kap. 3.2). Beim Zeitpunkt der Entscheidung ist es unabdingbar auch noch öffentliche Gründe vorzutragen, womit immer deutlich wird, dass den öffentlichen Gründen die legitimatorische Kraft zukommt, nicht den damit inhaltlich kompatiblen religiösen Argumenten. Die Kompatibilitätslösung in dieser klassischen Weise verlangt somit immer noch eine Übersetzungsleistung von religiösen Bürgern und damit die Einsicht in das staatsbürgerliche Ethos. In diesem Fall kann damit der Status religiöser Argumente im Sinne von (partikularen) Ergänzungsgründen, die neben, aber untergeordnet den allgemein akzeptablen Gründen stehen können, verstanden werden.⁵³⁷

Es gibt verschiedene, neuere Ansätze, die im besonderen Maße nur noch die Kompatibilität der Gründe mit den essenziellen Gerechtigkeitsprinzipien als Anforderung an vorgetragene religiöse Argumente formulieren. So hat etwa zuletzt March (2013) in einer vielfach erhellenden Art zwischen unterschiedlichen religiösen Argumenten im politischen Diskurs, die unterschiedliche Überzeugungskraft auch für liberal-säkulare Bürger entfalten können, aufmerksam gemacht. Diese Differenzierungen entlang der Positionen, die religiöse Bürger mit

⁵³⁷ In diesem Ergänzungssinne können sie dann auch in die Präambel einer Verfassung Eingang finden. In diesem Fall können sie als symbolische Bezüge in der Verfassung hilfreich zur Identifikation der Bürger mit ihrer Verfassung sein. Wenn dies gerecht erfolgen soll, müssten auch die säkularen Glaubensüberzeugungen erwähnt werden. Als Beispiel hierfür kann die polnische Verfassung dienen, die das polnische Volk in der Präambel zur Verfassung der Republik folgendermaßen anspricht: „... sowohl diejenigen, die an Gott als Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen“ und „die universellen Werte“ aus „anderen Quellen“ herleiten (s. hierzu Wenzel 2011: 139).

ihren religiösen Argumenten vertreten – wie etwa soziale Gerechtigkeit und Solidarität– sollen letztlich darauf aufmerksam machen, dass es eine Reihe von religiösen Überzeugungen gibt, die mit essentiellen Prinzipien, denen alle zustimmen können, kompatibel sind.

Weniger ausdifferenziert, aber in die gleiche Richtung zielend, vertritt Christina Lafont (2007, 2009, 2014a) einen „accountability“-Ansatz, nach dem sich Bürger für ihre Ansichten wechselseitig Rechenschaft für ihre politischen Entscheidungen schuldig sind, die auf Gründen beruhen müssten, die für alle akzeptabel sein sollen. Lafonts Ansatz geht nun davon aus, dass alle religiösen Argumente legitim sind, die mit den zentralen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit kompatibel sind. Solange es hier keinen Zweifel von säkularen Bürgern gebe, bedürfe es auch keiner Übersetzung bzw. Beweises der Kompatibilität religiöser Überzeugungen in öffentliche Gründe bzw. mit öffentlichen Gründen. Somit entfällt in den meisten Fällen auch eine Selbstbeschränkungspflicht für religiöse Bürger.⁵³⁸

Die Kompatibilitätsansätze zeigen letztlich auch in dieser neueren Form, dass religiöse Argumente als Ergänzungsgründe auch in der politischen Deliberation und bei einer politischen Entscheidung fungieren können. Dies ist insofern wichtig zu beachten, als nicht jedes religiöse Argument als Ergänzung einer Rechtfertigung politischer Entscheidungen dienen kann, sondern nur bestimmte, die mit den zentralen Errungenschaften der Moderne von Freiheit und Gleichheit kompatibel sind. Für die religiösen Bürger wiederum bedeutet dies gewöhnlicher Weise zudem eine Entlastung, weil sie auch auf ihre religiösen Gründe rekurrieren können und ihre religiösen Überzeugungen nicht verheimlichen oder verleugnen müssen. Als Ergänzungsgründe übernehmen sie jedoch keinen rechtfertigenden Status bei politischen Entscheidungen. Mithin fließen sie nicht als religiöse Gründe in die Entscheidung ein, sondern allein aufgrund der Möglichkeit der Übersetzung in zustimmungsfähige Prinzipien.⁵³⁹

b) Rechtfertigungsgründe

Wie gezeigt wurde, können religiöse Gründe jedoch auch über den Status als Ergänzungsgründe hinauskommen, wenn sich der Fall der Unvollständigkeit einstellt. In diesen Fällen liegt weiterhin eine Kompatibilität religiöser Argumente mit essenziellen Gerechtigkeitsprinzipien

⁵³⁸ Vgl. die Kritik von Habermas an Lafont: „Christina Lafonts eigener Vorschlag [...] läuft eigentümlich ins Leere. Er ist einerseits trivial, weil er auf die selbstverständliche Forderung hinausläuft, dass jeder Bürger bei seinen Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit die durch Prinzipien der Verfassung gezogenen Grenzen beachten soll, deren Anerkennung nicht zur Diskussion steht, sondern vorausgesetzt wird. Andererseits ist der Vorschlag uninteressant, weil er die beiden kontroversen Fragen gar nicht berührt: ob religiöse Mitbürger im demokratischen Meinungsbildungsprozess *als solche* ernst genommen werden müssen und ob ihre religiösen Äußerungen ein *kognitives Potential* haben können, auf das der säkulare Staat aus guten Gründen nicht verzichten darf“ (Habermas 2012d: 157).

⁵³⁹ Vgl. für einen solchen Kompatibilitätsansatz auch Rummens (2010).

vor, aber da diese allein für eine politische Entscheidung noch nicht ausreichen, ist der Rückgriff auf religiöse Argumente als rechtfertigende Gründe der eigenen Position zulässig, obwohl sie nicht allgemein akzeptabel sind. Um in diesen Fällen zu einer Entscheidung zu kommen, nehmen religiöse Gründe also die Eigenschaft von ausschlaggebenden Gründen an, die nicht aufgrund ihrer partikularen Natur zurückgewiesen werden können.

Mit dem Vorschlag eines deliberativ-inklusive Kompromisses wurde auch gezeigt, dass religiöse Argumente als rechtfertigende Gründe in Entscheidungen einfließen. Allerdings kann dies nur in einer fairen Form passieren, wenn neben den religiösen Gründen auch säkulare Glaubensüberzeugungen berücksichtigt werden. Der so gefundene deliberativ-inklusive Kompromiss ist dann selbst wieder auf der Basis akzeptabler Gründe anzuerkennen. Während also religiöse Gründe unmittelbar auf das Ergebnis einwirken, ist die Begründung für das Verfahren, in dem das Ergebnis ermittelt wird, unabhängig von religiösen Gründen.

8.2.3 Wirkung

Im sechsten Kapitel wurde festgehalten, dass von religiösen Argumenten eine ambivalente Wirkung ausgehen kann. Einerseits können religiöse Argumente gewaltfördernd sein, wie es häufig von exklusivistischen und intermediären Ansätzen angenommen wird. Andererseits weisen jedoch inklusivistische Ansätze zu Recht auf die positiven gerechtigkeits- und friedensfördernden Wirkungen religiöser Argumente hin. Diese unterschiedlichen Effekte, die religiöse Argumente hervorrufen können, lassen sich nur situativ feststellen, weshalb es – wiederum im Sinne eines Verständnisses der deliberativen Demokratie als deliberatives System – situativ sinnvoll sein kann, religiöse Gründe dann für illegitim zu halten, wenn deutlich wird, dass diese in der konkreten Situation eine große Gefahr für die Stabilität einer Gesellschaft darstellen.⁵⁴⁰ Wenn religiöse Gründe also das Potential in sich bergen, in einer ohnehin schon instabilen Lage für weitere Instabilität zu sorgen, kann es vorübergehend nötig sein, zu fordern, bestimmte Bezüge zu religiösen Überzeugungen zu unterlassen – dies könnte aber auch für säkulare Gründe gelten.

In diesen Fällen würde dann eine Selbstbeschränkungsanforderung schon in der offenen Beratung gerechtfertigt sein. Hierbei überschreitet man dann möglicherweise den Rahmen moralischer Überlegungen zum Status religiöser Argumente und bewegt sich in einen

⁵⁴⁰ Vgl. für solch eine situative Anpassung des Einbezuges oder des Ausschlusses von religiösen Überzeugungen Weithman (2002: 9) und Greenawalt (1995, 2008). Für weitere Überlegungen zu kontextuelle Anpassungen der Selbstbeschränkungsanforderungen im Hinblick auf die konfessionelle Zusammensetzung eines Landes siehe Ferrara (2009: 87-89).

rechtlichen Rahmen, da hier durchaus rechtliche Einschränkungen der Meinungsfreiheit angedacht werden können. In diesen Bereich fallen dann auch Fragen von „Hate-Speech“, ebenso wie historisch bedingte Einschränkungen der Meinungsfreiheit aufgrund spezifischer Erfahrungen („Volksverhetzung“).

Ebenfalls kann jedoch eine Selbstbeschränkung vollständig wegfallen, wenn religiöse Argumente friedensfördernde Wirkung entfalten und dieser Einfluss am besten verwirklicht werden kann, wenn sich religiöse Bürger nicht zurückhalten mit ihren religiösen Überzeugungen. Der Hinweis der Inklusivisten auf den Kampf gegen Sklaverei in den USA sowie die amerikanische Bürgerrechtsbewegung mit Martin Luther King können als Beispiele dafür aufgefasst werden, dass es situativ angemessen sein kann, nur religiöse Argumente vorzubringen, unabhängig davon, ob die Akteure sich selbst der Tatsache bewusst sind, dass öffentliche Gründe auch noch vorhanden sein sollten.

Bei diesen Fällen dürfte es sich jedoch um Ausnahmefälle handeln, die die vorherigen systematischen Überlegungen zum Status religiöser Argumente ergänzen, jedoch weiter ausgearbeitet werden müssten. Wichtig sind sie jedoch vor dem Hintergrund, dass die positiven religiösen Einflüsse, die sich historisch gezeigt haben, nicht diskreditiert werden, wie es vor allem dem öffentlichen Vernunftgebrauch von Rawls immer wieder von den Inklusivisten vorgeworfen wird.

8.2.4 Akteure

Bislang wurden alle Überlegungen in undifferenzierter Weise mit Blick auf den Akteur „Bürger“ vorgenommen. Es bedarf jedoch zum Abschluss noch einer Differenzierung im Hinblick auf die Anforderungen an unterschiedliche Akteure. Dieser Punkt wurde gerade von Inklusivisten bisher vernachlässigt. Dafür soll knapp auf die drei zentralen Akteure „Bürger“, „Politiker“ und „Richter“ eingegangen werden.

Bürger

Bei den Anforderungen an die Bürger konnten bei den hier besprochenen Ansätzen verschiedene Ansichten identifiziert werden. Exklusivistische Ansätze verlangen eine vollständige Selbstbeschränkung von religiösen Bürgern, während inklusivistische Ansätze genau dies ablehnen. Der intermediäre proviso-Ansatz von Rawls wiederum differenziert durch die Unterscheidung von Beratung und Entscheidung und ermöglicht so ein rein religiöses Argumentieren bis zur Entscheidung. An diesem Punkt tritt spätestens die Übersetzungspflicht

ein. Habermas wiederum befreit religiöse Bürger von der Anforderung einer Selbstbeschränkung, weil er dies für eine Überforderung religiöser Bürger hält. Stattdessen verlangt er von säkularen Bürgern, sich am Übersetzungsprozess zu beteiligen und religiöse Argumente für nicht irrational zu halten. Dabei tritt jedoch das Problem auf, dass sich einerseits ein „Graben“ zwischen religiösen Bürgern und ihren politischen Repräsentanten, von denen Habermas verlangt, sich zu beschränken, auftut. Andererseits verlangt er von säkularen Bürgern einen Mentalitätswandel in dem Fall, in dem sie religiöse Überzeugungen für irrational gehalten haben, damit sie sich nun am Übersetzungsprozess beteiligen. Dies könnte, so wurde eingewendet, insbesondere für Atheisten ein Problem darstellen.

Vor dem Hintergrund der Überlegungen des veränderten Religionsverständnisses, der Unterscheidung zwischen Beratung und Entscheidung und dem Unvollständigkeitseinwand können die Anforderungen an Bürger neu erörtert werden.

Das veränderte Religionsverständnis sorgt in erster Linie dafür, die von Habermas skizzierten Probleme zu „entspannen“. Wenn religiöse Überzeugungen kein Sonderfall darstellen, sollte von religiösen Bürgern auch nicht weniger verlangt werden als von Bürgern mit säkularen Glaubensüberzeugungen. Das bedeutet, dass prinzipiell sämtliche Bürger den Anforderungen der öffentlichen Vernunft unterliegen und zunächst einmal immer angehalten sind, ihre partikularen Glaubensüberzeugungen in Vernunftgründe zu übersetzen (Forst 2012: 1280). Auf diese Weise werden problematische Asymmetrien im Verhältnis von säkularen und religiösen Bürgern, wie sie bei Habermas kritisiert wurden (vgl. Kap. 3.4) umgangen. Das dies für religiöse Bürger zudem keine Überforderung bedeuten muss, zeigt vor allem die empirische Studie von Winandy (2014; vgl. auch Könemann/Meuth 2015), der zufolge religiöse Bürger gewöhnlicher Weise in der Lage sind, ihre religiösen Überzeugungen mit öffentlichen Gründen zu versehen. Zugleich entfällt damit die Notwendigkeit einer Anforderung an säkulare Bürger, sich als Übersetzungshelfer zu betätigen.

Die Differenzierung zwischen Beratung und Entscheidung sorgt zudem dafür, dass sich einerseits für religiöse Bürger vielfache Möglichkeiten des Einbringens ihrer religiösen Überzeugungen, die nicht unbedingt deliberativen Ansprüchen genügen müssen, ergeben.⁵⁴¹ Dies kann insbesondere aus Sicht einer deliberativen Demokratie, die immer von einer lebendigen Zivilgesellschaft abhängig bleibt, begrüßt werden. Andererseits kann sich der

⁵⁴¹ Vgl. in diesem Sinne auch Greenawalt, der davon ausgeht, dass religiöse Organisationen ihrer spezifische Rolle innerhalb einer vitalen Zivilgesellschaft in der Form nachkämen, dass sie ihre Positionen mit religiösen Gründen in der öffentlichen Deliberation vertreten (Greenawalt 1995: 15). Höhere Anforderungen erhebt Grotefeld mit der Forderung, in kirchlichen Stellungnahmen müssten neben den religiösen Argumenten auch öffentliche Rechtfertigungen einbezogen werden (Grotefeld 2006: 346-357).

Übersetzungsprozess von partikularen Glaubensüberzeugungen auf der Suche nach verallgemeinerbaren Gründen im öffentlichen Beratungsprozess dialogisch vollziehen. In dieser Hinsicht ist die Betonung von Inklusivisten richtig, dass in einer deliberativen Demokratie jeder mit seinem Standpunkt beginnt und sich von diesem Ausgangspunkt der weitere Prozess ergibt. Gerade ein deliberatives Verfahren kann damit ein Ausweg vor zu hohen Tugendanforderungen an Bürger bieten.⁵⁴²

Religiöse Bürger müssen damit also erst im Moment der Entscheidung – wie Rawls es vorgesehen hat – ihre partikulare Ansicht mit einem guten, wenn auch umstrittenen öffentlichen Grund versehen haben. Anders sieht es jedoch aus, wenn im Beratungsprozess festgestellt wurde, dass auf der Grundlage öffentlicher Gründe allein keine Entscheidung getroffen werden kann. In diesem Fall entfällt auch bei der politischen Entscheidung die deliberative Selbstbeschränkungsanforderung an Bürger.⁵⁴³ Konkret bedeutet dies, dass religiöse Bürger aufgefordert sind, nach öffentlichen Gründen zu suchen, die ihnen eine Entscheidungsfindung erlauben. Finden sie jedoch keine öffentlichen Gründe für ihre politischen Ansichten, müssen sie sich zurückhalten. Können sie dagegen nicht allein auf der Basis von öffentlichen Gründen zu einer Entscheidung kommen und erkennen auch nicht, wie einem anderen Bürger dies gelingen sollte, dann dürfen sie auf ihre religiösen Überzeugungen zur Begründung ihres politischen Standpunktes zurückgreifen.

Ein so verstandener Ansatz der deliberativen Demokratie kann damit dem Integritätseinwand, nach dem die liberale Selbstbeschränkungsanforderung eine unzumutbare Aufspaltung der religiösen Identität darstellen würde, weitgehend entkräften. Es bleibt ein großer Spielraum, sich auch mit seinen religiösen Überzeugungen im Rahmen einer

⁵⁴² Habermas hat in diesem Sinne das Verfahren als eine Entlastung von Tugendzumutungen verstanden, da letztere durch die Rationalitätsvermutung eines deliberativen Verfahrens ersetzt werden (Habermas 1996d: 312).

⁵⁴³ Insofern können auch religiöse Traditionalisten (vgl. Stoeckl 2016: 3f.), die konservative oder traditionelle Glaubensformen vertreten, sich jedoch nicht autoritär verstehen, weitgehend integriert werden. Gleiches dürfte auch für die Beschreibung der „integrationists“ bei McGraw in seiner Abhandlung der Stellung der Religion in einer liberalen Demokratie gelten (McGraw 2010: 17). McGraw beschäftigt sich vor allem mit einer religiösen Haltung, die die liberale Ansicht über die Rolle der religiösen Überzeugungen in der Demokratie herausfordert, nicht jedoch die liberalen Institutionen in Frage stellt. Im Gegensatz zu der Beschreibung bei Rosenblum nimmt der „religious integrationism“ (McGraw 2010: 196) bei McGraw damit keine fundamentalistisch-theokratische Form an, sondern die Anhänger „accept and are willing to work within established political avenues and eschew the idea that the state should be in the business of securing strictly religious goods“ (McGraw 2010: 21). Sie befürworten nach dieser Beschreibung eine konstitutionelle Demokratie, nicht jedoch die Trennung von Politik und Religion, da diese Abspaltung zwischen politischen und religiösen Positionen für Anhänger einer solchen Religion nicht akzeptabel sei. Im Gegensatz zu anderen intensiven Praktiken der Religionsausübung, wie sie z. B. bei den Amish in Nordamerika zu beobachten sind, wollen die „religious integrationists“ bei McGraw jedoch in der modernen Welt integriert sein und diese so formen, dass sie mit ihren religiösen Ansichten kompatibel werden, ohne die liberale Demokratie zu zerstören (McGraw 2010: 25). Es handelt sich für McGraw deshalb hier um einen „reasonable integrationism“ (McGraw 2010: 173).

deliberativen Demokratie zu beteiligen. Zu erwarten ist jedoch, dass bestimmte religiöse Bürger auch diese letzten Asymmetrien im Verhältnis einer deliberativen Demokratie und religiösen Überzeugungen nicht bereit sind, einzusehen. Mit diesen unausweichlichen Spannungen lässt sich im Rahmen einer deliberativen Demokratie einerseits pragmatisch umgehen, denn im besten Fall könnten auch von diesen autoritären Stimmen noch positive Einflüsse auf das gesamte deliberative System ausgehen. Im schlechtesten Fall bleibt auch der deliberativen Demokratie nichts anderes übrig als bestimmte Formen eines religiösen Fundamentalismus „einzudämmen“ (Rawls).

Politiker

Habermas und Rawls hatten im Zusammenhang mit Politikern betont, dass sich diese zu beschränken hätten. Rawls schreibt, die öffentliche Vernunft gelte „für die Mitglieder politischer Parteien, für ihre Kandidaten in Wahlkämpfen und für die sie unterstützenden Gruppen“ (Rawls 1998: 315). Habermas verlangt ebenso von Politikern und Parteien, sich religiöser Gründe zu enthalten. Diese Forderung betrifft bei ihm „die Plattform, das Programm oder ‚die Linie‘, für deren Verwirklichung sich politische Parteien und deren Kandidaten einsetzen“ (Habermas 2005d: 134) wie auch Politiker, die für ein öffentliches Mandat kandidieren (Habermas 2005d: 133). Habermas betont dabei, dass diese Beschränkungen nötig sind, um die weltanschauliche Neutralität des Staates zu gewährleisten.

Mit der Unterscheidung zwischen offener Beratung und dem tatsächlichen Akt der politischen Entscheidung wird jedoch erkennbar, dass die Anforderungen von Rawls und Habermas unnötig hoch sind. Im Fall von Habermas kommt durch die Differenzierung zwischen den Anforderungen zwischen Bürgern und Politikern noch das oben besprochene Repräsentationsproblem hinzu. Vor diesem Hintergrund muss es als zulässig betrachtet werden, dass religiöse Politiker und religiöse Parteien auch in Wahlkämpfen sowie in ihren Parteiprogrammen religiöse Argumente verwenden, um ihre politischen Ansichten zu verdeutlichen. Dies vereinfacht die Möglichkeit, sich auch als religiöser Bürger repräsentiert zu sehen. Gelingt dies nicht, können im Fall von Repräsentationsdefiziten wieder Effekte der Polarisierung entstehen, wenn sich religiöse Bürger außerhalb der formellen politischen Arenen zusammentun (vgl. Kap. 2.2).

Erst bei der tatsächlichen Stimmabgabe greift die Selbstbeschränkungsanforderung auch für Politiker. In diesem Sinne kann dann auch auf die restriktiv-autoritäre, den Bereich der moralischen Anforderungen überschreitenden Forderung von Habermas, dass religiöse Argumente aus dem Parlamentsprotokoll zu streichen sind, fallen gelassen werden (Habermas

2007a: 1445). Hierzu sei auch noch einmal an die Fallbeispiele von Barbato zur Debatte des Deutschen Bundestages um die Frage der Spätabtreibung (Barbato 2011) und hinsichtlich des Themas der Präimplantationsdiagnostik erinnert (Barbato 2016). In beiden Fällen kann Barbato darlegen, dass sich Politiker im Parlament religiöser Argumente bedienen, um ihre Position argumentativ zu stützen. Barbato kommt auf der Grundlage dieser Studien zum Schluss, „dass im Hohen Haus des Bundestags eine innerchristliche Debatte ausgetragen wird. Religiöse Argumentationen werden in denkbar starker Form zugelassen. Der Bundestag entpuppt sich als ein postsäkularer Ort, in dem nicht nur auf Übersetzungen verzichtet wird, sondern indem ein Streit über unterschiedliche Gottesbilder und Glaubensüberzeugungen ausgetragen wird. Dass daraus ein Schaden entsteht, ist aus einer demokratischen Perspektive ebenso wenig zu erkennen, wie sich ein unbedingter Nutzen aufdrängt. Die Repräsentanten des Volkes tauschen Argumente aus, die auch sonst öffentlich diskutiert werden“ (Barbato 2016: 76).

Damit verläuft also die Differenzierung zwischen den erlaubten und nicht-erlaubten Äußerungen nicht zwischen der formellen politischen Arena und der informellen politischen Öffentlichkeit, sondern zwischen den Kontexten von Beratung und Entscheidung (vgl. Chaplin 2012: 330-336; Taylor 2009)

Habermas' Sorge eines Verstoßes gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates zeigt sich somit erst in der Begründung einer Entscheidung, nicht in dem beratenden Vorlauf zu dieser Entscheidung. Der Fall der Unvollständigkeit stellt nun eine besondere Herausforderung für die Frage der Neutralität des Staates dar. Denn in dieser Situation kann auch von Politikern keine Selbstbeschränkung im Moment der Entscheidung gefordert werden. Dass Parlamente und Parteien auch hierfür einen weitgehend problemlosen Umgang gefunden haben, drückt sich in der Aufhebung des Fraktionszwangs aus.⁵⁴⁴ Diese Anerkennung von Gewissensentscheidungen ist ein gutes Beispiel für den reflexiven Umgang mit dem individuellen Problem der Unvollständigkeit.⁵⁴⁵ Somit wird deutlich, dass hier auch religiöse Gründe ein Gesetz beeinflussen können.

Habermas will jedoch genau dies verhindern, um einen Verstoß gegen die Neutralität des Staates zu verhindern.⁵⁴⁶ Es muss jedoch auch im Fall der Unvollständigkeit kein Verstoß

⁵⁴⁴ Die Rolle von politischen Parteien ist im Zusammenhang mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch noch wenig erforscht. Siehe aber auch Bonotti (2011) und Bader/Bonotti (2014).

⁵⁴⁵ Skeptisch gegenüber diesem Mittel ist Willems (2016: 192ff.), weil er vermutet, dass dies nur strategisch zur Bewahrung des Fraktionsfriedens und Funktionsfähigkeit der Fraktion eingesetzt werde. Richtig ist der Hinweis, dass damit noch nicht das kollektive Problem geklärt ist, wie man zu einer fairen Entscheidung kommt, denn die Befreiung vom Fraktionszwang könnte auch in reiner Mehrheitsentscheidung enden. Insofern kommt es nach Willems auf die Vorbereitung dieser Entscheidung an.

⁵⁴⁶ Vgl.: „Nach meiner Meinung verwischen Positionen, die unter unseren amerikanischen Kollegen vorherrschen und die den politischen Einfluss religiöser Stimmen gar keinen formellen Beschränkungen unterwerfen wollen,

gegen die Neutralität des Staates vorliegen. Um dies nachzuvollziehen, ist es wichtig, an die unterschiedlichen Formen, wie der Staat neutral sein kann, zu erinnern (vgl. Merrill 2014: 3; Wöhist 2011).⁵⁴⁷ Im Rahmen einer deliberativen Demokratie mit der Forderung nach allgemein akzeptablen Gründen ist die Form einer Begründungsneutralität des Staates am plausibelsten. Entsprechend bewahrt der Staat seine Neutralität, wenn er seine politischen Entscheidungen nicht auf der Grundlage umstrittener „umfassender Lehren“ rechtfertigt, sondern auf der Basis allgemein akzeptabler Gründe. Andernfalls würde er selbst aufgrund der Affirmation zu einer umfassenden Lehre seine Parteilichkeit offenbaren (Merrill 2014: 10).

Die zwei anderen klassischen Formen der Neutralität des Staates werden gewöhnlicher Weise von Theoretikern der öffentlichen Vernunft abgelehnt. Fast einstimmig wird eine „Neutralität des Effektes“ ausgeschlossen. Danach handelt der Staat neutral, wenn umfassende Lehren durch die intendierten oder nicht-intendierten Auswirkungen von staatlichen Handlungen gleich betroffen sind. Da die Konsequenzen staatlichen Handelns nicht in Gänze projiziert werden können und evtl. für das Erreichen dieser Effektneutralität Staatseingriffe in größerem Ausmaß verbunden sind, lehnen liberale Theoretiker solch ein Neutralitätsverständnis als nicht realisierbar und nicht wünschenswert ab. Dagegen verlangt die „Neutralität des Ziels“ vom Staat nur, dass der Staat nicht darauf abzielt, eine bestimmte Konzeption des guten Lebens zu bevorzugen. Dies kann auch bedeuten, dass alle Konzeptionen des guten Lebens gleich gefördert werden. Theorien der öffentlichen Rechtfertigung halten diese Neutralitätskonzeption jedoch für verfehlt, weil auch hier noch die Begründung für bestimmte staatliche Maßnahmen selbst aus umfassenden, religiösen Gründen gespeist sein könnte (Wöhist 2011: 27)

Im Fall der Unvollständigkeit ist es jedoch nun – gerechtfertigt auf der Basis akzeptabler Gründe – vom Modus einer Begründungsneutralität hinsichtlich der politischen Entscheidung abzuweichen, ohne deshalb den Gedanken einer Neutralität des Staates aufgeben zu müssen. Dafür muss man sich vergegenwärtigen, dass das Ziel der Neutralität in der Gleichbehandlung besteht (Forst 1994: 83; Bratu 2014: 220).⁵⁴⁸ Lässt sich diese nicht am besten über eine

die Grenzen, ohne die ein säkularer Staat seine Unparteilichkeit nicht wahren kann. Es muss sichergestellt sein, dass die Beschlüsse des Gesetzgebers, der Exekutive und der Gerichte nicht nur in einer allgemein zugänglichen Sprache *formuliert* werden, sondern auch aus allgemein akzeptierbaren Gründen *gerechtfertigt* werden können. Das schließt religiöse Gründe für die Beschlussfassung über alle staatlich sanktionierten, also rechtlich zwingenden Normen aus“ (Habermas 2012a: 112; Hervorh. i. O.).

⁵⁴⁷ Eine ausführliche Debatte um das Staatsverständnis wird im Zuge der Säkularismusdebatte geführt, die hier nicht rezipiert werden kann (vgl. dazu Spohn 2016).

⁵⁴⁸ Stefan Huster (2010: 9-10) spricht in seiner rechtswissenschaftlichen Explikation des Neutralitätsprinzips von dem „Gleichheitsgebot“ im Sinne einer „gleichen Achtung aller Bürger durch die öffentliche Gewalt“ als normativem Fundament des Neutralitätsgedankens.

Begründungsneutralität gewährleisten – wie im Fall der Unvollständigkeit – bedarf es eines anderen Verständnisses der Neutralität des Staates. Im Fall der Unvollständigkeit wird das Ziel der Gleichbehandlung jedoch über den inklusiven Kompromiss verwirklicht. Mit Bratu könnte man hier eine Effektneutralität erkennen, da der Staat darauf achtet, „dass seine Handlungen es nicht lediglich einer der Streitparteien einfacher oder schwieriger machen ihre Auffassung zum richtigen Selbstverhältnis auszuleben“ (Bratu 2014: 221). Durch die Institutionalisierung eines inklusiven Kompromisses kann dies gelingen, da es den Konfliktparteien im Rahmen eines inklusiven Kompromisses selbst obliegt, zu klären, inwieweit ihre Glaubensüberzeugungen fair realisiert worden sind.

Richter

Die Rolle der Richter und Gerichte wird im Zusammenhang mit dem Status religiöser Argumente bislang kaum diskutiert.⁵⁴⁹ Rawls hat hierbei die stärkste Anforderung an Richter gestellt, indem die Forderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs gegenüber Richtern und Verfassungsgerichten besonders hervorhebt. Letztere sollen der öffentlichen Vernunft als „exemplarische Instanz“ dienen (Rawls 1998: 339). Sie übernehmen eine bildende Rolle für die Bevölkerung durch ihren Gebrauch der öffentlichen Vernunft und können zudem „dem öffentlichen Vernunftgebrauch auf dem Forum der Öffentlichkeit Leben und Kraft geben“ (Rawls 1998: 341).

Rawls ist sicherlich Recht darin zu geben, Richter prinzipiell dazu aufzufordern, sich nur auf öffentliche bzw. rechtliche Gründe in ihren Urteilen zu beziehen. Allerdings muss auch hier wieder das kollektive und individuelle Problem der Unvollständigkeit berücksichtigt werden.

Rawls bespricht den Fall, in dem gute, rechtliche Gründe für die jeweiligen Positionen sprechen. Wie schon bei seiner Lösung der Problematik der Unvollständigkeit ist Rawls der Ansicht, dass in diesen Fällen „judges cannot resolve the case simply by appealing to their own political views. To do that is for judges to violate their duty“ (Rawls 1997b: 797).

Fraglich ist, ob dies eine überzeugende Lösung sein kann. Vor dem Hintergrund der Institutionalisierung des kollektiven Problems der Unvollständigkeit bietet sich eine andere Lösung an. Denn in diesem Fall könnten Gerichte vielmehr den Fall aufgrund der Unentscheidbarkeit auf der Basis allein rechtlicher Gründe an ein Parlament zurückweisen, um dieses aufzufordern, eine Entscheidung zu treffen.⁵⁵⁰ Wie von Willems beschrieben,

⁵⁴⁹ Vgl. Greenawalt (1995: 13), Levison (1997) und Perry (1997: 102).

⁵⁵⁰ Das bietet sich an, weil in solchen Wertekonflikten keine epistemische Überlegenheit bei den Richtern gegenüber den Bürgern besteht (Waldron 1999). Vgl. auch den Vorschlag von Sunstein (1997). Ihm zufolge sollten Richter und Gerichte die umstrittenen philosophischen Themen (wie Sterbehilfe oder Abtreibung) nicht

übernehmen Gerichte damit nur noch eine beschränkte Rolle. Falls es den beteiligten Konfliktparteien jedoch nicht gelingt, einen fairen deliberativ-inklusiven Kompromiss auszuhandeln, müssen auch Richter nach bestem Gewissen die Methode der „praktischen Konkordanz“ heranziehen und damit auch religiöse Gründe berücksichtigen. Für diesen Fall, in dem das Problem der Unvollständigkeit nur von Richtern gelöst werden kann, hat Greenawalt eine passende Lösung vorgeschlagen. Denn in seltenen Ausnahmefällen sieht er vor, dass auch Richter auf ihre eigenen Überzeugungen zurückgreifen dürfen. Geschieht dies, gilt es jedoch, diese nicht in einem schriftlichen Urteilsspruch zu erwähnen (Greenawalt 1995: 13). Diese mangelnde Aufrichtigkeit könnte begründet werden mit der konfliktvermindernden Wirkung allgemein akzeptabler Gründe. Vorzuziehen ist jedoch sicherlich eine Entscheidung, die von den betroffenen Konfliktparteien getroffen wird.

8.2.5 Fazit

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass religiöse Argumente in unterschiedlicher Art in eine deliberative Demokratie zu integrieren sind. Wichtig ist dabei vor allem, dass es nicht allgemein von einem Status religiöser Argumente auszugehen ist, sondern eine differenzierte Betrachtung entlang der Struktur, der Haltung, der Kontexte, der Wirkungen sowie der Akteure vorzunehmen ist. Es bedarf weiterer Überlegungen, wie in einem „deliberativen System“ unterschiedliche religiöse Argumente zu integrieren und zu bewerten sind. Dies betrifft auch die Frage nach der Neutralität des Staates, die hier nur angerissen werden konnte.

8.3 Ein moderat-inklusive Ansatz – ein Resümee

Betrachtet man resümierend die vorgeschlagene Kompromiss-Konzeption mit Blick auf eine Einordnung in die Kategorien von exklusivistisch, intermediär und inklusivistisch, wird erkennbar, dass eine deliberativ-inklusive Kompromiss-Konzeption als ein moderater Inklusivismus klassifiziert werden muss. Das entscheidende Kriterium, warum es sich hier um einen inklusivistischen Ansatz handelt, liegt darin, dass religiöse Gründe als rechtfertigende Gründe in politische Entscheidungen einfließen. Damit handelt es sich nicht nur um eine Kompatibilitätslösung, bei der religiöse Gründe letztlich nur ergänzenden Charakter haben. Dieser Status kommt religiösen Gründen bei intermediären Ansätzen von Rawls und Lafont,

entscheiden, sondern dieses der öffentlichen Debatte überlassen. Der Supreme Court hätte also *Roe vs. Wade* nicht entscheiden sollen, sondern die Entscheidung der Öffentlichkeit und den Staaten überlassen sollen. Hier hätten unterschiedliche Regelungen getroffen werden können. Wenn die Debatte dann weiter fortgeschritten wäre und sich eine klarere Haltung abgezeichnet hätte, hätte Gericht entscheiden können, jedoch nicht vorher.

aber teilweise auch bei Audi und Habermas zu. Als rechtfertigende Gründe sind religiöse Gründe zwar immer noch kompatibel mit gemeinsamen Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit, allerdings sind religiöse Gründe im Fall der Unvollständigkeit von ausschlaggebender Art, wenn es um die Interpretation und Gewichtung der gemeinsamen Prinzipien geht. Dies hat im Gegensatz zu einer einfachen Kompatibilitätslösung zur Folge, dass sich säkulare Bürger auf diese religiösen Gründe beim Aushandeln eines Kompromisses einlassen müssen, anstatt sie – wie bei der Kompatibilitätslösung – auch ignorieren zu können.⁵⁵¹ Im Unterschied zu einer Konvergenz-Konzeption wird mit dem deliberativ-inklusiven Kompromiss auch sichergestellt, dass religiöse Argumente faktisch wirksam werden und nicht einfach durch „defeater reasons“ geschlagen werden können.

Moderat wiederum ist die deliberativ-inklusive Kompromiss-Konzeption, weil die Anforderung einer Selbstbeschränkung nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur im Fall der Unvollständigkeit. Damit bleibt eine Asymmetrie zwischen öffentlichen Gründen und religiösen Gründen erhalten, die aber gleichzeitig die Voraussetzung dafür ist, dass der Einschluss religiöser Gründe in bestimmte politische Ergebnisse gerechtfertigt ist. Insofern wirkt die Asymmetrie letztlich nicht gegen religiöse Bürger, sondern sorgt dafür, dass sie einen Anspruch darauf haben, mit ihren Positionen einbezogen zu werden.

Moderat ist der deliberativ-inklusive Kompromiss auch deswegen, weil er immer noch eine Selbstbeschränkung verlangt. Erstens dadurch, dass im Normalfall nur zugängliche und fallible religiöse Gründe als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen legitim sind. Religiöse Bürger hingegen, die ihre eigenen religiösen Geltungsansprüche nicht zur Diskussion stellen wollen, bieten keine legitime politische Rechtfertigung an, weshalb sie in der deliberativen Demokratie auch nicht als rechtfertigende Gründe berücksichtigt werden müssen.

Zweitens wird noch eine Selbstbeschränkung insofern gefordert, als immer noch eine Kompromissbereitschaft von religiösen Bürgern erwartet wird. Das Verfolgen eines religiösen Interesses, das rücksichtslos gegenüber den ebenfalls anderen berechtigten Glaubensüberzeugungen erfolgt, ist auch bei einem deliberativ-inklusiven Kompromiss ausgeschlossen. Damit handelt es sich in dem zweiten Fall jedoch weniger um eine deliberative Selbstbeschränkung, die den Argumentationshaushalt religiöser Bürger einschränkt, als eine auch schon von den inklusivistischen Ansätze bekannte aretische Selbstbeschränkung.

⁵⁵¹ Damit ist auch klar, dass es sich bei dieser Zulässigkeit nicht bloß um ein Zugeständnis an religiöse Bürger seitens der deliberativen Demokratie handelt, weil eine Selbstbeschränkung für religiöse Bürger nicht zumutbar sei – wie es Habermas mit der Zustimmung zum Integritätseinwand vorsieht (vgl. Kap. 3.4). Ebenso wenig sind religiöse Gründe nur motivierende Gründe (siehe dazu Breul 2015: 216ff).

Ein moderat-inklusionistischer Ansatz in dieser Form ist auch in der Lage, beide Versprechen der deliberativen Demokratie in einen angemessenen Ausgleich miteinander zu bringen, ohne jedoch jegliche Spannungen auflösen zu können. Das deliberative Versprechen auf Inklusion religiöser Stimmen wird weitgehen über den vollständigen Einbezug in der offenen Beratung gewährleistet. Im Hinblick auf die politische Entscheidung ist zu differenzieren. Prinzipiell besteht noch eine Selbstbeschränkung, die religiöse Argumente exkludieren kann. Allerdings wird in dem Fall, dass öffentliche Gründe nicht allein ausreichen, um zu einer Entscheidung zu gelangen, die Selbstbeschränkungsanforderung aufgehoben. Somit kann die Integrität eines religiösen Bürgers in vielen zentralen politischen Themen intakt bleiben. Gleichwohl wird generell auch von einem religiösen Bürger gefordert, wie von jedem anderen Bürger auch, von der vollständigen Durchsetzung seiner Glaubensüberzeugungen abzusehen. Insofern sind gewisse Spannungen im Verhältnis von deliberativer Demokratie und religiösen Überzeugungen nicht vollkommen auszuräumen. Diese jedoch sind im Sinne des zweiten Versprechens gerechtfertigt, denn hiermit wird sichergestellt, dass ein Schutz der Minderheit gewährleistet wird.

9 Schlussbetrachtung

Die Intention der Arbeit war es, zu klären, welchen Status religiöse Argumente in der deliberativen Demokratie einnehmen können. Dafür wurde in einem ersten Teil zunächst ein systematischer Überblick über den Forschungsstand gegeben. Dabei konnten drei Kategorien von Ansätzen identifiziert werden. Exklusivistische Ansätze schließen religiöse Argumente aus der Politik aus, da sie im Gegensatz zu säkularen oder öffentlichen Gründen nicht zugänglich und allgemein akzeptabel sein können. Darüber hinaus gefährde die Inklusion religiöser Argumente in die Politik die Stabilität der politischen Ordnung. Intermediäre Ansätze hingegen gehen einen Mittelweg. Einerseits stimmen sie exklusivistischen Ansätzen darin zu, dass religiöse Argumente nicht zugänglich und allgemein akzeptabel sind. Auch gehen sie von einer besonderen Gefährlichkeit der Religion aus, wenn diese Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen will. Allerdings halten sie eine vollständige Restriktion für eine zu starke Anforderung. Zudem wollen sie sicherstellen, dass die epistemischen Potentiale religiöser Überzeugungen, die sich etwa bei religiösem Engagement für Gerechtigkeit zeigten, für die Gesellschaft genutzt werden. Daher sprechen sie religiösen Argumenten vor allem in der offenen politischen Beratung eine wichtige Funktion zu. Zu exkludieren seien religiöse Argumente jedoch als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen. Diese letzte Einschränkung geben dann inklusivistische Ansätze auf. Sie ersetzen jegliche Anforderungen an Argumente durch Tugendanforderungen, die den politischen Diskurs regulieren. Da sie zudem keinen Unterschied zwischen religiösen und säkularen oder öffentlichen Gründen sehen, halten inklusivistische Ansätze religiöse Argumente auch als Rechtfertigung für politische Entscheidungen für legitim.

Durch die Analyse der einzelnen Ansätze von Schweber, Rawls, Habermas und Stout konnte einerseits gezeigt werden, dass alle Ansätze beim Umgang mit religiösen Argumenten bestimmte Defizite offenbaren. Exklusivistische Ansätze können u. a. den Integritätseinwand, nach dem die geforderte Selbstbeschränkung von religiösen Bürgern eine unzumutbare Aufspaltung ihrer Identität in private und politische Teile erfordert, aufgrund des radikalen Ausschlusses nicht entkräften. Auch können sie die positiven Potentiale der Religion nicht für die Gesellschaft nutzbar machen. Intermediäre Ansätze schneiden hier besser ab, weil es ihnen gelingt, die Anforderung über die kontextuelle Differenzierung von öffentlicher Beratung und politischer Entscheidungsfindung abzuschwächen wie auch religiöse Stimmen in der politischen Beratung zu Wort kommen zu lassen. Probleme entstehen hier jedoch bei dem intermediären Ansatz von Rawls, weil letztlich unklar bleibt, wie er die Privilegierung öffentlicher Gründe rechtfertigt. Bei Habermas wiederum bilden sich u. a. neue Asymmetrien

im Verhältnis von säkularen und religiösen Bürgern, die mit der Ungleichbehandlung von säkularen und religiösen Glaubensüberzeugungen zusammenhängen.

Inklusivistische Ansätze hätten hier einen Ausweg bieten können. Allerdings lösen sie das Problem, wie legitime politische Entscheidungen sichergestellt werden, die vor einer Gefahr der Tyrannei der Mehrheit schützen können, durch ihren tugendethischen Ansatz in einer wenig überzeugenden Art.

Bei allen Ansätzen hat sich zudem gezeigt, dass spezifische Religionsverständnisse bedeutsam sind, um die Frage des Status religiöser Argumente zu klären. Daher bestand das Ziel im zweiten Teil der Arbeit darin, diese zu erörtern und zu klären, inwieweit diese religionstheoretischen Annahmen zutreffend sind.

Die erste Annahme betraf die Frage, ob religiöse Überzeugungen ein Gewalt- und Spaltungspotential im Fall der politischen Einflussnahme zu eigen ist, das so bei säkularen Überzeugungen nicht aufzufinden ist. Sowohl dieses Gewaltargument als auch das Spaltungsargument konnten nicht überzeugen. Das Gewaltargument ist empirisch nicht haltbar, da die Verantwortung in gewalttätigen Konflikten, bei denen religiöse Überzeugungen eine Rolle spielen, häufig nicht allein bei religiösen Akteuren liegt. Auch das Spaltungsargument ist empirisch nicht eindeutig zu belegen. Stattdessen könnte ebenso der Ausschluss religiöser Überzeugungen zu einer Spaltung der Gesellschaft führen, weil sich religiöse Bürger vom politischen System entfremden könnten. Die pauschale Exklusion religiöser Argumente aus dem politischen Entscheidungsprozess aus Gründen einer Annahme der besonderen Gefährlichkeit der Religion ist somit nicht haltbar.

Komplexer gestaltete sich die Frage, ob religiöse Argumente beanspruchen können, legitime Rechtfertigungen für politische Entscheidungen zu sein. Hier wurde zunächst verdeutlicht, worin das liberale Legitimitätsprinzip besteht und was seine Grundlagen sind. Zentral ist dabei die Annahme einer gemeinsamen Menschenvernunft. Diese ermöglicht es, davon auszugehen, dass es allgemein zugängliche und akzeptable Gründe gibt, die als Legitimitätsstandard für politische Entscheidungen gelten können. Denn nur politische Gesetze, die auf Grundlage allgemein zugänglicher und akzeptabler Gründe zu rechtfertigen sind, respektieren alle Bürger als Freie und Gleiche und sichern das demokratietheoretische Ideal, dass sich jeder Bürger als Autor und Adressat politischer Entscheidungen verstehen kann.

Die Annahme einer universellen Vernunft wurde zunächst gegen inklusivistische Einwände und der Vorstellung einer „pluralen Vernunft“ verteidigt. Dann jedoch stellte sich die Frage, ob religiöse Argumente diesen Legitimitätsanforderungen nachkommen können. Dabei wurde in einer ersten moderaten Kritik vor allem entgegen der Annahmen von Habermas gezeigt, dass

verschiedenen religiösen Rechtfertigungsquellen – wie heiligen Schriften, religiösen Autoritäten, religiösen Erfahrungen oder Argumenten der natürlichen Theologie – nicht prinzipiell Zugänglichkeit und Fallibilität abgesprochen werden können. Damit erfüllen sie essenzielle Anforderungen an Argumenten in einer deliberativen Demokratie, da einer deliberativen Auseinandersetzung damit nicht per se etwas im Wege stehen muss. Allerdings können religiöse Argumente nicht dem zentralen Legitimitätsanforderung der allgemeinen Akzeptabilität nachkommen. Dies hängt damit zusammen, dass religiöse Überzeugungen Glaubensüberzeugungen sind, die in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr allgemein zustimmungsfähig sein werden. Allerdings gilt dies auch für bestimmte säkulare Überzeugungen. Daher wurde dafür plädiert, im Anschluss an Rawls legitime Gründe als öffentliche Gründe zu bezeichnen, statt mit Habermas von säkularen Gründen zu sprechen.

Bis zu diesem Punkt können damit auch in einer deliberativen Demokratie religiöse Argumente keinen Einfluss bei politischen Gesetzen beanspruchen. Allerdings wurde hier in einer zweiten moderaten Kritik am liberalen Legitimitätsprinzip die These verteidigt, dass bestimmte politische Themen nicht alleine auf der Grundlage öffentlicher Gründe entschieden werden können, weil ein gemeinsamer Maßstab zur Interpretation und Gewichtung der öffentlichen Gründe fehlt. Das exemplarische Beispiel hierfür ist die Frage des Schwangerschaftsabbruchs, bei dem das Lebensrecht des Fötus gegen die Autonomie der Schwangeren abgewogen werden muss. In solchen Fällen der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft ergeben sich damit zwei Probleme: Einerseits muss geklärt werden, ob politische Akteure hier auf ihre Glaubensüberzeugungen zurückgreifen dürfen, um ihre politische Sichtweise zu rechtfertigen. Andererseits stellt sich die Frage, wie mit der unausweichlichen tiefen Meinungsverschiedenheit in Fällen der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft umgegangen werden muss. Hier, so die These, haben Verteidiger eines liberalen Legitimitätsprinzips noch keine angemessene Antwort gefunden.

Daher wurden im abschließenden dritten Teil der Arbeit erste Überlegungen skizziert, wie solch eine Lösung für das individuelle und das kollektive Problem der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft aussehen könnte. Dabei wurde zunächst die Idee von Willems aufgegriffen, Wertkonflikte über „inklusive Kompromisse“ zu schlichten. Zentral ist hierbei die Idee, dass die Integrität der beteiligten Konfliktparteien respektiert wird, indem die Kompromisslösung die jeweiligen Überzeugungen sowohl symbolisch als auch materiell anerkennen muss. Das heißt im Fall der Unvollständigkeit der öffentlichen Vernunft, dass auch religiöse Argumente berücksichtigt werden müssen und zugleich einen Einfluss auf das politische Ergebnis erlangen. Die Idee eines inklusiven Kompromisses wurde dann ergänzt

durch erste Überlegungen, wie sich eine deliberative Verhandlung gestalten konnte. Ein zentrales Merkmal solcher deliberativen Verhandlungen ist in der Terminologie von Habermas die Umstellung des Kommunikationsmodus vom klassisch deliberativen einverständnisorientierten Sprachgebrauch zu einem „bloß“ verständnisorientierten Diskurs. Letztere versucht nur noch nachzuvollziehen, warum eine Sichtweise vor dem Hintergrund partikularer Überzeugungen gut für jemanden ist, ohne jedoch diese Sichtweise selbst zu teilen. Für den Fall der Unvollständigkeit bietet sich diese Form einer deliberativen Verhandlung insbesondere an, weil sie eine symbolische Anerkennung und einen respektvollen Umgang mit den jeweiligen Glaubensüberzeugungen gewährleistet.

Abschließend wurde eine Differenzierung des Status religiöser Argumente vorgenommen, die das Ziel hatte, die unterschiedlichen Facetten und Rollen, die religiöse Argumente in der Deliberation einnehmen können, aufzuzeigen. Wichtig ist dabei vor allem das zentrale Ergebnis dieser Arbeit, dass religiösen Argumenten innerhalb der deliberativen Demokratie ein umfangreicher Platz eingeräumt werden kann. Dies gilt weitgehend unbeschränkt in der offenen politischen Beratung. Im Gegensatz zu anderen Ansätzen, die sich mit dem Status religiöser Argumente beschäftigen, können religiöse Argumente aber über den inklusiven Kompromiss auch politische Entscheidungen beeinflussen. Auf diese Weise kann eine deliberative Demokratie bis hin zu einem moderat-inklusionistischen Ansatz religiöse Argumente integrieren.

Der moderat-inklusionistische Ansatz markiert meines Erachtens auch die Grenze des Möglichen, wenn man die beiden zentralen Versprechen der deliberativen Demokratie in einen angemessenen Ausgleich bringen will. Dabei handelt es sich einerseits um das Versprechen einer Inklusivität im politischen Prozess und einer Einflussgleichheit auf das politische Ergebnis. Andererseits verspricht die deliberative Demokratie, vernünftige politische Ergebnisse zu generieren, die akzeptabel für alle sind. Ein moderat-inklusionistischer Ansatz kann die Inklusivität gewährleisten. Allerdings entsteht auch hier noch eine Spannung, da die Einflussgleichheit für religiöse Überzeugungen nicht in jedem Fall gegeben ist. Die Asymmetrie im Verhältnis von Vernunftgründen und Glaubensgründen führt dazu, dass religiöse Bürger sich prinzipiell immer noch beschränken müssen. Gerechtfertigt wird dies vor dem Hintergrund des zweiten Versprechens. Denn ohne die Anforderung nach allgemein akzeptablen Rechtfertigungen für politische Entscheidungen könnte eine reine Mehrheitsherrschaft entstehen, deren politische Entscheidungen nicht mehr gegenüber der Minderheit gerechtfertigt werden können.

Auch wenn die Asymmetrie zwischen öffentlichen und religiösen Gründen damit mit guten Gründen gerechtfertigt werden kann, ermöglicht sie den Einwand, dass das liberale Legitimitätsprinzip ein unrealistischer Standard ist, der zu hohe Ansprüche an Bürger und besonders an religiöse Bürger formuliert. Dieser Einwand hat seine Berechtigung auch im Zusammenhang mit dieser Arbeit. Um diese bekannte Kritik gegen deliberative Ansätze zu entkräften, habe ich erste Ideen eines „deliberativen Systems“ skizziert. Dabei steht die Überlegungen im Mittelpunkt, dass nicht jede einzelne politische Aussage deliberativen Standards genügen muss, sondern es sogar für das gesamte deliberative politische System vorteilhaft sein kann, wenn einzelne politische Akteure gegen Anforderungen der Deliberation verstoßen, etwa, weil sie über einseitige, unausgewogene und parteiische Beiträge wertvolle politische Debatten anstoßen können.

Im Gegensatz zu Vallier und Eberle (Vallier/Eberle 2013: 807), die der Meinung sind, die Debatte um den Status religiöser Argumente müsse vor allem weiterhin die epistemische Frage nach den Anforderung von legitimen Gründen klären, denke ich, dass es sinnvoller ist, gerade über den Status religiöser Argumente in einem deliberativen System nachzudenken. Dazu gehört dann auch eine intensivere Ausarbeitung des Vorschlages deliberativer Verhandlungen mit dem Ziel eines deliberativ-inklusive Kompromisses.

Literatur

- Abromeit, Heidrun. 2002. *Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Ackerman, Bruce. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Ackerman, Bruce. 1995. Warum Dialog? In: Brink, Bert van den (Hrsg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 385-410.
- Adams, Nicholas. 2006. *Habermas and Theology*. Cambridge England, New York: Cambridge University Press.
- Aguirre, Javier. 2012. *Postmetaphysical Reason and Postsecular Consciousness: Habermas' Analysis of Religion in the Public Sphere*. Diss. New York.
- Aikin, Scott F. und Robert B. Talisse. 2011. *Reasonable Atheism. A Moral Case for Respectful Disbelief*. Amherst New York: Prometheus Books.
- Aikin, Scott F. und Robert B. Talisse. 2014. *Why We Argue (and How We Should). A Guide to Political Disagreement*. New York, New York: Routledge.
- Alexander, Larry. 1993. Liberalism, Religion and the Unity of Epistemology. *San Diego Law Review* 30: 763-797.
- An-Na'im, Abdullahi. 1990. *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Appleby, R. S. 2000. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Araujo, Luiz B. L. 2015. Religion und Öffentlichkeit: Taylor, Rawls, Habermas. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M.: Campus, 135-158.
- Arens, Edmund. 1991. Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie. In: Edmund Arens (Hrsg.), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 145-200.
- Arens, Edmund. 1998. Vom Kult zum Konsens. Das Religionsverständnis der Theorie des kommunikativen Handelns. In: Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon-Verlag, 241-272.
- Arens, Edmund. 2004a. Die Kraft der Kommunikation. Zum 75. Geburtstag von Jürgen Habermas. *Orientierung* 68: 121-124.
- Arens, Edmund. 2004b. Ist Religion demokratietauglich? *Orientierung* 68: 56-58.
- Arens, Edmund. 2007. *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Arfi, Badredine. 2015. Habermas and the Aporia of Translating Religion in Democracy. *European Journal of Social Theory* 18: 489-506.
- Armstrong, Karen. 2014. *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt*. München: Pattloch.
- Audard, Catherine. 2007. *John Rawls*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Audard, Catherine. 2011. Rawls and Habermas on the Place of Religion in the Political Domain. In: James G. Finlayson und Fabian Freyenhagen (Hrsg.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. New York: Routledge, 224-246.
- Audi, Robert. 1989. The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship. *Philosophy and Public Affairs* 18: 259-296.
- Audi, Robert. 1997. Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics. In: Robert Audi und Nicholas Wolterstorff (Hrsg.), *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1-66.

- Audi, Robert. 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, Robert. 2011. *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. New York: Oxford University Press.
- Bader, Veit. 2007. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bader, Veit. 2009. Secularism, Public Reason or Moderately Agonistic Democracy? In: Geoffrey B. Levey und Tariq Modood (Hrsg.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 110-135.
- Bader, Veit und Matteo Bonotti. 2014. Introduction: Parties, partisanship and political theory. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17: 253-266.
- Barbato, Mariano. 2011. Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung. In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde - Positionen - Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden, 56-77.
- Barbato, Mariano. 2016. Postsäkulares Parlament. Der Deutsche Bundestag als postsäkularer Ort. In: Antonius Liedhegener und Gert Pickel (Hrsg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 63-82.
- Barth, Christian und Holger Sturm (Hrsg.). 2011. *Robert Brandoms expressive Vernunft. Historische und systematische Untersuchungen*. Paderborn: mentis.
- Baumann, Marcel M. 2013. *Kirchliche Beiträge zur nachhaltigen Friedenskonsolidierung in Post-Konflikt-Gesellschaften. Eine Literaturstudie*. Baden-Baden: Nomos.
- Baumann, Peter. 2002. *Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Metzler.
- Baumeister, Andrea. 2011. The Use of “Public Reason” by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas’ Conception of the Role of Religion in the Public Realm. *Constellations* 18: 222-243.
- Becker, Michael, Johannes Schmidt und Reinhard Zintl. 2009. *Politische Philosophie*. Paderborn: Schöningh.
- Beiner, Ronald. 2009. John Rawls's Genealogy of Liberalism. In: Shaun P. Young (Hrsg.), *Reflections on Rawls. An Assessment of his Legacy*. Farnham: Ashgate, 73-89.
- Benhabib, Seyla. 1995. Modelle des »öffentlichen Raums«. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 96-130.
- Benhabib, Seyla. 1996. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In: Seyla Benhabib (Hrsg.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 67-94.
- Bergdahl, Lovisa. 2009. Lost in Translation: On the Untranslatable and its Ethical Implications for Religious Pluralism. *Journal of Philosophy of Education* 43: 31-44.
- Bernhardt, Reinhold und Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.). 2008. *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen Traditionen schöpfen*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Bernstein, Richard J. 2010. Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via Media. *Constellations* 17: 155-166.
- Bertram, Georg W. (Hrsg.). 2002. *Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Bird, Colin. 2013. Coercion and Public Justification. *Politics, Philosophy and Economics*: 1470594-13496073.

- Bizeul, Yves. 2009. *Glaube und Politik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Bleich, J. D. 1996. Godtalk: Should Religion Inform Public Debate. *Loyola of Los Angeles Law Review* 29: 1513-1524.
- Blumoff, Theodore Y. 1991. Disdain for the Lessons of History: Comments on Love and Power. *Capital University Law Review* 20: 159.
- Boettcher, James W. 2005a. Public Reason and Religion. In: Thom Brooks und Fabian Freyenhagen (Hrsg.), *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum, 124-151.
- Boettcher, James W. 2005b. Strong Inclusionist Accounts of the Role of Religion in Political Decision-Making. *Journal of Social Philosophy* 36: 497-516.
- Boettcher, James W. 2009. Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship. *Philosophy & Social Criticism* 35: 215-238.
- Boettcher, James W. 2012. The Moral Status of Public Reason. *Journal of Political Philosophy* 20: 156-177.
- Boettcher, James W. 2013. Book Reviews: Paul Weithman, Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn. *Public Reason* 5: 137-150.
- Boettcher, James W. 2015. Against the Asymmetric Convergence Model of Public Justification. *Ethical Theory and Moral Practice*: 191-208.
- Bohman, James. 1996. *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Bohman, James. 1998. Survey Article: The Coming of Age of Deliberative Democracy. *The Journal of Political Philosophy* 6: 400-425.
- Bohman, James und William Rehg (Hrsg.). 1997a. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Bohman, James und William Rehg. 1997b. Introduction. In: James Bohman und William Rehg (Hrsg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, xix-xxx.
- Bohman, James und Henry S. Richardson. 2009. Liberalism, Deliberative Democracy, and "Reasons that All Can Accept". *The Journal of Political Philosophy* 17: 253-274.
- Bonotti, Matteo. 2011. Religious Political Parties and the Limits of Political Liberalism. *Res Publica* 17: 107-123.
- Bonotti, Matteo. 2015. Political Liberalism, Free Speech and Public Reason. *European Journal of Political Theory* 14: 180-208.
- Bormann, Franz-Josef. 2008. ‚Public reason‘ bei John Rawls. In: Franz-Josef Bormann und Bernd Irlenborn (Hrsg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau u.a: Herder, 237-266.
- Brandom, Robert. 2000. *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bratu, Christine. 2014. *Die Grenzen staatlicher Legitimität. Eine philosophische Untersuchung zum Verhältnis von Liberalismus und Perfektionismus*. Münster, Westfalen: mentis.
- Breul, Martin. 2015. *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*. Paderborn: Schöningh.
- Brieskorn, Norbert. 2008. Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen. In: Michael Reder und Josef Schmidt (Hrsg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 37-50.
- Brocker, M. und M. Hildebrandt (Hrsg.). 2007. *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Burkhardt, Johannes. 1997a. Art. Religionskrieg. In: Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Balz, James K. Cameron, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen,*

- Knut Schäferdiek, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Hermann Spieckermann, Günter Stemberger, Konrad Stock. Berlin: de Gruyter, 681-687.
- Burkhardt, Johannes. 1997b. Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit: Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas. *Zeitschrift für historische Forschung: ZHF* 24: 509-574.
- Burkhardt, Johannes. 2009. *Deutsche Geschichte in der frühen Neuzeit*. München: Beck.
- Burleigh, Michael. 2008. *Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Button, Mark E. 2013. Book Review: The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice. By Rainer Forst. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2011. Democracy and Authenticity: Toward a Theory of Public Justification. By Howard H. Schweber. New York: Cambridge University Press, 2012. *Perspectives on Politics* 11: 248-249.
- Calhoun, Craig. 2008. Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. *The Hedgehog Review* 10: 7-23.
- Calhoun, Craig J., Jürgen Habermas und Charles Taylor. 2011. Dialogue. Jürgen Habermas and Charles Taylor. In: Eduardo Mendieta (Hrsg.), *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 60-69.
- Calhoun, Craig J., Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen. 2013. Editor's Introduction. In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 1-23.
- Callahan, Daniel J. 1970. *Abortion. Law, Choice and Morality*. New York: Macmillan.
- Callaway, Christopher. 2009. *Religion and Politics*. <http://www.iep.utm.edu/rel-poli/>. 20.12.2014.
- Campos, Paul F. 1994. Secular Fundamentalism. *Columbia Law Review* 94: 1814-1827.
- Casanova, José. 2009. Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien. In: José Casanova (Hrsg.), *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press, 7-30.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Chambers, Simone. 2003. Deliberative Democratic Theory. *Annual Review of Political Science*: 307-326.
- Chambers, Simone. 2007. How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. *Constellations* 14: 210-223.
- Chambers, Simone. 2009a. Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy. *Political Theory* 37: 323-350.
- Chambers, Simone. 2009b. Who Shall Judge? Hobbes, Locke, and Kant on the Construction of Public Reason. *Ethics & Global Politics* 2.
- Chambers, Simone. 2010a. Theories of Political Justification. *Philosophy Compass* 5: 893-903.
- Chambers, Simone. 2012. Reason, Reasons and Reasoning: Three Faces of Public Justification. In: Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen (Hrsg.), *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner, 1263-1276.
- Chambers, Simone. 2010b. Secularism Minus Exclusion: Developing a Religious-Friendly Idea of Public Reason. *The Good Society* 19: 16-21.
- Chaplin, Jonathan. 2012. Law, Religion and Public Reasoning. *Oxford Journal of Law and Religion* 1: 319-337.
- Clanton, J. C. 2008. *Religion and Democratic Citizenship. Inquiry and Conviction in the American Public Square*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Cohen, Joshua. 1994. A More Democratic Liberalism. *Michigan Law Review* 92: 1503-1546.
- Cohen, Joshua. 1997. Deliberation and Democratic Legitimacy. In: James Bohman und William Rehg (Hrsg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 67-91.

- Cohen, Joshua (Hrsg.). 2009. *Philosophy, Politics, Democracy. Selected essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cohen, Joshua und Thomas Nagel. 2009. Introduction. In: Thomas Nagel (Hrsg.), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With "On My Religion"*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1-23.
- Cooke, Maeve. 2002. Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas. In: Klaus Dethloff (Hrsg.), *Religion, Moderne, Postmoderne: philosophisch-theologische Erkundungen*. Berlin: Parerga, 99-119.
- Cooke, Maeve. 2006. Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal. *International Journal for Philosophy of Religion* 60: 187-207.
- Cooke, Maeve. 2007a. A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. *Constellations* 14: 225-238.
- Cooke, Maeve. 2007b. Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 341-365.
- Cooke, Maeve. 2009. Religiöse Argumente im demokratischen Verfahren. Kritische Überlegungen zu Habermas' Begriff der Legitimität. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 33-54.
- Cooke, Maeve. 2013. Violating Neutrality. Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy. In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 249-274.
- Cox, Damian, Marguerite La Caze, Levine und Michael. 2013. *Integrity*. <http://plato.stanford.edu/entries/integrity/>. 12.06.2014.
- Crowder, George. 2013. Pluralism. In: Gerald F. Gaus und Fred D'Agostino (Hrsg.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. New York, New York: Routledge, 353-363.
- Crystal, David. 1965. *Linguistics, Language and Religion*. London: Hawthorn Books.
- Cuneo, Terence (Hrsg.). 2005. *Religion in the Liberal Polity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- D'Agostino, Fred. 2004. Pluralism and Liberalism. In: Gerald F. Gaus und Chandran Kukathas (Hrsg.), *Handbook of political theory*. London: Sage, 239-249.
- Danz, Christian. 2007. Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 9-31.
- Davidson, Donald. 1984. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: Donald Davidson (Hrsg.), *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 183-198.
- DeJonge, M. und C. Tietz (Hrsg.). 2015. *Translating Religion: What is Lost and Gained?* London: Taylor & Francis.
- d'Entrèves, Maurizio P. 2002. Introduction: Democracy as Public Deliberation. In: Maurizio P. d'Entrèves (Hrsg.), *Democracy as Public Deliberation. New Perspectives*. Manchester: Manchester University Press, 1-36.
- Dombrowski, Daniel A. 2001. *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Dryzek, John S. 2000. *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.

- Dryzek, John S. 2007. Theory, Evidence and the Tasks of Deliberation. In: Shawn W. Rosenberg (Hrsg.), *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern?* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 237-250.
- Dryzek, John S. 2010. *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance. With Simon Niemeyer.* Oxford: Oxford University Press.
- Dunn, Allen. 2004. The Temptation of Metaphysics: Jeffrey Stout's Account of the Limits of Moral Knowledge. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 87: 301-314.
- Ebels-Duggan, Kyla. 2010. The Beginning of Community: Politics in the Face of Disagreement. *The Philosophical Quarterly* 60: 50-71.
- Eberle, Christopher J. und Terence Cuneo. 2008. *Religion and Political Theory.* <http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/>. 14.02.2014.
- Eberle, Christopher J. 2002a. Religion and Liberal Democracy. In: Robert L. Simon (Hrsg.), *The Blackwell guide to social and political philosophy.* Malden, Massachusetts: Blackwell, 292-318.
- Eberle, Christopher J. 2002b. *Religious Conviction in Liberal Politics.* Cambridge, U.K, New York: Cambridge University Press.
- Eberle, Christopher J. 2006. Religion, Pacifism, and the Doctrine of Restraint. *Journal of Religious Ethics* 34: 203-224.
- Eberle, Christopher J. 2011. Consensus, Convergence, and Religiously Justified Coercion. *Public Affairs Quarterly* 25: 281-304.
- Eberle, Christopher J. 2015. Respect and War. Against the Standard View of Religion in Politics. In: Tom Bailey und Valentina Gentile (Hrsg.), *Rawls and Religion.* New York: Columbia University Press, 45-68.
- Elster, Jon. 1991. *Arguing and Bargaining in the Federal Convention and the Assemblée Constituante. Workingpaper No. 4.* Chicago.
- Elster, Jon. 1997. The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory. In: James Bohman und William Rehg (Hrsg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 3-33.
- Elster, Jon. 1998. Introduction. In: Jon Elster (Hrsg.), *Deliberative Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1-18.
- Enoch, David. 2015. Against Public Reason. In: David Sobel (Hrsg.), *Oxford studies in political philosophy. Volume 1.* Oxford: Oxford University Press.
- Esfeld, Michael. 2002. *Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Esterbauer, Reinhold. 2007. Der „Stachel eines religiösen Erbes“. Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.* Wien: Oldenbourg [u.a.], 299-321.
- Estlund, David. 2002. Political Quality. In: David Estlund (Hrsg.), *Democracy.* Malden, Massachusetts: Blackwell, 175-212.
- Estlund, David. 2008. *Democratic Authority. A Philosophical Framework.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ferrara, Alessandro. 2006. Religion und postsäkulare Vernünftigkeit. *Transit* 31: 5-25.
- Ferrara, Alessandro. 2009. The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. *Philosophy & Social Criticism* 35: 77-91.
- Fischer, Karsten. 2009. *Die Zukunft einer Provokation: Religion im liberalen Staat.* Berlin: Berlin University Press.
- Fish, Stanley E. 2001. *The Trouble with Principle.* Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Flores d'Arcais, Paolo. 2007. *Elf Thesen zu Habermas.* <http://www.zeit.de/2007/48/Habermas>. 04.11.2011.
- Forst, Rainer. 1994. *Kontexte der Gerechtigkeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Forst, Rainer. 2001. Ethik und Moral. In: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 344-371.
- Forst, Rainer. 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2007a. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2007b. Die Herrschaft der Gründe. Drei Modelle deliberativer Demokratie. In: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 224-269.
- Forst, Rainer. 2012. Der Kern und die Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs. In: Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen (Hrsg.), *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner, 1277-1282.
- Frankfurt, Harry G. 1988. Identification and Wholeheartedness. In: Harry G. Frankfurt (Hrsg.), *The importance of what we care about. Philos. essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 159-176.
- Freeman, Samuel R. 2007. *Rawls*. London: Routledge.
- Frenschkowski, Marco. 2007. *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen*. Wiesbaden: Marix-Verlag.
- Fretlöh, Sigrid. 1989. *Relativismus versus Universalismus. Zur Kontroverse über Verstehen und Übersetzen in der angelsächsischen Sprachphilosophie: Winch, Wittgenstein, Quine*. Techn. Hochsch., Diss.--Aachen, 1987. Aachen: Alano-Verlag.
- Galston, William A. 1991. *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, William A. 1999. Diversity, Toleration and Deliberative Democracy. Religious Minorities and Public Schooling. In: Stephen Macedo (Hrsg.), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. New York: Oxford University Press, 39-48.
- Galston, William A. 2002. *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, William A. 2005. Religious Violence or Religious Pluralism: Islands Essential Choice. *Philosophy & Public Policy Quarterly* 25: 12-17.
- Galston, William A. 2007. Symposium Response. *Journal of Law, Philosophy and Culture* 1: 191-197.
- Gaus, Daniel. 2013. Qualität statt Partizipation und Gleichheit? Eine Bemerkung zum epistemischen Sinn von Demokratie. *Leviathan* 41: 264-290.
- Gaus, Gerald F. 1996. *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York: Oxford University Press.
- Gaus, Gerald F. 2003. *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Englightenment Project*. London: Sage.
- Gaus, Gerald F. 2009. The Moral Foundations of Liberal Neutrality. In: Thomas Christiano und John Christman (Hrsg.), *Contemporary debates in political philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 81-98.
- Gaus, Gerald F. 2010. The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism. In: Maria Dimova-Cookson und Peter M. R. Stirk (Hrsg.), *Multiculturalism and Moral Conflict*. London: Routledge, 19-37.
- Gaus, Gerald F. 2015. Public Reason Liberalism. In: Steven Wall (Hrsg.), *The Cambridge companion to liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 112-140.
- Gaus, Gerald F. und Kevin Vallier. 2009. The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry and Political Institutions. *Philosophy & Social Criticism* 35: 51-76.

- Germann, Michael. Stand 2016. GG Art. 4 [Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit]. In: Volker Epping und Christian Hillgruber (Hrsg.), *Beck'scher Online-Kommentar Grundgesetz*.
- Goodin, Robert E. 1986. Laundering Preferences. In: Jon Elster und Aanund Hylland (Hrsg.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 75-101.
- Goodman, Lenn E. 2013. *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*. New York, New York: Cambridge University Press.
- Gosepath, Stefan. 2012. Öffentliche Gründe. In: Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen (Hrsg.), *Welt der Gründe*. Hamburg: Meiner, 1283-1287.
- Gray, John. 2000. *Two Faces of Liberalism*. New York: New Press.
- Greenawalt, Kent. 1988. *Religious Convictions and Political Choice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Greenawalt, Kent. 1993. Grounds for Political Judgment: The Status of Personal Experience and the Autonomy and Generality of Principles of Restraint. *San Diego Law Review* 30: 647-675.
- Greenawalt, Kent. 1994. On Public Reason. *Chicago-Kent Law Review*: 669-689.
- Greenawalt, Kent. 1995. *Private Consciences and Public Reasons*. New York: Oxford University Press.
- Greenawalt, Kent. 2008. On Religion and Politics in Liberal Democracies. In: Thomas M. Schmidt und Michael G. Parker (Hrsg.), *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*. Würzburg: Echter, 51-65.
- Greene, Abner S. 1993. The Political Balance of the Religion Clauses. *The Yale Law Journal* 102: 1611-1644.
- Griffin, Leslie C. 1997. Good Catholics Should Be Rawlsian Liberals. *Southern California Interdisciplinary Law Journal* 5: 297-371.
- Grim, Brian J. und Roger Finke. 2007. Religious Persecution in Cross-National Context: Clashing Civilizations or Regulated Religious Economies? *American Sociological Review* 72: 633-658.
- Große Kracht, Hermannn-Josef. 2009. Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 55-91.
- Grotefeld, Stefan. 2000. Selbstbeschränkung als Bürgerpflicht? Religiöse Überzeugungen, politische Deliberation und Gesetzgebung. In: Alberto Bondolfi und Stefan Grotefeld (Hrsg.), *Ethik und Gesetzgebung. Probleme - Lösungsversuche - Konzepte*. Stuttgart: Kohlhammer, 65-89.
- Grotefeld, Stefan. 2006. *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gutmann, Amy und Dennis Thompson. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- Gutmann, Amy und Dennis Thompson. 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 1988a. Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 153-186.
- Habermas, Jürgen. 1988b. Metaphysik nach Kant. In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 18-34.
- Habermas, Jürgen. 1988c. Motive nachmetaphysischen Denkens. In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 35-60.

- Habermas, Jürgen. 1991a. Erläuterungen zur Diskursethik. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 119-226.
- Habermas, Jürgen. 1991b. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-30.
- Habermas, Jürgen. 1991c. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 100-118.
- Habermas, Jürgen. 1991d. Was macht eine Lebensform ›rational‹? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 31-48.
- Habermas, Jürgen. 1992a. Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: *Texte und Kontexte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 127-156.
- Habermas, Jürgen. 1992b. *Texte und Kontexte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1995a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1995b. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1995c. Wahrheitstheorien. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 127-183.
- Habermas, Jürgen. 1996a. ›Vernünftig‹ versus ›Wahr‹ oder die Moral der Weltbilder. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 95-127.
- Habermas, Jürgen. 1996b. Drei normative Modelle der Demokratie. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 277-292.
- Habermas, Jürgen. 1996c. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11-64.
- Habermas, Jürgen. 1996d. Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 309-398.
- Habermas, Jürgen. 1996e. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 293-305.
- Habermas, Jürgen. 1996f. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 65-94.
- Habermas, Jürgen. 1998a. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1998b. Nachwort. In: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 661-680.
- Habermas, Jürgen. 2001a. Ein Gespräch über Gott und die Welt. In: *Zeit der Übergänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 173-196.
- Habermas, Jürgen. 2001b. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2001c. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2004a. Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. In: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 102-137.

- Habermas, Jürgen. 2004b. Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik. In: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 138-185.
- Habermas, Jürgen. 2004c. Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. In: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 230-270.
- Habermas, Jürgen. 2005a. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 216-257.
- Habermas, Jürgen. 2005b. Einleitung. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-14.
- Habermas, Jürgen. 2005c. Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 279-323.
- Habermas, Jürgen. 2005d. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 119-154.
- Habermas, Jürgen. 2005e. Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 258-278.
- Habermas, Jürgen. 2005f. Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (Hrsg.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 15-37.
- Habermas, Jürgen. 2005g. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 84-105.
- Habermas, Jürgen. 2005h. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2007a. Die öffentliche Stimme der Religion. *Blätter für deutsche und internationale Politik*: 1441-1446.
- Habermas, Jürgen. 2007b. Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik. In: Peter Niesen und Benjamin Herborth (Hrsg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 406-459.
- Habermas, Jürgen. 2007c. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 366-414.
- Habermas, Jürgen. 2008a. Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für deutsche und internationale Politik*: 33-46.
- Habermas, Jürgen. 2008b. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Michael Reder und Josef Schmidt (Hrsg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 26-36.
- Habermas, Jürgen. 2008c. Eine Replik. In: Michael Reder und Josef Schmidt (Hrsg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 94-107.
- Habermas, Jürgen. 2008d. Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie. In: *Ach, Europa*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 138-191.
- Habermas, Jürgen. 2009a. Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderungen für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? In: *Philosophische Texte, Bd. 5, Kritik der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 387-407.

- Habermas, Jürgen. 2009b. Einleitung. In: *Philosophische Texte, Bd. 5, Kritik der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-32.
- Habermas, Jürgen. 2012a. Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch. In: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 96-119.
- Habermas, Jürgen. 2012b. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2012c. Rawls' Politischer Liberalismus. Replik auf die Wiederaufnahme einer Diskussion. In: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 277-307.
- Habermas, Jürgen. 2012d. Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik. In: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 120-182.
- Habermas, Jürgen. 2012e. Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts. In: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 7-18.
- Habermas, Jürgen. 2013. Politik und Religion. In: Friedrich W. Graf und Heinrich Meier (Hrsg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. München: Beck, 287-300.
- Hannan, Jason. 2011. Pragmatism, Democracy, and Communication: Three Rival Perspectives. *Review of Communication* 11: 107-121.
- Hasenclever, Andreas. 2009. Getting Religion Right: zur Rolle von Religionen in politischen Konflikten. In: Jürgen Wilhelm (Hrsg.), *Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung*. Berlin: Berlin University Press, 170-186.
- Hasenclever, Andreas. 2016. Zwischen Himmel und Hölle. Überlegungen zur Politisierung von Religionen in bewaffneten Konflikten. In: Fernando Enns und Wolfram Weiße (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*. Münster, Westfalen: Waxmann, 53-74.
- Hasenclever, Andreas und Alexander de Juan. 2007. Religionen in Konflikten – eine Herausforderung für die Friedenspolitik. *Aus Politik und Zeitgeschichte*: 10-16.
- Hauerwas, Stanley. 1971. Abortion and Normative Ethics. A Critical Appraisal of Callahan and Grisez. *Cross Currents* 21: 399-414.
- Hesse, Konrad. 1999. *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Heidelberg: Müller.
- Hildebrandt, Mathias. 2005. Einleitung: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. In: Mathias Hildebrandt und Manfred Brocker (Hrsg.), *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 9-35.
- Höffe, Otfried. 2015. Einführung. In: Otfried Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Berlin: de Gruyter, 1-27.
- Holmes, Stephen. 1995. *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Honnacker, Ana. 2015. *Post-säkularer Liberalismus. Perspektiven auf Religion und Öffentlichkeit im Anschluss an William James*. Baden-Baden: Nomos.
- Horster, Detlef. 2002. Diskurs-Ethik. Jürgen Habermas. In: Hans-Joachim Martin und Johann S. Ach (Hrsg.), *Am Ende (-) die Ethik? Begründungs- und Vermittlungsfragen zeitgemäßer Ethik*. Münster: LIT Verlag, 84-91.
- Hsieh, Nien-hê. 2016. *Incommensurable Values*. <https://plato.stanford.edu/entries/value-incommensurable/>. 22.12.2016.
- Huber, Wolfgang. 2009. Christen in der Demokratie. *Aus Politik und Zeitgeschichte*: 6-8.
- Hüller, Thorsten. 2005. *Deliberative Demokratie: Normen, Probleme und Institutionalisierungsformen*. Münster: LIT Verlag.

- Huster, Stefan. 2010. Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates - Gehalt und Dogmatik. In: Julian Krüper (Hrsg.), *An den Grenzen der Rechtsdogmatik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 5-41.
- Iser, Mattias. 2009. Rationale Rekonstruktion. In: Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Habermas-Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 364-366.
- Iser, Mattias und David Strecker. 2010. *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- James, William. 1997. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Jensen, Mark. 2005. The Integralist Objection to Political Liberalism. *Social Theory & Practice* 31: 157-171.
- Joas, Hans. 2002. Werte und Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten. In: Marie-Luise Raters und Marcus Willaschek (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 263-279.
- Joas, Hans. 2003. Einleitung. In: Hans Joas (Hrsg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Wallstein-Verlag, 9-17.
- Joas, Hans. 2004. *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Joas, Hans. 2010a. Welche Gestalt von Religion für welche Moderne? Bedingungen für die Friedensfähigkeit von Religionen angesichts globaler Herausforderungen. In: Michael Reder und Michael Rugel (Hrsg.), *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 210-223.
- Joas, Hans. 2010b. Werte und Religion. In: Liz Mohn (Hrsg.), *Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält. Für Reinhard Mohn zum 85. Geburtstag*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans. 2012. *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jones, Robert P. 2007. *Liberalism's Troubled Search for Equality. Religion and Cultural Bias in the Oregon Physician-Assisted Suicide Debates*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2009. *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Junker-Kenny, Maureen. 2009. Jenseits liberaler öffentlicher Vernunft: Religion und das Vermögen der Prinzipien. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 92-127.
- Junker-Kenny, Maureen. 2011. *Habermas and Theology*. London: T & T Clark.
- Kalyvas, Stathis N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, New York, Chicago: Cornell University Press.
- Kamann, Matthias. 2015. "Bibel sieht Homosexualität nicht als Gottes Willen". <http://www.welt.de/politik/deutschland/article145495633/Bibel-sieht-Homosexualitaet-nicht-als-Gottes-Willen.html>. 14.10.2015.
- Kehrer, Günter. 1998. Religion. In: Hubert Cancik (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Unter Mitarbeit von Hildegard Cancik-Lingemaier, Günter Kehrer, Hans G. Kippenberg, Matthias Laubscher*. Stuttgart: Kohlhammer, 418-425.
- Keil, Geert. 2002. *Quine zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kersting, Wolfgang. 2006. *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*. Paderborn: mentis.

- Kidd, Thomas S. 2010. *God of Liberty. A Religious History of the American Revolution*. New York: Basic Books.
- Kippenberg, Hans G. 2008. *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Kippenberg, Hans G. 2011. Zur Kontingenz religiösen Gewalthandelns. In: Bettina Hollstein (Hrsg.), *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*. Frankfurt a. M.: Campus, 191-215.
- Kippenberg, Hans G. 2013. Religion. In: Christian Gudehus und Michaela Christ (Hrsg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 66-75.
- Klosko, George. 1994. Rawls's Argument from Political Stability. *Columbia Law Review* 94: 1882-1897.
- Knell, Sebastian. 2004. *Propositionaler Gehalt und diskursive Kontoführung. Eine Untersuchung zur Begründung der Sprachabhängigkeit intentionaler Zustände bei Brandom*. Berlin: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert. 1991. Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. In: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-41.
- Kohn, Margaret. 2000. Language, Power, and Persuasion. Toward a Critique of Deliberative Democracy. *Constellations* 7: 525-538.
- Koller, Werner. 2011. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Stuttgart: UTB GmbH.
- Kompa, Nikola. 2014. Epistemischer Kontextualismus. In: Nikola Kompa und Sebastian Schmoranz (Hrsg.), *Grundkurs Erkenntnistheorie*. Münster: mentis, 285-295.
- Könemann, Judith und Anna-Maria Meuth. 2015. *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit - Christen in der Politik*. Paderborn: Schöningh.
- Krause, Sharon R. 2008. *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kutschera, Franz v. 1981. *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin: de Gruyter.
- Laden, Anthony S. 2001. *Reasonably Radical. Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Laden, Anthony S. 2003. The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls. *Ethics* 113: 367-390.
- Lafont, Cristina. 2007. Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies. *Constellations* 14: 239-258.
- Lafont, Cristina. 2009. Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship? *Philosophy & Social Criticism* 35: 127-150.
- Lafont, Cristina. 2013. Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship? In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 230-248.
- Lafont, Cristina. 2014a. Religious Pluralism in a Deliberative Democracy. In: Kurt Appel (Hrsg.), *Europa mit oder ohne Religion?: Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa*: V&R Unipress, 39-55.
- Lafont, Cristina. 2014b. Religious Pluralism in a Deliberative Democracy. In: Ferran Requejo Coll und Camil Ungureanu (Hrsg.), *Democracy, law and religious pluralism in Europe. Secularism and post-secularism*. London: Routledge, 46-60.
- Landemore, Hélène. 2013. *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Landwehr, Claudia. 2012. Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratien. In: Oliver W. Lembcke (Hrsg.), *Normative Demokratietheorie*. Wiesbaden: Springer VS Verlag, 355-385.
- Landwehr, Claudia und Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.). 2014. *Deliberative Demokratie in der Diskussion. Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik*. Baden-Baden: Nomos.
- Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Larmore, Charles. 2001. Der Zwang des besseren Arguments. In: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 106-125.
- Larmore, Charles. 2015. Grundlagen und Grenzen der öffentlichen Vernunft (Vorlesung VI). In: Otfried Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Berlin: de Gruyter, 131-146.
- Lawrence, Bruce B. 1989. *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- Lehmbruch, Gerhard. 2003. *Verhandlungsdemokratie. Beiträge zur vergleichenden Regierungslehre*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Levinson, Sanford. 1997. Abstinence and Exclusion: What Does Liberalism Demand of the Religiously Oriented (Would Be) Judge? In: Paul J. Weithman (Hrsg.), *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 76-92.
- Liebsch, Burkhard und Michael Staudigl. 2014. Vorwort. In: Burkhard Liebsch und Michael Staudigl (Hrsg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*. Baden-Baden: Nomos, 9-22.
- Linde, Gesche. 2009. »Religiös« oder »säkular«? Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 153-202.
- Lister, Andrew. 2011. Public Justification of What? Coercion vs. Decision as Competing Frames for the Basic Principle of Justificatory Liberalism. *Public Affairs Quarterly* 25: 349.
- Lister, Andrew. 2013. *Public Reason and Political Community*. London: Bloomsbury.
- Liu, Yameng. 1999. Justifying My Position in Your Terms: Cross-Cultural Argumentation in a Globalized World. *Argumentation* 13: 297-315.
- Löffler, Winfried. 2003. Externalistische Erkenntnistheorie oder theologische Anthropologie? Anmerkungen zur Reformed Epistemology. In: Ludwig Nagl (Hrsg.), *Religion nach der Religionskritik*. Wien: Oldenbourg, 123-147.
- Löffler, Winfried. 2006. *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Loobuyck, Patrick. 2009. Religious Arguments in Political Decision Making. In: Willem B. Drees (Hrsg.), *Technology, Trust, and Religion. Roles of Religions in Controversies over Ecology and the Modification of Life*. Amsterdam: Leiden University Press, 237-254.
- Lovibond, Sabina. 2005. Religion and Modernity. Living in the Hypercontext. *Journal of Religious Ethics* 33: 617-631.
- Lutz-Bachmann, Matthias. 2007. Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an John Rawls und Jürgen Habermas. *Philosophisches Jahrbuch* 114: 3-21.
- Lutz-Bachmann, Matthias. 2015. Die postsäkulare Vernunft: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M.: Campus, 79-96.
- Macedo, Stephen. 1990. *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Macedo, Stephen. 2000. In Defence of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases? In: Robert P. George und Christopher Wolfe (Hrsg.), *Natural law and public reason*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Macedo, Stephen. 2010. Why Public Reason? Citizens' Reasons and the Constitution of the Public Sphere. *SSRN Electronic Journal*.
- MacIntyre, Alasdair C. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

- Maclure, Jocelyn und Charles Taylor. 2011. *Laizität und Gewissensfreiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Maffettone, Sebastiano. 2010. *Rawls. An Introduction*. Cambridge: Policy Press.
- Manin, Bernard. 1987. On Legitimacy and Political Deliberation. *Political Theory* 15: 338-368.
- Mansbridge, Jane, James Bohman, Simone Chambers, Thomas Christiano, Archon Fung, John Parkinson, Dennis F. Thompson und Mark E. Warren. 2012. A Systemic Approach to Deliberative Democracy. In: John Parkinson und Jane Mansbridge (Hrsg.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.
- Mansbridge, Jane und Cathie Jo Martin. 2013. *Negotiating Agreement in Politics. Report of the Task Force on Negotiating Agreement in Politics*. Washington, DC.
- March, Andrew F. 2009. *Islam and Liberal Citizenship. The Search for an Overlapping Consensus*. Oxford: Oxford University Press.
- March, Andrew F. 2013. Rethinking Religious Reasons in Public Justification. *American Political Science Review* 107: 523-539.
- Marshall, William P. 1992. The Other Side of Religion. *Hastings Law Journal* 44: 843-858.
- Mason, Elinor. 2011. *Value Pluralism*. <https://plato.stanford.edu/entries/value-pluralism/>. 22.12.2016.
- Mccabe, David. 2010. *Modus Vivendi Liberalism. Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCarthy, Thomas. 2013. The Burdens of Modernized Faith and Postmetaphysical Reason in Habermas's "Unfinished Project of Enlightenment". In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 115-131.
- McCarthy, Thomas A. 1992. Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics. In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 51-72.
- McConnell, Michael W. 1999. Five Reasons to Reject the Claim That Religious Arguments Should Be Excluded from Democratic Deliberation. *Utah Law Review* 1999: 639-657.
- McConnell, Michael W. 2000. Believers as Equal Citizens. In: Nancy L. Rosenblum (Hrsg.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith. Religious Accommodation in Pluralist Democracies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 90-110.
- McGraw, Bryan T. 2010. *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendieta, Eduardo. 2013. Appendix. Religion in Habermas's Work. In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 391-407.
- Merrill, Roberto. 2014. Introduction. In: Roberto Merrill und Daniel M. Weinstock (Hrsg.), *Political Neutrality. A Re-evaluation*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 1-24.
- Minow, Martha. 1995. Political Liberalism: Religion and Public reason. *Religion and Values in Public Life* 3: 1-11.
- Möllers, Christoph. 2015. Grenzen der Ausdifferenzierung. Zum Zusammenhang von Religion und Politik im Demokratischen Rechtsstaat. In: Hans M. Heinig und Christian Walter (Hrsg.), *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 9-34.
- Morano, Malcolm. 2014. The Role of Religious Reasons in a Liberal Democracy. *Res Cogitans* 05: 111-120.
- Morlok, Martin. 2004. Art. 4. In: Horst Dreier (Hrsg.), *Grundgesetz-Kommentar. Band 1: Präambel, Artikel 1-19*. Tübingen: Mohr Siebeck, 484-548.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant.
- Nagel, Thomas. 1995a. *Equality and partiality*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1995b. Moralischer Konflikt und politische Legitimität. In: Brink, Bert van den (Hrsg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 325-359.

- Nagl, Ludwig. 2007. Pragmatische Denkansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermas'schen Skizze nachkantianischer Religionsbegriffe (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard). In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 186-215.
- Nagl-Docekal, Herta. 2014. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*. Berlin: de Gruyter.
- Neal, Patrick. 2000. Political Liberalism, Public Reason, and the Citizen of Faith. In: Robert P. George und Christopher Wolfe (Hrsg.), *Natural law and public reason*. Washington DC: Georgetown University Press, 171-198.
- Neal, Patrick. 2009. Is Political Liberalism Hostile to Religion? In: Shaun P. Young (Hrsg.), *Reflections on Rawls. An Assessment of his Legacy*. Farnham: Ashgate, 153-175.
- Neal, Patrick. 2013. Habermas, Religion, and Citizenship. *Politics and Religion*: 1-21.
- Neal, Patrick. 2015. The Liberal State and the Religious Citizen: Justificatory Perspectives in Political Liberalism. In: Tom Bailey und Valentina Gentile (Hrsg.), *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, 149-168.
- Nebel, Kerstin. 2015. Embryonale Stammzellforschung: Schneller Kompromiss trotz starker Polarisierung. In: Christoph Knill (Hrsg.), *Moralpolitik in Deutschland. Staatliche Regulierung gesellschaftlicher Wertekonflikte im historischen und internationalen Vergleich*. Wiesbaden, s.l.: Springer Fachmedien Wiesbaden, 89-106.
- Neves, Marcelo. 2009. Evolution. In: Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Habermas-Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 315-317.
- Niesen, Peter. 2001. Die politische Theorie des politischen Liberalismus: John Rawls. In: André Brodacz und Gary S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*. Opladen: Leske + Budrich, 23-54.
- Niesen, Peter. 2014. Was heißt Deliberation? Eine theoriegeschichtliche Betrachtung. In: Oliver Flügel-Martinsen (Hrsg.), *Deliberative Kritik - Kritik der Deliberation. Festschrift für Rainer Schmalz-Bruns*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 49-71.
- Oakeshott, Michael. 1990. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon.
- Pannenberg, Wolfhart. 1988. *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Parkinson, John und Jane Mansbridge (Hrsg.). 2012. *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peddle, David. 2014. *The Religious Origins of American Freedom and Equality. A Response to John Rawls*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Perry, Michael J. 1988. *Morality, Politics, and Law*. New York: Oxford University Press.
- Perry, Michael J. 1993. Religious Morality and Political Choice: Further Thoughts – And Second Thoughts – on Love and Power. *San Diego Law Review* 30: 703-727.
- Perry, Michael J. 1997. *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Perry, Michael J. 2003. *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, Michael J. 2006. Why Religion in Politics Does Not Violate la Conception Américaine de la Laïcité. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13: 543-560.
- Peters, Bernhard. 1993. *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Platzer, Johann und Elisabeth Zissler (Hrsg.). 2014. *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*. Baden-Baden: Nomos.
- Polke, Christian. 2014. Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit. Politischer Liberalismus aus dem Geist des Christentums. *Zeitschrift für Politische Theorie* 5: 155-169.
- Popitz, Heinrich. 1992. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pritzlaff, Tanja. 2006. *Entscheiden als Handeln. Eine begriffliche Rekonstruktion*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Quine, W. V. und J. S. Ullian. 1970. *The Web of Belief*. New York, New York: McGraw-Hill.

- Quinn, Philip L. 1997. Political Liberalisms and Their Exklusions of the Religious. In: Paul J. Weithman (Hrsg.), *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 138-161.
- Quong, Jonathan. 2011. *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Quong, Jonathan. 2013. *Public Reason*. <http://plato.stanford.edu/entries/public-reason/>. 19.02.2014.
- Rawls, John. 1994. Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: John Rawls (Hrsg.), *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 - 1989*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 333-363.
- Rawls, John. 1997a. Erwiderung auf Habermas. In: Wilfried Hinsch (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 196-262.
- Rawls, John. 1997b. The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review* 64: 765-807.
- Rawls, John. 1998. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2001. Commonweal Interview with John Rawls (1998). In: Samuel Freeman (Hrsg.), *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 616-622.
- Rawls, John. 2002. *Das Recht der Völker. Enthält: Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Rawls, John. 2006. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2009. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With "On My Religion"*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Reder, Michael. 2014. *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*. Freiburg: Alber.
- Reder, Michael und Michael Rugel (Hrsg.). 2010. *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reese-Schäfer, Walter. 2001. *Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Reese-Schäfer, Walter. 2013. *Grenzgötter der Moral*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Reidy, David. 2004. Speaking for the state. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 87: 315-347.
- Reidy, David A. 2000. Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough. *Res Publica* 6: 49-72.
- Reidy, David A. 2007. Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 132: 243-291.
- Reppen, Konrad. 1987. What is a Religious War? In: E. I. Kouri und Geoffrey R. Elton (Hrsg.), *Politics and society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his sixty-fifth birthday*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 311-328.
- Reynolds, Charles H. 2004. An Appreciation of Stout's Contributions to Religious Ethics. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 87: 481-499.
- Rheinische Post Online. 2012. *Interview mit Dieter Graumann: 'Beschneidung muss legal bleiben'*. <http://www.rp-online.de/politik/deutschland/beschneidung-muss-legal-bleiben-aid-1.2909511>. 07.09.2016.
- Richter, Jan A. 2014a. Der Umgang mit religiösen Überzeugungen als Bewährungsprobe für die deliberative Demokratie. In: Claudia Landwehr und Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Deliberative Demokratie in der Diskussion. Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik*. Baden-Baden: Nomos, 273-303.
- Richter, Jan A. 2014b. Somogy Varga: Authenticity as an Ethical Ideal & Howard H. Schweber: Democracy and Authenticity. *Zeitschrift für philosophische Literatur* 2: 56-69.

- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Rittberger, Volker und Andreas Hasenclever. 2005. Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden. In: Manfred Zimmer (Hrsg.), *Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung*. Norderstedt: Books on Demand, 136-156.
- Roberts Skerrett, Kathleen. 2005. Political Liberalism and the Idea of Public Reason: A Response to Jeffrey Stout's Democracy and Tradition. *Social Theory & Practice* 31: 173-190.
- Rommerskirchen, Jan. 2014. *Soziologie & Kommunikation*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Rorty, Richard. 1981. *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard. 1988. Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 82-125.
- Rorty, Richard. 1998. A Defense of Minimalist Liberalism. In: Anita L. Allen und Milton C. Regan (Hrsg.), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 117-125.
- Rorty, Richard. 1999. Religion as Conversation-stopper. In: Richard Rorty (Hrsg.), *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 168-174.
- Rorty, Richard. 2003. Religion in the Public Square: A Reconsideration. *The Journal of Religious Ethics* 31: 141-149.
- Rorty, Richard. 2006. Antiklerikalismus und Atheismus. In: Richard Rorty (Hrsg.), *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 33-47.
- Rummens, Stefan. 2010. The Semantic Potential of Religious Arguments. *Social Theory and Practice* 36: 385-408.
- Ruprecht, Louis A. 2012. "The Rules Come Later". The Priority of Practices in a Grassroots Democracy. Jeffrey Stout's Blessed Are the Organized. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 95: 98-129.
- Ryan, Phil. 2014. Stout, Rawls, and the Idea of Public Reason. *Journal of Religious Ethics* 42: 540-562.
- Sandel, Michael J. 1994. Political Liberalism. *Harvard Law Review* 107: 1765-1794.
- Sandel, Michael J. 1995. Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Campus, 18-35.
- Sandel, Michael J. 2005. *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Cambridge Massachusetts u.a.: Harvard University Press.
- Sanders, Lynn M. 1997. Against Deliberation. *Political Theory* 25: 347-376.
- Schaal, Gary S. und Felix Heidenreich. 2007. Quality versus Equality? Liberale und deliberative Ideale politischer Gleichheit. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 36: 23-38.
- Schaub, Jörg. 2009. *Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Schieder, Rolf. 2008. *Sind Religionen gefährlich?* Berlin: Berlin University Press.
- Schmidt, Thomas M. 2001. Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45: 248-261.
- Schmidt, Thomas M. 2006. Vernünftiger Pluralismus - gerechtfertigte Überzeugungen. Religiöser Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft. In: Thomas M. Schmidt und

- Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Religion und Kulturkritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 35-51.
- Schmidt, Thomas M. 2007. Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 322-340.
- Schmidt, Thomas M. 2008a. Objektivität und Gewissheit. Vernunftmodelle und Rationalitätstypen in der Religionsphilosophie der Gegenwart. In: Franz-Josef Bormann und Bernd Irlenborn (Hrsg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau u.a: Herder, 199-217.
- Schmidt, Thomas M. 2008b. Öffentliche Vernunft – vernünftige Öffentlichkeit? Zum Verhältnis von Rationalität und Normativität in Rawls' politischem Liberalismus. In: Thomas M. Schmidt und Michael G. Parker (Hrsg.), *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*. Würzburg: Echter, 87-104.
- Schmidt, Thomas M. 2009. Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 10-32.
- Schmidt, Thomas M. 2012. Religiöse Vielfalt als epistemische und normative Herausforderung. Zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften. In: Karl Gabriel (Hrsg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*. Paderborn: Schöningh, 341-362.
- Schnädelbach, Herbert. 2009. Mit oder ohne Gott. Religion im Streit der Meinungen. In: Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 229-247.
- Schneider, Hans J. 2007. ‚Wertstofftrennung‘? Zu den sprachphilosophischen Voraussetzungen des Religionsverständnisses von Jürgen Habermas. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 155-185.
- Schneiders, Hans-Wolfgang. 2007. *Allgemeine Übersetzungstheorie. Verstehen und wiedergeben*. Bonn: Romanistischer Verlag.
- Schotte, Dietrich. 2010. Zur (Un)übersetzbarkeit religiöser Rede. Kritische Anmerkungen zu Habermas' neuerer Religionsphilosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64: 378-392.
- Schwartzman, Micah. 2004. The Completeness of Public Reason. *Politics, Philosophy & Economics* 3: 191-220.
- Schwartzman, Micah. 2015. Reasoning from Conjecture: A Reply to Three Objections. In: Tom Bailey und Valentina Gentile (Hrsg.), *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, 169-186.
- Schweber, Howard H. 2007. *The Language of Liberal Constitutionalism*: Cambridge University Press.
- Schweber, Howard H. 2012. *Democracy and Authenticity. Toward a Theory of Public Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seide, Ansgar. 2014. Default-Konzeptionen der Rechtfertigung. In: Nikola Kompa und Sebastian Schmoranzer (Hrsg.), *Grundkurs Erkenntnistheorie*. Münster: mentis, 95-108.
- Shklar, Judith N. 2013. *Der Liberalismus der Furcht*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Singer, Peter. 1994. *Praktische Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Solum, Lawrence. 1996. Novel Public Reasons. *Loyola of Los Angeles Law Review* 29: 1459-1485.
- Solum, Lawrence B. 1993. Constructing an Ideal of Public Reason. *San Diego Law Review* 30: 729-762.

- Solum, Lawrence B. 1994. Inclusive public reason. *Pacific Philosophical Quarterly* 75: 217-231.
- Spinner-Halev, Jeff. 2000. *Surviving Diversity. Religion and Democratic Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Spohn, Ulrike. 2016. *Den säkularen Staat neu denken. Politik und Religion bei Charles Taylor*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Springs, Jason, Cornel West, Richard Rorty, Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout. 2010. Pragmatism and Democracy: Assessing Jeffrey Stout's Democracy and Tradition. *Journal of the American Academy of Religion* 78: 413-448.
- Sterba, James P. 1999. Reconciling Public Reason and Religious Values. *Social Theory and Practice* 25: 1-28.
- Sterba, James P. 2000. Rawls and Religion. In: Victoria Davion (Hrsg.), *The idea of a political liberalism. Essays on Rawls*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 34-45.
- Stoeckl, Kristina. 2016. Political Liberalism and Religious Claims. Four Blind Spots. *Philosophy & Social Criticism*.
- Stolze, Radegundis. 2011. *Übersetzungstheorien*. Tübingen: Narr Verlag.
- Stout, Jeffrey. 1981. *The Flight from Authority. Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Stout, Jeffrey. 2001. *Ethics after Babel. The languages of morals and their discontents ; with a new postscript by the author*. Princeton, New Jersey, Oxford: Princeton University Press.
- Stout, Jeffrey. 2004a. *Democracy and Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Stout, Jeffrey. 2004b. Responses to Five Critical Papers on „Democracy and Tradition“. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 87: 369-402.
- Stout, Jeffrey. 2005. Comments on Six Responses to Democracy and Tradition. *Journal of Religious Ethics* 33: 709-744.
- Stout, Jeffrey. 2008. 2007 Presidential Address: The Folly of Secularism. *Journal of the American Academy of Religion* 76: 533-544.
- Stout, Jeffrey. 2009a. *Blessed Are the Organized – Solidarity, Finitude, and the Future of Pluralistic Democracy: An Interview with Jeffrey Stout, Part II*. <http://theotherjournal.com/2009/09/09/blessed-are-the-organized%e2%80%94solidarity-finitude-and-the-future-of-pluralistic-democracy-an-interview-with-jeffrey-stout-part-ii/>. 12.03.2015.
- Stout, Jeffrey. 2009b. *Excellence and the Emersonian Perfectionist: An Interview with Jeffrey Stout, Part I*. <http://theotherjournal.com/2009/09/01/excellence-and-the-emersonian-perfectionist-an-interview-with-jeffrey-stout-part-i/>. 12.03.2015.
- Stout, Jeffrey. 2010. *Blessed are the Organized. Grassroots Democracy in America*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Strecker, David. 2009. Warum deliberative Demokratie? In: Gary S. Schaal (Hrsg.), *Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas*. Baden-Baden: Nomos, 59-80.
- Strecker, David und Gary S. Schaal. 2016. Die politische Theorie der Deliberation. In: André Brodacz und Gary S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich, 103-161.
- Striet, Magnus. 2007. Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. In: Rudolf Langthaler und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg [u.a.], 259-282.
- Sunstein, Cass R. 1997. From Theory to Practice. *Arizona State Law Journal*.
- Swaine, Lucas. 2006. *The Liberal Conscience. Politics and Principle in a World of Religious Pluralism*. New York: Columbia University Press.
- Swaine, Lucas. 2009. Demanding Deliberation. Political Liberalism and the Inclusion of Islam. *Journal of Islamic Law and Culture* 11: 88-106.

- Sweetman, Brendan. 2006. *Why Politics Needs Religion. The Place of Religious Arguments in the Public Square*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- Talisie, Robert B. 2005. Dilemmas of Public Reason: Pluralism, Polarization, and Instability. In: Thom Brooks und Fabian Freyenhagen (Hrsg.), *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum, 107-123.
- Talisie, Robert B. 2009. *Democracy and moral conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Talisie, Robert B. 2012a. *Pluralism and Liberal Politics*. New York: Routledge.
- Talisie, Robert B. 2012b. Religion, Respect and Eberle's Agapic Pacifist. *Philosophy & Social Criticism* 38: 313-325.
- Talisie, Robert B. 2013. Religion in Politics. What's the Problem? *Think* 12: 65-73.
- Talisie, Robert B. 2015. Religion and Liberalism: Was Rawls Right After All? In: Tom Bailey und Valentina Gentile (Hrsg.), *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, 69-91.
- Talisie, Robert B. und J. Caleb Clanton. 2004. Stout on Public Reason. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 87: 349-368.
- Taylor, Charles. 1997. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hrsg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Taylor, Charles. 2001. Plurality of Goods. In: Mark Lilla (Hrsg.), *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York, New York: New York Review Books, 113-119.
- Taylor, Charles. 2002a. *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 2002b. Sprache und Gesellschaft. In: Axel Honneth und Hans Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 35-51.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2009. Die Bedeutung des Säkularismus. In: Rainer Forst (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 672-696.
- Thaler, Richard H., Cass R. Sunstein und Christoph Bausum. 2009. *Nudge. Wie man kluge Entscheidungen anstößt*. Berlin: Econ.
- Thomalla, Klaus. 2007. Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie. In: Walter Schweidler (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg: Alber, 115-147.
- Thomalla, Klaus. 2009. Habermas und die Religion. *Information Philosophie*: 30-35.
- Thompson, Dennis. 2008. Deliberative Democratic Theory and Empirical Political Science. *Annual Review of Political Science* 11: 497-520.
- Thrasher, John und Kevin Vallier. 2013. The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability. *European Journal of Philosophy*.
- Trautsch, Asmus. 2004. Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion. *Philosophisches Jahrbuch* 111: 180-198.
- Urbinati, Nadia. 2010. Laïcité in Reverse: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere. *Constellations* 17: 4-21.
- Urbinati, Nadia. 2014. The Context of Secularism. A Critical Appraisal of the Post-Secular Argument. In: Susanna Mancini und Michel Rosenfeld (Hrsg.), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*. Oxford: Oxford University Press, 14-32.
- Vallier, Kevin. 2011a. Against Public Reason Liberalism's Accessibility Requirement. *Journal of Moral Philosophy* 8: 366-389.
- Vallier, Kevin. 2011b. *Liberal Politics and Faith. A Philosophical Reconciliation*. Dissertation.

- Vallier, Kevin. 2012. Liberalism, Religion and Integrity. *Australasian Journal of Philosophy* 90: 149-165.
- Vallier, Kevin. 2014a. *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. Taylor & Francis.
- Vallier, Kevin. 2014b. The Origin and Future of Political Liberalism. *Journal of Moral Philosophy* 11: 639-656.
- Vallier, Kevin und Fred D'Agostino. 2013. *Public Justification*. <http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>. 07.01.2014.
- Vallier, Kevin und Christopher J. Eberle. 2013. Religion in Public life. In: Gerald F. Gaus und Fred D'Agostino (Hrsg.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. New York, New York: Routledge, 800-811.
- Varga, Somogy. 2012. *Authenticity as an Ethical Ideal*. New York, Abingdon: Routledge.
- Viertbauer, Klaus. 2013. Monophone Polyphonie? Kritische Anmerkungen zu Jürgen Habermas' Variation des Religiösen. In: Franz Gmainer-Pranzl und Sigrid Rettenbacher (Hrsg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Lang, 236-255.
- Vüllers, Johannes. 2013. *Religiöses Friedensengagement in innerstaatlichen Gewaltkonflikten. Das Verhalten der Religionsgemeinschaften*. Baden-Baden: Nomos.
- Waldron, Jeremy. 1993. Religious Contributions in Public Deliberation. *San Diego Law Review* 30: 817-848.
- Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Walhof, Darren R. 2013. Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life. *Philosophy & Social Criticism* 39: 225-242.
- Warren, Mark und Jane Mansbridge. 2013. Deliberative Negotiation. In: *Negotiating Agreement in Politics. Report of the Task Force on Negotiating Agreement in Politics*. Washington, DC, 86-121.
- Weingardt, Markus A. 2010. *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Weingardt, Markus A. 2016. Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung. In: Fernando Enns und Wolfram Weiße (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*. Münster, Westfalen: Waxmann, 95-104.
- Weiss, Bernhard und Jeremy Wanderer (Hrsg.). 2010. *Reading Brandom. On making it explicit*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Weithman, Paul J. 1997a. Introduction: Religion and the Liberalism of Reasoned Respect. In: Paul J. Weithman (Hrsg.), *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1-37.
- Weithman, Paul J. (Hrsg.). 1997b. *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Weithman, Paul J. 2002. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Weithman, Paul J. 2007. John Rawls's Idea of Public Reason: Two Questions. *Journal of Law, Philosophy and Culture* 1: 47-68.
- Weithman, Paul J. 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Weithman, Paul J. 2015. Inclusivism, Stability, and Assurance. In: Tom Bailey und Valentina Gentile (Hrsg.), *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, 92-113.
- Welsch, Wolfgang. 2000. Richard Rorty: Philosophie jenseits von Argumentation und Wahrheit? In: Mike Sandbothe (Hrsg.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 167-192.
- Wenar, Leif. 1995. Political Liberalism: An Internal Critique. *Ethics* 106: 32-62.

- Wendel, Saskia. 2009a. Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine »moderne Religion«. Was der »Postmetaphysiker« Habermas über Religion nicht zu denken wagt. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 225-265.
- Wendel, Saskia. 2009b. Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung. In: Judith Könemann und Adrian Loretan-Saladin (Hrsg.), *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden: Herausforderung für die christlichen Kirchen*. Zürich: Theologischer-Verlag, 67-77.
- Wendel, Saskia. 2010. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Wendel, Saskia. 2011. Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘. In: Margit Wasmaier-Sailer und Benedikt-Paul Gocke (Hrsg.), *Idealismus und natürliche Theologie*. Freiburg: Alber, 81-103.
- Wendt, Fabian. 2016. *Compromise, Peace and Public Justification: Political Morality Beyond Justice*. Springer International Publishing.
- Wenzel, Knut. 2009. Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität. In: Knut Wenzel und Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 347-376.
- Wenzel, Uwe J. 2011. Von Präambelgöttern und anderen Grenzwächtern. Vorüberlegungen zur Beantwortung der Frage: Ist eine politische Theologie des demokratischen Rechtsstaates möglich und nötig? In: Georg Pfeleiderer und Alexander Heit (Hrsg.), *Sphärendynamik I. Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften*. Zürich, Baden-Baden: Pano-Verlag; Nomos, 131-158.
- Willems, Ulrich. 2003. Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion. In: Michael Minkenberg und Ulrich Willems (Hrsg.), *Politik und Religion. Sonderheft 33/2002 der Politischen Vierteljahresschrift*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 88-112.
- Willems, Ulrich. 2012a. Normative Pluralität und Kontingenz als Herausforderungen politischer Theorie. Prolegomena zur Theorie eines Politischen Pluralismus. In: Katrin Toens und Ulrich Willems (Hrsg.), *Politik und Kontingenz*. Wiesbaden: Springer VS, 265-301.
- Willems, Ulrich. 2012b. Religion und Moderne bei Jürgen Habermas. In: Ulrich Willems (Hrsg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: transcript, 489-526.
- Willems, Ulrich. 2016. *Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Williams, Andrew. 2000. The Alleged Incompleteness of Public Reason. *Res Publica* 6: 199-211.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral luck. Philosophical papers 1973 - 1980*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press.
- Williams, Michael. 2012. Verantwortlichkeit und Verlässlichkeit. In: Stefan Tolksdorf (Hrsg.), *Conceptions of Knowledge*. Berlin: de Gruyter, 435-460.
- Winandy, Julien. 2014. *Normativität im Konflikt*. Baden-Baden: Nomos.
- Wöhst, Christian. 2011. *Das Konzept der Neutralität im politischen Liberalismus. Potentiale einer umstrittenen Idee*. Mit einem Vorwort von Christian Schwaabe. Frankfurt a. M.: Lang.
- Wolterstorff, Nicholas. 1997a. Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy. In: Robert Audi und Nicholas Wolterstorff (Hrsg.), *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 145-165.

- Wolterstorff, Nicholas. 1997b. The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In: Robert Audi und Nicholas Wolterstorff (Hrsg.), *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 67-120.
- Wolterstorff, Nicholas. 1997c. Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons. In: Paul J. Weithman (Hrsg.), *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 162-181.
- Wolterstorff, Nicholas. 2004. Can Belief be Rational If It Has No Foundations. In: Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff (Hrsg.), *Faith and rationality. Reason and belief in God*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 135-186.
- Wolterstorff, Nicholas. 2007. The Paradoxical Role of Coercion in the Theory of Political Liberalism,. *Journal of Law, Philosophy and Culture* 1: 135-158.
- Wolterstorff, Nicholas. 2008a. *Justice. Rights and Wrongs*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wolterstorff, Nicholas. 2008b. Religious Reasons, Liberal Theory and Coercion. In: Thomas M. Schmidt und Michael G. Parker (Hrsg.), *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*. Würzburg: Echter, 67-85.
- Wolterstorff, Nicholas. 2012a. What Are the Prospects for Public Reason Liberalism? In: Nicholas Wolterstorff (Hrsg.), *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 76-110.
- Wolterstorff, Nicholas. 2012b. Why Can't We All Just Get Along With Each Other? In: Nicholas Wolterstorff (Hrsg.), *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 277-297.
- Wolterstorff, Nicholas. 2013. An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical Philosophy, Religion, and Political Dialogue. In: Craig J. Calhoun (Hrsg.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 92-111.
- Yates, Melissa. 2007. Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere. *Philosophy & Social Criticism* 33: 880-891.
- Young, Iris M. 1996. Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In: Seyla Benhabib (Hrsg.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 120-135.
- Young, Iris M. 2002. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Zoffoli, Enrico. 2013. *Beyond Consensus. Public Reason and the Role of Convergence*. Baden-Baden: Nomos.
- Zoll, Patrick. 2010. *Ethik ohne Letztbegründung? Zu den nicht-fundamentalistischen Ansätzen von Alasdair MacIntyre und Jeffrey Stout*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Anhang

Zusammenfassung

Die Forschungsfrage dieser Arbeit lautet, welchen Status religiöse Argumente in der deliberativen Demokratie einnehmen können. Zur Beantwortung dieser Frage wird die Arbeit in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil wird ein systematischer Überblick über die verschiedenen Überlegungen zum Status religiöser Argumente in der politischen Deliberation gegeben. Dabei wird zwischen exklusivistischen, intermediären und inklusivistischen Ansätzen unterschieden. Exklusivistische Ansätze schließen religiöse Argumente vollständig aus der politischen Sphäre aus, weil sie für gefährlich gehalten werden und weil sie ein Ideal der öffentlichen Vernunft mit dem liberalen Legitimitätsprinzip befürworten, nach dem nur diejenigen politischen Entscheidungen legitim sind, die mit allgemein zugänglichen und akzeptablen Gründen gerechtfertigt werden können. Intermediäre Ansätze hingegen sprechen religiösen Argumenten einen Platz in der öffentlichen Beratung zu. Aus denselben Gründen wie exklusivistische Ansätze verlangen sie jedoch von religiösen Bürgern, sich auf öffentliche oder säkulare Gründe zu beschränken, wenn sie eine politische Entscheidung rechtfertigen. Vertretern inklusivistischer Ansätze geht auch dies nicht weit genug. Sie geben jegliche argumentativen Selbstbeschränkungsanforderungen auf und verlangen stattdessen, dass der öffentliche Diskurs durch Tugenden reguliert werden sollte. Damit können dann auch religiöse Argumente als Rechtfertigungen politischer Entscheidungen fungieren.

Jede dieser Ansätze wird ausführlich vorgestellt und kritisch analysiert. Dabei wird gezeigt, dass einerseits alle Ansätze bestimmte Defizite aufzeigen. Andererseits wird herausgearbeitet, dass die Verortung religiöser Argumente wesentlich von Annahmen über die Religion und die Vernunft abhängen. Daher wenden sich die weiteren Überlegungen der Arbeit im zweiten Teil diesen Annahmen zu. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Annahme, religiöse Überzeugungen bedrohten in besonderer Weise die Stabilität der politischen Ordnung, nicht aufrechtzuerhalten ist. Zudem wird belegt, dass religiöse Argumente nicht in jedem Fall unzugänglich sind oder für infallibel gehalten werden. Allerdings können religiöse Argumente nicht allgemein akzeptabel sein. Damit sind religiöse Argumente prinzipiell als Rechtfertigungen für politische Entscheidungen nicht legitim. Allerdings – so die These – gibt es Fälle (wie etwa die Frage des Schwangerschaftsabbruchs), bei denen öffentliche Gründe nicht ausreichend sind, um zu einer politischen Entscheidung zu gelangen. Für diese Fälle ist ein Rückgriff auf religiöse Argumente erlaubt, die so den Status von Rechtfertigungsgründen erhalten. Vor diesem Hintergrund wird für einen moderat-inklusive Ansatz plädiert, in dessen Mittelpunkt deliberative Verhandlungen und „inklusive Kompromisse“ (Willems)

innerhalb eines „deliberativen Systems“ stehen. So eröffnen sich vielfältige Möglichkeiten der Einflussnahme religiöser Argumente in der politischen Sphäre.

Summary

The dissertation deals with the status of religious arguments in a deliberative democracy. It is structured in three parts: The first part gives an extensive overview of the main approaches within the debate about the role of religious arguments. Three approaches will be discussed: An exclusive view which excludes religious reasons from the political sphere because it assumes that religious convictions are dangerous and cannot be accessible nor acceptable to all citizens. In contrast, the intermediate position holds that religious reasons can be part of the public debate but cannot become a legitimate argument for the justification of political decisions. Lastly, the inclusive view holds that religious arguments have a “justificatory force” in political debate so they can function as legitimate justifications of political decision.

It will be demonstrated that each approach has its own problems. Moreover, it will be highlighted that the status of religious arguments depends in large part on certain assumptions about religious convictions. Therefore, the second part focuses on these assumptions.

First, it will be shown that religious convictions are no more a threat to the stability of a political order than secular convictions. Thus, the exclusion of religious arguments on grounds of an allegedly violent character of religious convictions cannot be justified.

Second, the liberal principle of legitimacy, according to which, political decisions must be acceptable to all citizens, will be defended against the inclusive view. Therefore, the question arises, which of the essential criteria for legitimate arguments in a deliberative democracy religious arguments can fulfill. It will be demonstrated that religious arguments can be accessible and fallible. Yet they cannot achieve the status of reasons acceptable to all. In another step it will be argued that public reason is incomplete thereby unable to resolve all political questions on its own. Resulting from this deficiency nonpublic reasons gain a justificatory status in these cases of incompleteness.

This leads to the third part in which a moderate-inclusive view will be developed. This view will be combined with a “systemic approach” of deliberative democracy. This move allows for a variety of ways in which religious arguments can be included into the political sphere. Central to this part is the idea of deliberative negotiations and an “inclusive compromise” (Willems) to solve problems of incompleteness. Furthermore, it will be highlighted that it is necessary to differentiate the status of religious arguments according to several criteria.