

Zur Kritik der liberalen Öffentlichkeitskonzeption

Von Werner Wolbert

Die frühere US-Außenministerin M. Albright hat ein Buch verfasst mit dem Titel „Der Mächtige und der Allmächtige“. Der Titel mag seltsam klingen, da man in westlichen Ländern normalerweise bestrebt ist, den Allmächtigen aus der Politik herauszuhalten. Albright ist hier vorsichtiger; sie zitiert zustimmend Bryan Hehir:¹ Man gehe oft

„von der Unterstellung aus, dass man nichts von Religion verstehen müsse, wenn man die Welt verstehen will. Man muss sich mit Politik und Strategie, mit Ökonomie und Recht auskennen, aber von Religion muss man nichts verstehen. Wenn man sich die Standardlehrbücher über internationale Beziehung anschaut oder die Art, wie etwa unser Außenministerium organisiert ist, so findet man keinen Ort für ein kompetentes Verständnis von Religion als wichtiger Kraft in der Weltöffentlichkeit.“

Der 11. September könnte uns inzwischen eines Besseren belehrt haben. Gleichwohl scheint sich die entsprechende Lektion nur langsam herumzusprechen. Wären die Terroristen arm und unterprivilegiert gewesen, hätte dies in das westliche Weltbild gepasst. Tatsächlich hat es zunächst nicht an Versuchen einer entsprechenden Erklärung gefehlt. Das Absehen vom religiösen Faktor hat natürlich auch einen noblen Grund: Man widersteht so der Versuchung, den Islam pauschal zu denunzieren. Die Aussage, das alles habe mit dem Islam nichts zu tun, ist allerdings zu differenzieren.²

1. Die Nicht-Wahrnehmung des religiösen Faktors

Ein Beispiel für die Vernachlässigung der religiösen Dimension ist die Diskussion um die multikulturelle Gesellschaft. Der Faktor

¹ M. K. ALBRIGHT: *Der Mächtige und der Allmächtige*. Gott, America und die Weltpolitik, München 2006, 86.

² Vgl. W. WOLBERT: Es hat nichts zu tun mit ... Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion, in: R. EGGER-WENZEL (Hg.): *Geist und Feuer*, Innsbruck 2007, 581–595.

Religion hat hier zunächst wenig Beachtung gefunden. In den Niederlanden hat man lange die Muslime von ihrer Herkunft her apostrophiert als Marokkaner, Türken usw. Seit dem 11.09. und erst recht nach der Ermordung von Theo van Gogh zählen sie dagegen vor allem als Muslime.³ Dass eine multikulturelle Gesellschaft auch eine multireligiöse Gesellschaft ist, war offenbar zunächst keiner Reflexion wert. Bisweilen mag man gehofft haben, eine multireligiöse Gesellschaft werde noch liberaler oder noch säkularer sein als die überkommene christlich oder christentümlich geprägte. Schließlich scheint in einer säkularen Gesellschaft mögliches religiöses Konfliktpotenzial von vornherein domestiziert zu sein.

Die Nichtbeachtung des religiösen Faktors hat sich auch als Problem im Prozess der Annäherung der Türkei an die EU gezeigt. Da die Türkei ein säkularer Staat sei, wo Religion und Staat getrennt sind, so hat man oft gehört, passe die Türkei in die EU. Inzwischen wird aber allmählich bewusst, dass dieser Säkularismus von etwas anderer Art ist. Der Staat duldet im Grunde nur eine bestimmte Version des sunnitischen Islam und kontrolliert diesen, indem er z. B. die Freitagspredigten für das ganze Land vorschreibt. Säkularisten beziehungsweise Nationalisten und Islamisten sind sich außerdem ziemlich einig in der Ablehnung von Religionsfreiheit (im Sinne der Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses und der korporativen Religionsfreiheit) für andere Religionen.

In einigen Kindergärten in Wien wollte man im letzten Jahr christliches Brauchtum (Nikolaus) verbieten u. a. mit dem Hinweis auf Kinder mit anderer Religion. Dass solche Bräuche auch ein Mittel zum wechselseitigen Kennenlernen sein könnten, hat man dabei wohl vergessen, da man die Bedeutung von Religion offenbar als marginal für die jeweilige Identität einschätzt. Das dürfte aber gerade für Muslime nicht gelten; deshalb haben diese auch bisweilen gegen rein säkulare Institutionen eher Vorbehalte als gegen christlich geprägte.

Auf einer Jahrestagung der Society of Christian Ethics in Vancouver (Kanada) kam ausgiebig die Lage der „First Nations“ zur Sprache. Bemerkenswert ist hier eine Äusserung zum Thema Säkularität im Referat von Terence Anderson. Ein Häuptling der „First Nations“, der selber einer traditionellen Religion angehöre (also nicht getauft sei), habe eine inkulturierte Form des Christentums für sehr wünschenswert gehalten gerade im Sinne des Über-

³ Diese Hinweise verdanke ich einem Referat von Jos Kole (NL) bei einer Tagung der Society of Christian Ethics.

lebens und der Erneuerung der indigenen Kultur. Anderson formuliert dann:⁴

„Secularism, then, not Christianity as conventional wisdom claims, is the chief vehicle of assimilation. According to this view (shared by many traditional elders of different First Nations but not often heard in public), if a restructured relationship is not to be simply a new version of assimilation through secularization, religious matters must be central in all aspects of the restructuring.“

Der Versuch der Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit führt aber nicht nur in nicht-westlichen Ländern zu Problemen. In den USA zeigen sich Entwicklungen, die in den europäischen Medien wenig Beachtung zu finden scheinen. Zwar hat man das Erstarken der religiösen Rechten seit der Reagan-Wahl irgendwie mitbekommen. Diese Wahrnehmung ist aber sehr beschränkt auf Einzelfragen wie etwa die Abtreibungskontroverse. Charles Kimball warnt hier:⁵

„Although many of us have been taught it is not polite to discuss religion and politics in public, we must quickly unlearn that lesson. Our collective failure to challenge presuppositions, think anew, and openly debate central religious concerns affecting society is a recipe for disaster.“

Worin besteht dieses Desaster? In der Radikalisierung von Religion. Das entsprechende Phänomen ist aus den USA bekannt, dürfte aber gleichwohl in Europa noch zu wenig wahrgenommen werden – trotz seiner Bedeutung für die gegenwärtige amerikanische Administration. Die Umdeutung des Kürzels für die republikanische Partei GOP in „God’s Own Party“ (statt: Grand Old Party) steht symptomatisch für diesen Trend. Neben verschiedenen apokalyptischen Tendenzen⁶ ist hier vor allem der Trend zu einer Art „Christokratie“ zu nennen, die ein jüdischer Rabbi neuerdings in einem Buch „The Baptizing of America“ dokumentiert hat.⁷ Er berichtet u. a. folgendes Erlebnis von einem „Christian revival and renewal meeting“, bei dem der Aufruf zur Bekehrung und Erneuerung zunächst nicht auf besondere Resonanz stieß. Die Stimmung änderte sich aber schlagartig, als die Rede auf die Plagen kam, die Amerika heimsuchten. Dabei ging es nicht um Katastrophen wie die im Buch Exodus berichteten ägyptischen Plagen, sondern u. a. um Gewerkschaften, sexuelle Promiskuität, Ausländer

⁴ T. ANDERSON: „Toward a New and More Just Relationship“, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 22 (2002), 3–26, 20.

⁵ C. KIMBALL: *When Religion becomes Evil. Five Warning Signs*, San Francisco 2002, 7.

⁶ Vgl. etwa P. THIPGEN: *The Rapture Trap*, Nceda/WI 2001.

⁷ J. RUDIN: *The Baptizing of America. The Religious Right’s Plans for the Rest of Us*, New York 2006.

und den Verlust der Rechte der einzelnen Staaten. Ein Kernsatz lautete:⁸ „Let’s take Back America! They have stolen America. It’s our country, our America.“

Man wünscht sich die vermeintlich gute alte Zeit einer protestantisch-christlichen konservativen Hegemonie zurück, in der die USA angeblich die „shining city on the hill“⁹ waren. Pat Robertson verstieg sich sogar zu einem Vergleich der Situation der Evangelikalen mit der der Juden in Hitler-Deutschland.¹⁰ Ziel der Christokraten ist die Niederreißung des „wall of separation“ zwischen Staat und Religion. Die Vereinigten Staaten sind für sie eine christliche Nation mit einer entsprechenden Sendung, was bei einem Parteitag der texanischen Republikaner im Jahre 2004 ausdrücklich formuliert wurde.¹¹ „Christlich“ ist dabei freilich im protestantischen Sinn zu verstehen; denn die Richtung ist antikatholisch¹²; sie ist im Übrigen auch antijüdisch, obwohl ihre Vertreter zu den bedingungslosesten Unterstützern Israels gehören¹³. In diesem Sinn versucht man, den öffentlichen Raum in Besitz zu nehmen, „bringing God back into the secular public square“¹⁴. Man hört Sätze, die man sonst vor allem mit dem Islam assoziiert wie: „Gottes Gesetz (Recht) steht über allem Menschengesetz (-recht), auch dem der USA.“¹⁵ Timothy McVeigh verstand sein Attentat in Oklahoma City als Attacke auf das säkulare Amerika. Der Theologe Francis A. Schaeffer verstand Gen 1,26 nicht im Sinne einer verantwortlichen stewardship, sondern als Herrschaftsauftrag über die Erde (also auch die Menschen); an oberster Stelle steht natürlich die Elite Gottes aus Amerika.

Nach den antireligiösen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts formiert sich hier ein Totalitarismus unter umgekehrten Vorzeichen. Seine Vorreiter versuchen gezielt, den öffentlichen Sektor zu infiltrieren. Pat Robertson bietet die folgende Strategie an:¹⁶

„Rule the world for God.

Give the impression that you are there to work for the party, not push an ideology.

Hide your strength.

⁸ J. RUDIN: 39.

⁹ J. RUDIN: 40.

¹⁰ J. RUDIN: 43.

¹¹ Vgl. J. RUDIN: 292.

¹² Was die Teilhabe vor allem reaktionärer Katholiken nicht ausschließt.

¹³ Vgl. J. RUDIN: 101–124. Der Besitz des (ganzen) verheißenen Landes durch die Juden gilt hier als Vorbedingung für die Wiederkunft Christi.

¹⁴ J. RUDIN: 48.

¹⁵ J. RUDIN: 47.

¹⁶ J. RUDIN: 55 f.

Don't flaunt your Christianity.

Christians need to take leadership positions. Party officers control political parties and so it is very important that mature Christians have a majority of leadership positions whenever possible. God willing.“

Dazu passt, dass es in der Air Force Academy in Colorado Springs 117 offizielle Beschwerden gegeben hat über Zwangsbekehrungen zu evangelikalem Christentum oder Diskriminierungen wegen religiöser Überzeugung. Juden wurden als „Christ-killers“ diskriminiert. Eine Untersuchung durch die Air Force stellte nur eine gewisse „insensitivity“ gegenüber Nicht-Evangelikalen fest.¹⁷ Christokraten sehen speziell die Streitkräfte als Instrument Gottes gegen die Feinde des Christentums.¹⁸

Die Christokraten fühlen sich als underdogs, Opfer des säkularen Humanismus,¹⁹ wohl auch der überlegenen aufgeklärten Theologie von Harvard, Yale und Union Theological Seminary (New York). Die Niederlage im amerikanischen Bürgerkrieg ist ein bleibendes Trauma.²⁰ Moralisches Fehlverhalten Einzelner spielt keine Rolle, weil gilt: „Once saved, always saved“²¹. Die Aussage des Jakobusbriefs, dass der Glaube ohne die Werke tot ist (Jak 2,14–26), hat hier keine Geltung. Die einflussreichste Gruppe ist die Southern Baptist Convention, die ursprünglich die Trennung von Kirche und Staat unterstützt hat.²²

Das Selbstgefühl der „Christokraten“ als underdogs mag eine gewisse Berechtigung haben angesichts einer „Kultur des Unglaubens“ (culture of disbelief), wie sie Stephen L. Carter beschreibt, nämlich als „Trivialisierung religiöser Überzeugungen“²³. Dafür einige Beispiele: Eine Zeitschrift veranstaltete eine Umfrage, wie viele Menschen beteten, wie oft etc. Ein Leser beklagte sich, dass soviel Papier auf solchen Unsinn verschwendet würde (obwohl solcher Schreibergerade in den USA – statistisch in der Minderzahl ist).²⁴ Zwei Therapeuten (einer davon immerhin ordained minister) beurteilen das Verlassen der Familie zugunsten des Glaubens als „toxic faith“²⁵. Schließlich bekommt die Religion, die am meisten des Schutzes be-

¹⁷ Vgl. J. RUDIN: 195 f.

¹⁸ Vgl. J. RUDIN: 202.

¹⁹ Vgl. J. RUDIN: 73 f.

²⁰ Vgl. J. RUDIN: 92.

²¹ J. RUDIN: 60.

²² Vgl. K. PHILIPPS: *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York 2006, 95 und 148–159.

²³ Vgl. S. L. CARTER: *The Culture of Disbelief. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, New York 1993.

²⁴ S. L. CARTER: 4.

²⁵ S. L. CARTER: 8.

darf, nämlich die der „Natives“, am wenigsten: Wenn ihnen heiliges Land für den Straßenbau konfisziert wird, sollen sie sich einen anderen heiligen Ort suchen.²⁶ Carter formuliert:²⁷

„The message of contemporary culture seems to be that it is perfectly all right to believe that stuff – we have freedom of conscience, folks can believe what they like – but you readily ought to keep it to yourself, especially if your beliefs are the sort that cause you to act in ways that are ... well ... a bit unorthodox.“

Damit ist das von Ch. Kimball apostrophierte „disaster“ ein wenig gekennzeichnet, die Gefahr, die sich ergeben kann, wenn Religion total in den privaten Raum verbannt wird, wo sie kein öffentlicher Gesprächspartner ist und nicht herausgefordert wird. Aus der Privatisierung ergibt sich noch ein anderes Problem, das Mark Noll und Lyman Kellstadt so umschreiben:²⁸

„Social scientists studying twentieth-century politics have assumed, until quite recently, that religion in America is a private affair of little public influence. From this assumption, the conclusion followed that it was not worth studying religion with the same care that sociologists and political scientists devoted to race, income, education and other important social variables. Scholarship on nineteenth-century America should have shaken these assumptions, but it took the surge of the Religious Right to alert academics to the continuing salience of religion in political life.“

Entsprechend hat man bei der Analyse von Präsidenten-Wahlen ebenfalls dem religiösen Faktor lange nicht beachtet.²⁹

Der neue kämpferische Atheismus, der sich in Amerika auch zeigt, könnte wiederum eine Reaktion auf die Erstarkung der religiösen Rechten sein.

2. Der Ausschluss religiöser Argumente

Privatisierung und Individualisierung zeigen sich auch in dem Versuch, religiöse Argumente aus öffentlichen Diskussionen auszuschließen. Die Position etwa der Kirche erscheint damit als

²⁶ Vgl. S. L. CARTER: 9.

²⁷ S. L. CARTER: 25.

²⁸ Zitiert bei K. PHILLIPS: 122.

²⁹ Vgl. K. PHILLIPS: 171–217. Ein Beispiel für antiliberalen Tendenzen ist wohl auch die Beobachtung von J. STOUT: *Democracy and Tradition*, Princeton/UP 2004, 75: „The more thoroughly Rawlsian our law schools and ethics centers become, the more radically Hauerwasian the theological schools become.“

eine bloß partikuläre, ihr universalistischer Anspruch als illegitim. Vor allem, wenn es um die Frage geht, ob das staatliche Recht eine bestimmte Verhaltensweise verbieten und sanktionieren darf, kommt die weltanschauliche Neutralität des Staates ins Spiel. Für die öffentliche Diskussion formulieren Autoren wie John Rawls und Robert Audi die Forderung, religiöse Argumente aus solchen Diskussionen herauszuhalten. Rawls fordert deshalb³⁰ „that in discussing constitutional essentials and matters of basic justice we are not to appeal to comprehensive religious and philosophical doctrines – to what we as individuals or members of associations see as the whole truth“.

In Österreich hat H. Pauer-Studer, anknüpfend an Rawls, diese Forderung speziell auch auf die Mitglieder von Ethikkommissionen bezogen; sie fordert,³¹ „dass die Mitglieder von Ethikkommissionen auf den Anspruch verzichten müssen, zum Finden der Wahrheit oder der philosophisch oder theologisch perfekten Theorie beizutragen“:

„Die Begründung von Vorschlägen zur gesetzlichen Regelung bestimmter Problemfelder muss mit Argumenten geschehen, die nicht nur im Lichte einer spezifischen umfassenden Moraltheorie oder einer bestimmten Religionslehre gültig sind, sondern unabhängig von solchen Konzeptionen als gültig anerkannt und eingesehen werden können.“

Zunächst fragt sich, ob solche Forderungen nicht dem Grundrecht der freien (und öffentlichen) Religionsausübung widersprechen. Wieso wird dieses für bestimmte Debatten eingeschränkt? Diese und ähnliche Forderungen könnten außerdem dem Fairness-Grundsatz widersprechen: Den Anhängern bestimmter Theorien könnte mehr Zurückhaltung auferlegt werden als anderen.³²

Für Rawls ist die Pluralität von in Konflikt stehenden vernünftigen umfassenden Doktrinen (comprehensive doctrines), seien sie religiös, philosophisch oder moralisch, kennzeichnend für die moderne Demokratie. Über diese Doktrinen ist keine gegenseitige

³⁰ J. RAWLS: *Political Liberalism*, New York, 2. Aufl. 1996, 224 f. Zu den verschiedenen Versionen dieses Arguments vgl. S. GROTEFELD: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006.

³¹ H. PAUER-STUDER: *Bioethik und öffentlicher Vernunftgebrauch am Beispiel der Embryonenforschung*, in: U. KÖRTNER/C. KOPETZKY (Hg.): *Embryonenschutz – Hemmschuh für die Biomedizin?*, Wien 2003, 145–155, 150.

³² Siehe dazu K. GREENAWALT: *Private Consciences and Public Reasons*, New York 1995, 120: „Liberal nonreligious comprehensive perspectives are bound to ‚suffer less‘ from a principle of self-restraint than both religious views and nonreligious, nonliberal views.“

Verständigung zu erzielen. Zentral für die Idee der öffentlichen Vernunft ist, dass sie solche Lehren weder kritisiert noch attackiert, außer diese sind unvereinbar mit dem Wesen öffentlicher Vernunft und eines demokratischen Staates. Solche Vernunft ist die Vernunft freier und gleicher Bürger; es geht um das öffentliche Gut fundamentaler politischer Gerechtigkeit; ihre Natur und ihr Inhalt sind öffentlich, in öffentlichen Überlegungen ausgesprochen. Ihre Foren sind: der Diskurs von Richtern, von Regierungsvertretern und von Kandidaten für öffentliche Ämter (und ihren Wahlkampfmanagern). Zum Hintergrund gehört eine bestimmte Kultur, die der zivilen Gesellschaft. Diese ist in einer Demokratie nicht bestimmt durch irgendeine zentrale Idee oder ein zentrales Prinzip, weder politisch noch religiös. Rawls scheint dabei aber nicht deutlich zu unterscheiden zwischen einer offenen Diskussion und Debatten, die zu einer Entscheidung führen müssen.³³ Die geforderte Einschränkung schiene, wenn überhaupt, nur im letzteren Fall sinnvoll.

Von der Idee öffentlicher Vernunft ist das entsprechende Ideal zu unterscheiden. Dieses ist realisiert, wenn alle Beteiligten der Idee der öffentlichen Vernunft folgen und ihren Mitbürgern ihre Gründe für die Unterstützung fundamentaler politischer Positionen erklären. Bürger handeln gemäß diesem Vernunftideal, wenn sie einander als frei und gleich in einem System sozialer Kooperation anerkennen, wenn sie kooperieren auch auf Kosten ihrer eigenen Interessen. Politische Legitimität hat mit Gegenseitigkeit zu tun. Politische Macht wird nur dann aufrichtig ausgeübt, wenn wir der Überzeugung sind, dass die von uns angebotenen Gründe ausreichend sind und dass andere Bürger sie vernünftigerweise annehmen könnten. Diese Idee wird von Rawls auch *deliberative democracy* genannt. Sie funktioniert nur bei entsprechender Bildung der Bürger und mit öffentlicher Information über drängende Probleme. Sie würde allerdings Bürger, die ihre (religiösen) Überzeugungen weniger reflektieren können, benachteiligen.

Öffentliche Vernunft ist nun für Rawls nicht gleichbedeutend mit säkularer (antireligiöser) Vernunft; letztere bewegt sich nämlich ausdrücklich im Rahmen einer umfassenden nichtreligiösen Lehre. Liberale politische Prinzipien sind nicht von dieser Art. Sie beziehen sich nämlich nur auf die grundlegende Struktur der Gesellschaft mit ihren Institutionen (*constitutional essentials and matters of basic justice*); sie können unabhängig von umfassenden

³³ Vgl. dazu C. LARMORE: *Public Reason*, in: S. FREEMAN (Hg.): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge 2003, 368–393, 382.

Lehren präsentiert werden; sie sind auszuarbeiten einfach als Implikationen der politischen Kultur einer bestimmten verfassungsmäßigen Herrschaft. Vernünftige umfassende Doktrinen, religiös oder nicht, sind damit nicht völlig aus der öffentlichen Diskussion verbannt; sie dürfen eingeführt werden in öffentliche politische Diskussion, wenn nur schließlich auch geeignete politische Gründe präsentiert werden, die den entsprechenden Vorschlag ausreichend unterstützen. Es mag aber auch positive Gründe geben zur Einführung umfassender Doktrinen. Die wechselseitige Kenntnis religiöser und nichtreligiöser Doktrinen ist für die öffentliche Kultur nützlich. Ein Problem dürfte sich allerdings für diejenigen Bürger ergeben, deren umfassende Anschauung der Akzeptanz des rawlsschen Konzepts entgegensteht.³⁴

Weshalb will Rawls aber dennoch bestimmte Überzeugungen aus der öffentlichen Diskussion heraushalten? Wenn ich recht sehe, gibt es hier drei Gründe:

1. Religion (Weltanschauung) entzweit die Gesellschaft, weckt Leidenschaften. Die Stabilität des Staates ist dadurch gefährdet. Wie man den Frieden in einer Familie bisweilen dadurch erhält, dass man bestimmte Themen nicht anspricht, so soll es auch innerhalb einer Gesellschaft geschehen. Hier sei gleich die kritische Frage erlaubt, ob das nicht eher für das Europa des 17. Jahrhunderts gilt.³⁵ Schließlich haben wir eine lange Geschichte religiöser Toleranz hinter uns.³⁶

2. Der Vertrag, den nach Rawls die Bürger in der „original position“ schließen, ist bloß hypothetischer Art. Da ein hypothetischer Vertrag aber keine Verbindlichkeit enthält, ja eigentlich gar kein Vertrag ist,³⁷ ergibt sich Verbindlichkeit nur aus einem gemeinsamen Standpunkt.

3. Der Respekt voreinander erfordert nicht nur, dass man dem andern seine Gründe darlegt, sondern darüber hinaus, dass man nur Gründe bringt, die der andere akzeptieren kann. Rawls vertritt hier eine, wie er selbst sagt, freie³⁸ und strengere³⁹ Interpreta-

³⁴ So könnten manche Muslime den Preis der Privatisierung und Marginalisierung der Religion, wie es sich in Europa zeigt, nicht zahlen wollen; vgl. den Beitrag von S. WILD in diesem Bd.

³⁵ Vgl. dazu S. TOULMIN: *Cosmopolis*, Chicago 1990, Kap. 2.

³⁶ K. GREENAWALT: *Private Consciences*, 99, zitiert M. SCHWARZSCHILD: „Religion seems an odd choice as prime threat to liberalism at the end of a century that has been so greatly dominated by struggles over Communism, fascism, and extreme nationalism“.

³⁷ Vgl. hierzu R. DWORKIN: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt a. M. 1984, Kap. 6.

³⁸ J. RAWLS: *A Theory of Justice*, Oxford 1980 (= 1972), 179.

³⁹ J. RAWLS: *Theory of Justice*, 183.

tion der kantischen Selbstzweckformel. Er ist kantischer als Kant, wenn er formuliert: „In the design of the social system we must treat persons *solely as ends* and *not in any way as means*“ (eig. Hervorhebung).

Dies sei durch seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien garantiert, im Gegensatz zum Utilitarismus, wobei diese beiden Prinzipien allein noch nicht den Respekt ausdrücken, sondern deren öffentliche Anerkennung. Dies stärkt die Selbstachtung und die Effektivität der sozialen Kooperation.⁴⁰ Vor allem ist garantiert, dass die eigenen Ansprüche niemals ohne Zustimmung überstimmt werden können. Die Radikalisierung der kantischen Formel (auf die ich bis jetzt bei keinem Kommentator einen Hinweis gefunden habe) ergibt sich, wenn ich recht sehe, aus den unterschiedlichen Voraussetzungen. Wenn Kant fordert, der andere müsse den Zweck in sich enthalten⁴¹, geht es nicht um eine faktische Zustimmung des anderen; der andere muss als *moralisches* Wesen zustimmen können⁴². Im Abschnitt über die Selbstentlebung heißt es, der Mensch dürfe über sich selbst nicht als bloßes Mittel „zu ihm beliebigen Zweck“⁴³ disponieren. Das würde aber nicht jeden Zwang ausschließen, was wiederum das Problem von Rawls ist. Zwang darf nicht auf Gründen beruhen, die der Betroffene sich nicht zu eigen machen kann. Aber von welchem Standpunkt aus? Hier ist daran zu erinnern, dass für Kant alle rationalen Wesen die sittliche Forderung als bindend anerkennen, für Rawls dagegen tun sie das erst in der Ursprungssituation. Hier wäre grundsätzlich zu fragen, ob denn ein Zwang, dem man zustimmt, nicht seinen Zwangscharakter verloren hat. Läuft nicht die Auffassung von Rawls (und anderer Liberaler) auf eine generelle Ablehnung jeden Zwangs hinaus?

⁴⁰ Vgl. J. RAWLS: *Theory of Justice*, 178.

⁴¹ I. KANT: *Werke*, Bd. IV, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin [u. a.], Akad.-Ausg. 1903 ff., 429.

⁴² Vgl. hierzu H. E. JONES: *Kant's Principle of Personality*, Madison/London 1971, Kap. 2 und W. WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster 1987, 71–79.

⁴³ I. KANT: 423 (eig. Hervorhebung).

3. Einwände

Gegen derartige liberale Konzeptionen lassen sich verschiedene Einwände erheben.

a) Was zählt eigentlich als „comprehensive doctrine“ und ist das Trennende nur in diesen Anschauungen begründet?

Hier spricht immerhin R. Audi – allerdings eher beiläufig – von der „absence of a clear notion of a comprehensive view“⁴⁴. Rawls spricht von religiösen, philosophischen und moralischen Lehren; zu letzteren zählt er auch seine eigene „Theorie der Gerechtigkeit“⁴⁵. Bezeichnend dürfte sein, dass sich am leichtesten religiöse und antireligiöse (säkulare) Anschauungen in diese Kategorie einordnen lassen. Erstere sind darüber hinaus u. U. besonders leicht zu diagnostizieren durch entsprechende Autoritätsargumente (Befürwortungen auf die Tradition, die Bibel, den Koran, die Scharia, den Papst etc.). Dabei können aber andere – vielleicht nur partiell umfassende – Anschauungen mindestens genauso trennend sein. Als Beispiel fällt mir ein Tagungsreferat von Charles Murray ein, in dem es um die liberale Kritik am Wohlfahrtsstaat ging. Der Referent äußerte bezüglich des sozialdemokratischen Ideals der Gleichheit, hier bewohnten Liberale und Sozialdemokraten „unterschiedliche Planeten“⁴⁶:

„I ... completely fail to understand why equality is a good thing. To feel inferior and degraded because one is utterly destitute – that I can understand. But to feel inferior because I make a decent salary that is smaller than someone else's? To feel I am unjustly treated because others have ended up with more interesting lives than the one I lead? ... I am delighted to live in a world where people are vastly richer, more beautiful, more talented, and more charming than me. ... For me, equality is boring.“

Hier zeige sich auch der Unterschied eines US-amerikanischen Ethos zu einem europäischen. Zu den europäischen Zuhörern sagte er:⁴⁷ „I do not so much disagree with your position as I am mystified by it.“

Die tieferen Gründe für diese Differenz sieht Murray in einer anderen Sicht des Menschen. Für Sozialdemokraten sei das

⁴⁴ R. AUDI: Woltersdorff on Religion, Politics and the Liberal State, in: DERS./N. WOLTERSTORFF: Religion in the Public Square, Lanham/MD 1997, 125.

⁴⁵ J. RAWLS: Political Liberalism, XVIII.

⁴⁶ C. MURRAY: A Free-market Critique of the Welfare State, in: Jahresbericht der Societas Ethica 2003, 71–89, 74.

⁴⁷ C. MURRAY: 75.

menschliche Individuum ohne Kontrolle und Regulierung durch den Staat gefährlich, für Liberale sei der Mensch von Natur aus gutmütig und kooperativ, staatliches Handeln dagegen immer gefährlich. Wie sind solche anthropologischen Grundannahmen einzuordnen? Lassen sie sich aus der öffentlichen Diskussion beziehungsweise aus der „original position“ heraushalten? Die Personen, die Rawls' hypothetischen Vertrag schließen, müssen schon seine moralischen Ideen im Wesentlichen teilen. F. Ricken fragt mit Recht:⁴⁸ „Wie unterscheiden sich dann aber diese die freistehende Konzeption tragenden intuitiven Ideen noch von einer umfassenden moralischen Lehre?“

b) Die Lösungskompetenz einer rein neutralen öffentlichen Vernunft ist nicht ausreichend

Aufschlussreich ist, wie Rawls das Problem Abtreibung in seine Konzeption einordnet. Wie schon angedeutet, schließt Rawls nicht aus, dass in die öffentliche Diskussion auch Gesichtspunkte aus umfassenden Lehren einfließen können, wie das in den USA etwa in der Auseinandersetzung um die Abschaffung der Sklaverei geschehen ist. Hier gibt es aber eine wichtige Einschränkung:⁴⁹ „The only comprehensive doctrines that run afoul of public reason are those that cannot support a reasonable balance of political values.“

Nur solche umfassenden Lehren haben also Zutritt zur öffentlichen Debatte, die vernünftig sind. Welches Kriterium gibt es nun für die Vernünftigkeit?⁵⁰ Hier kommt nun die Fußnote zur Abtreibung:⁵¹

⁴⁸ F. RICKEN: Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?, in: W. HINSCH (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt a. M. 1997, 420–438, 436. Ricken weiter (437): „Das in der Ausgangsidee enthaltene Ideal des Konsenses und der Stabilität lässt eine moralphilosophische Methode, die als solche notwendig der Kontroverse ausgesetzt wäre, nicht zu. Auch die politische Philosophie unterliegt also offensichtlich den Restriktionen der ‚öffentlichen Vernunft‘. Damit erweist der Ansatz sich als zirkulär. Die Theorie soll durch eine Methode gerechtfertigt werden, die sich aus der Theorie ergibt, und damit deren Gültigkeit bereits voraussetzt. Die Methode von *Political Liberalism* und Rawls' Ablehnung umfassender moralischer Lehren sind eine Konsequenz aus seinem Begriff der öffentlichen Vernunft, also aus einer der aus der Ausgangsidee dezierten Idee.“

⁴⁹ J. RAWLS: *Political Liberalism*, 243.

⁵⁰ Vgl. N. WOLTERSTORFF: Do Christians Have Good Reasons for Supporting Liberal Democracy?, in: *The Modern Schoolman* LXXVIII (January/March) 1991, 229–248, 98: „It would take a good deal of exegetic industry to figure out what Rawls means by ‚reasonable‘, and even more to figure out what he means by ‚rational‘.“

⁵¹ N. WOLTERSTORFF: Do Christians Have Good Reasons?, Anm. 32. Interessant ist auch Volker Gerhards Einschätzung seiner These, der Akt der Menschwerdung sei

„Suppose ... that we consider the question in terms of these three important political values: the due respect for human life, the ordered reproduction of political society over time, including the family in some form, and finally the equality of women as equal citizens. (There are, of course, other important political values beside these.) Now I believe any reasonable balance of these values will give a woman a duly qualified right to decide whether or not to end her pregnancy during the first trimester. The reason for this is that at this early stage of pregnancy the political value of the equality of women is overriding, and this right is required to give it substance and force. Other political values, if tallied in, would not, I think, affect this conclusion ... any comprehensive doctrine that leads to a balance of political values excluding that duly qualified right in the first trimester is to that extent unreasonable; and depending on details of its formulation, it may also be cruel and oppressive; for example if it denied the right altogether except in the case of rape and incest. Thus assuming that this question is either a constitutional essential or a matter of basic justice, we would go against the ideal of public reason if we voted from a comprehensive doctrine that denied this right.“

Hier urteilt Rawls – vorsichtig ausgedrückt – einigermaßen restriktiv. Als unvernünftig gilt nicht etwa eine Lehre, die in dieser Frage andere Werte ins Spiel bringt oder die Bedeutung eines der von Rawls angeführten Werte bestreitet, sondern bereits die Anschauung, die zu einer anderen Abwägung als Rawls kommt. Zwar räumt dieser ein, eine an sich vernünftige umfassende Anschauung könne im Einzelfall zu unvernünftigen Konklusionen kommen, aber damit wird die Sache nicht einfacher. Und widerspricht sich Rawls nicht selbst, wenn er an anderer Stelle betont:⁵² „Even where we agree fully about the kinds of considerations that are relevant, we may disagree about their weight, and so arrive at different judgments“?

Das bedeutet aber, dass die Überordnung der Selbstbestimmung der Frau über andere Werte selbst aus einer umfassenden Anschauung liberaler Art erfolgt. Die folgende These von K. Greenawalt scheint mir deshalb zutreffend:⁵³

„I claim that theories that exclude many nonreligious premises as well as religious convictions do not leave ample grounds for citizens to resolve many political issues; I also claim that no adequate reason exists for

die Geburt: „Für diese schlichte und trotz aller Technik – immer noch intuitiv gewisse Überzeugung sollte man eigentlich gar nicht argumentieren müssen.“ V. GERHARDT: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität, München 2001, 41.

⁵² J. RAWLS: Political Liberalism, 56.

⁵³ K. GREENAWALT: Religious Convictions and Political Choice, New York/Oxford 1988, 49.

preferring all nonreligious premises to religious convictions as bases for political judgment.“

Für den Fall, dass die öffentliche Vernunft zu keiner eindeutigen Lösung kommt, meint Audi, in diesem Fall solle das Verhalten frei bleiben. Diese Lösung dürfte aber nicht immer befriedigen; man denke etwa an Massentierhaltung oder an Streit zwischen Jägern und Tierschützern⁵⁴.

c) Die Umschreibung beziehungsweise Einschränkung von „matters of basic justice“ erfolgt selbst aus einer umfassenden Anschauung

Rawls macht im obigen Zitat eine weitere Voraussetzung. Die Frage der rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ist für ihn eine „matter of basic justice“. Dazu gehört beispielsweise nicht unser Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur. Hier dürfen die Bürger „nonpolitical values“ (etwa den Gedanken der stewardship) einbringen,⁵⁵ wenn sie die anderen für unzureichend halten. Nun dürfte auch über die Frage, was unter die „essentials“ und die „basics“ einzuordnen ist und warum nicht immer leicht Übereinstimmung erzielt werden. Das dürfte vielfach von der jeweiligen „comprehensive doctrine“ abhängen.

d) Die Vorstellung ausschließlich konsensueller Lösungen ist unreal

Jean Hampton überschreibt ihren Aufsatz „The common faith of liberalism“ und legt damit nahe, dass auch der politische Liberalismus von Rawls selbst eine wenigstens partiell umfassende Anschauung ist, deren zentrale Idee ist⁵⁶ „that reason has the capacity to effect harmony in a society of conflicting lifestyles and points of view“.

Auch wenn die Vernunft das prinzipiell können mag – aktuell gelingt es nicht immer. Deshalb gibt es auch oft keinen Konsens, sondern eine Abstimmung, bei der es Gewinner und Verlierer gibt, wobei letztere immer noch die Hoffnung haben können, bei der nächsten Abstimmung oder nach der nächsten Wahl mit ihrer Meinung durchzukommen. Die Vernunft gibt uns oft nicht den Kon-

⁵⁴ Vgl. K. GREENAWALT: Private Consciences, 65. Er bezieht sich auf R. AUDI: The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society, in: San Diego Law Review 30 (1993), 687–699, hier 688 f.

⁵⁵ Vgl. J. RAWLS: Political Liberalism, 246.

⁵⁶ J. HAMPTON: The common faith of liberalism, in: Pacific Philosophical Quarterly 75 (1994), 186–216, 211. Vgl. auch J. STROUT: Democracy.

sens zur Hand, wohl aber ein Verfahren zum fairen Umgang mit Differenzen. Und über die Werte, die einem solchen Verfahren zugrunde liegen, kann es Übereinstimmung geben. Hampton sagt treffend:⁵⁷ „But we cannot hope for a liberal state that does not offend anyone; and if we are offended, we can only continue the debate, defending our view until we win, or until better views force us to stand aside and yield to them.“

In anderer Weise ist das Problem treffend von Wolterstorff in seiner Kritik an Audi charakterisiert; letzterem geht es vor allem um Vermeidung von Zwang.⁵⁸ Wolterstorff verweist auf den Unterschied zwischen einer Parlamentsitzung und einer Quäker-Versammlung. Erstere entscheidet nach dem Mehrheitsprinzip, letztere strebt nach Konsens. Faktisch kommt es dann freilich oft darauf an, dass niemand Nein sagt; der Konsens wird durch stilles Nachgeben einiger erzielt, auch wenn ein echter Konsens angestrebt wird. Audi stelle sich die liberale Demokratie nach dem Modell einer Quäker-Versammlung vor, wenn er formuliere:⁵⁹

„A liberal democracy by its very nature resists using coercion, and prefers persuasion, as means to achieve cooperation ... Thus, when there must be coercion, liberal democracies try to justify it in terms of considerations – such as public safety – that any fully rational adult citizen will find persuasive and can identify with ...“

Nun stellt zwar das Modell der Quäker-Versammlung auch für Liberale ein Ideal dar, dem die Wirklichkeit nicht immer entspricht. Wolterstorff weist aber darauf hin, dass kein Gesetz und keine Politik der USA in den letzten Jahren die Zustimmung aller rationalen Bürger gefunden habe. Wenn Audi über Beschlüsse, die Zwang implizieren, aber nicht die Zustimmung aller finden, sagt, ihnen fehle eine adäquate Basis, muss man dann nicht von vornherein darauf verzichten, sich für irgendeine wichtige Sache einzusetzen? Wolterstorff folgert:⁶⁰

„The pervasiveness of disagreement and controversy in our society constitutes overwhelming evidence for the conclusion that, on such issues, there simply are not any considerations that all adult citizens who are fully rational and adequately informed on the matter at hand will find persuasive and can identify with.“

⁵⁷ J. HAMPTON: 214.

⁵⁸ Vgl. R. AUDI/N. WOLTERSTORFF: Religion, 152.

⁵⁹ R. AUDI, zit. von: N. WOLTERSTORFF: Do Christians Have Good Reasons?, 151 f.

⁶⁰ N. WOLTERSTORFF: Do Christians Have Good Reasons?, 154.

e) Religiöse Gesichtspunkte sind nicht immer trennend

Bei Greenawalt findet sich die wichtige Bemerkung:⁶¹ „Significantly, today’s nonreligious personal premises are often yesterday’s religious convictions“. Greenawalt bringt selbst keine Beispiele. Mir sind folgende eingefallen:

1. In der Antike waren die Tötung und Aussetzung von Kindern weit verbreitet. Für die letztere Praxis ist Ödipus das bekannteste literarische Beispiel. Was die Tötung angeht, so wird dies heute in bestimmten Ländern bei Mädchen praktiziert (neben der selektiven Abtreibung), weil arme Familien sich die Zahlung der Mitgift später nicht leisten können. Die Kirche hat dieser Praxis von Anfang an widersprochen.⁶² Ergibt sich unsere Ablehnung dieser Praxis aus einer umfassenden Anschauung?

2. Im Gegensatz zu anderen Kulturen gibt es bei uns den Tatbestand der unterlassenen Hilfeleistung, und bestimmte Berufe sind zur Hilfeleistung verpflichtet. Christliche Motive (etwa das Beispiel des barmherzigen Samariters) dürften hier eine entsprechende Wirkungsgeschichte entfaltet haben. In anderen Ländern ist es durchaus nicht selbstverständlich, dass etwa immer ein Notarzt, eine Notapotheke, ein Notruf zur Verfügung stehen muss.

3. In den sozialdemokratisch geprägten nordischen Ländern gibt es traditionell Vorbehalte gegen private caritative Tätigkeit; diese gilt vielmehr als Pflicht des Staates. Hier dürfte die lutherische Ablehnung der Kategorie der überschüssigen guten Werke und ihrer Verdienstlichkeit nachwirken.

4. Schließlich ist daran zu erinnern, dass man nicht als Christ auf die Welt kommt, dass es vielmehr einer „Wiedergeburt“ in der Taufe bedarf. Nach islamischer Anschauung kommt dagegen jeder Mensch eigentlich als Muslim auf die Welt. Wenn er sich nicht zum Islam bekennt, ist dies das Ergebnis einer falschen Sozialisation. Es wäre zu überlegen, welche unterschiedlichen Konsequenzen dieser Unterschied für die Religionsfreiheit und speziell der Apostasie hat.

Was Greenawalt positiv ausdrückt, findet sich bei Audi negativ charakterisiert, und zwar in der Kommentierung des Arguments der genetischen Determination des Embryos, das Audi in die Gruppe derer einordnet, die nicht vom Inhalt her religiös sind,

⁶¹ K. GREENAWALT: *Religious Convictions*, 157.

⁶² Vgl. die historische Arbeit von J. BOSWELL: *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988.

aber dennoch „tacitly religious“⁶³. Er bezweifelt, dass Leute, die dieses Argument anbieten, letztlich durch es motiviert sind. Und seine entsprechende Forderung lautet⁶⁴

„that one has a (prima facie) obligation to abstain from advocacy or support of a law or public policy that restricts human conduct, unless one is sufficiently motivated by (normatively) adequate secular reasons, where sufficiency of motivation here implies that some set of secular reasons is motivationally sufficient, roughly in the sense that (a) this set of reasons explains one's action and (b) one would act on it even if, other things remaining equal, one's other reasons were eliminated.“

Letztere Bedingung sieht er im genannten Fall nicht erfüllt. Wo man nicht eine Beseelung von Anfang an annehme, sei das säkulare Argument nicht überzeugend. Dieser Fall lässt sich mit Greenawalt differenzieren:⁶⁵

1. Religiöse Prämissen können mit anderen vermischt sein (Gott schafft die Seele in einem bestimmten Moment).

2. Man hält vernünftige Argumente für überzeugend, weil sie von einer religiösen Autorität vorgetragen werden.

3. Man hält vernünftige Argumente für aus sich überzeugend; sie erscheinen aber gewisser wegen sie stützender religiöser Überzeugungen.

Audis Forderung wäre wohl entsprechend zu differenzieren; Zurückhaltung wäre am ehesten in Fall 2 angebracht.

4. Was ist ein religiöses Argument?

In den Diskussionen über die Rolle religiöser Argumente finden sich kaum Überlegungen darüber, was denn eigentlich ein religiöser Grund ist und wie er sich zu säkularen Gründen verhält. Der Ausschluss religiöser Argumente fällt dann leicht, wenn diese sofort als solche erkennbar sind, wenn sie etwa die Berufung auf eine Autorität enthalten (die Bibel, den Koran, das Lehramt). Man könnte zunächst meinen, solche Berufung auf eine Autorität, die nicht von allen anerkannt wird, habe in demokratischer Öffentlichkeit keinen Platz. Andererseits wird man damit rechnen müssen, dass für Muslime auf dem Koran beruhende Argumente (was etwa die Behand-

⁶³ In: R. AUDI/N. WOLTERSTORFF: Religion, 29. Vgl. auch R. AUDI: Place of Religious Arguments, 679 ff., wo er unterschiedliche Arten religiöser Argumente unterscheidet: vom Inhalt her, von der Rechtfertigung her (bezüglich Zygoten), von der Motivation her, von der Genese.

⁶⁴ In: R. AUDI/N. WOLTERSTORFF: Religion, 28 f.

⁶⁵ Vgl. K. GREENAWALT: Private Consciences, 88.

lung der Frauen betrifft) mehr Gewicht haben als der Verweis auf Menschenrechte (wenn etwa Interpretinnen die Stelle über das Schlagen der Frau anders interpretieren). Jede Berufung auf eine Offenbarung stellt letztlich ein Autoritätsargument dar.

Nun gibt es aber auch Religionen ohne Offenbarung, ja sogar ohne ausdrücklichen Gottesglauben, wie im Fall des Theravada-Buddhismus. Religiöse Prämissen müssen also nicht theistischer Art sein. Ein entsprechend weites Verständnis von Religion findet sich bei Perry:⁶⁶ „Religious faith is best understood as trust in the ultimate meaningfulness of life – that is, the ultimate meaningfulness of the world and of one’s own life, one’s own being, as part of and related to, as embedded in, the world.“

Solches Weltverständnis findet sich nun nicht nur in dogmatischen Sätzen, sondern gerade auch in den jeweiligen religiösen und spirituellen Traditionen und Erzählungen. Es versteht sich wohl von selbst, dass derartige Prämissen nicht einfach aus der Diskussion ausgeschlossen werden dürfen zugunsten von Überzeugungen, die das Dasein als sinnlos und absurd bezeichnen. Es zeigt sich auch, dass durchaus nicht alle Autoren, die religiöse Argumente aus der öffentlichen Diskussion ausschließen wollen, so weit gehen. Audi gibt hier einen wichtigen Hinweis:⁶⁷

„If we assume a broadly Western theism, we can take God to be omniscient, omnipotent, and omnibenevolent. Might we not, then (at least given this set of divine attributes), expect God to structure us free rational beings and the world of our experience so that there is a (humanly accessible) secular path to the discovery of moral truths, at least to those far-reaching ones needed for the kind of civilized life we can assume God would wish us to live?“

Etwas vorsichtiger formuliert Helm:⁶⁸ „There must be some point of contact or overlap between natural and revealed morality; otherwise how would the revealed morality engage with everyday moral concerns of humanity?“

Hier wird also eine gewisse Kongruenz von theistischen und säkularen Anschauungen für möglich gehalten mit der Konsequenz, dass beide sich letztlich nicht widersprechen können. Das dürfte aber nicht unbedingt von jeder Art säkularer Moral gelten und auch nicht von jeder religiösen Moraltheorie; die jeweilige „umfas-

⁶⁶ M. PERRY: *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics*, New York 1991, 73.

⁶⁷ R. AUDI/N. WOLTERSTORFF: *Religion*, 18.

⁶⁸ P. HELM: Art. „Religion“: in: *Encyclopedia of Ethics III*, New York, 2nd edition 2001, 1472–1475, 1473.

sende“ Anschauung dürfte also einen Unterschied machen. Bezüglich der „offenbarten“ Moral geht man hier offenbar nicht davon aus, dass deren Grundsätze der Vernunft unzugänglich sind, sondern dass diese der Vernunft sozusagen „Richtungsstöße“ (Lessing) gibt zur besseren Erkenntnis des sittlich Richtigen. In der deutschsprachigen Moraltheologie hat es in den 70er- und 80er-Jahren einige ausgiebige Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik gegeben. Im angelsächsischen Bereich scheint eine vergleichbare Diskussion nicht stattgefunden zu haben; das ist vielleicht ein Grund dafür, dass man kaum Überlegungen zu der Frage findet, was denn überhaupt ein religiöses Argument sei. Die Position einer Glaubensethik (etwa von B. Stöckle), nach der bestimmte ethische Normen nur vom Glauben her einsichtig seien, hat sich in der genannten Diskussion nicht durchgesetzt. Hätte diese Position Recht, könnte man freilich bestimmte Argumente in der Diskussion nur mit Zurückhaltung verwenden und hätte auf die öffentliche Durchsetzung bestimmter Anschauungen zu verzichten. Natürlich stellt sich das Problem der genannten Diskussion jetzt angesichts der Debatte um Kommunitarismus und Universalismus unter neuen Vorzeichen; aber darauf ist hier nicht einzugehen. Audi fordert von seinen Voraussetzungen her ein „theo-ethisches Äquilibrium“:⁶⁹

„Thus, a seemingly sound moral conclusion that goes against one’s scriptures or one’s well-established religious tradition should be scrutinized for error; a religious demand that appears to abridge moral rights should be studied for such mistakes as misinterpretation of what it requires, errors in translation of some supporting text, and distortion of a religious experience apparently revealing the demand“.

Solches Äquilibrium führt im idealen Fall zur wechselseitigen Korrektur von gläubiger und säkularer Vernunft. Letztere hat etwa der ersteren in Sachen Menschenrechte auf die Sprünge geholfen, erstere dürfte in Sachen Feindesliebe, Vergebung oder Option für die Armen das Bewusstsein geschärft haben. Das zeigt auch, dass religiöse Gesichtspunkte nicht immer partikulär und inkommunikabel sein müssen. Schließlich hatten wichtige Bewegungen der Moderne ihre religiösen Wurzeln (Anti-Sklaverei, Dissidenten in totalitären Staaten, in Südafrika). Man tut aber oft so, als sei das rein akzidentell, wie Wolterstorff ironisch betont:⁷⁰

⁶⁹ In: R. AUDI/N. WOLTERSTORFF: Religion, 19. Angesichts dieser Voraussetzungen wird Audis Ausschluss religiöser Argumente umso weniger verständlich.

⁷⁰ N. WOLTERSTORFF: Do Christians Have Good Reasons?, 80.

„The people in Leipzig assembled in a meeting space that just happened to be a church to listen to inspiring speeches that just happened to resemble sermons; they were led out into the streets in protest marches by leaders who just happened to be pastors. Black people in Capetown were led on protest marches from the black shanty-towns into the center of the city by men named Tutu und Boesak – who just happened to be bishop and pastor, respectively, and who just happened to use religious talk in their fiery speeches.“

Für die USA könnte man auf Abraham Lincoln und Martin L. King verweisen. Ersterer hat in einer Ansprache den Bürgerkrieg als göttliche Strafe für die Sünde der Sklaverei interpretiert. Hat Lincoln die Idee der öffentlichen Vernunft verletzt?

5. Religiöse Selbstbeschränkung?

Einerseits ist also der Ausschluss der Religion aus der Gesellschaft zurückzuweisen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch Mahnungen zur Selbstbeschränkung der Religion beziehungsweise religiöser Menschen von Seiten solcher Autoren. So plädiert M. Perry, der sich zwar entschieden gegen die Verbannung religiöser Argumente aus der Öffentlichkeit gewandt hat, auf der anderen Seite für eine gewisse Selbstbeschränkung, vor allem dann, wenn eine Anschauung in der jeweiligen religiösen Denomination oder zwischen den Denominationen selbst umstritten ist. Beispiele sind für ihn die Opposition gegen die gesetzliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Gemeinschaften (er spricht nicht ausdrücklich von Ehen), weil diese laut der Bibel immer unmoralisch seien beziehungsweise „hostile to human well-being“⁷¹. Gerade wo es um Zwangsmaßnahmen paternalistischer Art gehe, sei die Fehlbarkeit menschlichen Urteils in Rechnung zu stellen. Bei der Kontroverse um die Abtreibung gehe es dagegen nicht um menschliches Wohlergehen, sondern um die Frage, wer „subject of justice“⁷² sei. Trotz seiner Kritik an Roe vs. Wade (ein Abtreibungsverbot vor der „viability“ sei nicht gegen die Verfassung) empfiehlt er wegen der erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten bezüglich des Status des Embryos beziehungsweise des Fötus, von solchem Verbot abzusehen.

Diese Position Perrys widerspricht der offiziellen kirchlichen Linie in Sachen Abtreibung, allerdings nicht unbedingt in anderen Fällen. Von kirchlicher Seite ist niemals ein rechtliches Verbot der

⁷¹ M. PERRY: *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy*, Cambridge 2003, 60.

⁷² M. PERRY: *Under God?*, 101.

In-Vitro-Befruchtung gefordert worden, wohl dagegen die Beschränkung dieser Praxis auf Ehepaare. Es wäre also durchaus zu überlegen, warum man hier anders denkt als etwa in Sachen Ehescheidung. Die Position in dieser Frage dürfte von verschiedenen Faktoren abhängen; von dem, was auf dem Spiel steht (etwa: menschliches Leben), vom jeweiligen politischen Einfluss, vielleicht auch von der Probabilität der jeweiligen Anschauung. Solche Fragen bedürften wohl noch einer genaueren Prüfung.

6. Ergebnis

Das Ergebnis dieser Überlegung lässt sich allgemein mit Perry (und der Charta von Williamsburg) so zusammenfassen:⁷³ Anzustreben ist „neither a naked public sphere where all religion is excluded, nor a sacred public square with any religion established or semi-established“, sondern „a civil public square in which citizens of all religious faiths, or none, engage in continuing democratic discourse“. In der Überschrift eines Aufsatzes, der mir nicht zugänglich war, findet sich für eine angemessene Sicht des Verhältnisses von Religion und öffentlicher Diskussion ein origineller Vorschlag in der Form einer Frage:⁷⁴ „Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola?“

Die Fragestellung legt eine positive Antwort nahe.

⁷³ M. PERRY: Love and Power, 45.

⁷⁴ M. SCHWARZSCHILD: Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola?, in: San Diego Law Review 30 (1993), 903–915.