

# Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft

## Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus<sup>1</sup>

VON MARTIN BREUL

### 1. Einleitung: Religion und Politik

Moderne liberale Gesellschaften haben ein zwiespältiges Verhältnis zu Religionen. Einerseits scheint religiöse Vielfalt ein essenzieller Bestandteil einer multikulturellen, pluralen und weltoffenen Gesellschaft zu sein; andererseits gibt es auch kaum etwas, das die Gemüter mehr erhitzen kann als religionspolitische Konflikte. Denkt man an die einschlägigen Kontroversen zurück, fallen im deutschen Kontext sofort der Streit um religiöse Symbole in öffentlichen Räumen, das Kölner Beschneidungsurteil oder die anhaltende Debatte um die rechtliche Gleichstellung Homosexueller, aber auch Debatten um die Besetzung des Deutschen Ethikrates oder Auftritte religiöser Führer im Deutschen Bundestag ein. Wenn man den Blick weitet und sich auf die Suche nach religionspolitischen Konflikten in globaler Perspektive macht, erscheint die Lage noch eindeutiger: Weltweit lässt sich ein Erstarken des religiös motivierten Terrors diagnostizieren (man denke an die verfahrenen Situationen im Nahen Osten oder der arabischen Welt, oder auch an die Terroranschläge in Paris oder in Nigeria im Januar 2015), genauso aber auch ein vielfach zunehmender Einfluss religiöser Überzeugungen auf politische Entscheidungsfindungsprozesse.

Es ist darum wohl nicht vermessen zu behaupten, dass, in einer großen Zahl öffentlicher Kontroversen, Religionen tief verankerte Überzeugungen vieler Bürgerinnen und Bürger berühren und aufgeregte Debatten anstoßen, die nur äußerst selten im Konsens beigelegt werden können. Angesichts der Qualität und auch der Quantität solcher religionspolitischer Konflikte ist es unkontrovers, dass die Frage nach einer gewaltfreien Organisation des Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft offensichtlich eine Schlüsselfrage für ein weltanschaulich zerfasertes 21. Jahrhundert darstellt.

Eine der zentralen Fragen in den Debatten um die Verhältnisbestimmung von Religion und demokratischer Öffentlichkeit ist die Frage nach der Legitimität des Einbringens religiöser Überzeugungen und Argumente in politische Diskussionen, das heißt die Frage, ob religiöse Überzeugungen und Argumente legitime beziehungsweise ‚zulässige‘ Gründe in den öffentlichen

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz bezieht sich auf einige der Überlegungen, die ich im Buch *M. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn 2015, vorlege. Dort findet sich auch eine weitaus detailliertere Begründung der Position des ‚Moderaten Exklusivismus‘.

Diskursen einer pluralistischen Gesellschaft sein können. Ist es moralisch unbedenklich, in öffentlichen Diskursen, die die Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen thematisieren, religiöse Überzeugungen als mögliche Kandidaten für gute und angemessene Begründungen solcher Normen zu äußern? Oder ist Religion ein gefährliches Instrument der Exklusion, welches von weltanschaulich neutralen Staaten maximal als Privatsache geduldet, nicht aber als öffentliches Phänomen akzeptiert werden kann? Es ist höchst umstritten, ob ein Einbringen religiöser Überzeugungen in öffentliche Diskurse ein legitimer Bestandteil der Religionsfreiheit und vielleicht sogar unabdingbar für eine vitale demokratische Kultur ist, oder ob durch eine derartige öffentliche Äußerung nicht die je eigenen, nur partikular begründeten Auffassungen über das, was ein Leben gut und lebenswert macht, auf unzulässige Weise zu allgemein verbindlichen Normen überhöht werden. Die erste Position kann als *Inklusivismus* bezeichnet werden, da sie dem öffentlichen Diskurs keinerlei Beschränkungen hinsichtlich der Zulässigkeit bestimmter Überzeugungen auferlegen möchte, die zweite als *Exklusivismus*, da sie genau eine solche ‚Beschränkungsforderung‘ für religiöse oder ‚umfassende‘ Überzeugungen erhebt.<sup>2</sup> Eine vernünftige Positionierung in dieser Frage ist eine entscheidende Weichenstellung zur Entschärfung der oben skizzierten religionspolitischen Konflikte.

Die These dieses Aufsatzes ist, dass sich zwischen einem exklusiven und einem inklusiven Ansatz in der Debatte um die Zulässigkeit religiöser Argumente und Überzeugungen im öffentlichen Diskurs eine vermittelnde Position vertreten lässt. Diese Position lässt sich als ‚Moderater Exklusivismus‘ bezeichnen. Der Moderate Exklusivismus besagt, dass es einerseits notwendig ist, am Ideal der Rechtfertigungsneutralität festzuhalten: Nur solche politischen Normen sind legitim, die mit Gründen gerechtfertigt werden können, die von allen möglicherweise Betroffenen geteilt werden können (exklusives Moment). Zugleich impliziert dieses Insistieren auf die Notwendigkeit wechselseitig akzeptabler Rechtfertigungen keine Privatisierungsforderung, da jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl anderer Rollen für religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen denkbar ist (moderierendes Moment). So soll einerseits eine liberale Pauschaldiskriminierung religiöser Argumentationsformen durch den apriorischen Diskursausschluss vermieden und andererseits eine ungerechtfertigte Herrschaft einer weltanschaulichen Mehrheit durch die kriterienlose und ungefilterte Zulassung religiöser Argumente und Überzeugungen verhindert werden.

---

<sup>2</sup> Zu Beginn sollte gleich ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Die Begriffe Exklusivismus und Inklusivismus werden ebenfalls als Modelle in der Theologie der Religionen diskutiert. In der Debatte um das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Vernunft spielt diese am Religionsdialog orientierte Unterscheidung keine Rolle, weshalb die Begriffe Exklusivismus und Inklusivismus hier etwas völlig anderes bedeuten als im Religionsdialog.

Im Folgenden werde ich diese Position in vier Argumentationsschritten begründen. Nach einer systematischen Rekonstruktion der ursprünglich US-amerikanischen Debatte (2) widme ich mich dem Postsäkularitätstheorem von Jürgen Habermas (3) und rekonstruiere in kritischer Absicht seine Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft (4). Im Anschluss daran entwickle ich, aufbauend auf einer Strukturanalyse religiöser Überzeugungen (5), die Position des ‚Moderaten Exklusivismus‘ (6 und 7).

## 2. Zwischen demokratischer Legitimität und Gewissensfreiheit

Ein zentraler Konflikt im Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit betrifft das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und den Anforderungen an demokratische Legitimität. Um die Leitfrage dieses Aufsatzes zu wiederholen: Ist es moralisch legitim, in öffentlichen Diskursen, die die Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen thematisieren, religiöse Überzeugungen als mögliche Kandidaten für gute und angemessene Begründungen solcher Normen zu äußern? Der Exklusivismus verneint diese Frage und erhebt eine Beschränkungs- beziehungsweise Privatisierungsforderung für religiöse Überzeugungen, der Inklusivismus bejaht diese Frage und fordert den gleichberechtigten Einschluss aller Perspektiven im öffentlichen Diskurs.<sup>3</sup>

Das Hauptargument, welches für einen liberalen Exklusivismus spricht, ist das sogenannte liberale Prinzip der Legitimität, welches prominent von John Rawls in seinem Politischen Liberalismus entwickelt und verteidigt wurde.<sup>4</sup> Der Grundgedanke des Prinzips besteht darin, dass eine Norm, die für alle gleichermaßen verbindlich sein soll, auch mit solchen Gründen gerechtfertigt werden muss, die für alle Betroffenen gleichermaßen nachvollziehbar und akzeptabel sind. Eine rein partikuläre Rechtfertigung einer nicht-partikularen Norm verletzt im Umkehrschluss die Freiheit und Gleichheit aller Bürger und bedroht damit die Fairness des politischen Verfahrens. Die für die Rechtfertigung allgemein verbindlicher Normen gegebenen Gründe müssen also derart sein, dass ihnen prinzipiell *alle* Bürger zustimmen können:

[O]ur exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. (...) And since the exercise of political power in itself must be legitimate,

<sup>3</sup> Neben diesen Extrepositionen gibt es eine Vielzahl an vermittelnden Positionen, die weder den radikalen Ausschluss noch die radikale Einbindung aller Überzeugungen im öffentlichen Diskurs fordern, sondern vielmehr entlang unterschiedlicher Kontexte der Rechtfertigung, verschiedener Sphären der Öffentlichkeit, der epistemologischen Differenzierung von Überzeugungen etc. ein feingliedrigeres Konzept vorschlagen. Diesen Verästelungen der Debatte gehe ich im Folgenden aus Platzgründen nicht weiter nach; vgl. für eine ausführliche Rekonstruktion Breul, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 21–103.

<sup>4</sup> Vgl. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, besonders 312–366; sowie ders., *The Idea of Public Reason, Revisited*, in: UCLR 64 (1997) 765–807.

the ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason.<sup>5</sup>

Da religiöse Überzeugungen Rawls zufolge allerdings immer partikular sind, können sie keine Rolle in öffentlichen Rechtfertigungsdiskursen spielen – sie sollten vielmehr beschränkt werden (oder, wie er später formuliert, im Notfall geäußert, aber schnellstmöglich durch allgemein zugängliche Äquivalente ersetzt werden). Insbesondere das ‚Faktum des vernünftigen Pluralismus‘, das heißt, die Tatsache, dass es eine Vielzahl von gleichermaßen vernünftigen religiösen und umfassenden Überzeugungen über das Gute gibt, spricht dafür, auf eine allgemeine Durchsetzung der eigenen religiösen oder umfassenden Überzeugungen zu verzichten.<sup>6</sup> Wer also bei der Verhandlung kollektiv verbindlicher Normen religiös argumentiere, verletze damit moralische Pflichten, die durch die Anforderungen der öffentlichen Vernunft begründet werden. Demokratische Legitimität schließe es vielmehr aus, religiöse Begründungen im öffentlichen Diskurs anzuführen.<sup>7</sup>

Gegen diesen liberalen Exklusivismus spricht im Kern ein Einwand, der ethisch inakzeptable Konsequenzen der Privatisierungsforderung aufzeigen möchte. Wer religiösen Bürgern eine derartige Forderung auferlege, zwingt sie beispielsweise zu einer unzumutbaren Spaltung ihrer Identität und mache das Leben innerhalb einer ‚religiös integrierten Existenz‘ unmöglich. Es gehöre zum Kernbestand religiöser Identitäten, die eigenen Überzeugungen öffentlich zu äußern beziehungsweise sie als Basis der eigenen Existenz öffentlich leben zu dürfen. Diese Position lässt sich mit einer der meistzitierten Passagen innerhalb dieser Debatte illustrieren. Nicholas Wolterstorff schreibt:

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. [...]

<sup>5</sup> Ders., *Political Liberalism*, New York 1993, 217.

<sup>6</sup> Religiöse Überzeugungssysteme sind als Auffassungen über das, was ein Leben gut und lebenswert macht, Beispiele für sogenannte ‚umfassende Lehren‘. ‚Umfassende Lehren‘ können jedoch auch andere, nicht-religiöse Konzepte des guten Lebens sein. Vgl. zu einer ersten Definition von ‚umfassender Lehre‘ sowie exemplarisch für einen liberalen Exklusivismus *Rawls*, *Politischer Liberalismus*, 133 f.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Rekonstruktion auch *F.-J. Bormann*, ‚Public Reason‘ bei John Rawls, in: *Ders./B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in pluralistischen Gesellschaften*, Freiburg i. Br. 2008, 237–266. Bormann verweist insbesondere auf den ‚politischen‘, das heißt dezidiert nicht-metaphysischen Charakter des Rawlsschen Projekts, der in einer „wahrheitstheoretischen Abstinenz“ (ebd. 243) resultiert. Diese Abstinenz ist insofern problematisch, als die Falschheit religiöser Überzeugungen im politischen Liberalismus bereits präjudiziert wird, was einen differenzierten epistemologischen Blick auf religiöse Überzeugungen unmöglich macht. Einen ähnlichen Verdacht äußert Thomas M. Schmidt in seinem Nachweis, dass der politische Liberalismus letztlich selbst eine metaphysische Position ist, die Religionen apriori als falsch erachtet und dies dann auch noch zu einer Voraussetzung des öffentlichen Diskurses machen möchte; vgl. *T. M. Schmidt*, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in: *K. Wenzel/Ders.* (Hgg.), *Moderne Religion? Theologische und Religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 10–32.

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.<sup>8</sup>

Jegliche Pflicht zur Beschränkung zwingt religiöse Bürger also zu einer Spaltung ihrer Identität und sei damit eine inakzeptable Bürde des liberalen Legitimitätsprinzips. Zudem formuliere die liberale Position ungleiche Zulassungsbedingungen zum demokratischen Diskurs, da religiöse Begründungen ohnehin nicht von säkularen Begründungen zu unterscheiden seien. Diese asymmetrischen Bürden stellen für religiöse Bürger eine unfaire und einseitige Belastung dar. Im Großen und Ganzen versuchen die Kritiker des Legitimitätsprinzips also nachzuweisen, dass eben dieses liberale Legitimitätsprinzip das Recht der Religions- und Gewissensfreiheit verletze, und behaupten darum vielmehr, dass die Aufforderung, aus moralischen Gründen auf religiöse Überzeugungen in öffentlichen Diskursen zu verzichten, selbst zu einer zutiefst unmoralischen und diskriminierenden Forderung verkomme. Nur wer den öffentlichen Diskurs radikal inklusiv gestalte, verhindere eine unfaire und asymmetrische Belastung religiöser Bürgerinnen und Bürger.

Ein Beispiel könnte nützlich sein, um die Implikationen der verschiedenen Positionen für konkrete öffentliche Diskurse zu verdeutlichen.<sup>9</sup> Wer beispielsweise die Debatten um die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften („Homo-Ehe“) verfolgt, trifft sowohl im europäischen als auch im amerikanischen Diskurs von Zeit zu Zeit auf Argumente, die sich auf die moralische Autorität einer Heiligen Schrift beziehungsweise eines religiösen Führers berufen und aus dieser Autorität die rechtliche Unzulässigkeit der Homo-Ehe ableiten.<sup>10</sup> Das Problem in einer solchen Argumentation besteht der liberalen Position zufolge darin, eine partikuläre Überzeugung („Die Gebote der Bibel werden als moralisch autoritativ verstanden“) zur allgemein verbindlichen Grundlage einer kollektiven Norm zu machen, das heißt zu einer Grundlage auch für Anders- und Nichtgläubige, die die Autorität oder Heiligkeit dieser Schrift nicht anerkennen. Eine Norm, die die Freiheit aller Bürger einschränkt (zum Beispiel die Freiheit, gleichgeschlechtliche Partner zu heiraten), muss allerdings so gerechtfertigt werden, dass sie von allen Be-

<sup>8</sup> N. Wolterstorff, *The Role of Religion in Decisions and Discussions of Political Issues*, in: R. Audi/Ders., *Religion in the Public Square*, Lanham 1997, 67–120, 105.

<sup>9</sup> Die Wahl der Beispiele ist in diesen Debatten häufig sehr suggestiv; wer beispielsweise das Bild eines fundamentalistischen Evangelikalen zeichnet, wird damit wahrscheinlich die Notwendigkeit einer Beschränkungsforderung illustrieren, wohingegen das Bild eines befreiungstheologischen politischen Aktivisten oder eines pazifistischen religiösen Demonstranten häufig herangezogen wird, um die Gegenposition stark zu machen. Aus diesem Grund wähle ich im obigen Text zwei Beispiele, um die Thesen der jeweiligen Lager möglichst gleichberechtigt zu illustrieren.

<sup>10</sup> Eine ausführliche empirische Untersuchung des Phänomens religiöser Rechtfertigungen in öffentlichen Diskursen, die exemplarisch für den deutschsprachigen Kontext durchgeführt wurde, liefert J. Könemann [et al.], *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*, Paderborn 2015.

troffenen gleichermaßen eingesehen und geteilt werden kann – andernfalls ist sie nicht allgemein rechtfertigbar und damit schon aus strukturellen Gründen nicht dazu in der Lage, Legitimität zu beanspruchen.

Da derartige Beispiele durchaus suggestiven Charakter haben, kontern die Gegner der Beschränkungsforderung meist mit Beispielen, die sich für liberale Ohren weniger bedenklich anhören. So führt Christopher Eberle beispielsweise den fiktionalen Charakter eines ‚agapic pacifist‘ an, der unter Rekurs auf seine befreiungstheologischen Überzeugungen pazifistische Politiken unterstützt und sich politisch für Abrüstung etc. einsetzt.<sup>11</sup> Die liberale Forderung nach einer Beschränkung religiöser Begründungen in öffentlichen Diskursen würde auch solche Positionen betreffen und ihnen ihre Legitimität in einer pluralistischen Öffentlichkeit absprechen. Eberle zufolge könnte sich ein religiöser Pazifist aber zu Recht über diese unbegründete liberale ‚doctrine of restraint‘ hinwegsetzen, da die liberale Beschränkungsforderung eine pauschale Diskriminierung darstellt und ihn sowohl in seiner persönlichen religiösen Identität als auch in seinen Möglichkeiten demokratischer Partizipation auf – im Vergleich zu nicht-religiösen Bürgern – asymmetrische Art und Weise belaste.

Anhand der genannten Beispiele lässt sich der zentrale Konflikt in der Debatte um die Zulässigkeit religiöser Argumente in öffentlichen Diskursen pointiert darstellen.<sup>12</sup> Einerseits kann die liberale Beschränkungsforderung auf Grund des plausiblen Prinzips der Legitimität mit Recht Geltung für Bürger mit hohen moralischen Standards beanspruchen und damit die moralische Zulässigkeit religiöser Überzeugungen einschränken; andererseits ist diese Beschränkungsforderung mit Einwänden konfrontiert, die auf ethisch inakzeptable Konsequenzen und Implikationen hinweisen, so dass sie in der Rawlsschen Reinform als zu restriktiv und pauschal diskriminierend gegenüber religiösen Überzeugungen eingeordnet werden muss. Cristina Lafont merkt zu dieser zentralen Konfliktlinie zwischen liberalem Legitimitätsprinzip und ethischem Gegenargument treffend an:

It [an ethics of democratic citizenship, M. B.] must determine whether citizens of faith should follow the alleged obligation of giving priority to religious over non-religious reasons in their decisions concerning fundamental issues of justice, as Wolterstorff argues, or whether they should follow the democratic obligation of giving priority to generally acceptable reasons over religious reasons in such political decisions, as the liberal criterion of democratic legitimacy prescribes.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Chr. Eberle, Basic Human Worth and Religious Restraint, in: PSC 35 (2009) 151–181.

<sup>12</sup> Weitere tagesaktuelle Beispiele werden in diversen Schriften des katholischen Moralthologen Franz-Josef Bormann diskutiert; vgl. exemplarisch F.-J. Bormann, Von der ‚praktischen‘ zur ‚öffentlichen‘ Vernunft? Überlegungen zu einer aktuellen Kontroverse der politischen Ethik, in: ThQ 189 (2009) 188–209; sowie ders., Religiöse Überzeugungen und der Streit um die Grenzen der ‚öffentlichen Vernunft‘, in: J. Platzer/ E. Zissler (Hgg.), Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs, Baden-Baden 2014, 69–93.

<sup>13</sup> C. Lafont, Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?, in: C. Calboun [et al.] (Hgg.), Habermas and Religion, Cambridge 2013, 230–248, hier 242.

Es lässt sich darum festhalten, dass die geltungstheoretische Reichweite religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen bisher ungeklärt ist: Einerseits bedürfen allgemein verbindliche Normen einer Rechtfertigung, die für alle Betroffenen gleichermaßen einsichtig ist, denn sonst verfehlen sie eine wichtige Bedingung demokratischer Legitimität; andererseits ist eine daraus abgeleitete Privatisierungsforderung für religiöse Überzeugungen eine asymmetrische Belastung für religiöse Bürgerinnen und Bürger, da ein apriorischer Ausschluss religiöser Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs eine paternalistische Diskriminierung religiöser Positionen ist. Dieses strukturelle Dilemma kann in meinen Augen nicht allein innerhalb der politischen Theorie gelöst werden, weshalb es in einem nächsten Schritt sinnvoll ist, auf Überlegungen von Jürgen Habermas zum Begriff der postsäkularen Gesellschaft zurückzugreifen und die Ausgangsdebatte religionsphilosophisch zu perspektivieren.

### 3. Postsäkulare Neubestimmungen? Habermas und die Religion

Es gibt in der Philosophie und in der Soziologie kaum eine These, die in den letzten Jahren derart viel Resonanz hervorgerufen hat wie Jürgen Habermas' Diagnose einer „postsäkularen Gesellschaft“. Der Ausdruck „postsäkular“ hat eine doppelte Funktion: Zum einen dient er Habermas als *zeitdiagnostisches Instrument*, da die langjährige Vorherrschaft der ‚Säkularisierungsthese‘, das heißt der Annahme, dass Religion angesichts fortschreitender Modernisierung von selbst absterben werde, nicht länger tragbar ist. Vielmehr scheint es notwendig, sich dauerhaft „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“<sup>14</sup> einzustellen. Diese veränderte Erwartungshaltung hat aber zum anderen auch *philosophische Konsequenzen*: Es erscheint vermessen, sich religiösen Überlieferung vom Standpunkt einer vermeintlich überlegenen Vernunft zu nähern und diese Überlieferungen nur als vormoderne Narrative zu betrachten, deren Gehalte vernünftigen Menschen nichts zu sagen hätten. Habermas macht aus dieser Not eine Tugend und versucht, die Intuitionen und Potenziale, die in religiösen Überlieferungen verschlüsselt sind, in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen. So könne man in Religionen Bündnispartner finden, um gemeinsam gegen die ökonomischen, politischen, sozialen und bioethischen ‚Entgleisungen‘ der Moderne vorzugehen: In Religionsgemeinschaften könnten „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“<sup>15</sup> entdeckt werden, die beispielsweise im Bemühen um die Begrenzung der entgrenzten globalisierten Ökonomie wertvolle Res-

<sup>14</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001, 13.

<sup>15</sup> *Ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 115.

sourcen bilden könnten. Auch wenn in der formalen Sphäre der Öffentlichkeit, also zum Beispiel in Parlamenten oder Gerichten, nach wie vor eine religiöse Sprache fehl am Platze ist, soll aus den vielfältigen informellen Sphären der Öffentlichkeit eine kooperative „Übersetzung religiöser Gehalte“<sup>16</sup> in eine allgemein zugängliche Sprache erfolgen, um die Potenziale der Religion öffentlich wirksam machen zu können.

In meinen Augen hat Habermas' postsäkulare Forderung einer ‚rettenden Übersetzung‘ entscheidende Folgen für die Frage nach der Rolle religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen, da es durch sie gelingen kann, die Frontstellung zwischen liberal-exklusiven und nichtliberal-inkluisiven Positionen zu überwinden. Das mit dem Begriff der Postsäkularität ausgedrückte „neue Interesse der Philosophie an der Religion“<sup>17</sup> impliziert, dass die politisch-philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen nicht zu einer paternalistischen Debatte verkommt: Nicht die nachträgliche und eher lästige Integration partikularer Überzeugungen in Diskurse eines liberalen Staates wird thematisiert, sondern es wird eine produktive, ‚lernbereite‘ Auseinandersetzung gesucht, die in den Interessen des liberalen Staates selbst liegt. Religiöse Überzeugungen werden als öffentliche Diskursbeiträge ernst genommen, um den normativen Selbstvergewisserungsdiskursen einer pluralistischen Gesellschaft nicht im Vorhinein mögliche Ressourcen und Potenziale materialer sittlicher Substanz zu nehmen. Zugleich hält Habermas aber am Projekt der Moderne, das heißt am prinzipiell universalen Geltungsanspruch von Normen sowie der Freiheit und Gleichheit aller vernünftigen Wesen und an den liberalen Forderungen der Reziprozität von Gründen und der wechselseitigen Perspektivenübernahme in Rechtfertigungsdiskursen fest. So scheint es möglich, die Ausgangsdebatte fortzuführen, indem die Schwachstellen des liberalen Prinzips der Legitimität ausgebessert werden, ohne direkt die überzogene Forderung radikaler Inklusivisten nach einer kritik- und kriterienlosen Zulassung aller Überzeugungen teilen zu müssen. Habermas' Vorschlag einer rettenden Übersetzung religiöser Gehalte in eine säkulare Sprache vermag allerdings nicht uneingeschränkt zu überzeugen, da problematische Vorannahmen hinsichtlich der Grenzziehung zwischen Glaube und Vernunft angenommen werden (vgl. Abschnitt 4).

Man kann darum festhalten, dass es einerseits notwendig ist, Habermas' postsäkulare Thesen zur Religion in der Moderne als neue Tiefendimension der politisch-philosophischen Debatte ernst zu nehmen und die These der Postsäkularität als neues Reflexionsniveau zu akzeptieren, hinter das man auch politisch-philosophisch nicht zurückfallen sollte; andererseits ist es jedoch ebenso notwendig, sprachphilosophische Inkonsistenzen im Übersetzungsvorschlag zu kritisieren und diesen darum durch einen Alternativvorschlag auszubessern. Im Folgenden soll also, in kritisch-modifizierender

<sup>16</sup> Ders., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 299.

<sup>17</sup> Ebd. 96.



Absicht, das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Übersetzung in Habermas' Ansatz problematisiert werden, um den Weg für eine epistemologisch begründete Antwort auf die Frage nach der Legitimität religiöser Überzeugungen in öffentlichen Diskursen zu bahnen.

#### 4. Glaube, Vernunft und Übersetzung

Habermas' innovativer und eleganter Vorschlag der rettenden Aneignung religiöser Gehalte beziehungsweise ihrer Übersetzung in eine allgemein zugängliche, säkulare Sprache unterstellt einige substanzielle Vorannahmen hinsichtlich des Verhältnisses von religiösen und säkularen Überzeugungen. Das Verhältnis von Glauben und Wissen innerhalb von Habermas' nachmetaphysischem Paradigma ist von einer problematischen Ungleichzeitigkeit geprägt: Einerseits fordert Habermas eine genuine Lernbereitschaft der säkularen Vernunft hinsichtlich der kognitiven Gehalte religiöser Überzeugungen, andererseits beharrt er auf einem strikten Agnostizismus und einer trennscharfen Grenze zwischen Glauben und Wissen.

Die Aufrechterhaltung dieser beiden Annahmen führt in eine Aporie, da sie anscheinend nicht beide zugleich richtig sein können. Habermas' ‚postsäkularer‘ praktischer Annäherung an die semantischen Potenziale der Religion entspricht keine Annäherung in theoretischer Perspektive, da Religion durch ihre „diskursive Exterritorialität“<sup>18</sup> gekennzeichnet ist, welche eine „kognitiv unannehmbare Zumutung“<sup>19</sup> für die Philosophie darstellt. Religiöse Überzeugungen sind „das intransparente Andere der Vernunft“, dessen opaker Kern „dem diskursiven Denken so abgründig fremd“ bleibt wie der „undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung“<sup>20</sup>. Glauben und Wissen sind für Habermas inkommensurable, radikal getrennte Sphären.

Die Aporie, in die die Aufrechterhaltung der Inkommensurabilitätsthese bei gleichzeitiger Betonung der Notwendigkeit einer ‚rettenden Übersetzung‘ religiöser Potenziale führt, lässt sich sprachanalytisch ausbuchstabieren. Wie Donald Davidson in seiner Widerlegung des Begriffsschemarelativismus betont, ist es nicht einmal kohärent, eine radikale Uneinigkeit zwischen zwei Begriffen zu diagnostizieren, da dazu bereits eine bestimmte Übereinstimmung der Begriffe gegeben sein muss. Zu sagen, dass die Sprachen oder Begrifflichkeiten von Sprecher X und Sprecher Y inkommensurabel sind, ist unverständlich, weil nicht klar ist, von welchem Standpunkt aus radikale Uneinigkeit erkannt werden kann. Natürlich ist es zwar möglich, eine Sache von verschiedenen Standpunkten aus zu beleuchten, aber dies funktioniert nur dann, wenn es einen kleinsten gemeinsamen Nenner gibt, durch den man überhaupt feststellen kann, dass man über die gleiche Sache redet. Alle unter-

<sup>18</sup> Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 135.

<sup>19</sup> Ebd. 252.

<sup>20</sup> Alle Zitate: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 149 f.

schiedlichen Blickwinkel und Abweichungen in der Beschreibung der Realität müssen also prinzipiell „erklärbar und beschreibbar mit Hilfe der Mittel einer einzigen Sprache“<sup>21</sup> sein. Wenn etwas prinzipiell unübersetzbar ist, deutet dies darum nicht auf die Existenz einer unübersetzbaren Begrifflichkeit, sondern vielmehr hin auf die Abwesenheit von sprachlich verfassten Begriffen überhaupt. Umgekehrt formuliert: Die These der Inkommensurabilität von Begriffsschemata ist intern inkohärent.<sup>22</sup>

Mit Habermas' strikter Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen gehen darum zwei Probleme einher: Zum einen provoziert die These der Inkommensurabilität von Glauben und Wissen sprachanalytische Anfragen, da die Idee einer Übersetzung zwischen zwei inkommensurablen Sphären nur schwer zu plausibilisieren ist. Entweder handelt es sich bei den Sphären von Glauben und Wissen tatsächlich um vollends getrennte Bereiche, deren Sprachspiel für den jeweils anderen völlig unverständlich bleibt – dann müsste man aber konsequenterweise auch auf die Idee einer Übersetzbarkeit zwischen diesen Sprachspielen verzichten; oder es gibt einen Überlappungsbereich beider Sphären – dann wären aber zumindest einige religiöse Überzeugungen kognitiv zugänglich und diskursfähig, so dass eine Übersetzung nicht immer notwendig erscheint. Zum anderen scheint es unplausibel, religiöse Überzeugungen als völlig diskursunfähig und unzugänglich auszuzeichnen – auch Nicht- oder Andersgläubigen ist eine diskursive Auseinandersetzung mit religiösen Argumenten möglich.

Es ist demnach nicht haltbar, auf praktischer Ebene eine Lernbereitschaft hinsichtlich religiöser Überlieferungen einzufordern, aber auf theoretischer

<sup>21</sup> D. Davidson, On the very Idea of a Conceptual Scheme, in: *Ders.*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 183–198, hier: 184 (Übersetzung M. B.).

<sup>22</sup> Ebd. 189. Analog argumentiert auch Seyla Benhabib, die die Behauptung der Inkommensurabilität beziehungsweise Unübersetzbarkeit zwischen zwei Kulturen für philosophisch und praktisch unhaltbar hält. Durch den Prozess der Identifizierung und Individuierung von anderen Weltbildern oder Sprachspielen muss man bereits einen Großteil der anderen Kultur begrifflich und konzeptuell durchschritten haben: „Radical incommensurability and radical untranslatability are incoherent notions, for in order to be able to identify a pattern of thought, a language – and, we may add, a culture – as the complex meaningful human systems of action and signification that they are, we must first at least have recognized that concepts, words, rituals, and symbols in these other systems have a meaning and reference that we can select and describe in a manner intelligible to us – as being concepts at all, for example, rather than mere exclamations“ (S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002, 30). Ebenso wird Davidsons Nachweis der Inkohärenz des Begriffsschema-relativismus von Hilary Putnam aufgenommen, der die These verteidigt, dass jede Interpretation oder Übersetzung aus einer fremden oder vergangenen Kultur eine mindestens minimale Übereinstimmung hinsichtlich der Begriffe und Bezüge auf die Welt voraussetzt, das heißt, dass eine minimale Vernünftigkeit der anderen Kultur, ihrer Erkenntnisvorstellungen und Verhaltensweisen impliziert werden muss: „[S]elbst mit der grotesksten Kultur, die wir überhaupt zu interpretieren vermögen, haben wir immer noch einen riesigen Grundstock von Annahmen und Überzeugungen gemeinsam in Bezug auf das, was vernünftig ist.“ (H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1990, 162.) Eine konsistente Behauptung der Inkommensurabilität zweier Sphären würde folglich erfordern, die Geräusche absondernden Organismen der je anderen Sphäre überhaupt nicht „als denkende oder sprechende Wesen oder gar als Personen anzusehen“ (ebd. 156).

Ebene auf der Inkommensurabilität von religiösen Überlieferungen und diskursiver beziehungsweise nachmetaphysischer Vernunft zu insistieren. Aus dieser Inkonsistenz muss jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass der philosophisch-normative Aspekt des Postsäkularitätstheorems, das heißt der Hinweis auf die Notwendigkeit eines kooperativen Dialogs zwischen säkularer Vernunft und religiösen Überzeugungen, im Ganzen abzulehnen ist. Vielmehr kann man innerhalb dieses Paradigmas die strikte Trennung von religiösen Überzeugungen und säkularer Vernunft anfragen und eine differenziertere epistemische Haltung zu religiösen Überzeugungen und den Anforderungen öffentlicher Vernunft gewinnen. Darum soll im Folgenden eine Relecture der *politisch-philosophischen* Debatte um religiöse Gründe in öffentlichen Diskursen mit Hilfe einer *religionsphilosophischen* Überlegung zur epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen erfolgen. Anders gesagt: Erst wenn klar ist, was genau eigentlich eine ‚religiöse Überzeugung‘ ist, kann man sich auch über ihren politischen Status Klärung verschaffen.

### 5. Was sind religiöse Überzeugungen?

Im Folgenden analysiere ich die epistemische Struktur religiöser Überzeugungen, um auf dieser Basis einen Lösungsvorschlag zur Ausgangsfrage des Aufsatzes jenseits der Schwierigkeiten von Exklusivismus und Inklusivismus zu unterbreiten. Eine erste sinnvolle Differenzierung, die in den Bahnen einer kantischen Theorie des praktischen Vernunftglaubens verläuft, ist zunächst die Unterscheidung zwischen den Erkenntnisformen ‚Meinen‘, ‚Wissen‘ und ‚Glauben‘.<sup>23</sup> Während ‚Meinen‘ ein bloßes Fürwahrhalten ist, welches auf weder objektiv noch subjektiv zureichenden Gründen basiert, kann die epistemische Einstellung ‚Wissen‘ als ein objektiv gewisses, auf Erkenntnissen der autonomen Vernunft ruhendes Für-wahr-Halten gefasst werden. Glaubenssätze sind hingegen weder völlig unbegründete Meinungen noch durch autonome Vernunftgründe allein herstellbare Überzeugungen – sie scheinen auf einer Erkenntnisform dritter Art zu beruhen. Im Gefolge der kantischen Analyse des Glaubensbegriffs lässt sich darum festhalten, dass der „Ausdruck des Glaubens [...] ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver“<sup>24</sup> Absicht ist. ‚Glauben‘, verstanden als praktischer Vernunftglaube, steht keinesfalls im Gegensatz zur Vernunft, sondern stellt ein *begründetes Vertrauen* dar. Diese Haltung des begründeten Vertrauens kann zwar nicht den Anspruch auf ob-

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Analyse S. Maly, Glauben und Wissen, in: T. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hgg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 291–304; sowie S. Wendel, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘, in: M. Wasmaier-Sailer/ B. P. Göcke (Hgg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg i. Br./München 2011, 81–103.

<sup>24</sup> I. Kant, KrV B 855.

jektive Gewissheit erheben, ist aber zugleich als epistemische Einstellung einer vernünftigen Begründung zugänglich.

Ausgehend von dieser Differenzierung innerhalb der menschlichen Erkenntnisvermögen lässt sich eine Analyse religiöser Überzeugungen anschließen, die wichtige Implikationen für die Frage nach der politischen Rolle dieser Überzeugungen hat: Religiöse Überzeugungen haben sowohl kognitive Elemente, die material gehaltvolle Aussagen über die Welt machen beziehungsweise konkrete Interpretationen innerweltlicher Geschehnisse anbieten, als auch regulative Elemente, die eine die ganze Person umfassende Praxis beziehungsweise eine religiöse Einstellung implizieren. Im Rückgriff auf Augustinus lassen sich die materialen Gehalte und konkreten intellektuellen Überzeugungen des Glaubens als *fides quae creditur* (wörtlich: der Glaube, der geglaubt wird), die religiöse Haltung beziehungsweise die gläubige Einstellung *fides qua creditur* (wörtlich: der Glaube, mit dem geglaubt wird) bezeichnen.<sup>25</sup> Während also die *fides quae* die Inhalte des Glaubens, das heißt seine propositional verfassten Elemente enthält, steht die *fides qua* für den Akt des Glaubens, also einen praktischen Vollzug. Man könnte die *fides quae* auch als ‚doxastischen Glauben‘ bezeichnen, der die folgende Grundform hat: ‚Ich glaube, dass p‘; die *fides qua* könnte ‚fiduzieller Glaube‘ genannt werden, dessen Grundstruktur ‚Ich glaube an p‘ ist.<sup>26</sup> Beide Elemente sind für den religiösen Glauben gleichursprünglich, da weder das bloße Für-wahr-Halten von Überzeugungen ohne begleitenden Glaubensakt noch der bloße Akt des Glaubens ohne jegliche inhaltliche Überzeugungen kohärente Konzepte darstellen.

In moderner Terminologie hat sich die analoge Unterscheidung von *faith* und *belief* eingebürgert. ‚Faith‘ bedeutet, dass jegliche religiöse Überzeugung von einem Glaubensakt, das heißt einer zunächst in ihrem Aufkommen nicht rational begründete Entscheidung zum Glauben, begleitet wird; ‚belief‘ hingegen rekuriert auf den kognitiven Nachvollzug propositional verfasster religiöser Überzeugungen. Sowohl *faith* als auch *belief* sind essenzielle Bestandteile religiöser Überzeugungen, das heißt, das eine kann ohne das andere nicht existieren, wenn man von einer authentischen religiösen Überzeugung sprechen möchte. Wichtig ist darum, die Unterscheidung zwischen diesen beiden Elementen religiöser Überzeugungen nicht so sehr zu strapazieren, dass man eines dieser Elemente isoliert und begrifflich aus der sachlichen Gleichursprünglichkeit der epistemischen Doppelstruktur religiöser Überzeugungen herauslöst. Es ist weder plausibel, von einer authentischen religiösen Überzeugung zu sprechen, wenn sie nichts anderes ist als ein non-kognitives, blindes Vertrauen ohne jeglichen materialen Gehalt, noch ist es plausibel, sie auf für die praktische Lebensführung irrelevante, rein für-wahr-gehaltene Sachverhalte zu reduzieren.<sup>27</sup> Demnach wird man Glaubensüber-

<sup>25</sup> Vgl. Augustinus, De Trinitate XIII 2,5.

<sup>26</sup> Vgl. S. Wendel, Religionsphilosophie, Stuttgart 2010, 82 f.

<sup>27</sup> Die Unterscheidung von *faith/fides qua* als Glaubenshaltung und *belief/fides quae* als das

zeugungen nicht gerecht, wenn sie auf kognitive Elemente reduziert werden. Dies erklärt übrigens auch, warum man allein mit vernünftigen Argumenten wohl kaum einen Atheisten zum Glauben bringen kann beziehungsweise weshalb religiöse Menschen angesichts von Religionskritik, die sie zunächst nicht widerlegen können, an ihrem Glauben festhalten. Genauso unplausibel ist jedoch auch die Reduktion von Glaubenssätzen auf ihre regulativen Elemente, da diese Sätze unvermeidlich bestimmte materiale Glaubensüberzeugungen beinhalten, die den Anspruch auf mindestens intersubjektive, das heißt nicht bloß private Geltung erheben.

Aus dieser Strukturanalyse religiöser Überzeugungen folgt, dass sie zwar einerseits einer diskursiven Erörterung zugänglich sein können. Keinesfalls handelt es sich um der Vernunft verschlossene oder ihr gar entgegengesetzte Äußerungen, die von Nicht- oder Andersgläubigen nicht verstanden und in ihrer kognitiven Struktur nicht nachvollzogen werden können; dies würde der kognitiv-propositionale Verfasstheit religiöser Überzeugungen widersprechen. Andererseits muss aber festgehalten werden, dass religiöse Überzeugungen nicht strukturell identisch sind mit autonomen Erkenntnissen der Vernunft. Durch ihre unhintergehbare lebenspraktische Verwurzelung bedarf es mehr als bloß des kognitiven Nachvollzugs, um sich eine religiöse Überzeugung auch *zu eigen* machen zu können.<sup>28</sup> Man könnte auch sagen, dass religiöse Überzeugungen das Kriterium der *intersubjektiven Zugänglichkeit* durchaus erfüllen können, sie jedoch aus strukturellen Gründen das Kriterium der *allgemeinen Akzeptabilität* verfehlen.<sup>29</sup>

---

kognitive Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen lässt sich auch durch einige Hinweise in den Schriften Ludwig Wittgensteins illustrieren. Mit ihm lässt sich ebenfalls die unhintergehbare Doppelstruktur religiöser Überzeugungen diagnostizieren, wenn man auf die epistemologische Gleichursprünglichkeit der *kognitiv-propositionalen* und der *regulativ-expressiven* Dimension religiöser Überzeugungen verweist. Mit der kognitiv-propositionalen Dimension religiöser Überzeugungen ist gemeint, dass religiöse Überzeugungen Äußerungen über die Wirklichkeit sind, die mit guten Gründen gestützt werden beziehungsweise bei triftigen Gegeneinwänden fallen gelassen werden sollten. Sie haben einen deskriptiven Charakter und erheben den falliblen Anspruch, die Wirklichkeit adäquat zu beschreiben. Die regulativ-expressive Dimension religiöser Überzeugungen hingegen thematisiert ihre ‚grammatische‘ Funktion, das heißt ihre orientierende und weltbilderschließende Kraft. Religiöse Überzeugungen liefern für religiöse Personen die Syntax, die ihre Haltung zu Dingen in der Welt reguliert – ohne eine religiös-orientierende Einstellung wäre das Überzeugt-Sein von einer religiösen Proposition halbiert. Vgl. dazu *K. von Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001.

<sup>28</sup> Eine Analogie, die diese Unterscheidung verdeutlicht, findet sich in Habermas' Differenzierung zwischen verständigungsorientiertem und einverständnisorientiertem Handeln. Verständigungsorientiertes Handeln bedeutet, dass „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*, Rationalität der Verständigung, in: *Ders.*, Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt am Main 2009, 105–145, hier 122). Wenn jedoch Einverständnis erzielt werden soll, reicht dieser kognitive Nachvollzug der Gründe des anderen nicht mehr aus – die Beteiligten sollten in diesem Fall vielmehr „einen Geltungsanspruch aus *denselben* Gründen akzeptieren können“ (ebd. 121).

<sup>29</sup> Vgl. dazu ausführlich *Breul*, Religion in der politischen Öffentlichkeit, 179–207.

## 6. Zugänglichkeit und Akzeptabilität als Kriterien der öffentlichen Vernunft

Nach der religionsphilosophischen Analyse der epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen bedarf es in einem nächsten Schritt des Aufweises der normativen Relevanz der Analyse. Falls kognitive Zugänglichkeit oder allgemeine Akzeptabilität keine relevanten Kriterien der öffentlichen Vernunft sind, wäre die vorliegende Analyse religiöser Überzeugungen fruchtlos für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. In meinen Augen können jedoch sowohl Zugänglichkeit als auch Akzeptabilität als notwendige Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs begründet werden. Drei Argumente sprechen für diese Annahme: zum einen die Vermeidung einer ungerechtfertigten Tyrannei weltanschaulicher Mehrheiten, zum anderen Erwägungen der Fairness gegenüber Mitbürgerinnen und Mitbürgern in pluralistischen Gesellschaften, sowie schließlich ein retorsiver Aufweis der Unhintergebarkeit von Universalisierung.

Das erste Argument, das der Vermeidung einer Tyrannei der weltanschaulichen Mehrheit, besagt, dass eine Demokratie auf reziprok begründete und allgemein einsehbare Rechtfertigungen für ihre Normen und Gesetze angewiesen ist, um nicht zu einer hegemonialen Herrschaft weltanschaulicher Mehrheiten zu verkommen. Bestünde der demokratische Prozess lediglich aus der narrativen Darstellung verschiedener Weltbilder oder inkommensurabler Wertesysteme, deren Plausibilität nicht diskursiv mit guten Gründen abgewogen, sondern durch einen reinen Mehrheitsentscheid bestimmt werden könnte, wäre dieses Verfahren kaum in der Lage, politische Legitimität zu erzeugen. In öffentlichen Diskursen, welche die Rechtfertigung autoritärer staatlicher Handlungen thematisieren, sollten darum *prima facie* nur solche Gründe angeführt werden, die von allen von dieser Handlung potenziell Betroffenen verstanden *und akzeptiert* werden könnten. Jede Diskursteilnehmerin, die nicht in der Lage ist, allgemein akzeptable Gründe in Rechtfertigungsdiskursen zu geben, muss sich den moralischen Vorwurf gefallen lassen, eigene partikuläre Auffassungen über das gute Leben auf unzulässige Weise zu allgemein verbindlichen Normen überhöhen zu wollen und damit die Freiheit und Gleichheit ihrer Mitbürgerinnen zu verletzen. Eine öffentliche Verhandlung politischer Normen sollte als diskursiver Prozess verstanden werden, der auf das Ideal reziprok begründeter und allgemein einsehbarer Konsense zuläuft, nicht aber als Hegemonie einer weltanschaulichen Mehrheit, die über die reine *majority vote* den jeweiligen Minderheiten ihre partikulären Auffassungen über das gute Leben als kollektiv verbindliche Gesetze aufzwingt. Es gilt also, dass „dort, wo ersichtlich wird, dass man für die eigene Position, *auch wenn sie die mehrheitliche ist*, nur Gründe vorweisen kann, die aus Sicht der

Minderheit als Übervorteilung angesehen werden können oder gar müssen, einzusehen [ist], dass diese Begründung *nicht* ausreicht<sup>30</sup>.“

Das zweite Argument, das der Fairness, betont die normative Einsicht, dass eine ungerechtfertigte Durchsetzung der je eigenen Vorstellung des guten Lebens nicht dem Respekt vor den Mitbürgerinnen und Mitbürgern als Freie und Gleiche entsprechen kann. Dieser Respekt erfordert es vielmehr, die Kriterien der kognitiven Zugänglichkeit und allgemeinen Akzeptabilität für Gründe, die in öffentlichen Rechtfertigungsdiskursen genannt werden, anzuerkennen. Hier lässt sich wiederum mit Forst argumentieren, dass „der Grundsatz, eine andere Person als ‚Zweck an sich‘ anzuerkennen“, impliziert, „ihr gegenüber Handlungen, die ihre Handlungsmöglichkeiten in moralisch relevanter Weise beschränken, reziprok-allgemein zu rechtfertigen“<sup>31</sup>. Die (kantische) Idee des Respekts vor anderen Personen als Zwecke an sich begründet die Notwendigkeit der Akzeptanz der Kriterien von allgemeiner Zugänglichkeit und wechselseitiger Akzeptabilität.

Schließlich kann ein retorsiver Grund für die Annahme der beiden Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität genannt werden, da nicht nur normative Erwägungen für diese Kriterien sprechen, sondern diese vielmehr eines der grundlegenden Merkmale menschlichen Zusammenlebens zu spiegeln scheinen. Das wechselseitige ‚Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens‘ wird in Diskursen, in denen Geltungsansprüche erhoben werden, die über rein private Geltung hinausgehen, immer schon vorausgesetzt, so dass die wechselseitige Forderung der allgemeinen Zugänglichkeit und reziproken Teilbarkeit von Gründen eine unhintergehbare Unterstellung alltäglicher Diskurspraxis zu sein scheint. Robert Talisse plausibilisiert diese Annahme *ex negativo*, indem er darauf verweist, dass auch in nicht reziprok gerechtfertigten Gesellschaftsstrukturen, beispielsweise einer Diktatur, eine nicht unbeträchtliche Menge an Energie darauf verwendet wird, der unterdrückten Bevölkerung durch Propaganda die Illusion der Gerechtigkeit der Grundstruktur der Gesellschaft zu geben. In undemokratischen Gesellschaften liege der Fokus nicht nur auf Repression, sondern auch auf der Manipulation der kognitiven Haushalte der Bürger durch die Vortäuschung guter Gründe für politische Maßnahmen oder Gesetze.<sup>32</sup> Propaganda besteht zumeist nicht nur

<sup>30</sup> R. Forst, Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt am Main 2007, 223.

<sup>31</sup> R. Forst, Toleranz im Konflikt, Frankfurt am Main 2003, 623.

<sup>32</sup> Vgl. R. Talisse/S. Aikin, *Why we Argue – And How we Should*, New York/London 2014, 17–37; sowie R. Talisse, *Democracy and Moral Conflict*, New York 2009, 121–127. Das zweite große Beispiel für kognitive Manipulationen neben Diktaturen stellt die Werbung dar, die ihre Slogans ebenfalls als Gründe tarnt, um sich den Anstrich der rationalen Gerechtigkeit zu geben, vgl. Talisse/Aikin, *Why we Argue*, 18: „Advertisements [...] often attempt to get us to believe (and so to behave) on the basis of bad reasons by diverting our attention away from the quality of the reasons that are being offered.“ Der Unterschied zu politischen Diskursen besteht darin, dass Werbung dazu tendiert, Manipulationen durch *Ablenkungen* von Gründen zu unternehmen, während manipulative politische Diskurse dagegen eher durch *Verzerrung*, das heißt durch die Vorspiegelung oder das Verschweigen von Gründen funktionieren.

in der Darstellung einer politischen Ideologie, sondern auch im Beanspruchen *epistemischer* Autorität. Diese ist notwendig, da man sich anscheinend nicht grundlos für oder gegen die echte Akzeptanz einer Überzeugung entscheiden kann, sondern es zumindest dem Anschein nach gerechtfertigt sein muss, an einer bestimmten Überzeugung festzuhalten. Diese unausweichliche „norm of reason-responsiveness“<sup>33</sup> steht demnach als epistemologisches Implikat in einer Vielzahl alltäglicher menschlicher Praktiken im Hintergrund – wir scheinen die Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität in unserer Diskurspraxis insgeheim schon zu akzeptieren.

Das Kriterium der allgemeinen Akzeptabilität für eine gelungene öffentliche Rechtfertigung ist trotz dieser Argumente heftig umstritten. So kritisiert beispielsweise Gerald F. Gaus, dass dieses Kriterium ein zu idealisiertes Bild unserer tatsächlichen rationalen Fähigkeiten impliziere und plädiert darum für einen Schwenk zur „real rationality“<sup>34</sup>. Weil es keine evaluativen Standards der Bewertung von Überzeugungen, die von allen Bürgerinnen und Bürgern gleichermaßen geteilt werden, gebe, sei das maximal zu erreichende Ziel darum ein Bündel von Rechtfertigungen, die Gründe lieferten, welche relativ zu den individuell verschiedenen Bewertungsmaßstäben einzelner Bürgerinnen und Bürger als gute oder weniger gute Gründe gelten könnten. Beispielsweise sähe eine gelungene öffentliche Rechtfertigung für einen katholischen Bürger völlig anders aus als für eine marxistische Humanistin. Anstelle des vermeintlich weltfremden Ideals eines *Konsenses* schlägt Gaus darum eine *Konvergenz*-Konzeption vor: So lange intelligible Gründe jeglicher Art zur Begründung einer bestimmten Norm *konvergieren*, ist es nicht notwendig, politische Normen mit wechselseitig zugänglichen oder allgemein akzeptablen Gründen zu rechtfertigen. Gaus hält also einerseits an der Forderung fest, politische Normen mit Gründen zu rechtfertigen; allerdings müssten diese Gründe andererseits nicht für alle Betroffenen gleichermaßen verständlich oder gar allgemein akzeptabel sein.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Talisse, *Democracy and Moral Conflict*, 123.

<sup>34</sup> G. F. Gaus, *The Order of Public Reason*, Cambridge 2011, 262. Vgl. zudem seine kleineren Schriften: G. F. Gaus/K. Vallier, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, in: *PSC* 35 (2009) 51–76; sowie G. F. Gaus, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, in: M. Dimovia-Cookson/P. Stirk (Hgg.), *Multiculturalism and Moral Conflict*, London 2009, 19–37. Dieser Schwenk zu einem radikalen Inklusivismus steht in einer Spannung zu Gaus' früheren Schriften, in denen er einen ‚Justifikatorischen Liberalismus‘ verteidigt, der ein dreistufiges Rechtfertigungsmodell vorsieht und religiöse Begründungen jenseits der ersten Stufe der *personal justification* als problematisch erachtet. Sowohl auf der Ebene der *public justification* als auch auf der Ebene der *political justification* formuliert Gaus eine Forderung nach der Exklusion religiöser Annahmen, so dass man innerhalb seines Werkes entscheidende Modifikationen diagnostizieren muss, die ihn schlussendlich zum Inklusivismus tendieren lassen. Vgl. G. F. Gaus, *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford 1996.

<sup>35</sup> Kevin Vallier, ein Schüler von Gaus, definiert dementsprechend das ‚Intelligibility Requirement‘ als einzig adäquates Ideal öffentlicher Rechtfertigung und lehnt Zugänglichkeit und Akzeptabilität als Kriterien der öffentlichen Vernunft ab: „The intelligibility requirement only requires that we see the reasons of others as reasons for them according to their own evalua-



Gegen Gaus' kritischen Alternativvorschlag kann zweierlei eingewendet werden. Zum einen trifft sein Verzicht auf idealisierende Unterstellungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht die Pointe des retorsiven Arguments, welches die kontrafaktische Unterstellung einer idealen Rationalität als unhintergebares Merkmal rationaler Diskurse ausgewiesen hat. Auch wenn es im öffentlichen Diskurs unbestritten eine „great diversity in the reasons“<sup>36</sup> gibt, kann aus diesem vernünftigen Pluralismus hinsichtlich materialer Überzeugungen und Argumenten nicht ein kognitiver Pluralismus hinsichtlich der epistemologischen und kriterialen Standards zur vernünftigen Bewertung dieser Überzeugungen abgeleitet werden. Die Notwendigkeit eines einheitlichen, integrierenden Rahmens einer universalen kommunikativen Vernunft dient der Vermeidung einer Aufspaltung verschiedener Weltdeutungssysteme in inkommensurable Sphären und scheint eine nicht hintergehbare Präsupposition vernünftiger Diskurse zu sein. Zum anderen verwechselt Gaus' Kritik die Forderung nach allgemeiner *Akzeptabilität* von öffentlichen Gründen mit der Forderung nach (empirisch prüfbarer) faktischer *Akzeptanz*. Das Kriterium der Akzeptabilität verlangt keinesfalls die tatsächliche Akzeptanz eines Grundes, sondern legt den Fokus auf seine prinzipielle Akzeptierbarkeit. So hält beispielsweise Cristina Lafont in einer ähnlichen Stoßrichtung fest, dass der entscheidende Anspruch des Kriteriums der Akzeptabilität darin liege, wechselseitige Rechtfertigbarkeit zu sichern, nicht aber unumstößliche ‚Wahrheit‘:

The claim is only that public deliberation [...] seems intrinsically well-suited to track mutual justifiability. And, given that mutual justifiability, as opposed to truth or correctness, is not recognition-transcendent, that is, given that „the better argument“ can fall short of being the correct one, there is nothing that a priori prevents real deliberation from mirroring ideal deliberation.<sup>37</sup>

Der Anspruch auf reziprok-allgemeine Rechtfertigbarkeit von Gründen verlangt darum keine faktische Akzeptanz, sondern formuliert ein kontrafaktisches Ideal, welches als Regulativ politischer Praxis dienen kann. Gaus' Kritik stellt eine vorschnelle Kapitulation vor der Macht des Faktischen dar, und seine alternative Konvergenz-Konzeption scheint unzureichende Bedingungen demokratischer Legitimität zu formulieren.<sup>38</sup>

---

tive standards.“ (K. Vallier, Against Public Reason Liberalism's Accessibility Requirement, in: Journal of Moral Philosophy 8 [2011] 366–389, hier 388).

<sup>36</sup> Gaus, Order of Public Reason, 277.

<sup>37</sup> C. Lafont, Is the Ideal of Deliberative Democracy Coherent?, in: S. Besson/J. L. Marti (Hgg.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot 2006, 3–25, hier 10.

<sup>38</sup> Neben der Unfähigkeit der Konvergenz-Konzeption, auf die oben entwickelten drei Argumente für die Kriterien der Zugänglichkeit und Akzeptabilität einzugehen, stellt sich zudem das Problem, dass Gaus' Kritik einen Kategorienfehler begeht: Aus dem Verweis auf die vielfältigen Defizite der faktischen politischen Praxis leitet Gaus ab, dass idealisierte Formen der öffentlichen Vernunft verfehlt sind. Die *faktische* Nichterfüllung eines Ideals spricht aber keinesfalls gegen die *normative* Angemessenheit dieses Ideals. So stellt zum Beispiel das *Faktum*, dass in Kölner Straßenbahnen eine große Zahl von Personen ohne Fahrschein fährt, keinen Einwand gegen die Angemessenheit der *Norm* dar, für die Inanspruchnahme der Dienstleistung „Perso-

Es lässt sich darum festhalten, dass die Kriterien der kognitiven Zugänglichkeit und der allgemeinen Akzeptabilität als ‚Goldstandard‘ öffentlicher Rechtfertigung gelten können, der zwar in faktischen Diskursen häufig verfehlt, aber als regulatives Ideal politischer Praxis mit guten Gründen angestrebt werden kann. Wenn man diese Erkenntnis mit der Strukturanalyse religiöser Überzeugungen verzahnt, ergibt sich, dass religiöse Überzeugungen zwar das Kriterium der kognitiven Zugänglichkeit, nicht aber der allgemeinen Akzeptabilität erfüllen können. Ist dann aber nicht doch die liberale Pauschalverbannung der Religion aus dem Diskurs die richtige Position? Welche öffentliche Rolle bleibt der Religion, wenn sie den Goldstandard öffentlicher Rechtfertigung aus strukturellen Gründen verfehlt?

### 7. Die Position des Moderaten Exklusivismus

Das letzte Puzzleteil der hier entwickelten Position des Moderaten Exklusivismus besteht nun darin, religiösen Überzeugungen einen vernunftgemäßen Platz im öffentlichen Diskurs jenseits der öffentlichen Rechtfertigung zu ermöglichen. Aus der Tatsache, dass religiöse Überzeugungen keine guten Rechtfertigungen für politische Normen begründen können, folgt nämlich keineswegs, dass sie ausschließlich privat Geltung beanspruchen können – dies würde ein sehr verarmtes Bild des öffentlichen Diskurses implizieren. Vielmehr können religiöse Überzeugungen eine Vielzahl öffentlicher Rollen übernehmen, die über die Rechtfertigungsfunktion hinausgehen.

Eine erste wichtige Unterscheidung besteht in der Differenzierung von *rechtfertigenden* und *motivationalen* Gründen. Rechtfertigende Gründe sind die Gründe, die für oder gegen eine bestimmte Norm oder Handlung sprechen, das heißt diejenigen, die die normative Angemessenheit beziehungsweise intersubjektive Legitimierbarkeit einer Handlungsbegründung betreffen. Motivationale Gründe sind diejenigen Gründe, die tatsächliche Veranlassungen und Motive zu einer Handlung beziehungsweise zur Befolgung einer gerechtfertigten Norm darstellen.<sup>39</sup> Es ist m. E. nicht ersichtlich, warum diese Gründe immer deckungsgleich sein sollten – häufig geht mit der Einsicht in die moralisch oder politisch richtige Norm nicht zwingend die Motivation einher, sich auch entsprechend dieser Norm zu verhalten.<sup>40</sup>

---

nenbeförderung“ einen Fahrschein erwerben zu müssen. Ein Argument gegen die normative Angemessenheit müsste also vielmehr die metaphysische oder logische Unmöglichkeit der Erfüllung dieses Ideals aufweisen. David Estlund formuliert diesen Punkt sehr eingängig: „That standard is not likely to be met“ does not invoke any moral consideration at all against the standard’s truth.“ (*D. Estlund, Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton 2008, 13).

<sup>39</sup> Vgl. zu dieser philosophisch basalen Unterscheidung *Cb. Halbig*, Praktische Gründe und die Realität der Moral, Frankfurt am Main 2007, besonders 145–185.

<sup>40</sup> Diese Einsicht hat zu einer weit verzweigten epistemologischen Debatte geführt, die unter dem Terminus der ‚epistemic basing relation‘ geführt wird und fragt, in welchem Verhältnis Gründe und Überzeugungen stehen beziehungsweise inwiefern Personen über gute Gründe verfügen können, ohne dass diese Gründe kausale Basis einer bestimmten Überzeugung wären.

Die Motivation, sich an eine allgemein gerechtfertigte Norm zu halten oder sich im demokratischen Prozess zu engagieren, kann darum religiös sein und auch im öffentlichen Diskurs geäußert werden. In alternativer Terminologie könnte man hier ein Erkenntnisvermögen von einem Erfüllungsvermögen unterscheiden: Auch wenn das Vermögen der *Erkenntnis* moralischer Normen in der autonomen Vernunft angesiedelt ist, bedarf es zur *Erfüllung* dieser Normen unter Umständen weiterer motivationaler Gründe, die als religiöse Gründe direkte moralische Relevanz haben. Religiöse Überzeugungen haben damit die Aufgabe der „Überwindung von Hemmnissen und Blockaden moralischer Praxis“<sup>41</sup>, nicht aber der Letztbegründung moralischer oder politischer Normen.

Ein zweiter, öffentlichkeitstheoretischer Grund, der für die Notwendigkeit der öffentlichen Äußerung religiöser Überzeugungen spricht, bezieht sich auf Habermas' Übersetzungsvorbehalt. Auch wenn Habermas' Übersetzungskonzept durch sprachphilosophische Schwierigkeiten starken Einwänden ausgesetzt ist, bedeutet dies nicht, dass die Möglichkeit einer Übersetzung von religiösen Überzeugungen in allgemein teilbare Begründungen verabschiedet werden muss – im Gegenteil wird sie ja gerade erst dadurch möglich, dass man die Sphären von Glaube und Vernunft nicht als inkommensurabel, sondern als teilweise überlappend auszeichnen kann. Wenn es stimmt, dass Öffentlichkeit ein kritisches und diskursives Verfahren zur Koordinierung und Organisation gemeinsamen Handelns und Zusammenlebens darstellt, sollten religiöse Überzeugungen demnach nicht *a priori* einer Privatisierungsforderung unterworfen werden, da es andernfalls gar keine Gelegenheit gäbe, ihre Gehalte diskursiv auf ihre Zugänglichkeit zu prüfen und ihre kritischen Potenziale und Anstöße zu gesellschaftlichen Debatten in eine allgemein teilbare Sprache zu übersetzen. Aus diesem Grund erfordert ein postsäkulares Diskussionsniveau, sich jenseits liberaler Privatisierungsforderungen auf eine Präsenz religiöser Argumente in öffentlichen Diskursen einzulassen, wobei die Vertreter religiöser Argumentationsformen sich zugleich der epistemischen Grenzen ihrer Überzeugungen bewusst sein sollten; falls eine Übersetzung nicht gelingt, sollte eine ausschließlich religiös gerechtfertigte Norm nicht länger als Begründung in allgemeinen Rechtfertigungsdiskursen angeführt werden.

Ein dritter wichtiger Aspekt, der für die Sichtbarkeit bloß zugänglicher religiöser Gründe in öffentlichen Diskursen spricht, ist die Notwendigkeit

---

Vgl. einführend in diese Debatte K. A. Korcz, The Epistemic Basing Relation, in: E. N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010), online unter <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/basing-epistemic/> (Abruf: 07.05.2015).

<sup>41</sup> H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014, 178 f. Höhn verteidigt in moraltheologischer und sozialetischer Perspektive die notwendig autonome Rechtfertigung von Normen und betont zugleich die Bedeutung von Glaubensüberzeugungen für die moralische Praxis. Vgl. dazu in dezidiert sozialetischer Perspektive auch ders., „Mit Religion Staat machen? Sozialtheoretische Reflexionen – theologische Perspektiven“, in: M. Kühnlein (Hg.), Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010, 119–132.

der Beachtung struktureller Minderheiten. In der häufig einseitigen Aufmerksamkeitsrichtung der Öffentlichkeit, die beispielsweise angestammten Mehrheitskulturen einen überproportionalen Platz einräumt, ist das Äußern von ethisch-umfassenden oder religiösen Einwänden oft die einzige Chance für Minderheiten, ihre Bedenken im öffentlichen Raum zu erläutern. Dies gilt beispielsweise für die Rechtfertigung von Ausnahmeregelungen, die eine gesellschaftliche Gruppe von einer allgemein verbindlichen Norm dispensieren sollen, da solche Ausnahmen häufig zunächst nur in religiöser Sprache begründet werden können. Religiöse Begründungen können als Stellvertreter für allgemein akzeptable Rechtfertigungen dienen, in die sie entweder übersetzt oder die möglichst bald nachgeliefert werden sollten. Der Grund dazu liegt nicht in der paternalistischen Idee einer Art ‚kulturellen Artenschutzes‘ für marginalisierte Minderheiten, sondern hauptsächlich in der Möglichkeit der Ausweitung demokratischer Diskurse, sowohl in inhaltlicher Perspektive als auch hinsichtlich möglicher Teilnehmer am öffentlichen Diskurs.<sup>42</sup> Auf diese Weise könnte die Möglichkeit der allgemeinen Inklusion in beziehungsweise der demokratischen Partizipation an öffentlichen Diskursen auch von möglicherweise marginalisierten Gruppen sichergestellt werden.<sup>43</sup>

Viertens kann es möglich sein, religiöse Argumente als zusätzliche Begründungen zu allgemein akzeptablen Rechtfertigungen öffentlich zu äußern. So könnten offensichtliche Ungerechtigkeiten oder diktatorische Strömungen auch durch religiöse Stellungnahmen kritisiert werden, die zusätzlich zu allgemein akzeptablen Argumenten geäußert werden. Religiöse Argumente tragen dann zwar nicht die entscheidende argumentationslogische Last, können der eigenen Position im öffentlichen Diskurs aber mehr Gewicht verleihen. Wie Michael Sandel darlegt, kann es damit zudem gelingen, die Diskursmacht reaktionärer Kräfte zu bändigen, da durch eine Privatisierung religiöser Überzeugungen ein Vakuum entsteht, welches ausschließlich von denen besetzt wird, die keine Skrupel haben, religiöse Gründe ungefiltert in öffentlichen Diskursen einzusetzen – aus diesem Grund hätten die USA in den letzten Jahrzehnten einen ungeahnten Aufstieg der religiösen Rechten und einen überproportionalen Einfluss evangelikaler Fundamentalisten erfahren.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Vgl. *Benhabib*, *Claims of Culture*, 10.

<sup>43</sup> Ein analoges Beispiel für diesen Nachweis der öffentlichen Relevanz von Religion liefert *M. Brumlik*, *Advokatorische Ethik*, Berlin/Wien 2004: Es könnte der Fall sein, dass es notwendig ist, ein Mandat für gesellschaftliche Akteure, die sich nicht im öffentlichen Diskurs äußern können, zu übernehmen und damit eine Schwachstelle in kantischen Moralkonzeptionen zu beseitigen. Diese Rolle eines ‚Anwalts‘ für Schwache, öffentlich unterrepräsentierte oder marginalisierte Gruppen oder Personen, wird häufig von Religionsgemeinschaften übernommen, so dass es sinnvoll sein kann, diese Stimme nicht im Rahmen einer Privatisierungsforderung im Vorhinein zu ersticken. Die Exzesse einer auf Nutzenmaximierung angelegten liberalen Gesellschaft können auch durch öffentliche, religiös begründete Stellungnahmen angezeigt werden, so dass die öffentliche Äußerung religiöser Überzeugungen einen Sinn für die Verletzung von ausgrenzten, marginalisierten oder diskriminierten gesellschaftlichen Randgruppen wach halten könnte.

<sup>44</sup> Vgl. dazu *M. Sandel*, *Justice – What’s the Right Thing To Do?*, New York 2010, 208–269.

Schließlich könnte es notwendig sein, in stabilen Dissensen, die umfassende Kompromisse verlangen, auch auf religiöse Vorstellungen zu rekurrieren. Langwierige Konflikte, die keinerlei konsensuelle Lösung erwarten lassen, können wahrscheinlich nur in einem umfassenden Kompromiss enden. Indem beispielsweise sowohl Abtreibungsgegner als auch Abtreibungsbefürworter allgemein teilbare Begründungen ihrer Positionen vorgelegt haben, kann es letztlich nur darum gehen, diese Pattsituation durch einen Kompromiss zu lösen, mit dem beide Seiten möglichst gut leben können. Ein derartiger, möglichst umfassender Kompromiss kann aber wiederum nur gefunden werden, wenn auch die ethischen und religiösen Überzeugungen beider Seiten im öffentlichen Diskurs Berücksichtigung finden. Mit anderen Worten: Nur wenn klar ist, worin die evaluativen Standards und Auffassungen des Guten der jeweiligen Konfliktparteien bestehen, kann überhaupt ein umfassender Kompromiss ausgehandelt werden. Aus der Existenz derart stabiler Dissense folgt demnach zwar nicht, dass in diesen Fragen die öffentliche Sphäre radikal inklusiv gestaltet werden sollte, aber es folgt sehr wohl, dass zur Pazifizierung der verhärteten Diskursfronten und zur Erreichung eines umfassenden Kompromisses religiöse Überzeugungen von Betroffenen in den öffentlichen Abwägungsprozess einfließen sollten.

Als Fazit lässt sich darum festhalten, dass es jenseits der Rechtfertigungsfunktion eine Vielzahl von relevanten öffentlichen Rollen gibt, die religiöse Überzeugungen übernehmen können. Aus der strukturell begründeten Verfehlung des Goldstandards öffentlicher Rechtfertigung ist keinesfalls eine umfassende Privatisierung der Religion abzuleiten – dieser überverallgemeinernden Versuchung erliegen die meisten liberalen Ansätze im Gefolge von Rawls. Vielmehr kann die zugrundeliegende liberale Einsicht, dass politische Normen mit wechselseitig teilbaren Gründen gerechtfertigt werden sollten, mit einer postsäkularen Wertschätzung der öffentlichen Relevanz religiöser Überzeugungen vereint werden.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Diese Einsicht, die hier hauptsächlich religionsphilosophisch begründet worden ist, findet sich in leicht abgewandelter Form auch bei mehreren Autoren, die der christlichen Sozialethik zuzurechnen sind. Vgl. in eine analoge Stoßrichtung exemplarisch *H.-J. Höhn*, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br. 2014; *S. Wendel*, *Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik*, in: *St. Goertz [et al.]* (Hgg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus. Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br. 2013, 159–173; *M. Striet*, *Säkularer Staat, Öffentlichkeit und Religion. Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas*, in: *F.-J. Bormann/B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*, 267–280; *St. Goertz*, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokation für die Theologische Ethik*, Münster 1999. Vgl. auch den differenzierten Blick von *F.-J. Bormann*, *Theologie und ‚autonome Moral‘. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik*, in: *ThPh* 77 (2002) 481–505.

## 8. Konklusion

Liberaler und pluralistischer Gesellschaften stehen auch im 21. Jahrhundert nach wie vor in einem Spannungsverhältnis zur Religion. Religionen sind bleibend ambivalent und zeigen ein „Janusgesicht“<sup>46</sup>, da sie zwischen der positiven Rolle einer Vitalisierung und Bereicherung des liberalen Gemeinwesens und der negativen Rolle einer gesellschaftsspaltenden Kraft changieren können. Es scheint auch mittel- und langfristige utopisch, die Konflikte um Religionen, demokratische Öffentlichkeit und liberale pluralistische Gesellschaften beilegen zu können. Innerhalb dieses komplexen und konfliktbeladenen Geflechts habe ich im vorliegenden Aufsatz versucht, einen Beitrag zu einem möglichen Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu leisten, der nicht als ‚Inspektor‘ dieses Vernunftgebrauchs verstanden werden sollte, sondern als Möglichkeit der reflexiven Selbstvergewisserung im Blick auf die je eigenen, umfassenden Überzeugungen. Der Moderate Exklusivismus bietet eine anspruchsvolle Kriteriologie, um sich der geltungslogischen Reichweite der je eigenen religiösen Überzeugungen vergewissern zu können. Weder sind sie aus dem öffentlichen Diskurs zu verbannen und damit zu einer irrelevanten Privatreligion zu degradieren noch sollte die Ambivalenz und Kontingenz religiöser Überzeugungen einfach übergangen werden. Es ist keine gute Idee, auf der Basis letztlich partikularer Überzeugungen Konflikte zu lösen, die auch Personen betreffen, die die jeweils individuellen partikularen Überzeugungen nicht teilen.

Der Moderate Exklusivismus ist darum eine Aufforderung an die Bürgerinnen und Bürger liberaler Staaten, hinsichtlich der eigenen umfassenden Überzeugungen Bescheidenheit zu üben und zu differenzieren zwischen solchen Diskursen, die allgemein akzeptable Rechtfertigungen und Begründungen verlangen, und solchen, die eine derartige Bescheidenheit nicht erfordern. Wer sich diese reflexive Haltung hinsichtlich religiöser Überzeugungen zu eigen machen kann, erweist sich im positiven Sinne als pluralismuskompatibel. Eine derart selbstreflexive, ‚aufgeklärte‘ Haltung gegenüber religiösen Überzeugungen ermöglicht es religiösen Bürgerinnen und Bürgern, sich als Mitglieder einer spätmodernen Gesellschaft zu verstehen und zugleich religiöse Überzeugungen für wahr zu halten, ohne vormodern zu sein; und sie ermöglicht es säkularen Bürgerinnen und Bürgern, Intuitionen und Potenziale von Religionen anzuerkennen und wertzuschätzen, ohne eine religiöse Weltsicht teilen zu müssen.

Religionspolitische Konflikte werden auch zukünftig eine zentrale Rolle sowohl in gesellschaftspolitischen Kontroversen als auch in geopolitischen Konfrontationen spielen. Dieser Beitrag ist der (vielleicht utopische) Versuch, Anhänger unterschiedlicher religiöser Weltanschauungen zu einem selbstreflexiven Prozess anzuhalten, welcher die geltungslogischen Grenzen religiö-

---

<sup>46</sup> J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 4.

öser Überzeugungen auslotet. Auf diese Weise könnte es gelingen, wichtige Schritte in Richtung eines friedlichen und wechselseitig wertschätzenden Zusammenlebens in einer pluralen und multikulturellen Gesellschaft zu gehen, ohne zugleich den Preis eines kriterienlosen und multikulturalistischen Relativismus zu zahlen – so könnte der aufklärerische Anspruch der allgemeinen Gerechtigkeit moderner gesellschaftlicher Strukturen mit der Anerkennung der Relevanz und der Bedeutung partikularer religiöser Überlieferungen versöhnt werden.

### Summary

The political status of religious convictions in postsecular societies has yet to be resolved. Various conflicts between religion and politics in contemporary societies arise from this unresolved issue. This paper aims at clarifying the contentious political status of religious convictions. I defend the thesis that religious convictions may be intersubjectively accessible, but fail to be mutually acceptable. For this reason, they do not fulfil the ideal of public justification. However, there are multiple roles for religious convictions in public discourse beyond the justification of political norms. This position can be called 'Moderate Exclusivism' because it manages to integrate the requirement of a mutually reciprocal justification of political norms with the avoidance of a privatization of religion.