

## Tradition und Geltung

### Religiöse Gründe in der pluralistischen Demokratie

**Michael Roseneck**

#### 1. Einleitung: Ein postsäkulares Zeitalter

Diverse Beobachtungen lassen Zweifel an der Prognose orthodoxer Säkularisierungstheorien im Anschluss an Autoren wie Comte oder Weber aufkommen, nach denen Modernisierung unweigerlich den gesellschaftlichen und individuellen Bedeutungsverlust von Religion und Glauben bedinge.<sup>1</sup> Empirisch zeigen sich vielmehr die Persistenz, Pluralisierung und gar Revitalisierung von Religion. In der politischen Öffentlichkeit äußert sich dies u. a. darin, dass religiöse Bürger:innen oder Gemeinschaften mit Bezug auf ihre Glaubensvorstellungen Geltungsansprüche erheben, z. B. 2012 prägnant zu sehen, im Kontext der bundesrepublikanischen Debatte, ob die religiös motivierte Beschneidung männlicher Säuglinge eine rechtlich zugelassene Praxis sein sollte. Weitere Themen, zu denen religiöse Gründe oftmals vorgebracht werden, sind z. B. Flüchtlingspolitik oder bioethisch umstrittene Fragestellungen wie Stammzellforschung.

Aus Perspektive der Politischen Theorie und Philosophie kann dies gleichwohl problematisiert werden. Demokratie legitimiert sich dadurch, dass sie, auch wenn sie eine Herrschaftsform ist und deswegen mit der Option staatlicher Einschränkung und Sanktion einhergeht, die Freiheit und Gleichheit der Bürger:innen insofern nicht

---

<sup>1</sup> D. Pollack, Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in: U. Willems/D. Pollack/H. Basu/T. Gutmann/U. Spohn (Hrsg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–329; M. Riesebrodt, *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*, in: H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hrsg.), *Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998, 67–90; N. Luhmann, *Vom Sinn religiöser Kommunikation*, in: K. Gabriel/A. Herlth/K. P. Strohmeier (Hrsg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*, Freiburg i. Br. 1997, 163–174.

verletzt, als die die Herrschaftsausübung regulierenden Normen über gewisse Qualitäten verfügen: Sie stammen (1) zumindest mittelbar von den Bürger:innen selbst, (2) dies kanalisiert durch ein rechtmäßiges Verfahren, und (3) ihre Begründung kann idealiter allgemeine Akzeptanz erfahren.<sup>2</sup> Nur wenn z. B. ein im Bundestag verabschiedetes Gesetz allgemein akzeptiert werden kann – und sei es auch nur formal aufgrund seines Zustandekommens in einem inklusiven, fairen Verfahren –, übt es keinen illegitimen Zwang über die Bürger:innen in ihrer Rolle als Rechtsunterworfenen aus.<sup>3</sup> Demokratie kann also aus ihrem normativen Selbstverständnis heraus nur als *deliberative* Demokratien konzeptualisiert werden.

Das Anbringen religiös fundierter Geltungsansprüche im demokratischen Diskurs kann deswegen, zumindest unter Rahmenbedingungen pluralistischer Vergesellschaftung, als Problemlage betrachtet werden, da es prima facie zu einem Dilemma führt. Geht man davon aus, dass nur diejenigen Normen demokratisch legitim sind, denen „alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“<sup>4</sup>, dann scheinen auf religiösen Überzeugungen fußende Ansprüche nicht zur Begründung geeignet. Das erste Horn des Dilemmas besteht nun aber darin, dass gläubige Bürger:innen geltend machen könnten, religiös fundierte Gründe entsprächen nun einmal ihren authentischen Überzeugungen. Eine Normbegründung, welche diese außenvorlasse, könne folglich schlichtweg nicht ihre Akzeptanz erfahren.<sup>5</sup> Zugleich ist aber schwer vorstellbar, wie die Inklusion religiöser Gründe wiederum die Akzeptanz Anders- oder Nichtgläubiger erfahren sollte, das zweite Horn des Dilemmas.

<sup>2</sup> J. Habermas, Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 84–105, 100; R. Forst, Normativität und Wirklichkeit. Zu einer kritisch-realistischen Theorie der Politik, in: R. Forst/K. Günther (Hrsg.), Normative Ordnungen, Berlin 2021, 74–93, 79–89.

<sup>3</sup> R. Forst, Noumenale Macht, in: Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin 2015, 58–81, 77f.

<sup>4</sup> J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992, 138.

<sup>5</sup> N. Wolterstorff, The role of religion in decision and discussion of political issues, in: R. Audi/N. Wolterstorff (Hrsg.), The place of religious conviction in political debate, Lanham 1997, 67–120, 105.

Nähert man sich der Fragestellung nach einem normativ angemessenen Verhältnis von Religion und Politik aus Sicht einer deliberativen Konzeption von Demokratie, in der also dem Geben und Nehmen von guten Gründen ein gewisser Wert zugesprochen wird, wird deutlich, dass das Thema ferner auch ein *genuin Religionsphilosophisches* ist. Wie Annette Langner-Pitschmann bemerkt:

„Religiöser Glaube war zu keiner Zeit so richtig unproblematisch. Vor der Folie einer im weitesten Sinne demokratischen Gesellschaft zeigt sich der Problemcharakter der Religion allerdings in besonders prägnanter Form. Lässt sich religiösen Lebensformen eine gesellschaftliche Position zuweisen, von der aus ihre durchaus speziellen Modi der Urteilsbildung keinen Sand ins Getriebe des demokratischen Miteinanders bringen – und wenn ja, welche Position könnte das sein? An diesem Thema arbeitet sich nicht nur die Sozialphilosophie ab. Vielmehr ist es zugleich die aktualisierte Neuauflage der klassischen religionsphilosophischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft.“<sup>6</sup>

Im Folgenden soll nun zunächst mit Bezug auf Robert Audis politische Philosophie der Versuch dargestellt werden, den Ausschluss religiöser Gründe allgemein akzeptabel, *auch für religiöse Personen* zu rechtfertigen und so das angesprochene Dilemma zu umgehen (1).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A. Langner-Pitschmann, „Eine gigantische Kompromissbildung“. Religion in der ideologiekritischen Perspektive von Cornelius Castoriadis, Vortrag gehalten am Philosophischen Institut der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt am 19. Oktober 2022.

<sup>7</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden: Religiöse Bürger:innen sollen dabei nicht im Sinne von *Jefferson's compromise* dazu angehalten werden, ihre Glaubenstüberzeugungen aus der politischen Öffentlichkeit herauszuhalten, gewähre ihnen doch die liberale Demokratie im Privaten das Recht auf freie Religionsausübung; zu glauben sowie zu tun und zu unterlassen, was sie wollen (*R. Rorty*, Religion as conversation-stopper, in: *Philosophy and social hope*, London 1999, 168–174, 169.). Dies wäre schlechterdings ein Klugheitsargument zugunsten eines Burgfriedens zwischen Religion und Demokratie und zöge all die Einwände gegen strategische modus-vivendi-Begründungen des demokratischen Rechtsstaats auf sich (*M. Linden*, Die politische Repräsentation schwacher Interessen bei Jürgen Habermas, in: C. Landwehr/R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Deliberative Demokratie in der Diskussion. Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik*, Baden-Baden 2014, 339–367; *N. Curato/J. Dryzek/S. A. Ercan/C. M. Hendriks/S. Niemeyer*, Twelve key findings in deliberative democracy research, in: *Daedalus* 146 (2017)

Dies jedoch weiß nicht zu überzeugen. Im Anschluss daran werden dementsprechend mit Bezugnahme auf Theoreme von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Jürgen Habermas und John Rawls Perspektiven eingebracht, die einen Weg der qualifizierten Inklusion religiöser Geltungsansprüche aufzuzeigen können (2).

2. Begründungsversuch zugunsten des Ausschlusses religiöser Gründe aus dem demokratischen Diskurs aus religiöser Binnenperspektive

### 2.1 Der Wert der religiösen Freiheit

Die Exklusion religiöser Geltungsansprüche mit religiösen Gründen zu rechtfertigen, mag zunächst kontraintuitiv und widersprüchlich klingen, kann aber mit einem Blick in die politische Ideengeschichte plausibilisiert werden. Zahlreiche Texte benennen Glaubensgründe, welche die (partielle) Anerkennung von religiöser Freiheit sowie die Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat nahelegen. Die Anerkennung religiöser Freiheit und die Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat ist für Audis Ansatz wiederum Grundlage, um in einem zweiten Schritt den Ausschluss religiöser Gründe zu rechtfertigen. Deswegen zunächst ein cursorischer Einblick in reli-

---

28–38, 32.). Auch sollen religiöse Bürger:innen nicht dazu angehalten werden, im Sinne einer Entweltlichung, ihren Glauben dadurch reinzuhalten, dass sie ihn nicht aus „falscher Verbundenheit“ (*H. Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. <sup>erh.</sup>1996, 13.) mit dem politischen System oder diesseitigen Zwecken vermengen. Im Gegensatz dazu ist der im Folgenden behandelte Ansatz dergestalt, dass der Ausschluss religiöser Geltungsansprüche aus dem demokratischen Diskurs mit substantiellen religiösen Überzeugungen selbst ethisch gerechtfertigt werden soll. Zu unterstreichen ist dabei, dass Audi (*R. Audi*, *Liberal democracy and the place of religion in politics*, in: R. Audi/N. Wolterstorff (Hrsg.), *The place of religious convictions in political debate*, Lanham 1997, 1–66, 40.) das Exklusionspostulat für religiöse Gründe dezidiert nur in demokratischen Rechtsstaaten gelten lässt, d. h. in politischen Systemen, in denen gewisse moralische Normen wie etwa die Achtung der Menschenwürde durch die Grundstruktur juristische Nachachtung erfahren. Die religiöse begründete Opposition gegen Unrechtsregime, etwa wenn eine Religionsgemeinschaft eine Schrift wie *Mit brennender Sorge* verbreitet, ist nach Audi keinesfalls illegitim, da hier die institutionellen Rahmenbedingungen andere wären.

giös und theologisch fundierte Positionen zugunsten religiöser Freiheit und der Separierung von Religionsgemeinschaften und Staat.

Die politische Theorie des Augustinus beispielsweise, so wie sie sich in *De civitate Dei* darstellt, geht von der Prämisse aus, es ließen sich „zwei Arten menschlicher Gemeinschaft“, „zwei Staaten“, differenzieren.<sup>8</sup> „Der eine besteht aus Menschen, die nach dem Fleisch, der andere aus denen, die nach dem Geist leben wollen“.<sup>9</sup> Zweite bilden zusammen mit den Engeln das, was Augustinus als Gottesstaat (*civitas Dei*) bezeichnet. Es müsse Aufgabe des politischen Gemeinwesens (*civitas terrena*) sein, in dem ja beide Gemeinschaften zusammenleben, für Frieden Sorge zu tragen, sodass die Gläubigen ihre Pilgerschaft auf Erden wahrnehmen können. Keinesfalls aber sollte der irdische Staat religiös dichten Zwecken dienen. Das weltliche Gemeinwesen einerseits und der Gottesstaat andererseits seien strikt zu unterscheiden. Pflicht religiöser Bürger:innen sei es daran anschließend, „den Gesetzen des irdischen Staates, die all das regeln, was der Erhaltung des sterblichen Lebens dient, zu gehorchen“, sofern der Staat „die Religion, die den einen höchsten und wahren Gott verehren lehrt, nicht hinder[t]“.<sup>10</sup>

Eine normativ anspruchsvollere theologische Begründung von religiöser Freiheit sowie der Trennung von Kirche und Staat findet sich hingegen dort vor, wo, erstens, aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen dessen unantastbare Würde abgeleitet wird.<sup>11</sup> Zwänge nun das Gemeinwesen den Einzelnen dazu, eine bestimmte Religion oder Weltanschauung anzunehmen, widerspräche dies der menschlichen Würde. Denn es degradiere den einzelnen Menschen „bloß zum Mittel“ (Kant) dieser Religion oder Weltanschauung. Folglich wird dann, zweitens, mit Bezug auf die religiös fundierte Idee der

<sup>8</sup> *civ.* XIV, 1.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd., 17.

<sup>11</sup> C. Böttigheimer, Der Beitrag christlicher Kirchen zur Glaubens- und Religionsfreiheit in Europa, in: C. Böttigheimer/F. Bruckmann (Hrsg.), Religionsfreiheit – Gastfreundschaft – Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg 2009, 146–174, 157; J. Röhmelt, Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus, Freiburg i. Br. 2006, 112f.; S. Shortall, Theology and the politics of Christian human rights, in: *Journal of the History of Ideas* 79 (2018) 45–46.

Menschenwürde die weltanschauliche Neutralität des Staates begründet. So lautet es etwa in *Dignitatis humanae*:

„Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen [...]. [...] Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlichen Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“<sup>12</sup>

Weitet man die Perspektive auf andere monotheistische Religionen aus, findet man, ähnlich zu dem soeben Gesagten, etwa in Sure 2,256 die Position, es dürfe „[k]ein[en] Zwang im Glauben“ geben, zumindest für die Gruppe der Schriftbesitzer:innen nicht.<sup>13</sup>

Auf institutioneller Ebene ist, Audi zufolge, eine Bedingung der Möglichkeit freier Religionsausübung, dass Staat und Religionsgemeinschaften voneinander getrennt sind. Erkennt man also aufgrund religiöser Überzeugungen die normative Bedeutung von Religionsfreiheit an, so muss auch die Trennung von Religion und Staat anerkannt werden.

Es sind nach Audi dabei drei Grundsätze, die dieses Trennungsverhältnis konstituieren müssen, damit Bürger:innen *de facto* die Option haben, frei ihren Glauben zu wählen und auszuüben: (1) Der libertäre Grundsatz besagt, dass jede:r Bürger:in das Recht haben muss, ihr:sein religiöses Bekenntnis zu wählen und auszuüben sowie in einem gewissen Umfang ihre:seine Kinder diesem entsprechend zu so-

<sup>12</sup> Paul VI., *Dignitas humanae*, in: P. Hünermann (Hrsg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, Freiburg i. Br. [1965] <sup>3</sup>2012, 436–458, 436–438.

<sup>13</sup> A. Hartmann, *Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam*, in: C. Augustin/J. Wienand/C. Winkler (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, 123–186, 107f.

zialisieren und es damit zu tradieren. (2) Der Gleichheitsgrundsatz besagt, dass die verschiedenen religiösen Bekenntnisse alle gleich behandelt werden müssen. Es darf beispielsweise nicht der Fall sein, dass die Grundstruktur einige Positionen nur den Mitgliedern ausgewählter Religionsgemeinschaften offenhält. Denn dies könnte insofern die freie Religionsausübung einschränken, als bestimmte Bürger:innen sich von ihrem authentischen Glauben abwenden, um eben diese spezifischen sozialen Positionen zu erreichen.<sup>14</sup> (3) Der Neutralitätsgrundsatz besagt, dass nicht nur kein spezifisches religiöses Bekenntnis bevorzugt werden darf, sondern Religion auch als solche nicht. Religionsfreiheit muss auch die *Freiheit von Religion* ermöglichen.<sup>15</sup> Es wäre z. B. normativ defizitär, wenn ein Staat religiösen Bürger:innen das Recht einräume, aufgrund ihrer Glaubensüberzeugungen den allgemeinen Wehrdienst zu verweigern, Bürger:innen, die aber aufgrund nichtreligiöser Gewissensgründe diesen ebenfalls verweigern wollen, ein solches Recht nicht zugesteht.

Bis hierhin ist noch nichts über die Art von Gründen gesagt, die legitimerweise im demokratischen Willensbildungsprozess Geltung beanspruchen können. Zu diesen gelangt man im Anschluss an Audi, indem von den Grundsätzen, welche die Trennung zwischen Religionsgemeinschaften und Staat konstituieren, auf analoge Grundsätze für Bürger:innentugenden schließt.<sup>16</sup> Zu deren Verwirklichung kann zwar nicht mithilfe staatlicher Herrschaft gezwungen werden, da dies etwa dem Exzeptionalismus der Redefreiheit widerspräche, dennoch sollten diese Tugenden von demokratisch gesinnten Bürger:innen aus Pflicht beachtet werden.

(1' und 2') Der libertäre und der Gleichheitsgrundsatz könnten dergestalt zu Grundsätzen für verständigungsorientiertes Handeln in der politischen Öffentlichkeit umformuliert werden, dass, wenn es etwa um die Ausgestaltung von privaten Freiheits- oder politischen Teilhaberechten geht, nicht die Gründe einer bestimmten Re-

---

<sup>14</sup> Für anschauliche historische Fallbeispiele bezüglich der Konversion von Juden zum Christentum vgl. *D. Hertz*, *Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2010.

<sup>15</sup> *R. Audi*, *Liberal democracy* (s. Anm. 7), 4–8.

<sup>16</sup> *R. Audi*, *Religion and the ethics of participation*, in: *Ethics* 100 (1990) 386–397.

*R. Audi*, *Liberal democracy* (s. Anm. 7), 1f.

ligion bevorzugt werden. Während sich dabei der libertäre Grundsatz auf Fragen privater Autonomie fokussiere, betreffe der Gleichheitsgrundsatz vielmehr Fragen öffentlicher Autonomie. (3<sup>4</sup>) Der Neutralitätsgrundsatz könnte im Sinne Audi dergestalt zu einem Grundsatz kommunikativen Handelns umformuliert werden, dass darüber hinaus keinerlei religiösen Gründe Einfluss auf den Willensbildungsprozess ausüben dürfen.<sup>17</sup> Dadurch könnte vermieden werden, dass nichtreligiöse Bürger:innen in Situationen gebracht werden, in denen sie unter für sie nicht akzeptablen Rechtsnormen leben müssten.

Daraus resultiere, dass *lediglich säkulare Gründe*, womit für Audi dezidiert *areligiöse Gründe* bezeichnet werden, legitimerweise im demokratischen Diskurs erhoben werden dürfen:

„[O]ne has a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy that restricts human conduct unless one has, and is willing to offer, adequate secular reasons for this advocacy and support. A secular reason is roughly one whose normative force does not evidentially depend on the existence of God or on theological considerations, or on the pronouncements of a person or institution qua religious authority.“<sup>18</sup>

Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig zu betonen, dass das Geben von säkularen Gründen damit eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für demokratische legitime Gründe wäre. Denn natürlich existieren auch diverse säkulare Ideologien und Weltbilder, etwa sozialdarwinistische, neoliberale et cetera, die nicht allgemein akzeptabel sind.

<sup>17</sup> Ebd., 25.

<sup>18</sup> R. Audi, The place of religious argument in a free and democratic society, in: San Diego Law Review 30 (1993) 677–702, 691f. Für Audi dürfen dabei auch nicht säkulare Gründe Geltung beanspruchen, deren Anführen nur durch religiöse Gründe motiviert ist: „[O]ne also has a prima facie obligation to abstain from such advocacy or support unless one is sufficiently *motivated* by adequate secular reason. This implies that some secular reason is motivationally sufficient, roughly in the sense that one would act on it even if, other things remaining equal, other reasons were eliminated“ (ebd., 692). Dies ist insofern von Bedeutung, als nur dann davon gesprochen werden könne, dass kein religiöser Einfluss auf den Willensbildungsprozess ausgetbt werde.

## 2.2 Das *lumen naturale* und das theo-ethische Überlegungsgleichgewicht

Im akademischen Diskurs ist nun ein zentraler Kritikpunkt am Grundsatz, religiöse Gründe prinzipiell aus dem demokratischen Willensbildungsprozess auszuschließen, dass diese nun einmal die authentischen Überzeugungen gläubiger Bürger:innen seien. Dementsprechend könnten religiöse Bürger:innen nicht andere, säkulare Gründe benennen. Täten sie dies, so handelten sie sprachlich unaufrichtig, gegebenenfalls unter Inkaufnahme enormer kognitiver Dissonanzen.<sup>19</sup> Das *demokratiethoretische* Problem bestünde dabei darin, dass, sofern religiöse Bürger:innen andere, säkulare Gründe angeben würden, das Prinzip öffentlicher Rechtfertigung deswegen verletzt werden würde, weil diese Gründe doch eigentlich nicht wirklich von ihnen selbst akzeptiert werden. Insofern wären diese Gründe faktisch nicht allgemein akzeptabel.<sup>20</sup>

Um eine derartige Verletzung des Prinzips öffentlicher Rechtfertigung zu vermeiden, versucht Audi aufzuzeigen, inwiefern religiöse Bürger:innen rein säkulare Vernunftgründe als die wirklich *ihren* ansehen können. Dies tut er mithilfe einer natürlich-theologischen Argumentation, die implizit auf Leibniz' Behandlung der Theodizee rekurriert: Die Frage, wie ein allmächtiger, allwissender und unendlich gütiger Gott eine Welt geschaffen haben könne, in der Menschen etwa durch Krankheit oder Naturkatastrophen Leid erfahren, beantwortet Leibniz bekanntermaßen damit, dass dies nur mit der Annahme kompossibel sei, in der besten aller möglichen Welten zu leben. Alle anderen möglichen Welten, die Gott hätte erschaffen können, brächten letztlich mehr Leid beziehungsweise andere gra-

---

<sup>19</sup> C. Lafont, Religion in the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?, in: Philosophy and Social Criticism 35 (2009) 127–150; J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154.135f.; J. Rawls, 1997, The idea of public reason revisited, in: The University of Chicago Law Review 64 (1997) 765–807, 775. M. J. Perry, Morality, politics, and law. A bicentennial essay, Oxford 1990, 72f.; N. Wolterstorff, The role of religion (s. Anm. 5), 105.; P. J. Weithman, Religion and the obligations of citizenship, Cambridge 2002, 3.

<sup>20</sup> B. Carey, Public reason – honesty, not sincerity, in: The Journal of Political Philosophy 26 (2018) 47–64.

vierende Übel mit sich.<sup>21</sup> Audi übernimmt von Leibniz die drei Attribute Gottes und schließt mit ihrer Hilfe, dass ein allmächtiger, allwissender und unendlich gütiger Gott den Menschen, die ja unter den Bürden des Urteilens (Rawls) leben, mehrere Mittel an die Hand gegeben hat, mit praktischen Fragen umzugehen.<sup>22</sup> Eines davon sei die anthropologisch konstante, säkulare Vernunft, die jeder:jedem unabhängig ihrer:seiner religiös-weltanschaulichen Vorstellung zugänglich sei: das *lumen naturale*.

|                            | <i>Leiniz</i>   | <i>Audi</i>   |
|----------------------------|---|---|
| <i>Allmacht</i>            | Gott schafft die Welt einschränkungslos nach seinem Willen. | Gott schafft den Menschen einschränkungslos nach seinem Willen.               |
| <i>Allwissenheit</i>       | Gott schafft die Welt mit einschränkungslosem Wissen.       | Gott schafft den Menschen mit einschränkungslosem Wissen.                     |
| <i>unendliche Güte</i>     | Gott richtet die Welt zum Besten des Menschen ein.          | Gott gibt dem Menschen eine natürliche Vernunftbegabung.                      |
| <i>nur kompossibel mit</i> | Die Welt ist die beste aller möglichen Welten.              | Der Mensch kann sich mit seiner natürlichen Vernunft in der Welt orientieren. |

Abb. 1: Das natürlich-theologische Kompossibilitätsargument bei Audi

Insofern können auch religiöse Bürger:innen Urteile akzeptieren, die durch einen lediglich mit säkularen Gründen verfahrenen Vernunftgebrauch zustande kommen, ist diese Kompetenz doch auch göttlichen Ursprungs.<sup>23</sup>

Es könnte vice versa gesagt werden, dass, sofern die anthropologisch konstante, säkulare Vernunft irre und deswegen in politischen Fragen zu fehlerhaften Urteilen führe, davon auszugehen wäre, dass Gottes Schöpfung des Menschen imperfekt ist; entweder, da Gott nicht allmächtig, nicht allwissend oder nicht unendlich gütig ist.

<sup>21</sup> G. W. Leibniz, Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen, und vom Ursprung des Bösen, Berlin [1744] 1996, 109f.

<sup>22</sup> R. Audi, Liberal democracy (s. Anm. 7), 18f.

<sup>23</sup> R. Audi, The place (s. Anm. 18), 678.

Da dies aber von den monotheistischen Religionen so nicht angenommen wird, müssen religiöse Bürger:innen auch die Kompetenz eines Vernunftgebrauchs akzeptieren, der mit rein säkularen, allen Menschen zugänglichen Gründen operiert.<sup>24</sup>

Konflikten religiöse und säkulare Geltungsansprüche, kann daraus nach Audi zweierlei folgen: (1) Der Widerspruch kann auf einen Irrtum in Bezug auf die religiöse Überzeugung hinweisen, etwa auf eine Fehlinterpretation eines Heiligen Textes, die durch den allgemeinen säkularen Vernunftgebrauch zutage tritt. Dann wäre es intellektuell redlich, den ursprünglich eingenommenen, religiös gerechtfertigten Standpunkt zu modifizieren oder zu revidieren. Die sukzessive Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der breiten Öffentlichkeit scheint mir beispielsweise in der katholischen und evangelischen Theologie einen solchen Prozess in Gang gesetzt zu haben, in dessen Zuge z. B. Interpretationen von Bibelstellen revidiert werden, die vermeintlich Homosexualität verurteilen. (2) Aber religiöse Gründe können auch im Sinne einer Irritation den säkularen Vernunftgebrauch anregen, um noch einmal über bereits getroffene Urteile nachzudenken, die potentiell fehlerhaft sind.<sup>25</sup>

Audi fasst diese beiden Optionen von Wechselwirkungen zwischen konfligierenden religiösen und säkularen Geltungsansprüchen in einem sogenannten *theo-ethischen Überlegungsgleichgewicht* zusammen, das sich als ein enges Überlegungsgleichgewicht auffassen lässt.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Als mehr empirische Plausibilisierung seiner These verweist Audi (*R. Audi, Liberal democracy* [s. Anm. 7], 12f.) darauf, dass zentrale religiöse Gebote, etwa die zweiten fünf Gebote des Dekalogs, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen betreffen, auch durch den säkularen Vernunftgebrauch gerechtfertigt werden können. Dies ist ein Standpunkt, der sich so bereits beispielsweise bei Spinoza (*B. de Spinoza, Theologisch-Politischer Traktat* [Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband 3], Hamburg [1670] 1984, 229.) findet: „In dieser Überzeugung werden wir noch mehr bestärkt, wenn wir daran denken, daß sie [die Propheten] keine Moral gelehrt haben, die mit der Vernunft nicht vollkommen übereinstimmt. Denn es ist kein bloßer Zufall, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Inneren spricht, ganz und gar übereinstimmt.“

<sup>25</sup> *R. Audi, The place* (s. Anm. 18), 699f.

<sup>26</sup> *J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. <sup>8</sup>1994, 68f.; *R. B. Brandt, The science of man and wide reflective equilibrium*, in: *Ethics* 100 (1990) 259–278; *T. M. Schmidt, Reflexionsgleichgewicht. Die Rechtfertigung von Ge-*



Abb. 2: theo-ethisches Überlegungsgleichgewicht modelliert als ein enges Überlegungsgleichgewicht

Zwar können auch Urteile, die mithilfe des säkularen Vernunftgebrauchs getroffen wurden, durch wohlüberlegte religiöse Überzeugungen noch einmal einer Art Selbstkontrolle unterzogen werden, aber von diesen „kleineren Abweichungen abgesehen“<sup>27</sup> bleibt es dabei, dass nur säkulare Gründe demokratisch legitim Geltung beanspruchen können.

In der Diskussion von Audis Ansatz muss nun zwischen den zwei von ihm vorgenommenen Schritten differenziert werden: Der Analogiebildung zwischen den Grundsätzen, welche die Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat kennzeichnen, um de facto religiöse Freiheit zu gewährleisten (Kap. 2.1) und der natürlich-theologischen Begründung einer gottgegebenen allen Menschen zugänglichen säkularen Vernunft mitsamt des daraus abgeleiteten theo-ethischen Überlegungsgleichgewichts (Kap. 2.2).

### 3. Perspektiven zugunsten der Inklusion religiöser Geltungsansprüche in den demokratischen Diskurs

#### 3.1 Religiöse Gründe als sozialintegrative Ressource

Intuitiv mag es überzeugend erscheinen, wenn Audis politische Theorie bezüglich der Frage, was demokratisch gesinnte Bürger:innen in der politischen Öffentlichkeit tun sollten, sich an den Grundsätzen orientiert, die auch für die Grundstruktur der Gesellschaft gelten: Das, was das tugendhafte Handeln demokratisch gesinnter Bürger:innen normieren sollte, leite sich demnach *unmittelbar* aus den konstitutiven Normen der demokratisch-rechtsstaatlichen

rechtigkeit in einer pluralen Welt, in: M. Endreß/H.-J. Höhn/T. M. Schmidt/O. Wiertz (Hrsg.), Herausforderungen der Modernität, Würzburg 2012, 137–158.

<sup>27</sup> J. Rawls, Eine Theorie (s. Anm. 26), 68.

Grundstruktur ab.<sup>28</sup> Es wäre z. B. nicht nur eine Einschränkung der religiösen Freiheit, so die Idee, wenn auf institutioneller Ebene das positive Recht verhindere, dass Mitglieder bestimmter Religionen bestimmte öffentliche Ämter wahrnehmen könnten, sondern auch, wenn sie auf Ebene der dezentralen Öffentlichkeit von einer mit Resentiments belasteten Gesellschaft nicht in diese Ämter gewählt werden würden – oder, um sich auf die Ebene des kommunikativen Handelns zu begeben, ihre Gründe nicht den „Pool von Gründen“ (Habermas) mitbestimmen dürften, der zur Rechtfertigung von Rechtsnormen herangezogen werden kann, mit denen über alle Bürger:innen Herrschaft ausgeübt wird.

Audis Ansatz teilt folglich mit vielen anderen die Annahme, dass eine in normativer Hinsicht gut funktionierende Demokratie, über ihre gelungene Institutionalisierung hinaus, auch auf ein gewisses Maß an Bürger:innentugenden angewiesen sei.<sup>29</sup> U. a. teilt er diese Annahme mit der Demokratietheorie Böckenfördes.<sup>30</sup> Böckenfördes Überlegungen sind dabei insofern bis heute ein zentraler Referenzpunkt für den akademischen Diskurs, als sie die diffizile Beziehung zwischen demokratischem Rechtsstaat einerseits und dem Vorhan-

<sup>28</sup> Insbesondere in der Diskurstheorie findet sich eine institutionentheoretisch aufgeklärte Kritik an derartig legalistischen Konzeptionen der politischen Öffentlichkeit (*J. Habermas*, Religion [s. Anm. 19], 134–137). Kurzum bemerkt diese, dass je nachdem wie nah oder fern Akteure dem Rechtsetzungsprozess sind, mehr oder weniger anspruchsvolle deliberative Pflichten gelten. Eine unmittelbare Gleichsetzung von Bürger:innentugenden einerseits und konstitutiven Normen andererseits beachte diesen Umstand dagegen nicht hinreichend.

<sup>29</sup> *A. Gutmann/D. Thompson*, Democracy and disagreement. Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it, Cambridge, Mass. 1997, 128; *C. Taylor*, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, in: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2002, 11–29; *J. Habermas*, Faktizität (s. Anm. 4), 357; *J. Nida-Rümelin*, Demokratie als Kooperation, in: Demokratie als Kooperation, Frankfurt a. M. 1999, 150–169; *J. Rawls*, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 119–127; *M. Zürn*, Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance, Frankfurt a. M. 2005, 254; *R. Audi*, Liberal democracy (s. Anm. 7), 9f.; *T. Stein*, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt a. M. 2007, 337f.

<sup>30</sup> *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: H. Meier (Hrsg.), Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München [1967] 2007, 43–72, 71.

densein eines Bürger:innenethos andererseits veranschaulichen: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“, so die prominente Formulierung.<sup>31</sup> Versuche der demokratische Rechtsstaat dagegen, diese Voraussetzung selbst zu schaffen, indem er z. B., um extreme, aber verdeutlichende Fallbeispiele zu nennen, die öffentliche Meinung kontrolliere oder eine Adhärenz schaffende Staatsreligion etabliere, unterlaufe er zugleich sein Freiheitsversprechen.<sup>32</sup> Daraus ergibt sich im Umkehrschluss die Herausforderung:

„Kann diese Orientierung [an gewissen vorpolitischen Voraussetzungen] in der Subjektivität nicht mehr vorausgesetzt werden, kann auf sie als in der Wirklichkeit der einzelnen, der Gesellschaft, des Volkes vorhanden nicht mehr zurückgegriffen werden, so ist der Versuch, sie durch staatliche Maßregeln zu schaffen oder wieder herzustellen, nicht möglich ohne die Preisgabe der politischen Kulturleistung, die der Staat als sittlicher Staat, die Subjektivität ermöglichender und mittragender Staat bedeutet.“<sup>33</sup>

Gleichwohl stünden dem demokratischen Rechtsstaat, so Böckenförde, zwei Optionen zur Verfügung, um mittelbar auf eine adhärente Einstellung der Bürger:innen hinzuwirken, ohne damit seinen Charakter als freiheitlicher Staat zu verlieren: Er könne eine „schützende und stützende Funktion“ übernehmen.<sup>34</sup> Zum einen könne er „schützend“ auf die Lebensformen, Gemeinschaften, Praktiken und dergleichen einwirken, die seinen Werten entgegenkommen, zum anderen könne er proaktiv diese „stützen“.<sup>35</sup> In der Umsetzung könnte dies z. B. bedeuten, dass bestimmten Gemeinschaften rechtliche Vorteile gewährt werden oder dass Praktiken des zivilen Ungehorsams juristisch anders behandelt werden als Straftaten, revitalisieren sie doch den Gerechtigkeitssinn einer Gesellschaft. Dementsprechend kann der Staat auch aus rein funktionalistischen Erwägungen Religionsgemeinschaften „schützen und stützen“, wenn sie bürgerschaftliche Tugenden befördern, etwa indem die von ihnen

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 72.

<sup>33</sup> E.-W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlin 1978, 36f.

<sup>34</sup> Ebd., 31.

<sup>35</sup> Ebd., 31–35.

vertretenen und tradierten sozialetischen Normen zu demokratisch-rechtsstaatlichen Werten kongruieren.

Auf die Ebene demokratischer Willensbildung übertragen, könnte daraus analog geschlossen werden, dass wenn religiöse Gründe demokratisch-rechtsstaatliche Werte „schützen und stützen“, sie demokratisch legitim sind und folglich nicht aus dem demokratischen Diskurs exkludiert werden müssen. Normativ defizitär wäre es etwa nur, wenn sie gegenüber funktional äquivalenten, aber nicht-religiösen Gründen dezidiert bevorzugt werden, *weil* sie religiös sind.

Die Empirie liefert dabei, im Anschluss an Habermas, diverse Beispiele des extrinsisch wertvollen, demokratisch legitimen Einflusses von Religion:

„Martin Luther King und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung illustrieren den erfolgreichen Kampf für eine erweiterte Inklusion von Minderheiten und Randgruppen in den politischen Prozess. Eindrucksvoll sind in diesem Zusammenhang auch die tiefen religiösen Wurzeln des Motivationshaushaltes der meisten sozialen und sozialistischen Bewegungen sowohl in den angelsächsischen wie in den kontinentaleuropäischen Ländern.“<sup>36</sup>

Aus diesem Grund präferierte auch Rawls in *Political liberalism* die *eingeschlossene* Konzeption der Pflicht zur Bürgerlichkeit, der zufolge doch eigentlich nur bestimmten Gruppen zugängliche Gründe nichtsdestotrotz in der politischen Öffentlichkeit legitimerweise eingebracht werden können, „vorausgesetzt jedoch, sie tun dies in einer Weise, die das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs stärkt“.<sup>37</sup> Indem dieses Ideal allgemein akzeptabel ist, ist es auch seine Beförderung. Mir scheint die Stoßrichtung des Arguments verfehlt hier analog zur konstitutionellen Begründung des Rechts auf zivilen Ungehorsam: Wenn etwas dem demokratie- oder gerechtigkeits-theoretisch höheren Wohl dient, sei es hinnehmbar, dass eine vergleichsweise leichte Verletzung des Prinzips öffentlicher Rechtfertigung das gewählte Mittel ist.

Es irritiert, zusammenfassend gesagt, dass Audis Präskription nur säkulare Gründe als demokratisch legitim bewertet, möchte sie doch kommunikative Bürger:innentugenden aus dem das Verhältnis zwi-

<sup>36</sup> J. Habermas, Religion (s. Anm. 19), 130.

<sup>37</sup> J. Rawls, Politischer Liberalismus (s. Anm. 29), 354.

schen demokratischem Rechtsstaat und Religionsgemeinschaften konstituierenden Normen ableiten. Diese präjudizieren aber, wie gezeigt, nicht ein prinzipielles Kooperationsverbot zwischen Religionsgemeinschaften und demokratischem Rechtsstaat, sondern ermöglichen qualifizierte Beziehungen zugunsten der Stabilisierung einer demokratischen politischen Kultur. Analog dazu müsste im Sinne Audis Gleiches für die Inklusion religiöser Gründe in den Willensbildungsprozess deduziert werden. Übernehmen sie eine den demokratischen Rechtsstaat „schützende und stützende“ Funktion, sind sie aus demokratietheoretischer Sicht der Dinge normativ unproblematisch. Das *secular rationale* passt dementsprechend nicht so recht in Audis politische Theorie, bedenkt man sein methodisches Vorgehen, aus dem das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften konstituierenden Normen deliberative Bürger:innenpflichten abzuleiten.

### 3.2 Religiöse Gründe als epistemische Ressource

Audi zufolge könnten religiöse Bürger:innen von sich aus, ohne kognitive Dissonanzen, die aus einem rein säkularen Vernunftgebrauch resultierenden Ansprüche akzeptieren, da die säkulare Vernunft ihrerseits als eine gottgegebene Kompetenz angesehen werden könne. Zu diesem Schluss gelangt er, wie gezeigt, mit einer an Leibniz angelehnten natürlich-theologische Argumentation. Im Kontext des theo-ethischen Überlegungsgleichgewichts können religiöse Gründe dann nur ein irritierendes Momentum ausüben, das die säkulare Vernunft zu einer erneuten Reflexion der in Frage stehenden Materie anregt. Insofern ist das theo-ethische Überlegungsgleichgewicht ein enges, das mir aus zwei Gründen in demokratietheoretischer Hinsicht nicht überzeugend erscheint:

(1) Es ist zu bezweifeln, dass Audis Ansatz, um es mit Rawls zu sagen, hinreichend politisch ist. Als in Teilen natürlich-theologisch verfahren impliziert er ein *umfassendes* religiöses Gottes- und Weltbild, das eingedenk der Tatsache des vernünftigen Pluralismus für die Gesamtheit gläubiger Bürger:innen wohl nicht allgemein akzeptabel sein wird. Ein Fideist beispielsweise könnte Audis Argumentation hin zum theo-ethischen Überlegungsgleichgewicht qua der rationalistischen Prämissen ablehnen. Eine Thomistin wiederum könnte zwar Audis Rationalismus anerkennen, jedoch bemängeln,

dass das theo-ethische Reflexionsgleichgewicht nicht zureichend Raum für religiöse Gründe lässt, die zwar nicht irrational sind, aber ihren Ursprung etwa in Heiligen Texten oder Offenbarungswissen (*articuli fidei*) haben. Wenn aber gewisse religiöse Bürger:innen die natürlich-theologische Argumentation Audis nicht anerkennen können, dann wird auch das theo-ethische Überlegungsgleichgewicht, zumindest so wie es begründet wird, nicht allgemein akzeptabel sein.

(2) Ferner ist zu fragen, ob religiöse Gründe nicht auch über eine bloß irritierende Wirkung hinaus signifikanter auf den demokratischen Willensbildungsprozess einwirken können, ohne dass die aus ihm hervorgehenden Begründungen unweigerlich allgemein *inakzeptabel* ausfallen. Kann das theo-ethische zu einem *weiten* Überlegungsgleichgewicht weiterentwickelt und dabei dennoch als Orientierungspunkt für die normativ angemessene Filterwirkung des demokratischen Diskurses fungieren? Dann müsste es folglich der Fall sein, dass religiöse Gründe nicht nur die säkulare Vernunft noch einmal im Sinne einer internen Kritik zur Reflexion anregen, sondern vielmehr durch eine externe Kritik des säkularen Vernunftgebrauchs substanziell auf die Konstitution öffentlich akzeptierbarer Gründe einwirken.<sup>38</sup> Dies scheint allein beim Blick auf ideengeschichtliche Prozesse gegeben:

Demokratische Vergesellschaftung baut auf der „Grundnorm“ (Kelsen) auf, dass jeder Mensch über eine Würde verfüge. Erst wenn ich die:den Anderen als selbstzweckhaft anerkenne, nehme ich davon Abstand, „über ihren:seinen Kopf hinweg zu entscheiden“ und übe „Toleranz aus Respekt“ (Forst).<sup>39</sup> Von Interesse ist nun, dass ideengeschichtlich gesehen, der für die Respektkonzeption von Toleranz relevante Begriff von *individueller* Menschenwürde, zumindest für die „okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen“ (Habermas), auf eine semantische Innovation des Judentums zurückgeht.<sup>40</sup> Zwar kannte man auch jenseits dessen den Ausdruck der

<sup>38</sup> Für die Differenzierung zwischen interner und externer Kritik vgl. R. Jaeggi, *Zur Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, 261–276.

<sup>39</sup> R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 45; R. Forst, *Toleranz*, in: T. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hrsg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014, 272–277, 275.

<sup>40</sup> J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011, 13–38, 27f.

Menschenwürde, etwa in der hellenistischen Philosophie, bezeichnet wurde damit aber eine Würde, die der Gattung Mensch zukam, etwa bedingt durch ihre Vernunftbegabung. Dem individuellen Menschen kam diese Würde aber nicht notwendigerweise zu. So waren etwa im antiken Griechenland auch Überlegungen zu und im antiken Rom – bis zu Konstantin dem Großen – Praktiken der Tötung von Kindern in Behinderung nicht ungewöhnlich.<sup>41</sup> Das bedeutet, es lassen sich empirisch Lernprozesse vorfinden, in denen religiöse Gründe, hier etwa die Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen, Schrittmacher für die Herausbildung allgemein akzeptabler moralischer oder rechtlicher Normen waren. Da dem so ist, erscheint es nur folgerichtig, die Option anzuerkennen, dass religiöse Gründe substantziell auf die Konstitution öffentlicher Gründe einwirken, ohne dass dies demokratisch illegitim ist.

Derartige durch religiöse Motive oder Überzeugungen angeregte Lernprozesse scheinen mir heute dort vorzuliegen, wo (globale) Solidarität mit dem Verweis auf die Geschwisterlichkeit der Menschen – *I am my brother's keeper, I am my sister's keeper* – eingefordert wird oder wo eine intrinsische Wertigkeit der Natur und Naturschutz damit begründet wird, „die Schöpfung zu bewahren“.<sup>42</sup> Wenn dabei die

<sup>41</sup> G. Haßler/F. Haßler, Kindstötung in der Rechtsgeschichte, in: F. Haßler/D. Schläfke/R. Schepker (Hrsg.), Kindstod und Kindstötung, Berlin 2007, 31–54, 31–33; O. Höffe, Geschichte des politischen Denkens. Zwölf Porträts und acht Miniaturen, München 2016, 45.

<sup>42</sup> Zur moralischen Bedeutung einer Perspektive, welche die menschliche Umwelt als intrinsisch wertvoll bewertet, sagt Charles Taylor (C. Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a. M.: 1995, 102) zutreffend: „Es würde sehr viel zur Abwendung ökologischer Katastrophen beitragen, wenn wir uns wieder ein Gefühl dafür erwerben könnten, daß unsere natürliche Umwelt und die Wildgebiete etwas von uns fordern. Das subjektivistische Vorurteil, dem sowohl die instrumentelle Vernunft als auch die Ideologien der ichbezogenen Erfüllung zu seiner heutigen Vorherrschaft verholfen haben, macht es nachgerade unmöglich, ein solches Plädoyer zu formulieren. Viele Argumente zugunsten ökologischer Zurückhaltung und Verantwortung werden [...] in anthropozentrischer Sprache zum Ausdruck gebracht. Es wird dargetan, daß diese Zurückhaltung für das Wohlergehen des Menschen unerlässlich ist. Das ist zwar richtig und auch durchaus wichtig, aber damit ist noch längst nicht alles gesagt. Es erfaßt noch nicht einmal in vollem Umfang unsere gefühlsmäßigen Einsichten in diesen Bereich, denn diese deuten oft auf das Empfinden hin, daß die Natur und unsere Welt einen gewissen Anspruch an uns stellen.“ Vgl. dazu auch J. S. Dryzek, *Deliberative democracy and beyond. Liberals, critics, contestations*, Oxford 2000, 149.

Intuitionen, die mit diesen religiös imprägnierten Aussagen bezeichnet werden, allgemeine Akzeptanz genießen können, scheinen sie mir auch demokratisch legitime Gründe zu sein, selbst wenn nicht alle Bürger:innen das tieferliegende religiöse Weltbild teilen mögen. Spricht man hingegen religiösen Gründen ab, substanziell auf rechtliche Normen zu wirken, verschließt man sich zugleich auch der Möglichkeit, auf sie als eine wichtige epistemische Ressource zugeifen zu können.

Religion kann folglich Lernprozesse initiieren, die zur Deliberation allgemein akzeptierter Normen beitragen, oder Intuitionen versprachlichen, für die „vorerst (?)“<sup>43</sup> keine nicht religiös imprägnierte Semantik existiert.<sup>44</sup> Wenn die Ergebnisse dieser Lernprozesse oder Intuitionen allgemein akzeptabel sind, dann ist fraglich, wieso sie aus einer demokratiethoretischen Sicht der Dinge prekär zu bewerten sind.<sup>45</sup> Insofern scheint es mir normativ angemessen, Audis Einführung öffentlich akzeptierbarer auf säkulare Gründe als demokratiethoretisch nicht überzeugend zurückzuweisen. Nicht nur, wie es bekanntermaßen Rawls (1997, 779f.) tut, in der Hinsicht, dass säkulare Begründungen insofern demokratiethoretisch defizitär sind, als sie von *vernünftigen* gläubigen Bürger:innen nicht akzeptiert werden könnten, sondern auch, da religiöse Gründe allgemeine Akzeptabilität erlangen können.<sup>46</sup> Angesichts dessen muss zugleich auch das *secular rationale* zugunsten des Grundsatzes öffentlicher Rechtfertigung aufgehoben werden.

#### 4. Ausblick: Wahrheit und Richtigkeit

Demokratische Diskurse dienen dem Zweck, illegitimen Zwang oder gar Gewalt über in moralischer Hinsicht als frei und gleich anerkannte Menschen zu verhindern. Dies verwirklichen sie u. a. dadurch, dass

<sup>43</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, 60.

<sup>44</sup> M. Wirtz, *Religiöse Vernunft. Glauben und Wissen in interkultureller Perspektive*, Freiburg i. Br. 2018, 375.

<sup>45</sup> Natürlich könnten sie heteronom gerechtfertigt werden oder aus einem religiösen Gesamtzusammenhang stammen, der in seiner Gänze demokratiethoretisch problematisch ist. Das muss allerdings nicht unbedingt der Fall sein.

<sup>46</sup> J. Rawls, *The idea* (s. Anm. 19), 779f.



Abb. 3: Aufhebung des theo-ethischen Reflexionsgleichgewichts zugunsten einer weiten Modellierung

in ihnen Gründe anhand des Kriteriums allgemeiner Akzeptabilität geprüft werden. Letztlich sind dann nur diejenigen Normen als richtig zu klassifizieren, „denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“.<sup>47</sup>

Wie bemisst sich Richtigkeit aus demokratietheoretischer Perspektive? Im Anschluss an Thomas M. Scanlon ergibt sich die allgemeine Akzeptabilität von Normbegründungen nicht, wie vielleicht intuitiv anzunehmen wäre, daraus, dass alle Betroffenen die Begründungen inhaltlich voll und ganz teilen könnten.<sup>48</sup> Vielmehr sind diejenigen Normen demokratisch gerechtfertigt, die nicht vernünftigerweise mit allgemein teilbaren Gründen zurückzuweisen sind.<sup>49</sup> Eine religiös begründete Sonderregelung wie z. B. die Legalität religiös motivierter Zirkumzision wäre etwa nicht dann demokratisch richtig, wenn allgemein teilbare Gründe zu ihren Gunsten gegeben werden könnten. Die von der Praxis der Beschneidung Überzeugten verfügen über keine anderen als religiöse Gründe – „zum Zeichen des Bundes“ (Gen 17,1) – beziehungsweise, gäben sie allgemein zugänglich wie medizinische, so verhielten sie sich unehrlich. Sie ist dann demokratisch legitim, wenn keine allgemein teilbaren Gründe gegen sie sprechen, etwa der Hinweis auf einen massiven Eingriff in das Recht auf körperliche Unversehrtheit oder die sexuelle Selbstbestimmung. Die Konsensunterstellung in demokratischen Diskursen besteht dementsprechend darin, einen Punkt zu erreichen, an dem keine guten Gründe gegen die Normbegründung sprechen.

<sup>47</sup> J. Habermas, Faktizität (s. Anm. 4), 138.

<sup>48</sup> T. M. Scanlon, *What we owe to each other*, Cambridge, Mass. 1998, 191.

<sup>49</sup> C. Lafont, Religion (s. Anm. 19).

G. F. Gaus, The place of religious belief in public reason liberalism, in: M. Dimova-Cookson/P. M. R. Stirk (Hrsg.), *Multiculturalism and moral conflict*, London 2010, 19–37.

Wenn gesagt wird, dass die epistemische Kompetenz von Deliberation im Auffinden richtiger Normen besteht, sollte nicht vor schnell geschlossen werden, dass ein gut begründeter Konsens in Fragen der Wahrheit keine Bedeutung für demokratische Vergesellschaftung hätte. „Eine ‚post-truth-democracy‘ wäre keine Demokratie mehr“.<sup>50</sup> Denn Geltungsansprüche auf Richtigkeit beinhalten mit den sie einbettenden Existenzpräsuppositionen durchaus einen propositionalen Gehalt.<sup>51</sup> Bestimmte Existenzpräsuppositionen müssen dabei akzeptiert werden, damit ein im Willensbildungsprozess vorgebrachter Grund überhaupt als Kandidat für einen demokratisch legitimen Geltungsanspruch in Frage kommen kann. Dazu zählen Präsuppositionen wie (1) die Anerkennung der Menschenwürde, woraus auch „Toleranz aus Respekt“ (Forst) oder das reziproke Geben und Nehmen von Gründen resultiert, (2) die Anerkennung eines freien Willens, aus dem sich individuelle Autonomie und Verantwortbarkeit ableiten, (3) die Anerkennung von basalen Rationalitätsstandards im sprachlich verfassten Beratungsprozess sowie (4) die Anerkennung des *common sense* und wissenschaftlicher Autorität, sofern es, wie etwa in der Regel in der Klima- oder Gesundheitspolitik, die zu deliberierende Materie erfordert.<sup>52</sup> Wenn dies beachtet wird, eröffnen sich diverse Optionen der Inklusion religiöser Geltungsansprüche, ohne dass dem Prinzip öffentlicher Rechtfertigung nicht hinreichend entsprochen wird.

<sup>50</sup> J. Habermas, Religion (s. Anm. 19), 150f.

<sup>51</sup> J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M. 1981, 417f.

<sup>52</sup> J. Rawls, Politischer Liberalismus (s. Anm. 29), 133f., 142; M. Roseneck, Zum Zusammenhang von Wahrheit und Demokratie, in: M. Fröhlich (Hrsg.), Sprache und Politik. Perspektiven und Fallstudien zum konstitutiven Medium des Politischen, Baden-Baden 2023, 61–78; R. Alexy, Eine Theorie des praktischen Diskurses, in: W. Oelmlüller (Hrsg.), Normenbegründung, Normendurchsetzung, Paderborn 1978, 22–58, 35–61; R. Forst, Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen, in: R. Jaeggi/T. Wesche (Hrsg.), Was ist Kritik?, Frankfurt a. M. 2009, 150–165; S. Kanngießer, Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse, in: K.-O. Apel (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, 273–393; T. M. Schmidt, Autonomie und Verbindlichkeit. Paradoxien der Moderne, in: K. Viertbauer/R. Kögerler (Hrsg.), Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, Regensburg 81–93.