

Die Rolle von Religion in der Demokratie anhand „tiefer Konflikte“

1. Einleitung: Das Thema Religion aus demokratietheoretischer Sicht

Sowohl das tagespolitische Geschehen in den modernen multikulturellen Gesellschaften, als auch damit einhergehend die theoretische Auseinandersetzung befassen sich immer wieder mit dem Thema Religion. In vielen der westlichen Industrieländer laufen Debatten über einzelne Fragen im Kontext von Religion oder auch daran anknüpfend grundsätzliche Auseinandersetzungen über das Verhältnis religiöser Überzeugungen und der Gesellschaft. Die Diskussionen in der politischen Realität sind häufig darin begründet, dass religiöse Überzeugungen und daraus resultierende Konflikte scheinbar als besondere Herausforderungen an die politische Bearbeitung in der Demokratie wahrgenommen werden. Die theoretische Auseinandersetzung versucht diese Abläufe der politischen Realität wiederum analytisch zu fassen.¹

Hinter den folgenden Ausführungen steht das Ziel, das Thema Religion aus demokratietheoretischer Sicht zu behandeln und in seiner Relevanz deutlich zu machen. Es geht darum, die Konfliktdimension von Kontroversen auf Grundlage religiöser Überzeugungen zu beschreiben und so deren Rolle in einer demokratietheoretischen Auseinandersetzung erkennbar werden zu lassen.

¹ Als Beispiele für aktuelle politische Auseinandersetzungen kann in Deutschland das Kopftuchverbot für Muslime in der Schule (zu unterscheiden ob bezüglich Gültigkeit nur für Lehrer oder auch Schüler) genannt werden. In Frankreich gab es eine ähnliche Diskussion, an die sich die Verabschiedung eines Gesetzes anschloss, welches jegliche größere religiöse Symbole für Schüler verbietet. Aber auch natürlich die Diskussionen über religiöse Fundamentalismen im Zuge der terroristischen Anschläge in westlichen Staaten hat das Thema Religion in die politische Debatte getragen. Außerdem haben die politischen Stellungnahmen der christlichen Kirchen, beispielsweise der katholischen in Spanien und Italien zu den Themen Abtreibungen und Eherecht, Aufmerksamkeit erzeugt.

Diese Aufgabe erscheint deswegen besonders relevant, weil eine solche Behandlung üblicherweise in der Demokratietheorie nur unzureichend stattfindet. Zwar werden immer wieder religiöse Konflikte als Beispiele für die Herausforderung sowohl an die normative Theorie als auch an die politische Realität durch pluralistische Verhältnisse genannt, doch wird dann eine Unterscheidung zu anderen Konfliktkonstellationen in der Demokratie gerade nicht deutlich. Vielmehr werden derartige Herausforderungen unter der allgemeinen Beschreibung des Pluralismus gefasst und somit mögliche Unterschiede eingeebnet.² Daher soll die anschließende Untersuchung der Frage nachgehen, ob religiöse Konflikte eine besondere Herausforderung an die Demokratietheorie stellen und wenn ja, wie diese sich darstellt. In der Folge soll dann hervortreten, welche Konsequenzen dies für die demokratietheoretische Argumentation hat.

Der eben gestellten Frage wird in drei Schritten nachgegangen. Zuerst soll die allgemeine Problemlage des politischen Liberalismus anhand der Darstellung von „tiefen Konflikten“ skizziert werden. Daran anknüpfen soll eine Beschreibung der besonderen Rolle religiöser Positionen durch diese mögliche Konfliktlage, wobei die generelle Beschreibung mit zwei Beispielen aus den zeitgenössischen Demokratien illustriert wird. Wenn die Bedeutung religiöser Konflikte für die Demokratietheorie in einer speziellen Weise besteht, so ist anschließend die Konsequenz davon auszuführen. Dies soll im letzten Teil geschehen und somit den Weg für die notwendige theoretische Erörterung aufzeigen.

2. „Tiefe Konflikte“ als Ausgangspunkt des Politischen Liberalismus

Als Ausgangspunkt für eine demokratietheoretische Herangehensweise eignet sich die Betrachtung des Entwurfs von John Rawls. Er hatte mit seinem Werk „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ einen viel beachteten demokratietheoretischen Vorschlag ausgearbeitet. Dieser wurde allerdings darin kritisiert, dass er den Pluralismus durch die theoretischen Voraussetzungen unerlaubt einschränkt. Dieser Kritik wollte John Rawls in seinen anschließenden Ausführungen in „Politischer Liberalismus“

² Als Beispiel für eine derartige Erläuterung lässt sich nennen: Gutmann/Thompson (1996): Democracy and Disagreement.

begegnen. Darin betont er explizit als Ausgangspunkt seiner Demokratietheorie die Herausforderungen des Pluralismus. Danach weisen pluralistische Konflikte entweder auf den endlosen Widerstreit konkurrierender Visionen des Guten oder auf gleiche Gewissensfreiheit für alle. Der politische Liberalismus beginnt für Rawls damit, die absolute Tiefe jenes unversöhnlichen Konflikts ernst zu nehmen. Die Kontroverse ist unauflösbar, weil es keine gemeinsame Basis für deren Beilegung gibt. Somit ist es notwendig anzuerkennen, dass solche Uneinigkeiten in zeitgenössischen Gesellschaften permanent sind und ein unauflösbares Element ihrer politischen Institutionen bilden.

Für Rawls ist die Konsequenz aus den Herausforderungen, die die Tatsache des Pluralismus an die Theorie stellt, die Beantwortung durch eine rein politische Konzeption. Eine moralphilosophische Betrachtung, die versucht durch die Erklärung der Natur des Menschen eine Rechtfertigungsgrundlage zu schaffen, ist demnach nicht geeignet unter den Umständen des Pluralismus. Eine rein politische Herangehensweise ist erforderlich, die dann einen eigenen moralischen Wert begründen kann.

Zentral ist in Rawls Konzeption nun ein „overlapping consensus“, der seine eigene normative Bedeutung hat. Er stellt sich dabei nicht vor, dass alle Bürger dieselbe Perspektive einnehmen müssen. Dem Konsens kann stattdessen von jeder umfassenden Lehre aus eigenen Gründen zugestimmt werden. Die Vernünftigkeit dieses Konsenses ergibt sich aus der Konvergenz der unterschiedlichen vernünftigen umfassenden Lehren. Für Rawls heißen dabei solche Bürger vernünftig, die bereit und in der Lage sind, in einer „wohlgeordneten“ Gesellschaft zu leben. „Vernünftig“ bedeutet zunächst also, bereit zu sein, sich über faire Bedingungen der gesellschaftlichen Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern zu verständigen und sich daran zu halten. Dies schließt somit auch ein, die Beweislasten und Argumentationspflichten anzuerkennen und deren Konsequenzen auf sich zu nehmen.³

³ Für die Position von Rawls vgl.: Rawls (1998): Politischer Liberalismus, v.a. Einleitung (1995) und Kap. 6. Für eine Betrachtung der Rawlschen Konzeption vgl. Habermas (1996): „Vernünftig“.

Um die Schwierigkeit der Konflikte des Pluralismus zu erfassen, ist es notwendig sie näher zu betrachten und damit die Konfliktdimension deutlicher zu machen. Die gemeinten Konflikte, und damit Herausforderungen an die Demokratietheorie entstehen dann, wenn es sich um Konstellationen handelt, die sich als Grundsatzkonflikte bezeichnen lassen. Diese grenzen sich dadurch ab, dass sie nicht nur Interessenskonflikte darstellen. Stattdessen geht es darum, was höher stufige Prinzipien wie etwa Fairness eigentlich bedeuten.

Daran anknüpfend soll eine derartige Unterscheidung durch das Attribut der Tiefe spezifiziert werden. Danach sind Konflikte nicht tief, wenn eine Übereinstimmung über die demokratischen Verfahren zur politischen Bearbeitung der Differenzen bestehen. Beispielsweise ließen sich solche Konflikte im Bereich der Steuerpolitik vorstellen, die dann lediglich als Interessenkonflikte zu bezeichnen wären. Tief sind hingegen Konflikte, wenn der Bezugsrahmen moralischer Prämissen und politischer Prozeduren in Frage gestellt wird. Diese Art von Konflikten kann in den heutigen Demokratien häufig aktuell sein in Hinblick auf den politischen Status von Minderheitskulturen.⁴

„Tiefe Konflikte“ in der Politik entstehen, wenn gut etablierte Minderheitengemeinschaften andersartige Überzeugungssysteme haben. Tief gehen solche Konflikte dann, wenn es dabei nicht einfach nur um bestimmte einzelne Überzeugungen oder auch Prinzipien geht, sondern um die Beurteilungsprinzipien selbst. In tief gehenden Konflikten stellen Bürger auch noch diese Grundlagen in Frage.

Zwei Faktoren können für die letztgenannte Konfliktkonstellation zwischen den Bürgern verantwortlich sein. Zum einen ist dies die Tatsache unvereinbarer Werte. Es liegt in der Natur von Moral, dass verschiedene Positionen miteinander in Konflikt stehen können. Es handelt sich dabei nicht um personengebundene Standpunkte, sondern um eine unauflösbare Eigenschaft. Dies wird dadurch ersichtlich, dass eine einzelne Person diese Konflikte zwischen verschiedenen moralischen Werten

⁴ Der Begriff „tiefe Konflikte“ stammt von James Bohman. Für die Beschreibung vgl. Bohman (1998): Öffentlicher Vernunftgebrauch.

wahrnehmen kann und dann keine Eindeutigkeit bezüglich einer, diese Werte berührenden Entscheidung besteht. Die wirkliche Problematik eines unlösbaren Konflikts entsteht dann allerdings durch die Hinzunahme des zweiten Faktors: des notwendigerweise unvollständigen Verständnisses. Ließe sich davon ausgehen, dass sich Moral zwar durch konfligierende Werte auszeichnet, es aber möglich ist alle zu berücksichtigenden Aspekte offen zu legen und es zu einer Art perfekten Abwägung kommen kann, so wäre die Inkompatibilität kein ausreichender Grund für die Beständigkeit moralischer Konflikte. Schließlich ist es durchaus plausibel, dass selbst bei dem Bestand unterschiedlicher Werte diese in einen vernünftigen Ausgleich gebracht werden können oder aber eine Abstufung und damit Lösungsmöglichkeit erreichbar ist. Wird nun aber hinzugenommen, dass die Komplexität moralischer Fragen eben genau jenes perfekte Abwägen verhindert, kann dies darauf zurückgeführt werden, dass ein alles erfassendes Verständnis nicht möglich ist und wir alle Aspekte zwangsläufig nicht erfassen können.⁵

Die Schwierigkeit dieser Konflikte für die Demokratietheorie kann durch das epistemische Merkmal weiter verdeutlicht werden. Wie gerade erläutert, liegen „tiefe Konflikte“ vor, wenn Beurteilungsprinzipien umstritten sind. Damit wird erkennbar, dass die öffentliche Vernunft dann anfechtbar ist, wenn moralische und epistemische Standards unauflöslich miteinander verflochten sind. Die epistemische Eigenschaft bezieht sich auf die Rechtfertigungsgründe. Dieses Merkmal verursacht die Tiefe und somit die Ebene der Konflikte, die in der Demokratie die erwähnten herausfordernden pluralistischen Gegensätze verursacht.

Ist nun die Konfliktdimension des Pluralismus in dieser Art beschrieben, so ergibt sich aber ein Problem in der Konzeption von Rawls. Es lässt sich einwenden, dass der gemeinsame öffentliche Gebrauch der Vernunft den Konsens als gemeinsame Plattform im gewissen Sinne bereits voraussetzt. Der Vernunftgebrauch zeichnet sich vorrangig durch das Merkmal der Reziprozität aus, was eine gegenseitige Anerkennung der Bürger als Freie und Gleiche impliziert. Die Konzeption dessen, was als vernünftig gilt, soll sich allerdings in den Kontext der jeweiligen einzelnen

⁵ Für die Ausführung der besonderen Dimension moralischer Konflikte: vgl. Gutmann/Thompson (1996): *Democracy and Disagreement*, S. 23-25.

Weltbilder fügen. Das Problem ist, dass „tiefe Konflikte“ die öffentliche Vernunft selber anfechtbar machen.

An diese Beschreibung von „tiefen Konflikten“ anknüpfend, soll nun erläutert werden, inwieweit religiöse Konflikte eine besondere Bedeutung für die Demokratie besitzen.

3. Spezifizierung religiöser Konflikte in ihrer Bedeutung für die Demokratietheorie

Durch die vorherige Beschreibung von Konflikten ergibt sich der Anknüpfungspunkt für das Thema der Religion. Für die normativ-politische Debatte ist es von besonderer Bedeutung, religiöse Argumentationen in epistemischer Hinsicht spezifizieren und identifizieren zu können. Für die Demokratie ist das epistemische Merkmal religiöser Vorstellungen besonders wichtig, da es erlaubt auch solche Überzeugungen als religiös zu erkennen, deren propositionaler Inhalt keine religiösen Aussagen enthält.⁶ Mit dieser Unterscheidung lassen sich also religiöse Argumente identifizieren, deren Inhalt durchaus säkular sein kann. Religiöse Positionen können dann in Abgrenzung zu säkularen Standpunkten beschrieben werden:

„I’m taking a secular reason roughly one whose normative force, i.e., its status as a prima facie justificatory element, does not evidentially depend on the existence of God (or on denying it) or on theological considerations, or on pronouncements of a person or institution qua religious authority.“⁷

Erfasst wären mit einer solchen Definition auch explizit anti-religiöse Standpunkte, die sich hinsichtlich des epistemischen Merkmals dann nicht von den religiösen unterscheiden.

Die Unterscheidung zwischen Gehalt und Rechtfertigungsgrund entspricht derjenigen zwischen inhaltlichem und epistemischem Merkmal einer Argumentation. Das

⁶ Für diese Unterscheidung vgl. Schmidt (2001): Glaubensüberzeugungen, S. 252-253.

⁷ Audi zitiert nach Willems (2002): Religion als Privatsache?, S. 94.

epistemische Element religiöser Standpunkte ist damit aber auch für die demokratiethoretische Behandlung von besonderer Bedeutung, weil es, wie vorher beschrieben, für die Entstehung „tiefer Konflikte“ verantwortlich sein könnte.

Grundsätzlich ließe sich nun einwenden, dass religiöse Standpunkte nun aber nicht weniger partikular sein müssen, als es säkulare Argumente sind. Dafür ist zu beachten, dass religiöse Überzeugungen auf eine ähnliche Epistemologie gestützt sind wie sonstige Überzeugungen. Glaube kann als subjektiv rational gelten und ist dann genauso zugänglich für die Vernunft. Eine Person kann danach gerechtfertigterweise Überzeugungen aufrecht erhalten, solange diese nicht überführt worden sind, zu anderen epistemischen Verpflichtungen dieser Person inkonsistent zu sein. Rationalität lässt sich so als ein personenbezogenes Konzept von Begründung verstehen und gilt immer relativ zu den Werten, Präferenzen und Einstellungen einer Person. Überzeugungen sind dann rational, solange kein Grund gegen sie spricht. Sie sind nicht schon allein dadurch irrational, dass kein angemessener Grund für sie besteht. Religiöse Überzeugungen können daher auf der individuellen Ebene als unmittelbar gerechtfertigte Basisüberzeugungen betrachtet werden.⁸

Daran anschließen lässt sich die Überlegung von Ulrich Willems, dass nicht unbedingt besondere und durchgängige epistemische Vorzüge der Kategorie der säkularen Gründe zu erkennen sind, wenn die Kriterien Zugänglichkeit und prinzipielle Zustimmungsfähigkeit zu Grunde gelegt werden.⁹ So lassen sich Argumente auf Basis des Utilitarismus oder anderer umfassender ethischer Theorien zwar verstehen und diskutieren, allerdings sind ihre Prämissen und Folgerungen deswegen nicht weniger umstritten als diejenigen religiöser Argumente. Zudem beruhen viele Formen der Identitätspolitik wie auch einige Varianten des Feminismus auf reklamierten partikularen (Unrechts-)Erfahrungen, deren generelle Zugänglichkeit von den Protagonisten gerade bestritten wird. Dies wird von den Vertretern eines liberalen Multikulturalismus nicht als Problem angesehen.

⁸ Vgl. Schmidt (2001): Glaubenüberzeugungen, S. 257-258.

⁹ Für die Position von Willems vgl. Willems (2002): Religion als Privatsache?, S. 96.

Mit dieser Beschreibung wird allerdings zu einer Betrachtung zurückgekehrt, die letztlich keine besondere Rolle von Religion nahe legt. Danach wäre die oben bereits ausgeführte Darstellung der Entstehung moralischer Konflikte ausreichend, die deren Existenz erklärt und als Eigenschaft des grundsätzlichen Pluralismus ansieht. Religiöse Standpunkte besäßen so keine Besonderheit, sondern wären Teil dieser pluralistischen Verhältnisse.

Indes ist allein die immer wieder gesondert auftretende politische Debatte über das Thema Religion bereits ein Hinweis dafür, dass eine demokratietheoretische Einebnung dem Phänomen nicht ganz gerecht wird. Die fortwährende theoretische Behandlung des Themas deutet ebenfalls eher darauf hin, dass religiöse Einstellungen in einem besonderen Verhältnis zur Demokratie stehen.¹⁰ Daher ist im Folgenden weiter die Rechtfertigung der Eigenheit religiöser Standpunkte hinsichtlich des epistemischen Merkmals herauszustellen und Gründe anzugeben, warum diese bezüglich der Problemstellung des Pluralismus eine spezielle Rolle bei der demokratietheoretischen Auseinandersetzung einnehmen.

Um das, für die Demokratietheorie, kennzeichnende der Religion deutlich zu machen, muss daher auf ihr substantielles Merkmal Bezug genommen werden. Eine Annäherung ließe sich machen, indem für alle Religiosität charakteristisch gesehen wird, dass sie ein Definitivum schafft. Demnach will sie dem Menschen das geben, was Natur und Geist ihm nicht geben können, „das Letzte“ also. An diese Beschreibung anschließend, lässt sich Religion darstellen als Kommunikation über das Unbeobachtbare mit der systemspezifischen Orientierung an der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz. Damit ist Kommunikation dann als religiös zu charakterisieren, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet.¹¹

Was Religion auszeichnet und von den anderen Standpunkten im Pluralismus abgrenzt, lässt sich somit aber dadurch beschreiben, dass sie den Aspekt der Transzendenz in ihre Rechtfertigungsbasis mit einbezieht. Transzendenz bedeutet den Bezug auf Aussagen, die jenseits des Erfahrbaren liegen. Eigentlich könnte dies

¹⁰ Für ein solches Beispiel einer theoretischen Behandlung in der letzten Zeit vgl. Reeder/Schmidt (2008): Ein Bewusstsein von dem was fehlt.

¹¹ Vgl. Schwaabe (2008): Die Religiosität der Gesellschaft, S. 204-205.

als eine unproblematische Abgrenzung gesehen werden. Doch wie vorhin ausgeführt, erscheint dieses Merkmal nicht ohne weiteres eine Hervorhebung nötig zu machen. Denn es wurde argumentiert, dass Religion dadurch immer noch lediglich als Verkörperung einer subjektiven Rationalität gewertet werden kann. Damit liegt sie dann aber auf derselben Ebene wie auch säkulare Argumente es tun können. Die Standpunkte sind individuell gerechtfertigt, auch wenn bestimmte Aussagen nicht übernommen werden müssen, da sie auf Annahmen beruhen, die angenommen werden können, aber nicht müssen.

Allerdings erscheint hier bei der Hinzunahme der Eigenschaft der Transzendenz doch eine andere Beschreibung nötig. Denn das Element der Transzendenz macht es ja gerade von vornherein nicht möglich, eine Widerlegung der Annahmen zu erreichen. Diese Annahmen entziehen sich sozusagen qua Definition einer Kritik. Dadurch ist einerseits sichergestellt, dass Lehren mit der Einbeziehung von Transzendenz individueller Rationalität genügen können, andererseits ist damit aber auch festgestellt, dass sie sich von anderen umfassenden Lehren unterscheiden, die ihrem Anspruch folgend transzendente Phänomene nicht mit einbeziehen wollen, sondern stattdessen als rein immanent gelten möchten.

Dieser Versuch einer substantiellen Beschreibung von Religion macht allerdings weitere Erläuterungen nötig. Denn die Abgrenzung durch die Eigenschaft des Transzendenzbezugs kann als fragwürdig beziehungsweise als nicht wirklich eindeutig angesehen werden. Es stellt sich also die Frage, wann nun nach dieser Definition religiöse Überzeugungen vorliegen und wann nicht. Das Problem wird deutlicher, wenn eine Definition von Religion mit dem Merkmal Transzendenz versucht wird. Ein Vorschlag dafür könnte sein, Religion auf der grundlegenden Fähigkeit des Menschen beruhend zu sehen, seine biologische Natur transzendieren zu können. Aus sozialphänomenologischer Perspektive können dabei dann verschiedene Ebenen unterschieden werden.¹²

¹² Für diesen Vorschlag als Definitionsversuch vgl. Hildebrandt/Brockner (2008): Der Begriff der Religion, S. 20.

Es ließe sich bei einer solchen Definition nun aber die Frage stellen, welche Form von Transzendenz in einem Symbolsystem eine hinreichende Bedingung dafür ist, dieses Symbolsystem als Religion zu klassifizieren. Der Rekurs auf Transzendenz bewegt sich dann in einem Zirkel, weil dieser Begriff selber erklärungsbedürftig wäre. Um dies zu lösen könnte versuchsweise eine typologisierende Unterscheidung zwischen Transendenzen eingeführt werden. Allerdings würde auch dabei wohl keine letztlich anzunehmende Eindeutigkeit entstehen. Es kommt zwar zu einer analytischen Spezifizierung, allerdings kann damit der Diskussionspunkt, wann Transzendenzbezug vorliegt, nicht vollkommen ausgeräumt werden.

Das Abgrenzungsproblem könnte somit zu der Meinung führen, dass letztlich eine substantielle Bestimmung, was Religion ist und was nicht, nicht möglich ist. Damit erhalten dann jedoch auch alle Überzeugungssysteme, deren Annahmen nicht unumstritten übernommen werden können, wie die oben genannten ethischen Lehren, einen vergleichbaren Status wie Religionen. Die Möglichkeit der Abgrenzung von Religion als Phänomen scheint dann eher über eine funktionalistische Herangehensweise möglich. Dabei werden inhaltliche Definitionen abgelehnt um kulturspezifische und ethnozentrische Verzerrungen im interreligiösen Vergleich zu vermeiden. Funktionalistische Religionsbegriffe fragen danach, was Religion im Hinblick auf das Individuum und die Gesellschaft leistet beziehungsweise leisten kann. Dabei würden dann auch moderne politische Bewegungen wie beispielsweise Nationalismus, Kommunismus, Nationalsozialismus und Faschismus mit in die Deutung von Religion aufgenommen werden. Klar ist damit, dass das Untersuchungsfeld sehr erweitert ist und eine Abgrenzung zwischen religiösen und nicht-religiösen Symbolsystemen, was immer dies dann auch bedeuten mag, verloren geht.¹³

Ist diese Abgrenzung – wie vorhin bei Willems nahegelegt – wirklich unbedeutend und geht es aus demokratietheoretischer Sicht darum, schlichtweg anzuerkennen, dass unterschiedliche umfassende Lehren existieren, seien sie aus ihrem Selbstverständnis her säkular oder eben religiös, die allesamt unter dem Faktum

¹³ Für die Problembeschreibung bezüglich einer Abgrenzung durch die Eigenschaft der Transzendenz vgl. Hildebrandt/Brockner (2008): Der Begriff der Religion, S. 19.

Pluralismus firmieren und damit ausreichend erfasst sind? Jegliche weitere Auseinandersetzung darüber, was Religion im substantiellen Sinne ist und was nicht, würde selber zu diesem Pluralismus gehören und ist dann eigentlich auch irrelevant.

Hier soll eine andere Sichtweise erläutert werden, die Religion aus demokratiethoretischer Sicht hervortreten lässt. Wie vorhin bereits genannt, ist das epistemische Merkmal dabei der ausschlaggebende Punkt. Die vorangegangenen Erläuterungen haben zwar gezeigt, dass es zu Schwierigkeiten kommt, diese epistemische Eigenschaft der religiösen Argumentation herauszustellen. Dennoch lässt sich die Herangehensweise aufrechterhalten, da die vorherige Darstellung immer noch erkennen lässt, dass die Bezeichnung Religion mit einer substantiellen Vorstellung verbunden ist. Auch wenn es Schwierigkeiten bei deren Bestimmung gibt, so ist aus demokratiethoretischer Sicht doch genau diese Einbindung des Transzendenzbezugs bedeutsam. Denn sie grenzt Religionen von anderen umfassenden Lehren dadurch ab, dass sie am Anfang einer von Definition aus lediglich subjektiven Rationalität steht.

Die Unklarheit bezüglich einer substantiellen Abgrenzung muss nicht als Hindernis gelten eine besondere Rolle der Religion jenseits von funktionalistischen Erklärungen einzuräumen. Ein Kriterium um dieses Problem zu beheben, wäre das des eigenen Verständnisses der Beteiligten. Es kennzeichnet religiöse Positionen ja oft gerade, dass sie sich von einem reinen Bezug auf immanente Überzeugungen distanzieren und eine rein säkulare Vernunft für nicht ausreichend halten. Ein mögliches Beispiel für eine solche Haltung mit religiöser Überzeugung betrachtet einerseits die säkulare Vernunft als unabhkömmliches Kontrollorgan für Pathologien in der Religion, erkennt andererseits aber die Notwendigkeit religiöser Überlieferungen aufgrund der Pathologien der Vernunft. Diese zeigen sich beispielsweise in der zerstörerischen Kraft der Entwicklung der Atombombe und verdeutlichen somit die Grenzen der Vernunft. Daher besteht nach einer solchen Meinung zwischen Vernunft und Religiosität eine Korrelation.¹⁴

¹⁴ Für diese Auffassung vgl. Ratzinger (2006): Vorpolitische moralische Grundlagen, S. 56.

Deutlich wird, dass ein solcher Standpunkt bewusst eine Unterscheidung von Vernunft und religiöser Überzeugung vornimmt und somit letztere zu einem gewissen Maße der Kritik durch erstere entzieht. Damit wird aber auch ein Unterschied zu anderen säkularen, umfassenden Lehren offensichtlich, die sich ihrem Anspruch nach nicht darauf berufen, sondern sich der vollkommenen Prüfung durch Vernunft stellen müssen. Andere umfassende Lehren, die unter der vorher erläuterten Sichtweise als Herausforderungen an die politische Ordnung unter dem allgemeinen Gesichtspunkt des Pluralismus gelten können, haben es ja häufig gerade als Eigenschaft, sich als vollkommen rational zugängliche und universalistische Lehre zu präsentieren. Insbesondere die gerne als „Politische Religionen“ bezeichneten Phänomene des 20. Jahrhunderts, Faschismus und Kommunismus, lassen sich im Kontext einer modernen Orientierung an der Vernunft erläutern.¹⁵

Mit dieser Abgrenzung religiöser Überzeugungen soll ein für die Demokratietheorie bedeutender Punkt aufgegriffen werden. Wie bereits hervorgehoben, deutet die Existenz „tiefer Konflikte“ darauf hin, dass eine rein politische Behandlung nicht ausreichend ist um eine normative Basis für Demokratie zu schaffen. An dieses Problem der Konzeption von Rawls lässt sich dann eine Position anknüpfen, die „rechtfertigender Liberalismus“ genannt werden kann und die versucht dafür eine Lösung zu bieten. Darin wird die Eigenschaft des Liberalismus anhand eines Stufenmodells der Rechtfertigung beschrieben. Der epistemologische Kern des Liberalismus ist danach die Lehre gerechtfertigter Überzeugungen.¹⁶

Ausgeführt ist diese Lehre in einem Modell mit drei Stufen. Dabei wird zwischen persönlicher, öffentlicher und politischer Rechtfertigung unterschieden. Im Unterschied der oben bereits beschriebenen persönlichen Rechtfertigung, tritt bei der öffentlichen Rechtfertigung der intersubjektive Aspekt in den Vordergrund. Dabei geht es darum, dass die Verfechter von Überzeugungen bei öffentlichen Belangen anderen Personen, die von den Folgen betroffen sind, Gründe schulden, die diese vernünftigerweise einsehen können. Anders als auf der Ebene der Rationalität, lässt sich hier bei einem Scheitern der Begründung eine Pflicht zur Enthaltbarkeit fordern.

¹⁵ Für ein Beispiel einer solchen Interpretation vgl. Bauman (1992): Dialektik der Ordnung.

¹⁶ Für das im folgenden dargestellte Stufenmodell vgl. Schmidt (2001): Glaubensüberzeugungen, S. 256-260.

Danach darf eine Überzeugung, die nicht intersubjektiv gerechtfertigt werden kann, nicht zur Grundlage von Handlungen erhoben werden, die alle betreffen. Die öffentliche Rechtfertigung zielt auf eine intersubjektive Begründung allgemein verbindlicher Normen und ist daher von der persönlichen Rechtfertigung, die dem Nachweis der subjektiven Rationalität von Überzeugungen dient, zu unterscheiden.

Eine dritte, politische Rechtfertigungsebene ist nach diesem Modell deshalb notwendig, weil unter Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus nicht damit zu rechnen ist, dass eine öffentlich vollzogene Rechtfertigung subjektiv rationaler Überzeugungen in jedem Fall gelingt. Denn nicht alle individuellen, persönlich gerechtfertigten Überzeugungen lassen sich in pluralistischen Gesellschaften in öffentlich akzeptierte Vorstellungen transformieren. Die politische Ebene der Rechtfertigung soll daher im Konfliktfall zwischen persönlicher und öffentlicher Rechtfertigung vermitteln. Sie begründet die Ebene einer konstitutionellen Ordnung. Denn aus der Verpflichtung, die eigenen Überzeugungen öffentlich zu rechtfertigen, wenn sie als allgemeine moralische Normen akzeptiert werden sollen, folgt die Verpflichtung, den Mitbürgern keine Regeln aufzuzwingen, die nicht im Sinne einer solchen öffentlichen Moral gerechtfertigt werden können.

Anhand dieser Beschreibung einer Stufen folgenden Rechtfertigung lässt sich aber nun die Besonderheit religiöser Überzeugungen und der daraus resultierenden Konfliktsituation besser einsehen. Denn gemäß dieser Einteilung sind es eigentlich nur religiöse Überzeugungen, die von sich aus eine öffentliche Rechtfertigung ausschließen. Alle anderen ethischen und umfassenden Lehren, selbst wenn sie dann aus den erläuterten Gründen zu moralischen und somit pluralistischen Konflikten führen, zeichnen sich dadurch aus, dass sie von einer allgemein einsehbaren Rechtfertigung überzeugt sind. In einem intersubjektiven Sinne ist es dabei ebenfalls rational einen Fallibilismus anzunehmen, wie oben anhand der moralischen Konflikte gezeigt wurde. Die Einführung der politischen Ebene der Rechtfertigung möchte dem Rechnung tragen. Trotzdem lassen sich säkulare Gründe dann als solche annehmen, die grundsätzlich als der öffentlichen Rechtfertigung zugänglich zu erachten sind, während religiöse Überzeugungen dies von Haus aus nur in dem Sinne sind, als dass sie auf der persönlichen Ebene

gerechtfertigt und deshalb für die einzelne Person nicht irrational sind.

Die Diskussion ließe sich dann noch darauf lenken, Positionen zu identifizieren, die sich selbst nicht in dieser Weise zu Religionen zählen, es allerdings diskussionsbedürftig erscheint, dass sie auf rein immanenten Überzeugungen beruhen. Die Frage stellt sich, wie die Grenzlinie verläuft, wenn zum einen Lehren existieren, die sich ihrem Selbstverständnis nach nicht als religiös definieren, zum anderen aber nach voriger Beschreibung als religiös betrachtet würden. Wie vorher durch das Zitat von Audi hervorgehoben, kann als säkularer Grund außerdem auch nicht ein solcher gelten, der beispielsweise die Existenz von Gott explizit verneint. Allerdings könnte sich eine solche Position als anti-religiös definieren, wäre nach der Beschreibung durch das Verhältnis Immanenz-Transzendenz aber als religiös einzuordnen. Wie vorher ausgeführt, ist das epistemische Merkmal hierbei von Bedeutung, da dies sich, trotz keiner religiösen proportionalen Inhalte, dementsprechend darstellen kann. Das diesbezüglich Uneindeutigkeiten aufgrund des vorher erläuterten argumentative Zirkels bei der Bestimmung der Trennlinie von Immanenz und Transzendenz auftauchen können, ließe sich als eine weitere Eigenschaft des Pluralismus einordnen. Dies ändert allerdings nichts an der Möglichkeit und Notwendigkeit für die Demokratietheorie Konflikte mit dem Hintergrund religiöser Überzeugungen zu spezifizieren.

Nicht vergessen werden darf natürlich, dass immanente Argumentationen ebenfalls, wie oben anhand der Beschreibung moralischer Konflikte erläutert, trotzdem pluralistische Konflikte hervorbringen können. Für die Erläuterung hier ist es dagegen wichtig, die Besonderheit religiöser Standpunkte für die Demokratie aufzuzeigen. Diese besteht genau dann, wenn in die Rechtfertigungsgrundlage der Bezug auf Transzendenz, das heißt auf Überzeugungen, die sich einer immanenten Prüfung entziehen, mit einbezogen ist.

Der Transzendenzbezug kann dann als Auslöser für partikulare epistemische Standards gesehen werden, also für solche, die nicht für alle zugänglich sein können und damit nur auf der Ebene persönlicher Rechtfertigung gelten können. Denn es liegt ja gerade in der Natur der Sache von Religionen, über das Erfahrbare hinaus zu

gehen. Damit geht einher, dass die Standpunkte so aber auch Absolutheit beanspruchen können. Denn ihre Widerlegung ist per Definition ausgeschlossen.

So ließe sich aber folgern, dass religiöse Standpunkte als mögliche Auslöser besonderer Konflikte gelten können, die sich von anderen pluralistischen Konflikten unterscheiden. Denn nur hier handelt es sich um eine epistemische Grundlage, die sich per se einer öffentlichen Rechtfertigung entzieht. Dabei ist eine Persistenz dieser Differenzen bei Argumentationen auf religiöser Basis durch die Eigenschaften, die Religion ausmachen, anzunehmen. Religionen verkörpern dann in besonderer Weise den Ausgangspunkt des Liberalismus, der wie oben beschrieben, den pluralistischen Konflikten entspringt und diese seinem Anspruch nach ernst nehmen muss. Religion muss als besondere Herausforderung gelten, weil hier Überzeugungen ihren Ursprung haben, die in ihrer subjektiven Rationalität legitim sind. Eine Integration in eine kollektive Ordnung kann dadurch problematisch werden, da die Abkehr von der subjektiven Rationalität von vornherein nicht verlangt werden kann. Damit würde der Liberalismus selber gegen sein Prinzip der gleichen Gewissensfreiheit für alle verstoßen.

4. Die politische Relevanz religiöser Konflikte anhand von zwei Beispielen

Um zu zeigen wie diese Konflikte in der politischen Realität auftreten können, sollen zwei Beispiele ausgeführt werden. Das erste ist das der Christian Scientists. Diese ziehen die in unserer wissenschaftlichen Medizin vorherrschende Unterscheidung von Seelischem und Körperlichem in Zweifel und behaupten deshalb, dass sogar nicht-invasive Diagnostik Erkrankungen möglicherweise erst hervorruft. Beispielsweise gibt es Konflikte, wenn der Christian Science anhängende Eltern medizinische Behandlungen für ihre Kinder verweigern.

Nicht wegen der Rechte der Eltern und der Interessen des Staates gehen solche Konflikte tief. Ihre Tiefe zeigt sich vielmehr erst beim Versuch einer Beurteilung. Die Schwierigkeiten möglicher Lösungsvorschläge fangen schon bei der Tatsache der Krankheit an: Noch selbst diese ist Gegenstand des Konflikts, denn mit der Anerkennung der Krankheit als medizinische Tatsache werden moralische

Überzeugungen der Christian Science zugleich verworfen. Die Verflechtung moralischer und epistemischer Gründe macht es hier so schwer, bezüglich der Behandlung der Kinder von Christian Science auch nur irgendeinen Kompromiss zu formulieren, denn anscheinend gibt es keine von allen akzeptierte Rechtfertigungsgrundlage.¹⁷

Die Frage, die sich anhand eines solchen Konflikts stellt, ist, ob besondere Befugnisse und Rechte vernünftig und legitim sind oder ob dadurch Verfassungsgarantien, zum Schutz des Kindes, verletzt würden. Daran schließt sich aber die Frage nach der rationalen Grundlage an, die den Ausschluss der Position der Christian Scientists begründen würde. Diese bettet sich gerade nicht in den Kontext jener umfassenden Lehre.

Als zweites Beispiel soll die Debatte bezüglich der Verwendung embryonaler Stammzellen für die Forschung genannt werden. Die Kontroverse besteht deswegen, da embryonale Stammzellen aus Embryonen in einem frühen Entwicklungsstadium gewonnen werden, die dabei selber zerstört werden. Bei diesem Konflikt lässt sich eine Konstellation mit drei Argumentationstypen vorstellen. Gemeinsam haben diese, dass es sich um direkte Arten der Argumentation handelt. Mit direkt ist gemeint, dass dem Embryo moralische Qualitäten zugeschrieben oder abgesprochen werden. Beim ersten Standpunkt wird die Position vertreten, der Embryo hätte vom Zeitpunkt der Befruchtung an vollen moralischen Status und damit eine absolute Schutzwürdigkeit. Bei der zweiten Argumentation wird angenommen, der Embryo hätte in verschiedenen Entwicklungsstadien einen unterschiedlichen moralischen Status, was eine abgestufte Schutzwürdigkeit impliziert. Bei der letzten Position hat der Embryo keinen moralischen Status und ist daher in keiner Weise zu keinem Zeitpunkt schutzwürdig.¹⁸

¹⁷ Das Beispiel der Christian Scientists und Erörterungen dazu sind nachzulesen in: Bohman (1998): Öffentlicher Vernunftgebrauch.

¹⁸ Für eine Darstellung der bio-medizinischen Debatte, die auch als Hintergrund für die folgenden Ausführungen zu dem Beispiel verwendet werden: vgl. Gottweis/Prainsack (2002): Religion, Bio-Medizin und Politik.

Als Hintergrund für die Konfliktkonstellation wäre nun festzustellen, dass es keine allgemein akzeptierte metaphysische Begründung gibt, dass bereits die Zygote beseelt oder eine Person ist und umgekehrt. Mit dieser Beurteilung lässt sich dann aber fragen, wie eine demokratische Lösung aussieht, nachdem sich die unterschiedlichen Standpunkte ausschließen. Um dies zu verdeutlichen, ist es hilfreich die eigentliche Frage hinter der Stammzellendebatte herauszustellen, die durch die drei direkten Argumentationstypen unterschiedlich beantwortet wird. Die Frage lautet, zu welchem Entwicklungszeitpunkt des Embryos die Schutzwürdigkeit eintritt. Die Antworten liegen in einem Bereich zwischen: ab der Befruchtung, über eine Vorstellung zeitlicher Abstufung bis zu der Meinung, dass erst mit der Geburt die Schutzwürdigkeit in Kraft trete.

Um die Debatte um die Stammzellenforschung zu komplettieren, muss allerdings auch noch die Gruppe der indirekten Argumentationstypen erwähnt werden. Diese Argumentationen zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Embryo weder moralische Qualität zuschreiben noch absprechen. Stattdessen leiten sie beispielsweise die Schutzwürdigkeit über Rechte und Interessen anderer Personen ab. Als Beispiel dafür können die sogenannten slippery-slope- beziehungsweise Dambruchargumente gelten. Aber auch die Argumentation, die die Forschung als hilfreich für die Therapie von anderen Menschen sieht, gehört in diesen Argumentationsbereich. In Deutschland wird die Diskussion eher durch indirekte Rechtfertigungen innerhalb des anerkannten politischen Kontexts geführt, während in den USA eher die direkten Argumente dominieren. Daher kommt es in den USA durch dieses Problemfeld auch eher zu dem übergeordneteren Konflikt über die Grenzlinie von Religion und Politik.

Es ließe sich nun annehmen, dass eine der direkten Argumentationstypen sich aus religiösen Annahmen speist, beispielsweise die erste.¹⁹ Die anderen beiden berufen sich dann ihrer eigenen Auffassung nach auf säkulare Argumente – die Auseinandersetzung zwischen ihnen würde auf der beschriebenen Ebene

¹⁹ Hier soll nicht der Eindruck erweckt werden, diese Position könne sich ausschließlich auf einen religiösen Hintergrund berufen. Auch diese Perspektive kann sich so darstellen, dass sie sich auf säkularem Boden sieht. Vgl. beispielsweise Gómez-Lobo (2002) *Morality*. In Kapitel 7 wird dort die Frage nach dem Personenstatus im Zusammenhang mit der Abtreibungsdebatte erläutert. Die Erörterung soll dabei explizit frei sein von religiösen Ausgangspunkten. Vgl. ebenda, S. 128.

moralischer Konflikte ablaufen. Die dritte Position könnte utilitaristischen Argumentationen zu Grunde liegen. Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob die Konfliktkonstellation durch die Hinzunahme einer religiösen Überzeugung einen wesentlich anderen Charakter bekommt. Bedeutsam scheint zu sein, dass gemäß der vorherigen Abgrenzung von religiösen Lehren, diese eine absolute Geltung implizieren müssen. Denn eine Widerlegung des Standpunktes ist durch den Bezug auf Transzendenz ausgeschlossen. Auch hier ist die Verflechtung von epistemischen mit moralischen Gründen das wesentliche Problem.

Auf die Standpunkte 2) und 3) soll wie gesagt die vorher genannte Beschreibung zutreffen, bei der es sich nach dem Selbstverständnis nicht um religiöse Positionen handelt. Sie müssten sich daher der öffentlichen Rechtfertigung stellen können. In dieser offenbart sich nun, dass sie nicht eine allgemein akzeptierte Grundlage finden. Daher zeigt sich, dass auch sie als Teil einer personalen Rationalität gelten müssen, die nun aber von sich aus das Ergebnis der öffentlichen Rechtfertigung akzeptieren muss, da sie ja als säkulare Positionen die Zugänglichkeit ihrer Argumente annehmen.

Bei Hinzunahme einer religiösen Position stellt sich die Problematik nun anders. Denn die religiöse Überzeugung muss die Zugänglichkeit ihrer Argumente gerade nicht voraussetzen und kann trotzdem Legitimität für ihre Ansicht für die eigene Person beanspruchen. Damit würde aber eine öffentliche Vernunft an ihre Grenzen stoßen, da eine öffentliche Rechtfertigung bei einer religiösen Überzeugung nicht denkbar ist.

Welche Möglichkeiten zur Lösung des Konflikts bestehen in der Demokratie überhaupt, wenn eine gemeinsame Grundlage nicht vorhanden sein kann und diese Positionen andere Entscheidungen eigentlich ausschließen? Wie versucht wurde zu zeigen, stellen religiöse Konflikte die Demokratie und die Theorie vor ein sehr grundsätzliches Problem. Gerade die Anerkennung des Pluralismus reicht nicht aus, um Demokratie ausreichend zu verteidigen, sondern lässt sie mit einer solchen Rechtfertigung eher an ihre Grenzen stoßen. Daher soll nun im nächsten Abschnitt erläutert werden, auf welche Ebene demokratietheoretischer Begründung nun

insbesondere religiöse Konflikte weisen, um der Problematik gerecht werden zu können.

5. Die Notwendigkeit moralische Prämissen der Demokratie zu bestimmen

Die Erörterung religiöser Konflikte hat gezeigt, dass religiöse Überzeugungen jene Konflikte hervorbringen können, bei denen die bei Rawls angenommenen reziproken Begründungspflichten gerade nicht vorausgesetzt werden können. Menschen können, von vornherein erst einmal legitimer Weise, rein personale Formen der Rationalität besitzen, die auch für politische Forderungen verantwortlich sein können.

Durch die religiösen Konflikte wird die Frage für die Demokratie aufgeworfen, was die Rolle der Vernunft in derartigen Debatten denn ist, wenn über Rationalitätsstandards ihrerseits tief gehende Interpretationskonflikte bestehen. Gibt es denn überhaupt öffentliche Rechtfertigungsgrundlagen, die dieser Art von Pluralismus angemessen sind?

Zu beachten ist allerdings nach wie vor, dass nicht nur offen religiöse Argumente sich der öffentlichen Rechtfertigung entziehen können. Hier wird die vorher angesprochene Frage nach der Abgrenzung religiöser Standpunkte wieder deutlich. Positionen, die sich nicht als religiös bezeichnen, können trotzdem hinsichtlich ihres epistemischen Merkmals religiösen Positionen gleichgestellt werden. In der Folge entziehen sie sich dann einer öffentlichen Rechtfertigung und können gegenüber anderen die Begründungspflicht, und damit Reziprozität, nicht auf sich nehmen. Das epistemische Merkmal ist somit entscheidend und nicht bloß der propositionaler Inhalt. Genauso wie bei offen religiösen Positionen stellt sich dann die Frage nach dem Umgang mit ihnen, nachdem sie nur Ausdruck einer subjektiven Rationalität sind.

Wie erläutert, entstehen moralische Konflikte außerdem auch dann, wenn säkulare Grundlagen verwendet werden. Da anzunehmen ist, dass diese nicht unbedingt in Übereinstimmung gebracht werden können, ist daher auch diesen Positionen lediglich eine subjektive Rationalität zu unterstellen. Hier wäre wieder der Punkt

erreicht, an dem säkulare und religiöse Positionen als gleichartige pluralistische Herausforderungen für die Demokratie zu gelten hätten. Wie herausgestellt wurde, besteht aber der Unterschied darin, dass genuin säkulare Positionen die Begründungspflichten anerkennen müssten und sich somit von vornherein in ein Konzept einer öffentlichen Vernunft wie das von Rawls fügen. Gäbe es nur Positionen mit diesen Voraussetzungen, so wäre eine rein politische Konzeption tatsächlich ausreichend. Religiöse Überzeugungen entziehen sich hingegen diesem Begründungszwang per se. Es handelt sich bei ihnen daher um eine andere Form von Standpunkten, die in der Demokratietheorie aber ebenfalls Berücksichtigung finden muss.

Die Beschreibung religiöser Konflikte deutet so aber auf das grundsätzliche Problem des Pluralismus anhand der „tiefen Konflikte“, das sich dann nicht nur für Religionen stellen muss. Dieses entsteht auch bei säkularen Positionen, da diese mitunter auch Positionen darstellen, die übernommen werden können, aber nicht müssen. Erkennen sie die öffentlichen Begründungspflichten für Entscheidungen bezüglich der Allgemeinheit nun nicht an, so unterscheidet sie eigentlich bezüglich ihrer Stellung im demokratischen Prozess nichts mehr von religiösen Überzeugungen. Damit würden solche Positionen allerdings ihre Säkularität konterkarieren, was sie deswegen unwahrscheinlicher macht. Gleichzeitig ließe es eine besondere Schwierigkeit mit diesen Positionen in der Demokratie vermuten. Denn Positionen, die von sich aus säkular sein wollen und nicht anerkennen, dass ihre Positionen trotzdem nicht allgemein zustimmungsfähig sein müssen, vollziehen den Schritt bereits dahin, dass sie ihre Subjektivität nicht anerkennen.

Somit ist aber auch zu sehen, wann religiöse Einstellungen überhaupt erst ein Problem für die politische Ordnung werden. Das geschieht dann, wenn die Subjektivität der eigenen Überzeugungen nicht anerkannt wird. In diesem Sinne ließe sich auch Religion und religiöser Fundamentalismus unterscheiden. Genauso lassen sich dann Fundamentalismen unterscheiden, die ihrer Natur nach säkular sind. Sie lägen dann vor, wenn moralische Überzeugungen mit epistemischen Merkmal gemäß einer Begründung nur individueller Vernunft, ihre Subjektivität nicht akzeptieren.

Die Frage, die sich an diese Beschreibung nun noch anknüpft, ist die nach dem Umgang mit religiösen Standpunkten. Wie erläutert sind religiöse Überzeugungen die einzigen, die sich von Haus aus einer öffentlichen Rechtfertigung entziehen und nur personaler Vernunft zugänglich sind. Es ist daher auch aus Sicht der Demokratietheorie zu fragen, wie mit dieser Art von Positionen, die sich auf eine rein personale Form der Rationalität berufen und sich einer öffentlichen Rechtfertigung entziehen, umzugehen ist. Die Tiefe des Konflikts stellt sich deshalb dar, da in der Rechtfertigungsgrundlage Überzeugungen beinhaltet sind, die Ausdruck einer rein subjektiven Rationalität sind, aber nicht einer öffentlich zugänglichen. Andererseits scheint kein Grund dafür zu sprechen, dass von den Bürgern mit einer dieser Positionen verlangt wird, nicht solche Überzeugungen zu besitzen. Das wäre bereits intuitiv gegenläufig zu den eigenen Prinzipien des Liberalismus. Zudem besteht ebenfalls kein prima facie Grund dafür, diese Position nicht in den politischen Prozess einbringen zu können, da es grundsätzlich jedem Bürger ermöglicht sein soll, seinen Standpunkt zu vertreten.

Die beim Rawls'schen Ansatz durch „tiefe Konflikte“ auftauchende Problematik könnte nun so gedeutet werden, dass die Bestimmung einer öffentlichen Vernunft eben nicht möglich ist. Damit würde verneint, dass es nur einen einzigen öffentlichen Standpunkt gibt, von dem aus wir die zur Lösung „tiefer Konflikte“ in pluralistischen Demokratien nötigen, vernünftigen moralischen Kompromisse erarbeiten können. Die verschiedenen personalen Rationalitäten ermöglichen es demnach nicht, eine einheitliche öffentliche Vernunft zu formulieren. Eine solche kontextualistische Deutung vertreten die Kommunitaristen. Dabei bringen sie die relativistische Problematik vor und stützen damit ihre Ansicht bezüglich einer notwendigerweise kontextualistischen Betrachtung. Eine Weiterführung dieses Gedankens bestreitet jegliche Begründbarkeit von demokratischen Prinzipien auf Basis einer Vernunft und lehnt somit die Möglichkeit einer strukturell normativen Theorie der Demokratie ab. Bei einer kontextualistischen Deutung erläutert die Politische Theorie nur noch hermeneutisch, was ohnehin besteht.²⁰

²⁰ Für eine solche Position, anschließend an die Diskussion um Rawls Entwurf und den kommunitaristischen Ansätzen, vgl. Rorty (1988): Der Vorrang.

Eine andere Lösung bestünde allerdings weiterhin durch die Rechtfertigung einer öffentlichen Vernunft. Allerdings müsste diese das Problem der „tiefen Konflikte“ angemessen berücksichtigen und damit der Schwierigkeit entgehen, die in der Konzeption von Rawls enthalten ist. Damit ergäbe sich anschließende Folgerung:

„Eine Forderung praktischer Vernunft, der sich Weltbilder *beugen* müssen, wenn ein übergreifender Konsens möglich sein soll, kann offensichtlich nur kraft einer epistemischen Autorität gerechtfertigt werden, die von den Weltbildern selbst unabhängig ist.“²¹

Das Problem der „tiefen Konflikte“ verweist dann auf eine epistemische Dimension der Demokratie, die durch eine rein politische Behandlung im Rawlsschen Sinne nicht berücksichtigt ist. Die Behandlung der „tiefen Konflikte“ und das damit aufgedeckte Problem bei Rawls deuten aber darauf hin, dass entweder eine politische Konzeption lediglich eine kontextgebundene Beschreibung ist, oder sie aber eine moralphilosophische Grundlage zur Rechtfertigung einer epistemischen Autorität benötigt um normativ zu sein.

Eine demokratietheoretische Behandlung muss sich damit auseinandersetzen, wie mit personalen Formen der Rationalität umzugehen ist, die sich einer öffentlichen Rechtfertigung entziehen, dennoch aber im Rahmen des Pluralismus toleriert werden müssen. Genau darauf verweist die Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen.

Auf was deutet dies für die Ausgestaltung von Demokratie und die Lösungsmöglichkeiten für die religiösen Konflikte in der Demokratie hin? Unterschiedliche religiöse Deutungsmuster können verschiedene Fragen und Probleme auch unterschiedlichen Rationalitätsformen zuordnen. Die Beurteilungen und Rechtfertigungen selbst werden dann strittig und verweisen auf die Schwierigkeit der Begründung einer einheitlichen öffentlichen Vernunft. Eine Konzeption, die diese Formen subjektiver Vernunft von Haus aus ausschließen möchte, erscheint zum einen nicht erfolgversprechend und zum anderen nicht wirklich gerechtfertigt. Denn

²¹ Habermas (1996): „Vernünftig“, S. 117.

eine liberale politische Ordnung, die es nicht zulässt an den eigenen subjektiv rationalen Überzeugungen festzuhalten und für sie einzutreten, verfehlt ihren eigenen Anspruch.

Es ist daher ersichtlich, dass eine Konzeption öffentlicher Vernunft nur dann eine praktikable Richtschnur zur Lösung von Grundsatzkonflikten in pluralistischen Demokratien abgibt, wenn sie nicht auf Unparteilichkeit und Gleichsinnigkeit eingeschränkt wird. Demokratien müssen Lösungswege für solche Konflikte finden, andernfalls findet öffentliche Vernunft an kultureller Vielfalt tatsächlich ihre Grenze.²² Die Schwierigkeit eines einheitlichen Standpunktes aufgrund „tiefer Konflikte“ und die damit ins Blickfeld rückende relativistische Problematik legen eine solche Perspektive für eine normative Demokratietheorie nahe.

Diese Betrachtungsweise würde es somit aber nötig machen eine integrative Herangehensweise zu wählen. Eine Rationalität der Demokratie kann dies nur durch ihre Integrationsfähigkeit tun, auch bezüglich solcher Standpunkte, die auf persönlichen Formen der Rationalität beruhen und sich einer öffentlichen Rechtfertigung somit verschließen. Eine solche Beschreibung könnte als Hinweis für den Umgang mit Konflikten wie mit denen der Christian Scientists gelten. Nicht der Ausschluss ihrer Position muss beim Umgang mit dem Konflikt im Mittelpunkt stehen, sondern die Integration dieser Gruppen mit ihren Überzeugungen in den demokratischen Prozess. Dies zieht nicht in Zweifel, dass aufgrund der epistemischen Autorität des demokratischen Ideals der Schutz der Kinder in diesem Fall Vorrang genießt. Trotzdem sind die Überzeugungen der Eltern nicht aufgrund des epistemischen Status ihrer Argumente als grundsätzlich illegitim zu behandeln. Durch die Überwindung von Benachteiligungen sollte versucht werden, die öffentlichen Gründe, welche die Gruppen vorzubringen haben, gewichtiger zu machen und die Bereitschaft der Gruppen zu Kooperation zu fördern in der vernünftigen Aussicht, deren Ergebnisse mitbestimmen zu können.

²² Diese Folgerung zieht Bohman in: Bohman (1998): Öffentlicher Vernunftgebrauch.

Es können sich an diese Perspektive weitere Folgerungen anschließen. So ist es eben nicht illegitim und problematisch für die Demokratie, wenn Prinzipien der personalen Vernunft in den politischen Prozess eingebracht werden. Dies ist sogar von besonderer Bedeutung für die Legitimität einer Demokratie, wenn es um Fragen der Ermöglichung eines Lebens nach den subjektiv rationalen Überzeugungen geht. Aber auch in anderen Entscheidungen erscheint es nicht von vornherein unberechtigt für diese Prinzipien einzutreten, solange dies unter der Anerkennung der Subjektivität der eigenen Vorstellungen geht und damit keine Forderung nach Abschaffung des demokratischen Prozesses besteht. Dieser lässt sich wiederum nur, wie versucht wurde zu zeigen, aufgrund einer epistemischen Autorität verteidigen, die von den umfassenden Lehren unabhängig ist. Der demokratische Prozess ist dasjenige Element, welches die Integration von Formen personaler Vernunft gewährleisten kann. An dessen Anerkennung misst sich die Kompatibilität von Überzeugungen mit Demokratie, nicht an der Bereitschaft die eigenen Überzeugungen, auch wenn sie religiös sind, aus dem politischen Prozess herauszuhalten.

Tatsächlich bestand aus historischer Perspektive hinsichtlich Religionen der wesentliche Schritt zur Herstellung von Demokratie darin, die Subjektivität der eigenen Vorstellungen zu akzeptieren und daher auf die Forderung zu verzichten, die eigenen Prinzipien anderen mit Zwang aufzuzukroyieren. Allerdings wäre es eine falsche Perspektive auf den demokratischen Staat, wenn dieser nun als Durchsetzung der Verdrängung subjektiver Formen der Rationalität aus der Öffentlichkeit begriffen würde. Gerade in deren Integration besteht die wesentliche Herausforderung an die demokratische Ordnung.

Es lässt sich somit die Folgerung machen, dass es der Vorrang des demokratischen Prozesses ist, der das wesentliche Kennzeichen für Demokratie ist, nicht der Vorrang bestimmter Argumente aufgrund ihres epistemischen Status. Bei einem Fall wie der Stammzellendebatte ist es nun auch von Belang, dass es hier genau um Fragen geht, bei denen es bei allen Standpunkten der direkten Argumentationen zu Vermischung von moralischen und epistemischen Standards kommt, deren Status dann gemäß des epistemischen Merkmals ähnlich ist, da sich keine Eindeutigkeit herstellen lässt. In dieser Frage erscheint es dann allein angemessen, demokratisch

zu entscheiden ohne vorher eine Filterung der unterschiedlichen Positionen vorzunehmen. Der demokratische Prozess bietet vielmehr von sich aus eine Filterung. Denn da es notwendig ist, Zustimmung zu erlangen, sind solche Argumente bevorzugt, die andere ebenfalls einsehen können. So wird auch der Rückgriff auf indirekte Argumente unter pluralistischen Verhältnissen häufig die erfolgversprechendere Strategie.

Daraus ließe sich der Schluss ziehen, dass die demokratische Entscheidungsfindung das einzige angemessene Mittel ist, um eine legitime Entscheidung zu treffen, nicht aber der Ausschluss bestimmter Argumente. Die Entscheidung der Bürger kann dann nicht irren. Dies lässt sich als Hinweis zur Lösung der Stammzellendebatte heranziehen. Im bioethische Bereich scheint aufgrund der darin enthaltenen Konfliktarten eine solche Perspektive öfters angemessen. In Hinsicht auf die Lösungen ist dabei zu beachten, dass indirekte Argumentationsweisen wahrscheinlich besonderes Gewicht bekommen, weil diese sich, anders als die direkten, nicht auf eine solche umstrittene Basis stützen müssen. Diese Argumentationen sind durch die Filterung des demokratischen Prozesses dann erfolgversprechender.

Die Anforderung an religiöse Überzeugungen ist bei dieser theoretischen Herangehensweise nicht, dass sie sich von ihrer Position distanzieren müssen und auch nicht, dass sie diese aus dem demokratischen Prozess heraushalten müssen. Allerdings wird von den religiösen Bürgern verlangt ihre Position soweit zu relativieren, dass ein demokratischer Prozess als das angemessene Mittel für die Lösung anerkannt wird. Dies bedeutet immer die Anerkennung, dass sich eine Position nicht aufgrund einer natürlichen Dominanz durchsetzen darf. Demokratie verlangt demnach, sich von einer absoluten Durchsetzung zu distanzieren, obwohl die eigene Position für absolut durchsetzungswert gehalten wird.

6. Schlussbetrachtung: Integrative Herangehensweise anstatt Ausschluss von Standpunkten

Die Ausführungen sollen gezeigt haben, dass religiöse Überzeugungen auf eine besondere Konfliktkonstellation und damit Herausforderung an die Demokratie deuten. Besagte Konflikte haben einen anderen Charakter als Positionen, die auf einer säkularen Grundlage beruhen. Diese Art der „tiefen Konflikte“, bei denen das besondere epistemische Merkmal religiöser Standpunkte ausschlaggebend ist, verweisen auf den Begründungsanspruch, den eine demokratietheoretische Erörterung berücksichtigen muss, wenn sie solchen pluralistischen Verhältnissen gerecht werden möchte. Eine rein politische Erörterung ist hierfür nicht ausreichend. Vielmehr benötigt es eine moralphilosophische Erläuterung, die eine epistemische Autorität begründet.

Als Alternative bliebe sonst nur ein Kontextualismus. Ob die genannte epistemische Autorität begründet werden kann oder ob doch eine kontextualistische Beschreibung angemessener ist, entscheidet sich anhand einer Erläuterung im Gebiet der Moralphilosophie und konnte daher nicht Gegenstand dieser Ausführungen sein. Stattdessen wurde aufgezeigt, welche Art von Erörterung es benötigen würde, wenn die ursprünglich in John Rawls Entwurf enthaltene Intention einer öffentlichen Vernunft, die normativen Charakter hat, aufrecht erhalten werden soll. Die damit verbundene Problematik weist dabei bereits auf den Charakter einer solchen öffentlichen Vernunft, wenn diese verteidigt werden soll.

Eine öffentliche Vernunft, die den beschriebenen „tiefen Konflikten“ gerecht werden kann, muss als plural und dynamisch verstanden werden. Es ist nicht die Einengung auf einen gemeinsamen Standpunkt, stattdessen bedeutet dies eine verfahrensmäßige Perspektive, welche die genannten Eigenschaften verkörpert. Entscheidungen, auf die religiöse Positionen versucht haben Einfluss zu nehmen und diese betreffen, gestalten sich dann diesen gegenüber eher pragmatisch aus. Das bedeutet, dass nicht versucht wird anhand einer Berufung auf säkulare Standards des politischen Prozesses diese Überzeugungen auszuschließen. Vielmehr sollte der demokratische Prozess diese Bürger auch überzeugen, in dem er ihre grundlegenden Haltungen als legitim akzeptiert und versucht diese zu berücksichtigen. Es ist klar, dass bei einer solchen Position, die ja anhand einer epistemischen Autorität begründet wäre, keine Selbstaufhebung der eigenen

Prinzipien stattfinden könnte. Allerdings bedeutet dies gerade auch nicht, dass davon ausgegangen wird, einen Standpunkt einnehmen zu können, der religiöse Überzeugungen als illegitim aus dem demokratischen Prozess ausschließt. Dann würde Demokratie an pluralistischen Verhältnissen mit Einbeziehung religiöser Überzeugungen tatsächlich ihre Grenze finden.

Die beschriebene Perspektive gibt somit dem demokratischen Prozess eine vorrangige Bedeutung und hält pragmatische Lösungen zur Integration von Gruppen, welche die öffentliche Vernunft verneinen, angemessener und erfolgversprechender als solche, die Ausschluss als das geeignete Mittel ansehen. Die Ausgestaltung der jeweils geeigneten Mittel für solche pragmatischen Lösungen wurde hier offen gelassen und wäre Gegenstand weiterer Erläuterungen. In diesem Sinne ist hier eine abstrakte Perspektive auf den Umgang mit religiösen Konflikten geworfen worden, die Spielraum für konkretere Betrachtungen lässt.

Literatur

Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992.

Bohman, James (1996): Öffentlicher Vernunftgebrauch. Das Rationalitätstheoretische Grundproblem des politischen Liberalismus. In: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hrsg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 266-295.

Gómez-Lobo, Alfonso (2002): Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics. Georgetown University Press: Washington DC.

Gottweis, Herberthy/Prainsack, Barbara (2002): Religion, Bio-Medizin und Politik. In: Minkenberg, Michael / Willems, Ulrich (Hrsg.), *Politik und Religion*, Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 33/2002, S. 412-433.

Gutmann, Amy /Thompson, Dennis (1996): Democracy and Disagreement. Belknap Press of Harvard University Press.: Cambridge Mass.

Habermas, Jürgen (1996): „Vernünftig“ versus „wahr“ – oder die Moral der Weltbilder.. In: ders. (1996): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-127.

Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (2008): Der Begriff der Religion: interdisziplinäre Perspektiven. In: dies. (Hrsg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden, S. 9-31.

Ratzinger, Joseph (2006): Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Was die Welt zusammenhält. In: Ratzinger, Joseph/Habermas, Jürgen: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Hrsg. u. Vorw. v. Florian Schuller. Herder: Freiburg.

Rawls, John (1998): Politischer Liberalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Reeder, Michael/Schmidt, Joseph (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Suhrkamp: Frankfurt.

Rorty, Richard (1988): Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: ders. (1988): *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 82-125.

Schmidt, Thomas (2001): Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Gründe in einer pluralistischen Gesellschaft, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45 / 2001, S. 248-261.

Schwaabe, Christian (2008): Die Religiosität der Gesellschaft. Systemische und lebensweltliche Kontexte des spätmodernen „Zwangs zur Häresie“. In: Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred (Hrsg.): *Der Begriff der Religion. S Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden, 197-225.

Willems, Ulrich (2002): Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Minkenberg, Michael / Willems, Ulrich (Hrsg.), *Politik und Religion*, Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 33/2002, S. 88-112.

Kurzer Hinweis: Dieser Artikel ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den Linda Ludwig am 4. Juli 2009 auf dem Symposium „Postsäkulare Gesellschaft – postsäkulare Demokratie?“ des Voegelin-Zentrums gehalten hat.

Vita Linda Ludwig

- geboren 1982
- Abitur 2001
- Studium der Politikwissenschaft, Volkswirtschaftslehre und Psychologie an der LMU München von 2001-2007; Abschluss des Magisters 2007
- Promotion am Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie an der LMU München seit 2007; Thema der Dissertation: Deliberation und kollektive Entscheidung
- Visiting Researcher an der Georgetown University, Philosophy Department, Washington DC, USA seit 2009