



Voegelin Zentrum
für Politik, Religion und Kultur
des Geschwister-Scholl-Instituts für Politikwissenschaft
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Ulrike Spohn

Inklusiver Säkularismus als Antwort auf die multireligiöse Realität Europas?

ausgearbeitete Fassung des Vortrags vom Symposium

Europa – ein „christlicher“ Kontinent?
Das Verhältnis der politischen, kulturellen und religiösen
Dimensionen des europäischen Integrationsprojekts

am 19. Juni 2010

Inklusiver Säkularismus als Antwort auf die multireligiöse Realität Europas?

„Welche Bedeutung hat das christlich-abendländische Erbe heute noch für Europa?“ Diese Fragestellung des 2. Studentensymposiums des Münchner Voegelin-Zentrums wirft zunächst das Problem auf, was unter dem „christlich-abendländischen Erbe“ eigentlich zu verstehen ist. Als ein für die heutige Realität Europas bedeutender Teil dieses Erbes kann die Lehre von der „Trennung von Staat und Kirche“ und der „weltanschaulichen Neutralität des Staates“ gelten, die sich vor dem Hintergrund der Konfessionskriege im frühneuzeitlichen Europa herausgebildet hat. Diese Tradition zur Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion kann auch als „Säkularismus“ bezeichnet werden. Welche Bedeutung hat nun diese besondere Ausprägung des „christlich-abendländischen Erbes“ für Europa heute? Viele Staaten (West-)Europas sehen sich durch die Verbreitung atheistischer und agnostischer Überzeugungen einerseits und die wachsende Zahl muslimischer MitbürgerInnen andererseits mit dem „Faktum des Pluralismus“ (Rawls 2005) konfrontiert. Europa ist nicht länger allein ein „christlicher Kontinent“. Ich möchte in diesem Papier drei mögliche Interpretationen des Säkularismus vorstellen und ihr Potenzial als Garanten eines freiheitlich-demokratischen Zusammenlebens in einem pluralistischen Europa diskutieren. Bevor ich dazu komme, möchte ich jedoch zunächst noch etwas genauer auf die Entstehungsgeschichte des Säkularismus in Europa eingehen, um die Grundidee dieser politischen Tradition zu verdeutlichen.

Der Säkularismus als Teil des „christlich-abendländischen Erbes“

Die Ursprünge des Säkularismus reichen zurück ins frühneuzeitliche bzw. sogar das mittelalterliche Westeuropa. Der Begriff „säkular“ ist, wie Charles Taylor (1998) erläutert, ein christlicher Begriff. Das lateinische Wort für „Jahrhundert“ oder „Zeitalter“ – *saeculum* – nahm eine spezielle Bedeutung an, als es auf die profane, d. h. die historische Zeit angewandt wurde. Diese profane Zeit wurde als mit einer höheren, göttlichen Zeit verwoben betrachtet. Bestimmte Handlungen, Institutionen oder soziale Formen wurden jedoch stärker auf die eine

oder die andere Zeit bezogen. So wurde die Regierung, repräsentiert durch den Kaiser, im *Saeculum* verortet und der in einer „höheren“ Zeit situierten Kirche gegenübergestellt. Diese Unterscheidung und teilweise Entgegensetzung der zwei Zeiten reflektierte Taylor zufolge ein fundamentales Merkmal des Christentums: ein Erfordernis von Distanz, von Nichtkoinzidenz zwischen Kirche und Welt. Folgt man Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991), liegt die Wurzel einer prinzipiellen Trennung von Religion und Politik bereits im Investiturstreit, also im 11./12. Jahrhundert. Von Staatsmännern und politischen Denkern ausgesprochen und vollzogen wurde sie aber erst seit dem 16./17. Jahrhundert, als die konfessionellen Bürgerkriege Europa erschütterten und man versuchte, „eine neue Grundlage und Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion zu finden“ (Böckenförde 1991: 94). Eine Trennung von Politik und Religion sollte die *Neutralität* des Staates gewährleisten.

Die Bedeutung des Säkularismus für das heutige Europa

Charles Taylor (1998) schildert zwei mögliche Interpretationen oder „Modi“ des Säkularismus. Der so genannte *common-ground* Modus setzt auf das Prinzip des kleinsten gemeinsamen Nenners. Konfessionelle Streitigkeiten sollen zugunsten einer von allen gemeinsam geteilten Bezugsgrundlage (z.B. „die christlichen Werte“) beiseite gelassen werden. Die Neutralität des Staates wird also darin gesehen, dass er keine der konkurrierenden Konfessionen privilegiert - nicht aber darin, dass er sich von dem grundsätzlichen, von allen geteilten Rahmen überhaupt distanziert. Mit wachsender religiöser/weltanschaulicher Ausdifferenzierung wird die gemeinsam geteilte Basis jedoch zunehmend ausgezehrt und kann irgendwann nicht länger als Klammer fungieren. Die zweite von Taylor vorgestellte Säkularismusinterpretation ist der Modus einer *independent ethic*. Dieser Modus zielt auf strikte Religionsabstinenz des Staates und liefert somit eine rigide Interpretation des Böckenfördschen Satzes, der den europäischen Säkularismus als den Versuch beschreibt, „eine neue Grundlage und Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion zu finden“ (s.o.).

Böckenfördes Satz ist aufschlussreich, insofern er zwei unterschiedliche Probleme andeutet, die sich jeweils aus der ersten und der zweiten geschilderten Säkularismusinterpretation ergeben. Das erste Problem ist die Interpretation der staatlichen

Neutralität als konfessionelle Unparteilichkeit *im Rahmen* einer partikularen Ethik, z. B. eines christlichen Wertekanons (*common ground*). Eine solche Auffassung von Neutralität wird der von Böckenförde angesprochenen „Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion“ nicht gerecht. In diese Kategorie gehören im aktuellen europäischen Diskurs über Politik und Religion all solche Positionen, die die Werte Europas mit den Werten und Grundsätzen der christlichen Religion bzw. der „christlich-abendländischen Kultur“ identifizieren oder jene zumindest als erste und oberste Ressource für die Formulierung und Interpretation einer Ethik für Europa (z. B. in Form einer europäischen Verfassung) betrachten. Eine Behandlung aller europäischen BürgerInnen als Gleiche ist hier nicht gewährleistet, weil das Christentum – im engeren religiösen Sinne oder aber auch im Sinne einer „christlich-abendländischen Leitkultur“ – gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen privilegiert wird. Es kann bei dieser Säkularismusinterpretation in Anwendung auf Europa von einem *christlichen Adaptionismus* gesprochen werden, der die Anerkennung des Primats (abendländisch-)christlicher Werte und Normen und die Anpassung an diese fordert.

Das zweite Problem ergibt sich aus einer Überinterpretation staatlicher Neutralität. Das heißt, das Neutralitätsgebot, verstanden als „Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion“, zwingt in diesem Fall den Staat zur Blind- und Taubheit gegenüber Religion (*independent ethic*). Ein solch abstinentes Verständnis von Neutralität, das eine religiöse Deutung einer europäischen Ethik ganz ausschließt, ist einem dem Wert der Gleichheit verpflichteten Europa jedoch ebenfalls nicht angemessen, weil es die Gewissensfreiheit religiöser BürgerInnen einseitig einschränkt. Denn nicht selten empfinden Menschen ihren Glauben nicht als „Privatangelegenheit“, die wie ein Hobby in der Freizeit und in Abtrennung von anderen sozialen Rollen ausgeübt wird. Vielmehr ist der persönliche Glaube für viele Menschen identitätskonstituierend und leitet Gewissensentscheidungen in allen Lebensbereichen an. Somit wird ein *exklusiver Säkularismus*, der die Freiheit gläubiger BürgerInnen, auch in politischen Fragen ihrem Gewissen zu folgen, nicht ernst nimmt, dem Anspruch eines freien und gleichen Europa ebenso wenig gerecht wie der *christliche Adaptionismus*, dessen exkludierendes Moment darin liegt, dass er nicht-christliche BürgerInnen marginalisiert.

Inklusiver Säkularismus

Welche Säkularismusinterpretation, welches Verständnis von Neutralität und „Allgemeinheit“ aber wird dem Ideal eines freien und gleichen Europa gerecht? Eine Alternative zu *christlichem Adaptionismus* und *exklusivem Säkularismus* kann in einer dritten Säkularismusinterpretation gesehen werden: dem *inklusive Säkularismus*. Dieser dritte Weg führt über einen *overlapping consensus*. Es handelt sich bei diesem von John Rawls (1995) eingeführten Konzept um einen schmalen Kranz von Werten, der sich dadurch auszeichnet, dass er aus unterschiedlichen weltanschaulichen Blickwinkeln begründet werden kann und für den daher breite Akzeptanz zu erwarten ist. Im Unterschied zu Rawls muss aber mit Charles Taylor (1998) der Anspruch, diese Werte von einem „unabhängigen“ Standpunkt der Gerechtigkeit her interpretieren zu können und – unter bestimmten Umständen – auch zu sollen, aufgegeben werden. Dahinter steht die Überzeugung, dass ein solcher „unabhängiger“ Standpunkt, der einen allgemeingültigen, d. h. universellen Standard der Gerechtigkeit definiert, nicht existiert. Die Annahme einer solchen „neutralen“ Perspektive verkennt die Tatsache, dass sich eine Idee der Gerechtigkeit zwangsläufig an irgendeiner Vorstellung vom Guten orientieren muss (vgl. Sandel 1993). Und da in freien Gesellschaften verschiedene Vorstellungen vom Guten konkurrieren, kann das Bestehen auf einen „unabhängigen“ Standpunkt nur bestenfalls Selbsttäuschung und schlimmstenfalls die illegitime Anmaßung von Autorität bedeuten. Ein *inklusive Säkularismus* trägt der Tatsache Rechnung, dass jegliche Begründungen und Interpretationen einer breit akzeptierten europäischen Ethik notwendig an die eine oder andere Konzeption des Guten rückgebunden sind und erkennt die Neutralität des Staates in dessen *Unparteilichkeit* gegenüber den konkurrierenden religiösen und nicht-religiösen Konzeptionen, ohne dabei einen Standpunkt der *Unabhängigkeit* im Sinne eines utopischen „neutralen“ oder „übergeordneten“ Standpunktes zu beanspruchen. „Unparteilich“ bedeutet hier lediglich, dass der Staat allen Konzeptionen des Guten die gleichen Chancen lässt und nicht einer bestimmten Konzeption Vorrang einräumt, z. B. im Sinne eines christlich begründeten „Primats der Gemeinschaft“ oder eines liberal begründeten „Primats der Autonomie“.

In einem Europa, das dem *inklusive Säkularismus* verpflichtet ist, sind alle BürgerInnen aufgerufen, miteinander in Dialog zu treten und ihre christliche, humanistische oder muslimische Interpretation einer gemeinsamen europäischen Ethik zu begründen und zu verteidigen. Was Kernwerte wie Gleichheit, Freiheit, Inklusion, menschliche Würde,

Autonomie oder Solidarität in konkreten Situationen bedeuten und wie unterschiedliche Werte in einzelnen Fällen gewichtet werden sollen, kann nicht aus der geteilten Ethik „abgeleitet“, sondern muss von den gesellschaftlichen und politischen AkteurInnen stets ausgehandelt werden. Dies geschieht nicht im luftleeren Raum einer transzendenten Vernunft, sondern in einem freien und demokratischen Deliberationsprozess ohne „Sprachfilter“: „Democracy requires that each citizen or group of citizens speak the language in public debate that is most meaningful to them“ (Taylor 2007: 532). Die Akzeptanz des Dissenses als politische Normalität und die Bereitschaft zur Aushandlung von Kompromissen sind wichtige Komponenten eines *inklusive Säkularismus*. Der Staat wacht nach dieser Konzeption über die Einhaltung einer minimalen Moral im Rahmen der Menschenrechte, ergreift aber nicht Partei – weder im Wettstreit verschiedener Konfessionen, noch in demjenigen von Religion und Nicht-Religion.

„Situiertheit“ als philosophische Grundlage eines inklusiven Säkularismus

Dass der *exklusive Säkularismus*, der religiöse Positionen marginalisiert, von seinen AnhängerInnen als mit dem Neutralitätsgebot vereinbar begriffen wird, lässt sich auf eine spezifische philosophische Grundannahme zurückführen, die religiösen Positionen einen Sonderstatus zuschreibt. Im Gegensatz zu säkularen Weltanschauungen beruhen sie auf einem „unantastbaren Kern von infalliblen Offenbarungswahrheiten“ und entzogen sich dadurch „vorbehaltloser diskursiver Erörterung“ (Habermas 2009: 135). Dass diese Betonung eines epistemischen Bruchs zwischen religiösem und säkularem Denken stichhaltig ist, darf bezweifelt werden. Habermas scheint sich selbst mit Blick auf diese Grenzziehung nicht ganz sicher zu sein. So übt er etwa Kritik an einer Grenzverwischung zwischen naturwissenschaftlichem Wissen einerseits und einem naturalistischen Weltbild andererseits und betont unter Bezugnahme auf Nicholas Wolterstorff „diese in der Praxis oft vernachlässigte Unterscheidung zwischen säkularen Aussagen und Gründen, die zählen dürfen, und säkularen Weltbildern, die eigentlich ebenso wenig zählen sollten wie religiöse Lehren“ (Habermas 2009). Habermas gesteht also zu, dass eine Grenzziehung zwischen religiösen und säkularen Weltbildern nicht zwingend einleuchtet. Statt in der Konsequenz dieser Einsicht seinen „Übersetzungsvorbehalt“ aufzugeben und alle, d. h. religiös ebenso wie säkular inspirierte Argumentationen gleichberechtigt in der Öffentlichkeit zuzulassen, scheint

er den umgekehrten Schluss zu ziehen, d. h. religiöse und säkulare Weltbilder „gleichberechtigt“ aus dem Diskurs ausschließen zu wollen. Diese neue, an Rawls (2005) erinnernde Grenzziehung zwischen „umfassenden Lehren des Guten“ einerseits und säkularen Gründen andererseits stellt eine noch umfassendere, für freie Demokratien kaum akzeptable Restriktion der Kommunikationsfreiheit dar und wirft außerdem die Frage auf, welche Form der Rede für öffentliche Diskussionen überhaupt noch übrig bleibt, d. h. worin die legitimen „säkularen Gründe“ eigentlich bestehen.

Eine Antwort darauf ist nur durch den Verweis auf eine universalistische Vernunft möglich, die es Menschen erlaubt, von ihren partikularen Bindungen und Prägungen zu abstrahieren und von einem „neutralen“ Standpunkt her zu urteilen, d. h. vom Standpunkt einer vermeintlich „unabhängigen“ Konzeption der Gerechtigkeit. Wie weiter oben im Text schon skizziert, ist jedoch jede Vorstellung von Gerechtigkeit abhängig von einer Idee des Guten und somit nicht „neutral“. Es wäre zu fragen, was eigentlich die Substanz einer „unabhängigen Vernunft“ ist, wenn religiöse und säkulare Weltbilder als Quelle für moralische Argumentation ausscheiden. Statt der Grenzziehung zwischen dem opaken Reich einer „unabhängigen Vernunft“ einerseits und von strittigen Prämissen abhängigen Weltbildern andererseits erscheint es einleuchtender, die Idee einer *situierten* Vernunft anzunehmen, welche die vernünftige moralische Argumentation *aus einer partikularen Perspektive heraus* bezeichnet. Eine „vernünftige“ Argumentation ist aus dieser Sicht nicht eine spezielle, „unabhängige“ Art der Argumentation, die sich qualitativ von partikularen, „abhängigen“ Argumentationsweisen unterscheidet. Stattdessen handelt es sich bei einer „vernünftigen“ Argumentation dann einfach um eine konsistente, widerspruchsfreie, einleuchtende, im Rahmen ihrer Prämissen – und vielleicht auch darüber hinaus – überzeugende Argumentation. Diese Haltung trägt der Auffassung Rechnung, dass Menschen situierte Wesen in dem Sinne sind, insofern ihr Nachdenken und Urteilen nicht unabhängig von ihrer Identität geschieht, welche wiederum zu einem erheblichen Teil durch die eigenen Bindungen und Ziele, d. h. ihre Vorstellungen vom Guten, konstituiert ist (vgl. Sandel 1993). Man könnte sagen, dass diese Konzeptionen des Guten Menschen überhaupt erst in die Lage versetzen, moralisch zu argumentieren. Diese Annahme des *situierten* Selbst und der *situierten* vernünftigen moralischen Argumentation bilden die philosophische Grundlage eines *inkluisiven Säkularismus*.

Situierte moralische Argumentation am Beispiel der Abtreibungsdebatte

Wie könnte eine moralische Argumentation in einem dem *inklusiven Säkularismus* verpflichteten Gemeinwesen aussehen, die die Situietheit von Menschen berücksichtigt? Zunächst sind in den öffentlichen Deliberationsprozess in einem solchen Gemeinwesen keine „Sprachfilter“ eingebaut, d. h. MuslimInnen und ChristInnen argumentieren ebenso vor ihrem moralischen Horizont wie BürgerInnen mit säkularen Orientierungen. In der Abtreibungsdebatte geraten verschiedene Werte einer europäischen Ethik miteinander in Konflikt, insbesondere die Werte „Autonomie“ und „Schutz des menschlichen Lebens“, das Recht der Frau auf ein selbstbestimmtes Leben und das Recht des ungeborenen Kindes auf Leben. Aus der allgemein geteilten europäischen Ethik selbst kann nicht abgeleitet werden, welcher Wert bzw. welches Recht prinzipiell Vorrang haben soll. Es gibt keine abstrakt-vernünftige, klare Lösung dieses Dilemmas – eine Regelung der Abtreibungsfrage kann nur das Ergebnis von Argumentations- und Aushandlungsprozessen sein. Diese Prozesse zeichnen sich durch ihren inklusiven Charakter aus, d. h. alle BürgerInnen haben das gleiche Recht, Gründe für oder gegen eine eher liberale oder eine eher restriktive Regelung vorzubringen. Humanistische oder feministische Argumentationen können hier gegen christliche oder muslimische Argumentationen in Konflikt stehen. Die verschiedenen AkteurInnen können aber im Austausch miteinander auch Gemeinsamkeiten in Form geteilter moralischer Intuitionen entdecken und sich über die Bedeutung und die Konkretisierung dieser Intuitionen streiten – und sich unter Umständen darüber einig werden. Die Beteiligten stehen sich nicht zwangsläufig als homogene Blöcke gegenüber, zwischen denen scharfe Grenzen verlaufen. Viel wahrscheinlicher sind verschwommene Grenzen und interne Heterogenität.

Die Befürchtung exklusiver SäkularistInnen, Menschen mit unterschiedlichen moralischen Orientierungen könnten sich nicht *verstehen*, weil sie völlig verschiedene „Sprachen“ sprechen würden, erscheint wenig plausibel. Probleme ergeben sich eher aus einer *Unwilligkeit* als aus einer *Unfähigkeit* zum Dialog. Der *inklusive Säkularismus* erfordert ein gewisses Maß an Dialogbereitschaft und Offenheit gegenüber anderen moralischen Orientierungen. Gemeinschaftsbewusste ChristInnen sind dazu aufgerufen, die auf Autonomie abhebende Argumentation liberaler FeministInnen komplexer zu betrachten als im engen Rahmen eines problematischen Hyperindividualismus, und umgekehrt sind liberale FeministInnen aufgefordert, christlich begründete, auf die „Heiligkeit“ des Lebens rekurrierende abtreibungskritische Positionen ernst zu nehmen, statt sie unter Verweis auf

deren transzendente Grundlage von vornherein für ungültig zu erklären. Es kommt darauf an, dass die AkteurInnen nicht nur die Situiertheit der jeweils *anderen* erkennen, sondern auch die Situiertheit ihrer *eigenen* Identität und Argumentation reflektieren. Erst durch die Anerkennung dieser *doppelten Situiertheit* verändert sich der Dialog vom Versuch der Bekehrung und Belehrung – der andere soll „zu Gott finden“ oder „zur Vernunft kommen“ – hin zum Versuch der guten Begründung der eigenen Position und der Überzeugung des anderen durch eine attraktive Explikation gemeinsam geteilter Werte.

Fazit

Ist der *inklusive Säkularismus* also die richtige Antwort auf die fortschreitende religiöse Ausdifferenzierung Europas? Probleme können sich bei dieser Konzeption aus dem Begriff der „Unparteilichkeit“ ergeben. Wie oben ausgeführt, hat der *inklusive Säkularismus* den Anspruch, gegenüber den konkurrierenden Konzeptionen des Guten Unparteilichkeit walten zu lassen, also keiner von ihnen einen besonderen Vorrang einzuräumen. Wenn aber – so könnte ein Einwand lauten –, wie in diesem Papier dargestellt, die politische Tradition des Säkularismus aus der europäischen Geschichte hervorgegangen ist und als ein Teil des „christlich-abendländischen Erbes“ betrachtet werden kann, stellt dann die Implementierung dieser politischen Tradition selbst nicht bereits einen Verstoß gegen das Unparteilichkeitsgebot dar? Darauf lässt sich erwidern, dass es sich bei dem Unparteilichkeitsbegriff des *inklusive Säkularismus* notwendig um einen schwachen oder eingeschränkten Unparteilichkeitsbegriff handelt, der die Idee der totalen Unabhängigkeit, einer „view from nowhere“, aus den oben genannten Gründen ablehnt. Das impliziert natürlich, dass auch der Säkularismus selbst eine Geschichte hat und nicht „vom Himmel gefallen“ ist. Dennoch kann mit Rajeev Bhargava argumentiert werden, dass zwischen analytischen wie normativen Konzepten und deren historischen Entstehungshintergrund nicht notwendig eine sehr enge und unauflöslche Verbindung bestehen muss. Kurzum: die Tatsache, dass die politische Tradition des Säkularismus in einem christlich geprägten Kontext entstanden ist, determiniert diese Tradition nicht dazu, das Christentum in irgendeiner Form auf ewig strukturell zu privilegieren. Eine derartige, kulturalistisch-deterministische Sicht widerspräche der Vorstellung einer grundsätzlichen Offenheit von Konzepten und der Möglichkeit ihrer Neuinterpretation und Adaptionsfähigkeit (vgl. Bhargava 2010).

Aber, so könnten SkeptikerInnen einwenden, der *inklusive Säkularismus* bekenne sich doch zu einem *overlapping consensus*, also einem bestimmten Wertekanon, der an die europäische Geschichte gebunden ist. Daraufhin lässt sich zweierlei erwidern: Erstens ist die Unparteilichkeit des *inklusive Säkularismus* nicht als Indifferenz oder Beliebigkeit, als ein „anything goes“, zu verstehen. Es ist richtig, dass der *inklusive Säkularismus* für die in einem *overlapping consensus* inkorporierten Werte Partei ergreift gegenüber Bestrebungen, die diese Werte zu unterlaufen suchen. Wichtig ist aber das Verständnis darüber, dass dieser *overlapping consensus* nicht als ein fixes, unbewegliches Gebilde begriffen wird, sondern als ein dynamischer und historischen Wandlungsprozessen unterworfenen Rahmen. Die möglichen Antworten auf die Fragen, wie der zu schützende Kranz an Werten inhaltlich ausgestaltet und interpretiert werden kann, sind – oberhalb einer Schwelle basaler Menschenrechte – stets das Ergebnis von Argumentations- und Aushandlungsprozessen zwischen den BürgerInnen. Der Staat schützt das von seinen BürgerInnen ausgehandelte Ergebnis, verfällt aber nicht darauf, eine zu einem bestimmten Zeitpunkt für gültig gehaltene Interpretation für alle Zeiten autoritativ durchzusetzen. Wenn sich eine Gesellschaft grundlegend verändert, etwa aufgrund technischer Neuerungen oder durch Zuwanderung von Menschen aus anderen Kulturkreisen, kann der Bedarf oder sogar die Notwendigkeit entstehen, einzelne Bestandteile des *overlapping consensus* oder deren Interpretation erneut zur Disposition zu stellen. Die Unparteilichkeit des Staates äußert sich dann in der Offenheit gegenüber diesem Prozess der Neuinterpretation und in seiner unvoreingenommenen Haltung gegenüber neu eingebrachten moralischen Intuitionen und deren Begründung.

Die zweite Anmerkung bezieht sich auf die Annahme, der *overlapping consensus*, den der Staat nach Maßgabe des *inklusive Säkularismus* schützt, enthalte spezifisch christliche oder – in einem engen kulturalistischen Sinne – „europäische“ Werte, was den *inklusive Säkularismus* als parteiisch entlarve. Hier kann wiederum betont werden, dass es korrekt ist, dass ein gewisser Kanon an Werten, der vermutlich für einen *overlapping consensus* in Europa relevant ist – Freiheit, Gleichheit, Autonomie, Solidarität etc. – eine Geschichte in den Breiten Europas hat, dass aber gleichzeitig diese moralischen Intuitionen ganz sicher nicht nur innerhalb Europas Ausdruck finden und gefunden haben. Es kann getrost angenommen werden, dass viele in Europa bekannte moralische Intuitionen auch in den Traditionen anderer Kulturkreise vorhanden sind, dort aber möglicherweise anders verstanden und gewichtet werden. Der Staat verhält sich gemäß eines *inklusive Säkularismus* unparteilich, insofern er die Diskussion über die Werte Europas offen hält und sich nicht auf

die Seite einer historisch determinierten Interpretation dieser Werte stellt.

Es mag zutreffen, dass der Unparteilichkeitsbegriff des *inklusive Säkularismus* gewisse Auslegungsschwierigkeiten birgt. Vielleicht lässt sich sogar eine bisweilen unauflösbare Spannung zwischen dem Anspruch auf Unparteilichkeit einerseits und dem Eingeständnis über die Historizität und Kontextualität des Säkularismus andererseits aufweisen. Wenn aber die Möglichkeit der Neutralität des Staates in einem *starken* Sinne von vollständiger *Unabhängigkeit* obsolet wird, weil ein abstraktes „Reich der Vernunft“, welches durch die Bereitstellung „universeller moralischer Wahrheiten“ seine Urteilsgrundlage bilden könnte, nicht existiert, und wenn ansonsten nur noch die Akzeptanz der Idee eines „Kampfs der Kulturen“, also die Interpretation und Verteidigung Europas als eines „christlichen Kontinents“ als Alternative übrig zu bleiben scheint – dann kann genau deshalb der *inklusive Säkularismus*, trotz seiner inhärenten Spannung, als lohnende Gegenoption zu oben ausgeführten Positionen gelten.

Dieser Artikel ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den Ulrike Spohn am 19. Juni 2010 auf dem Symposium „Europa – ein christlicher Kontinent?“ des Eric-Voegelin-Zentrums an der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten hat.

Ulrike Spohn:

- von 2003-2009 Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Anglistik in Mainz und Leipzig
- Abschluss des Magisters im März 2009
- seit Juni 2009 Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für „Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politik und Religion“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
- ihre Dissertation behandelt unterschiedliche Säkularismuskonzepte und befasst sich mit der Frage, ob bzw. unter welchen Bedingungen eine Politik des Säkularismus in religiös/weltanschaulich pluralistischen Demokratien sinnvoll sein kann

Literatur

- Bhargava, Rajeev (2010): The “Secular Ideal” before Secularism: A Preliminary Sketch, in: Cady, Linell E./Hurd, Elizabeth Shakman (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York, NY: Palgrave Macmillan, 159-180.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2009): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (2005): *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press.
- Sandel, Michael (1993): Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Honneth, Axel (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, 18-35.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor (1998): Modes of Secularism, in: Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and Its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 31-53.