

Religiöse und säkulare Argumente im Konflikt?

Kritik einer irreführenden Dichotomie

JULIEN WINANDY

I. EINLEITUNG

Angestoßen durch John Rawls' Überlegungen zum politischen Liberalismus (vgl. Rawls 1998, 2002) ist in den folgenden Jahren eine Fülle von Literatur entstanden, die sich unter moral- und religionsphilosophischen, theologischen, politiktheoretischen und verfassungsrechtlichen Blickwinkeln mit der Frage auseinandersetzt, welche Rolle religiösen Argumentationen in öffentlichen politischen Diskursen pluralistischer Demokratien zugestanden werden sollte. Bis vor kurzem wurden diese Diskussionen vor allem im angloamerikanischen Raum geführt, wo eine außerordentlich vitale religiöse Landschaft sowie die prominente Stellung der Religionsfreiheit wie auch der Trennung von Kirche und Staat in der Verfassung dieses Problem besonders akut machten. Einige der prominentesten Autoren in dieser Debatte sind Kent Greenawalt, Robert Audi, Paul Weithman, Nicholas Wolterstorff und Charles Taylor. In Europa allgemein und Deutschland insbesondere rückte diese Thematik spätestens nach Jürgen Habermas' Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels (vgl. Habermas 2005a) verstärkt ins Interesse eines breiteren akademischen und öffentlichen Publikums. Habermas gebührt auch der Verdienst, die philosophischen Debatten aus den Vereinigten Staaten in Europa rezipiert und ihre auf den angloamerikanischen Raum bezogenen

Überlegungen auch für europäische Debatten fruchtbar gemacht zu haben.¹

All den unterschiedlichen Positionen liegt zum einen die Unterstellung zugrunde, es gäbe ein dichotomes Verhältnis zwischen religiösen Argumenten auf der einen und säkularen Argumenten auf der anderen Seite, die sich klar voneinander trennen ließen. Zum anderen wird postuliert, dass religiöse Argumente für Menschen, die die epistemologische Prämisse, auf denen sie beruhen – den religiösen Glauben –, nicht teilen, von diesen in den meisten Fällen nicht nachvollzogen werden können, während säkulare Argumente weitestgehend allgemein nachvollziehbar seien. Daraus ergeben sich unterschiedliche Konsequenzen: Die einen sagen, es müsse gefolgert werden, religiöse Argumente sollten aus öffentlichen politischen Diskursen herausgehalten werden, da sich an diesem Diskurs ja auch Menschen beteiligen, die die epistemologische Basis religiöser Argumente nicht nachvollziehen können. Andere wiederum argumentieren, diese Spannung müsse in Kauf genommen werden, da von religiösen Menschen nichts gefordert werden dürfe, was nicht auch von säkularen Menschen gefordert wird, nämlich die Hintanstellung persönlicher Überzeugungen in der Artikulation eigener Positionen in politischen Diskursen, nur weil diese Überzeugungen in diesem Falle religiöser Natur sind.

In diesem Beitrag vertrete ich die These, dass eine Dichotomisierung zwischen religiösen und säkularen Argumenten, wie sie in der bisherigen philosophischen Diskussion stattgefunden hat, zum einen eine unzulässige Vereinfachung der Art und Weise ist, wie Menschen ihre Meinungen bilden und diese in der Öffentlichkeit vertreten. Zum anderen glaube ich, dass das dadurch identifizierte Problem, nämlich ein potenzieller Kommunikationskonflikt zwischen unterschiedlichen Formen von Argumentationen, durch die zwei Pole „religiös“ und „säkular“ und die unterschiedlichen epistemologischen Prämissen, auf die sich die jeweiligen Argumente beziehen, falsch beschrieben ist und somit nur unzureichend erklärt werden kann.

Um das Problem dieser Dichotomisierung deutlich zu machen, gehe ich in zwei Schritten vor: Zunächst gebe ich einen kurzen Überblick über die wichtigsten philosophischen Positionen zur angemessenen Rolle religiöser Argumentationen in politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen. Anschließend soll ge-

zeigt werden, dass die dort vorhandene implizite Dichotomie zwischen religiösen und säkularen Argumenten dem Phänomen des Beitrags religiöser Argumentationen in politischen Debatten nicht gerecht wird und somit auch als empirische Prämisse für die normative philosophische Auseinandersetzung mit angemessenen Argumentationen für die politischen Diskurse pluralistischer Demokratien nur wenig taugt. Stattdessen befindet sich in dieser Dichotomisierung eine Annahme über Argumentationsstrukturen, die für den politischen Diskurs in pluralistischen Demokratien tatsächlich problematisch sein können, sich aber nicht, wie angenommen, mit der Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Argumenten erfassen lassen.

Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass diese Kritik selber keinerlei normative Auskunft darüber gibt, welche Rolle die Beiträge religiöser Menschen in politischen Diskursen spielen *sollten*. Zu den einzelnen Positionen und ihrer Plausibilität werde ich mich in diesem Beitrag nicht äußern. Meine kritischen Betrachtungen weisen lediglich darauf hin, dass die Prämissen, unter denen diese normative Diskussion bislang stattgefunden hat, wenig hilfreich sind.

II. DIE ROLLE RELIGIÖSER ARGUMENTATIONEN IN DER PLURALISTISCHEN ÖFFENTLICHKEIT SÄKULARER DEMOKRATIEN – EIN KURZER ÜBERBLICK

Ausgangspunkt der Debatte – John Rawls' Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Die Debatte um die angemessene Rolle religiöser Überzeugungen in den politischen Diskursen säkularer, pluralistischer, liberaler Demokratien, wie sie heute geführt wird, findet meist als Auseinandersetzung mit John Rawls' Theorie zum politischen Liberalismus statt. Darin stellt Rawls die Frage, wie sich angesichts eines Pluralismus an Meinungen und vernünftigen „umfassenden Lehren“, also religiösen, philosophischen oder anderweitigen Weltanschauungen, angemessen über „wesentliche Verfassungsinhalte“ und Fragen grundlegender Gerechtigkeit diskutieren lasse.

Um als vernünftig qualifiziert werden zu können, muss eine umfassende Lehre, laut Rawls, von sich aus vernunftbasierte, weltanschaulich neutrale Argumentationen nachvollziehen können. Daher muss jede Gerechtigkeitskonzeption einerseits möglichst losgelöst von umfassenden Lehren formuliert werden, andererseits aber von jeder vernünftigen umfassenden Lehre nachvollzogen werden können. Damit dies gewährleistet werden kann, ist es laut Rawls notwendig, dass die Bürger dort, wo es um wesentliche Verfassungsinhalte geht, in der Lage sind, „die Grundlagen ihres Tuns voreinander so zu erklären, dass sie vernünftigerweise mit der Zustimmung anderer rechnen können, weil diese Grundlagen sich mit deren Freiheit und Gleichheit vereinbaren lassen“ (Rawls 1998: 318). Dies nennt Rawls die „Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs“, und sie definiert sich in etwa wie folgt: Dort, wo Bürgerinnen und Bürger über wesentliche Verfassungsinhalte, also vor allem über Fragen grundlegender Gerechtigkeit diskutieren oder dazu Entscheidungen fällen oder wählen müssen, muss dies in einer Sprache und auf Basis von Argumenten geschehen, die durch öffentliche Vernunft nachvollziehbar sind. Das heißt, dass sie nicht auf epistemologischen Prämissen beruhen dürfen, die Teil einer religiösen oder anderweitigen umfassenden Lehre sind. Deren Nachvollziehbarkeit hänge nämlich von mehr ab als nur von vernunftbasierter Argumentation. Diskussionen um wesentliche Verfassungsinhalte sollen hingegen so geführt werden, dass ihre „Rechtfertigungen [sich] nur auf gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen stützen dürfen“ (ebd.: 326), da nur diese auf „allgemein zugänglichen Wahrheiten beruhen“ (ebd.: 327). Dies geschieht in der Hoffnung, dass auch alle weltanschaulich neutralen Argumente von umfassenden religiösen und anderen Lehren aus nachvollzogen werden können. Dies bezeichnet Rawls als die Idee eines „übergreifenden Konsenses“ (ebd.: 219ff.).

Das Ideal soll vor allem, aber nicht nur von politischen Amtsinhabern beziehungsweise Kandidaten auf ein solches Amt erfüllt werden. Es gilt auch für „normale“ Bürger, denn wenn die politische Macht in einer Demokratie die Macht der Öffentlichkeit ist, dann sind es die Bürger, die diese Macht ausüben (vgl. Rawls 2002: 170). Unter Bedingungen eines vernünftigen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus muss Machtausübung allen gegenüber rechtfertigbar sein.

Wenn weltanschauliche Gründe dennoch in die öffentliche politische Diskussion eingebracht werden, sollte zumindest sichergestellt werden, dass sie „in gebührender Zeit“ (ebd.: 189) von anderen, politischen Gründen bekräftigt werden. Letztendlich sind es aber die politischen Gründe, die eine legitimierende Rolle spielen.

Eine Theorie staatsbürgerlicher Tugend – die exklusive Position

In einem Teil der Auseinandersetzung mit Rawls' Thesen lässt sich eine Akzentverschiebung beobachten: Während Rawls sich noch mit der allgemeineren Frage nach dem Stellenwert umfassender Lehren in der Diskussion um Gerechtigkeitsgrundsätze auseinandergesetzt hatte – wobei er keinen Unterschied zwischen religiösen, philosophischen, ökonomischen oder anderen Lehren machte, sondern diese nur von allgemein akzeptierten, vernunftbasierten Überzeugungen unterschied –, verlagern Theoretiker wie Robert Audi, Kent Greenawalt, Paul Weithman und Nicholas Wolterstorff den Fokus auf die Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen beziehungsweise Argumentationen. Die Hauptfrage lautet dort, inwiefern Bürgerinnen und Bürger einer modernen liberalen Demokratie sich auf ihre religiösen Überzeugungen berufen dürfen, wenn sie wählen oder über Gesetze diskutieren und abstimmen, die Auswirkungen auf die Freiheit der Bürger haben.

Robert Audis These beispielsweise lässt sich so zusammenfassen: Da die institutionelle Trennung von Kirche und Staat eine der Hauptvoraussetzungen für das Funktionieren einer liberalen Demokratie ist, sollte diese Trennung nicht nur in den Institutionen der Gesellschaft, sondern auch im politischen Verhalten der Bürger Ausdruck finden (vgl. Audi 2000: 83). Man sollte laut Audi kein Gesetz oder keine politische Entscheidung auf Basis religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen argumentativ verteidigen, wenn man nicht in der Lage ist, säkulare Gründe dafür vorzubringen. Säkulare Gründe sind für Audi solche, „whose normative force, that is, its status as a prima facie justificatory element, does not evidentially depend on the existence of God (or denying it) or on theological considerations, or on the pro-

nouncements of a person or institution *qua* religious authority“ (ebd.: 89).

Um sich von vornherein von dem Vorwurf freizusprechen, religiösen Menschen innerhalb der Gesellschaft zu schwere Bürden aufzuerlegen, nimmt Audi die Verteidigung seiner Theorie aus der Perspektive einer religiösen Person in Angriff. Säkularität wird als gemeinsamer Nenner verstanden, auf den sich sowohl religiöse als auch nichtreligiöse Menschen einigen könnten. Während es Menschen, die die Prämissen eines religiösen Arguments nicht teilen, nicht unbedingt möglich ist, ein solches Argument nachzuvollziehen (obwohl es einigen möglich sein *kann*), befinden sich säkulare Argumente laut Audi nicht im Widerspruch zu religiösen Weltbildern im allgemeinen (vgl. ebd.: 94).

Um dem Ideal einer staatsbürgerlichen Tugend nach Audi zu entsprechen, soll man aber nicht nur in der Lage sein, säkulare Gründe für seine politischen Überzeugungen *vorbringen zu können*, sondern muss auch von diesen säkularen Gründen *motiviert* sein. Sollte dies nicht der Fall sein, hat man die moralische Verpflichtung, sich eines Urteils in der betreffenden Sache zu enthalten. Dabei weist Audi besonders auf die Gefahren hin, die in dem bestehen, was er *political leveraging* (vgl. ebd.: 109) nennt. Damit meint er das Vorbringen einer bestimmten Art von Argumenten, wenn es darum geht, bestimmte Adressaten vom eigenen Standpunkt zu überzeugen. So könnte etwa ein Politiker in einer Diskussionsrunde mit religiösen Menschen versuchen, seine Meinung in religiöse Sprache zu kleiden, um bei der Gruppe auf mehr Verständnis zu stoßen. Er würde damit an eine Motivation appellieren, die gar nicht die seine ist. Für Audi unterminiert das die Glaubwürdigkeit dieses Politikers, der, anstatt seine eigene Motivation offen zu legen, sich so ausgibt, als würde er dieselben argumentativen Prämissen vertreten wie seine Adressaten.²

Eine Ethik der Partizipation – die inklusive Position

Paul J. Weithman hat das bisher umfassendste Plädoyer für die Einbeziehung religiöser Argumente in den politischen Diskurs sowie als Basis für politische Entscheidungen – vor allem Stimmabgabe bei Wahlen – formuliert. Seiner Auffassung nach ist es sowohl legitim,

dass religiöse Bürger auf Basis religiöser Überzeugungen ihre politischen Entscheidungen fällen, als auch, dass sie diese Positionen mit dem ihnen von ihrer religiösen oder anderweitigen Weltanschauung zur Verfügung gestellten Vokabular öffentlich rechtfertigen (vgl. Weithman 2002: 3).

Den Schwerpunkt legt Weithman auf die Frage nach einer Ethik der Partizipation. Er hofft also, die Grundlagen für einen Diskurs legen zu können, an dem möglichst viele Bürger gleichberechtigt teilnehmen können. Hier erfüllen seiner Meinung nach religiöse Gemeinschaften eine wichtige Funktion. Anhand der Analyse empirischer Studien stellt er fest, dass Kirchen in Amerika eine wichtige Rolle bei der Ermöglichung politischen Bewusstseins und der Partizipation an politischen Diskursen spielen (vgl. Verba/Schlozman/Brady 1995). Dabei erfüllen sie vor allem zwei Funktionen: Zunächst stellen Kirchen ihren Mitgliedern die kognitiven Mittel zur Verfügung, die sie benötigen, um die Bedingungen zu verantwortungsvoller Partizipation am politischen Diskurs zu erfüllen. Das gilt insbesondere für ärmere Bevölkerungsschichten und Migranten, denen wenig andere Optionen zur politischen Bildung offen stehen. Zweitens leisten die Kirchen selber einen wichtigen Beitrag zur Debatte über Partizipation und darüber, was der Staat tun sollte, um sie möglichst allen seinen Mitgliedern möglich zu machen (vgl. ebd.: 36). Sie können schwächeren, weniger stark repräsentierten Gruppen als Sprachrohr dienen und erfüllen die Funktion, auf Defizite in den Partizipationsmöglichkeiten bisher wenig berücksichtigter Gruppen aufmerksam zu machen (vgl. ebd.: 48ff.). Die Kirchen tragen somit dazu bei, dass diejenigen Menschen, die sich durch Armut oder sonstige Umstände am Rande der Gesellschaft befinden, eine Stimme erhalten, die die Probleme, von denen sie betroffen sind, immer wieder anspricht.

Die Inklusion religiöser Argumente rechtfertigt er daher mit zwei Argumenten. (1) Da Kirchen für viele marginalisierte Menschen der einzige Ort seien, an dem sie so etwas wie politische Sensibilisierung erfahren und mit politischen Fragen konfrontiert werden, komme der Ausschluss von Argumenten, die sie im Rahmen einer Auseinandersetzung innerhalb dieses Forums entwickeln, einer Zurückweisung dieser Menschen aus dem politischen Diskurs gleich (vgl. ebd.: 138).

(2) Im religiös formulierten Argument selber steckt ein Potenzial: erstens, bestimmte Problematiken auf eine Weise auszudrücken, die säkularen Argumentationsmustern nicht offen steht (vgl. ebd.: 54), und zweitens, durch Polarisierung und Provokation dem politischen Diskurs einen Impuls zu geben, der zur verschärften Suche nach Kompromissen führt (vgl. ebd.: 83f.). Weithman meint, Kirchen stellen religiöse Narrative zur Verfügung, die dabei helfen, soziale Probleme aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten, als das durch säkulare Argumentationsformen möglich sei. Zwar mag dies anfänglich provozieren, da die Nachvollziehbarkeit der epistemologischen Prämissen des Narrativs nicht von jedermann erwartet werden kann. Dennoch kann es dazu anregen, die eigene Position zu hinterfragen und nach Kompromisslösungen zu suchen (vgl. dazu auch Waldron 1993). Thomas M. Schmidt weist zudem darauf hin, dass auch hinsichtlich des Stellenwerts der Überzeugung für denjenigen, der sie vertritt, die Möglichkeit zur Artikulation äußerst wichtig ist. Wenn eine bestimmte Erfahrung zu einer Überzeugung geführt habe, so Schmidt, sei es von großer Bedeutung, diese durch Artikulation mit dem bisher Erlebten in Einklang zu bringen (vgl. Schmidt 2009). Das deutet einerseits auf eine reflexive und interpretatorische Fähigkeit zur Sinnbildung und Kommunikation hin, setzt andererseits aber eben auch einen Rahmen voraus, in dem sich diese äußern kann.

Der Unterschied zu der Auffassung, nach der religiöse Argumente aus dem politischen Diskurs ausgeschlossen werden sollen, besteht darin, dass Weithman keine allgemein zugänglichen Gründe fordert, sondern solche, von denen man *glaubt*, dass sie eine politische Entscheidung rechtfertigen können. Ob sie das tatsächlich tun, ist erst einmal gar nicht von Belang. Diese Auffassung kommt durch eine generelle Skepsis gegenüber dem Kriterium der Zugänglichkeit zustande. „If there are reasonable disagreements about what kinds of reasons are accessible and about what ends government must serve, then it would be unreasonable for some citizens to expect others to offer them reasons they regard as accessible.“ (Ebd.: 135) Religiöse Überzeugungen müssen außerdem laut Weithman für Leute, die die epistemologischen Prämissen nicht teilen, nicht per se unzugänglich sein. Daher bezeichnet er darauf zurückzuführende Meinungsver-

schiedenheiten als vernünftig. Es spielt für seine Partizipationsethik aber keine Rolle, ob sie es sind oder nicht.

Auch Kent Greenawalt weist die exklusive Position zurück. Er weist darauf hin, dass es verheerend wäre, religiöse Menschen durch die Forderung, Teile ihrer Persönlichkeit in öffentlichen Diskursen zugunsten eines vermeintlichen „political character“ (vgl. Greenawalt 1988: 258) vom politischen Geschehen zu entfremden. Zudem solle, so seine spätere Position, in der theoretischen Diskussion verstärkt auf lokale und nationale Kontexte politischer Diskurse geachtet werden. So sei eine Forderung nach Exklusion religiöser Argumente in stark säkularisierten Gesellschaften wie den Ländern Skandinaviens oder Australien völlig unnötig, da diese dort kaum Gehör finden würden. In Gesellschaften hingegen, wo religiöse Konflikte herrschen, könne eine Exklusion religiöser Argumentationen schon eher sinnvoll sein (vgl. Greenawalt 2008).

Die Gefahr der Entfremdung sieht auch Nicholas Wolterstorff. Eine Konsequenz der exklusiven Position sei es, dass religiöse Bürger, die liberale Positionen vertreten, sich auch von einem philosophischen Liberalismus einreden lassen könnten, auf religiöse Argumentationen zu verzichten. Das führe dann dazu, dass nur noch extremistische und fundamentalistische Stimmen gehört würden, die sich dieser liberalen Vorstellung verweigerten. Letztendlich würde das dem Konzept des politischen Liberalismus selber zuwiderlaufen (vgl. Wolterstorff 1997).

Jürgen Habermas – Religion in der Öffentlichkeit einer postsäkularen Gesellschaft

Jürgen Habermas nimmt in seinen Auseinandersetzungen mit Fragen zu Religion in der Öffentlichkeit so etwas wie eine Zwischenposition ein (vgl. zum Folgenden Habermas 2005b). Zwei Argumentationsstränge sind in seiner Kritik an beiden Positionen zu erkennen. Einerseits geht es um die Frage politischer Partizipation, sowohl von religiösen als auch von nichtreligiösen Staatsbürgern. Das Argument lautet dort, dass die Zumutungen, die ein liberaler, säkularer Staat in Bezug auf die Artikulation politischer Meinungen an seine Bürger stellen darf, nicht ungleich auf religiöse und nichtreligiöse Menschen verteilt

sein dürfen. Außerdem herrscht angesichts politischer Probleme, die rein rational nur unzureichend diskutiert werden können, in religiösen Argumentationen ein Artikulationspotenzial, das es nicht zu vernachlässigen gilt.

An der Rawls'schen Bedingung des öffentlichen Vernunftgebrauchs kritisiert Habermas, sie stelle Forderungen an religiöse Menschen, die sie an nichtreligiöse Menschen nicht stelle.³ Dort erscheint wie bei Weithman das Problem der gleichen Partizipation. Habermas stimmt Rawls darin zu, dass allgemein verbindliche politische Entscheidungen auf institutioneller Ebene durch Gründe gerechtfertigt werden müssen, die unter Annahme einer allen Menschen gemeinsamen Vernunft von allen Menschen verstanden werden können müssen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Teilnahme am vorinstitutionellen politischen Diskurs denselben Bedingungen unterliegen muss. „[E]in Staat kann Bürgern, denen er Religionsfreiheit gewährleistet, keine Pflichten auferlegen, die mit einer gläubigen Existenzform unvereinbar sind.“ (Ebd.: 131)

Habermas schlägt nun folgende Lösung vor, durch die einerseits religiöse Bürger gleichberechtigt am politischen Diskurs teilnehmen können, andererseits aber die Trennung von Staat und Kirche nicht in Frage gestellt wird: Zum einen müssen religiöse Inhalte aus den politischen Institutionen ferngehalten werden. Die weltanschauliche Neutralität politischer Institutionen muss gewährleistet bleiben. Damit sind vor allem Parlamente, Regierungen und Gerichte gemeint. Dort, wo Repräsentanten von Bürgern unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Gesinnung über allgemein verbindliche Gesetze debattieren, muss gewährleistet sein, dass sowohl die Debatten als auch die Ergebnisse auf Basis einer gemeinsamen Vernunft allgemein-reziprok nachvollziehbar sind.

Gleichzeitig darf aber „der liberale Staat [...] die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale und psychologische Bürde* für seine religiösen Bürger verwandeln. Allerdings muss er von ihnen die Anerkennung des Prinzips der weltanschaulich neutralen Herrschaftsausübung erwarten.“ (Ebd.: 135f.; dazu auch Wolterstorff 1997)

In Anbetracht dieser Tatsache hält Habermas es für möglich, dass religiöse Argumentationen ihrem Gehalt nach in eine säkulare Sprache

„übersetzt“ werden, die der religiösen Überzeugung inhaltlich kein Unrecht antun. Die Hoffnung ist, dass sich Bürger finden werden, die in der Lage sind, religiöse Gehalte säkular zu formulieren. Für religiöse Bürger bedeutet das dann, dass „sie sich nur unter der Bedingung der Anerkennung des institutionellen Übersetzungsvorbehalts in religiöser Sprache äußern dürfen, [...] sich [aber], im Vertrauen auf die kooperativen Übersetzungsleistungen ihrer Mitbürger, als Teilnehmer am Gesetzgebungsprozess verstehen [können], obwohl darin allein säkulare Gründe zählen“ (ebd.: 136).

Das führt dazu, dass auch nichtreligiösen Bürgern im Umgang mit ihren religiösen Mitbürgern Zumutungen gemacht werden müssen. Während religiöse Bürger den Vorrang säkularer Gründe in politischen Institutionen anerkennen müssen, gilt auf Seiten säkularer Bürger die Forderung nach einer „selbstreflexive[n] Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne“ (ebd.: 145). Das soll heißen, dass religiöse Überzeugungen nicht leichtfertig als Relikte aus vormodernen Zeiten abgetan werden dürfen, sondern dass sie durchaus ernst genommen werden müssen. Die Forderung, religiöse Argumente ernst zu nehmen und ihre Inhalte in eine säkulare Sprache zu übersetzen, ist nach Habermas nicht minder anspruchsvoll als die Forderungen an religiöse Bürger, den Vorrang säkularer Gründe anzunehmen. Diese gegenseitige Rücksichtnahme bezeichnet Habermas als „komplementären Lernprozess“ (ebd.: 146), der die gegenseitige Übernahme der jeweils anderen Position fordert. Der Grad der kognitiven Zumutungen sei also auf beiden Seiten derselbe.

Damit geht das zweite Argument einher, nämlich das Potenzial, das von religiöser Argumentation selber ausgeht. Es handelt sich um ein Potenzial, das um seiner selbst willen berücksichtigt werden muss und einen wichtigen Beitrag zur Fruchtbarkeit politischer Diskurse leisten kann. Das Potenzial religiöser Argumentation ist ein Zweifaches: Erstens leistet religiöses Bewusstsein laut Habermas einen wichtigen Beitrag zur Schaffung von Solidarität und Normbewusstsein angesichts der schwindenden integrativen Kraft des Nationalstaats im Zuge einer globalisierten Welt und eines Kontrollverlusts über entfesselte Märkte. Zweitens können religiöse Argumentationsformen in Fragen, die rein wissenschaftlich und rational (noch) unzureichend

beantwortet werden können, moralische Intuitionen artikulieren, für die es sonst keine Sprache gibt.

III. „RELIGIÖS“ VS. „SÄKULAR“ – EINE IRREFÜHRENDE DICHOTOMIE

Wie oben schon kurz angedeutet, hat in der philosophischen Diskussion zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und politischen Diskursen eine Akzentverschiebung in der Auseinandersetzung mit Rawls' Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs stattgefunden. Rawls hatte einen politischen Diskurs im Sinn, in dem Fragen grundlegender Gerechtigkeit auf Grundlage vernunftbasierter Argumentationen diskutiert werden, deren Geltung unabhängig von nicht universal geteilten Weltanschauungen seien – „umfassende Lehren“ –, aus einer solchen weltanschaulich geprägten Perspektive jedoch nachvollzogen werden können. In der oben dargestellten Folgediskussion wurden umfassende Lehren jedoch nur noch als religiöse Weltanschauungen interpretiert und weltanschauliche Neutralität mit Säkularität gleichgesetzt. Dies führt zu einer Reihe von Problemen, die ich im Folgenden erläutern möchte und deren Folge in meinen Augen nur das Aufgeben der strikten Dichotomisierung zwischen religiösen Argumenten einerseits und säkularen Argumenten andererseits sein kann.⁴

Dazu muss zunächst einmal festgemacht werden, auf welchen unterschiedlichen Ebenen die oben dargestellten Diskussionsbeiträge sich abspielen. Eine Unterscheidung dieser Ebenen wird die Implikationen der suggerierten Dichotomisierung klarer machen und ihre Probleme verdeutlichen. Drei Ebenen sind dabei festzustellen:

Auf der ersten Ebene haben wir es mit einem *politischen Rechtfertigungsdiskurs* zu tun. Hier geht es darum, dass allgemein bindende Gesetze aufgrund von Termini und Argumentationen zu rechtfertigen sind, die unter der Voraussetzung einer pluralistischen Gesellschaft von allen ihren Mitgliedern nachvollzogen werden können, ohne dass das Vertreten einer bestimmten religiösen Weltanschauung angenommen werden muss (vgl. Habermas 2005b; auch Forst 2004, 2007). Es geht konkret um die faktische Durchsetzung des religiösen Neutralitätsgebotes des Staates und seiner Gesetzgebung: Ein Gesetz darf

nicht durch Berufung auf eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Imperativ gerechtfertigt werden, da die zur Akzeptanz dieser Rechtfertigung nötige Voraussetzung – der Glaube an diese religiöse Lehre bzw. den göttlichen Imperativ – nicht von allen Menschen geteilt wird, die von diesem Gesetz betroffen sein werden. Dieses religiöse Neutralitätsgebot des Staates besteht in westlichen Demokratien mit gutem Grund und ist daher relativ unbestritten.⁵ Wichtiger sind die nächsten beiden Ebenen.

Auf der zweiten Ebene handelt es sich um eine *Theorie der staatsbürgerlichen Tugend*: Sie besagt, dass Staatsbürger in einer pluralistischen Gesellschaft immer in der Lage sein sollten, ihre politischen Entscheidungen voreinander so zu rechtfertigen, dass die Termini, in denen die Rechtfertigung formuliert ist, für andere Staatsbürger, deren Weltanschauungen möglicherweise andere sind, nachvollziehbar werden (vgl. Rawls 1998; Audi 2000). Das bedeutet einerseits, dass öffentliche politische Diskurse in solchen allgemein zugänglichen Termini geführt werden, auch wenn sie nicht unmittelbar zu einer Veränderung der Gesetzgebung führen. Andererseits geht diese Vorstellung aber über den faktischen Diskurs hinaus und fordert, dass man sich einer politischen Entscheidung enthält, wenn man nicht auch von solchen allgemein zugänglichen Argumenten motiviert sei. Wäre das nicht der Fall, so das Argument, könne man sich ja auch nicht auf diese Argumente berufen, sollte man nach seiner Motivation gefragt werden. Ein öffentlicher Diskurs auf Augenhöhe wäre dann unmöglich, sofern man sich auf Argumente berufe, die gar nicht die eigenen seien.

Auf der dritten Ebene handelt es sich um eine *Partizipationsethik*, die einem höchstmöglichen Anteil der Staatsbürger einer liberalen Demokratie eine gleichberechtigte Teilnahme am öffentlichen politischen Diskurs gewähren möchte (vgl. Habermas 2005b; Weithman 2002). Dort geht es um einen Diskurs, in dem möglichst viele Bürger unterschiedlichster Weltanschauungen auf Augenhöhe miteinander in Austausch treten können. Der Unterschied zur Theorie der staatsbürgerlichen Tugend ist, dass der Fokus nicht so sehr auf allgemein zugängliche Argumente gesetzt wird, sondern auf einen möglichst hohen Anteil an Partizipierenden. Das bedeutet, dass auch weltanschaulich geprägte und religiöse Argumente in diesen Diskurs einfließen kön-

nen, auch wenn sie nicht allgemein zugänglich sind. Die Partizipation derjenigen Bürger, die solche Argumente vertreten, wird dabei höher gewertet als die Zugänglichkeit der verwendeten Argumentationen. Diese Partizipationsethik neigt eher als die beiden anderen Diskussionsebenen dazu, religiöse Argumente zum Diskurs zuzulassen.

Allen drei Ebenen ist gemein, dass ein grundsätzlicher epistemologischer Unterschied zwischen religiösen und säkularen Argumenten postuliert wird. Dieser, so wird von einigen befürchtet, führt zu Kommunikationskonflikten zwischen Bürgern, die solch unterschiedlich fundierte Argumente verwenden. Ein öffentlicher, inklusiver, politischer Diskurs wird dadurch massiv erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Diese Annahme wird dort am deutlichsten, wo auf religiöse Argumente zugunsten von säkularen Argumenten verzichtet wird mit der Begründung, religiöse Argumente könnten nicht jedermann zugänglich sein. Jedoch wird dieser vermeintliche Gegensatz auch dort reproduziert, wo für eine inklusive Sichtweise plädiert wird. Dort wird beispielsweise das besondere Artikulations- oder auch Provokationspotenzial religiöser Argumentationsformen gegenüber säkularen Argumenten hervorgehoben, wenn dieses auch positiv bewertet wird (vgl. Weithman 2002; Waldron 1993). Der potenzielle Kommunikationskonflikt, der im einen Falle negativ, im anderen Falle positiv bewertet wird, wird als ein Konflikt zwischen den Polen „religiös“ auf der einen und „säkular“ auf der anderen Seite wahrgenommen. Das Problem dieser Sichtweise besteht meiner Meinung nach darin, dass sie ein Konfliktpotenzial, das sie richtig erkannt hat – nämlich einen möglichen strukturellen und epistemologischen Konflikt zwischen Argumentationsmustern, die miteinander nicht in Dialog und Austausch geraten können –, fälschlicherweise auf die beiden Pole „religiös“ und „säkular“ reduziert.

Die Behauptung, religiöse Argumente könnten nicht in einen gleichberechtigten Austausch mit säkularen Argumenten treten, wohingegen jegliches säkulare Argument epistemologisch für jede noch so konträre Form von Argumentation nachvollziehbar bleibe, ist in meinen Augen aus zwei Gründen eine grobe Fehlwahrnehmung.⁶ Zum einen ist es nämlich so, dass auch religiös motivierte Argumente in Termini gekleidet werden können, die anderen Menschen zugänglich sind, auch wenn sie die religiöse Begründung dafür selber nicht teilen.

So kann eine Gerechtigkeitsvorstellung beispielsweise religiös motiviert sein, mit anderen Gerechtigkeitsvorstellungen aber in gleichberechtigte Konkurrenz geraten, da der Diskurs selber in Termini geführt wird, die sowohl religiösen als auch säkularen Vertretern ihrer jeweiligen Konzeptionen geläufig sind. Dies widerspricht der Auffassung, dass religiöse Menschen ihre Überzeugungen per se nur in Form von religiösen Lehrsätzen artikulieren könnten. Auch eine religiös motivierte Überzeugung kann in säkulare Termini gekleidet werden. Das führt zu der Feststellung, dass nirgendwo wirklich klar wird, was genau ein Argument als religiöses qualifiziert: Sind es nur die Termini, in denen es artikuliert wird oder spielen auch die zugrunde liegenden Überzeugungen und Motivationen eine Rolle? Jüngere qualitative Studien haben zudem gezeigt, dass auch religiöse Menschen in der Lage sind, ihre Überzeugungen unterschiedlich zu formulieren, je nachdem in welchem *setting* sie dies tun. Dies muss nicht als *political leveraging* verstanden werden, vor dem Robert Audi warnt, sondern kann auch als Bereitschaft interpretiert werden, die Grundlagen des eigenen Tuns und Denkens so zu erklären, dass die Hörerschaft, an die man sich wendet, sie verstehen und nachvollziehen kann (vgl. Lichterman 1999, 2005). Dabei befinden wir uns auf der Ebene der staatsbürgerlichen Tugend. Problematisch würde es erst, wenn Vertreter einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption sich prinzipiell dem Diskurs verweigern würden, weil sie als einziges Argument zur Unterstützung ihrer Vorstellung einen dogmatischen Grundsatz im Stile des „In der Bibel steht...“ oder „Gott fordert es nun einmal“ gelten lassen. Dieselbe Form der Verweigerung eines Austauschs kann aber genauso gut von säkularer Seite kommen: „So ist es nun einmal“ ist ein genauso dogmatischer Satz wie „Gott fordert es nun einmal“. Der einzige Unterschied besteht in der Quelle der Rechtfertigung.⁷

Ferner bedeutet die Tatsache, dass ein Argument nicht auf religiöse Termini rekurriert oder auf religiösen Überzeugungen basiert, nicht automatisch, dass es allgemein nachvollziehbar wäre. Menschen argumentieren auf Basis unterschiedlichster Weltanschauungen, deren Prämissen nicht allgemein geteilt werden. Wenn staatsbürgerliche Tugend tatsächlich forderte, dass wir uns voreinander so rechtfertigen, dass die Basis und die Termini unserer Argumentationen für Menschen jeglicher Weltanschauung nachvollziehbar seien, dann müsste

eine Hintanstellung tiefster Überzeugungen auch für den Marxisten, den Utilitaristen und den Neoliberalen gelten. Dann bewegen wir uns auf dem zutiefst problematischen Terrain weltanschaulicher Neutralität (vgl. wiederum Rawls 1998 sowie Ackerman 1980; kritisch dazu Galeotti 2004; Trigg 2007).

Anders herum ist es aber auch möglich, dass Argumente zwar in religiöse Termini gekleidet sind, ihnen aber Intuitionen und Wertvorstellungen zugrunde liegen, die von nichtreligiösen Menschen geteilt werden und ihnen – wenn auch nicht terminologisch – zumindest dem Gehalt nach nachvollziehbar sind. Man muss also auch unterscheiden zwischen der Zugänglichkeit einer bestimmten Terminologie und derjenigen des behaupteten Inhalts dieser Argumentation. Ein gutes Beispiel dafür wäre die Begründung eines bestimmten Konzepts von Menschenwürde: Der gläubige Christ mag behaupten, der Mensch besitze eine unveräußerliche und nicht anzutastende Würde, da er ein Geschöpf sei, das als Ebenbild Gottes geschaffen worden sei. Diese Begründung wird der Mensch nicht teilen, der gar nicht erst an einen Gott glaubt, der den Menschen geschaffen haben könnte. Die dahinter steckende Idee jedoch, nämlich dass der Mensch ein besonderes Wesen sei, das sich nicht auf reine Natur reduzieren lasse, dem eine bestimmte Würde, ja vielleicht sogar etwas „Heiliges“ innewohne, mag diese Person jedoch akzeptieren und sich einem gläubigen Christen in dessen Bestrebungen, eine menschenwürdigere Politik durchzusetzen, anschließen. Es wäre dies ein Austausch, der zwar nicht auf denselben epistemologischen Prämissen beruht, aber ähnliche Wertvorstellungen ausdrückt, die auf unterschiedliche Weise begründet oder artikuliert werden. „Ich weiß, was du meinst, auch wenn ich deine Begründung nicht akzeptiere“ wäre der Modus der Verständigung. Wenn der Aussage widersprochen wird, muss das nicht daran liegen, dass sie in religiösen Termini formuliert wurde. Dies widerspricht der Auffassung, dass Argumente, die in klar religiös konnotierter Terminologie artikuliert sind, von Menschen, die nicht die gleichen religiösen Vorstellungen haben, nicht nachvollzogen werden können.

Auch bei einer solchen, in diesem Falle explizit biblischen Argumentation kann zudem unterschieden werden, ob die Begründung z.B. von einem Bibelliteralisten als empirische, unbestreitbare Wahrheit postuliert wird, über die nicht diskutiert werden kann, oder ob sie als

rhetorisches Mittel eingesetzt wird, das eine moralische Überzeugung ausdrückt. Religiöse Rhetorik kann ferner sogar von nichtreligiösen Menschen zur Artikulation schwer formulierbarer Werte verwendet werden. Das ist zum Beispiel dann der Fall, wenn in der Abtreibungsdebatte das Argument „Der Mensch darf nicht Gott spielen!“ auftaucht.

Das Kriterium der allgemeinen Zugänglichkeit von Argumenten, die im öffentlichen Diskurs geäußert werden – so viel berechnete Kritik diesem Kriterium auch entgegengebracht werden kann –, schließt also einen gleichberechtigten Austausch zwischen mehr oder weniger stark religiös geprägten Argumenten und solchen, die sich nicht auf eine religiöse Tradition berufen, keineswegs aus. Hier zeigt sich auch das Problem des Habermas'schen Übersetzungsvorbehaltes: Wenn ein in religiöse Termini gekleidetes Argument vom Gehalt her nachvollziehbar ist, ist es unnötig, dieses in säkulare Termini zu übersetzen. Dies würde die religiöse Motivation des Menschen, der dieses Argument in religiösen Termini vertritt, entwerten, ohne jedoch an dem Gehalt des Arguments das Geringste zu verändern.

Die postulierte Dichotomie zwischen „religiös“ und „säkular“ äußert sich nicht nur in der Auffassung einer vermeintlichen Nicht-Kommunizierbarkeit zwischen unterschiedlichen Argumentationsformen. Sie impliziert gleichzeitig, dass diese Argumentationsformen von zwei unterschiedlichen Typen von Staatsbürgern genutzt werden. Es gibt demnach einen „religiösen Bürger“, der seine Argumente zu einem hohen Grad in religiöse Termini kleidet, sowie einen „säkularen Bürger“, der auf Basis säkularer Gründe argumentiert. Auch diese Dichotomie ist höchst problematisch. Zum einen lässt sie sich konzeptuell nicht durchhalten, wenn in den exklusiven normativen Theorien gefordert wird, der religiöse Bürger solle säkulare Argumente verwenden. Zum anderen wird sie der empirischen Realität nicht annähernd gerecht.

Wenn vom religiösen Bürger gefordert wird, er solle, sobald er den Raum des öffentlichen politischen Diskurses betritt, seine religiösen Überzeugungen hintanstellen und seine politischen Positionen auf Basis säkularer Gründe verteidigen, ist dieser Bürger nicht mehr ein rein religiöser Bürger. Wenn er dies in der unterstellten Form wäre, wäre diese Forderung unzulässig beziehungsweise würde den religiö-

sen Bürger per definitionem aus dem öffentlichen Diskurs ausschließen. Hier befinden wir uns also auf der Ebene der Partizipationsethik. Wenn man einmal genauer hinsieht, ist diese rhetorisch suggerierte Dichotomie in der exklusiven Position so auch gar nicht vorhanden: Für Robert Audi beispielsweise ist „Säkularität“ das einzige Kriterium für ein allgemein – also auch für den religiösen Bürger – zugängliches Argument. So problematisch (und falsch) diese Behauptung auch ist, so wird aus ihr keineswegs klar, warum in dieser Hinsicht trotzdem prinzipiell zwischen dem religiösen und dem säkularen Bürger in dieser Form unterschieden werden sollte. Wenn säkulare Argumente allgemein zugänglich sind, spielt es doch keine Rolle, ob der Bürger oder die Bürgerin, der/die sie vorträgt, auch religiöse Überzeugungen hat oder nicht. Eine Forderung nach Verwendung säkularer Argumente würde dann vollkommen ausreichen. Die Tatsache, dass auf die Unterscheidung „religiös“ und „säkular“ in diesem Kontext so stark eingegangen wird, weist darauf hin, dass es mit der vermeintlichen allgemeinen Zugänglichkeit säkularer Argumente doch nicht ganz so einfach ist wie angenommen. Säkularität ist eben nicht gleichbedeutend mit Neutralität. Die Dichotomie bleibt also problematisch: Sie weist zwar auf das Problem der allgemeinen Zugänglichkeit von Argumenten hin, kann die Unterscheidung der beiden einander gegenüber stehenden Pole „religiös“ und „säkular“ jedoch nicht durchhalten. Die Diskussion um eine allgemeine Zugänglichkeit von Argumenten kann unabhängig von der Frage nach dem religiösen und dem säkularen Bürger geführt werden – so wie das bei Rawls noch der Fall war.

Konzeptuell wird die Dichotomie zwischen religiösem und säkularem Bürger von der inklusiven Position wesentlich konsequenter durchgezogen: Zwar werden religiöse Bürger und Argumentationen explizit zum öffentlichen Diskurs zugelassen. Die Begründung dafür ist jedoch genau die, dass erst einmal davon ausgegangen werden muss, dass es religiösen Bürgern nicht prinzipiell möglich sei, ihre Meinungen auf Basis säkularer Gründe kundzutun. Habermas weicht zwar die konzeptuelle Dichotomie auf, indem er mit der Rede von „komplementären Lernprozessen“ eine Öffnung religiöser Bürger für säkulare Argumente und vice versa möglich erscheinen lässt. Die Rhetorik vom religiösen Bürger auf der einen und dem säkularen Bürger auf der anderen Seite behält er aber bei.

Empirisch lässt sich eine solche Dichotomisierung jedoch auch dann nicht halten, wenn sie konsequenter durchgeführt wird. Ohne an dieser Stelle detailliert darauf eingehen zu können, möchte ich kurz auf die empirischen Studien verweisen, die der Religionssoziologe Paul Lichterman in den letzten Jahren zu diesem Thema durchgeführt hat. Lichterman distanziert sich dabei von einem soziologischen Akteursmodell, das Individuen oder Gruppen einheitliche und konstante religiöse Identitäten zuschreibt, und schlägt stattdessen einen Performanzansatz vor, bei dem beobachtet wird, wie sich Angehörige religiöser Gemeinschaften in unterschiedlichen *settings* verhalten. Er stellt dabei fest, dass sich ein und dieselben Menschen in unterschiedlichen Kontexten völlig unterschiedlich verhalten und eine andere Rhetorik verwenden. Fragen nach dem Umgang mit Obdachlosigkeit, so zeigt er beispielsweise, werden unterschiedlich diskutiert, je nachdem, ob die Diskussionen in einer Organisation mit religiösem Träger stattfinden oder ob sie in einem nichtreligiösen Rahmen geführt werden.⁸ Zumindest für den religiösen Bürger gilt also, dass er in einer wesentlich größeren Vielfalt auftritt, als eine einfache Dichotomie zwischen *dem* religiösen und *dem* säkularen Bürger suggeriert, und dass sich seine Identität nicht im Religiös-Sein – was auch immer das konkret sein mag – erschöpfen muss. Auch wenn es den religiösen Bürger, der sich ausschließlich auf dogmatische Lehrsätze beruft und von diesen seine politischen Überzeugungen ableitet, mit Sicherheit gibt, ist er jedoch bei weitem nicht der einzige (vgl. Eberle 2002: 17). Ferner ist, wie oben ausgeführt, eine ausschließliche Berufung auf dogmatische Lehrsätze bei Vertretern säkularer Weltanschauungen genauso möglich.

Als Fazit ist also festzustellen, dass eine postulierte Dichotomie zwischen religiösen und säkularen Argumenten sowie zwischen religiösen und säkularen Bürgern als Prämisse für eine normative Theorie einer demokratischen Partizipationsethik sowie einer Idee staatsbürgerlicher Tugend wenig taugt. Die von dieser Debatte richtig erkannten Probleme für einen politischen Diskurs in pluralistischen Demokratien lassen sich anhand dieser beiden Pole nicht angemessen diskutieren. Mit Charles Taylor: Dort, wo es „tatsächlich um die (richtige) Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt geht [...], gibt [es] keinen Grund, der Religion eine von nichtreligiösen, ‚säkularen‘ oder

atheistischen Standpunkten abgehobene Sonderstellung zuzuweisen“ (Taylor 2010: 8).

ANMERKUNGEN

- 1 Ein transatlantischer Austausch über diese Frage in philosophischem Rahmen findet statt bei Schmidt/Parker 2008.
- 2 Interessanterweise wird gerade dieses Argument von Christopher Eberle angeführt, um die Inklusion religiöser Argumentationen zu befürworten. Da es sich bei politischen Entscheidungen um Gewissensentscheidungen handele, müsse jeder Bürger seine Positionen so ausdrücken und rechtfertigen dürfen, wie sein Gewissen es ihm eingibt (vgl. Eberle 2002).
- 3 Tatsächlich stellt sie laut Rawls auch Bedingungen an nichtreligiöse Menschen, die einer anderen umfassenden Lehre anhängen, diese sind aufgrund ihrer Säkularität in einer säkularen Gesellschaft aber oft nicht klar als solche zu erkennen beziehungsweise werden als „Standard“ verstanden, von dem religiöse Weltanschauungen abweichen (vgl. zu diesem Punkt Galeotti 2004: 70ff.).
- 4 Auf die Probleme, die Rawls' Neutralitätsvorstellung mit sich bringt, gehe ich hier nicht ein.
- 5 Tatsächlich gehen einige Denker so weit, religiöse Argumente und Rechtfertigungen auch in politischen Institutionen zulassen zu wollen. So lautet beispielsweise die Position von Wolterstorff (vgl. Wolterstorff 1997). Charles Taylor meint, das Neutralitätsgebot solle nur für die Amtssprache selber gelten, also für Gesetzesformulierungen, Gerichtsurteile etc. Die dazu führenden innerinstitutionellen Diskurse sollten religiöse Argumentationen nicht ausschließen (vgl. Taylor 2010: 21).
- 6 Letztere Behauptung würde auch Rawls vehement von sich weisen.
- 7 Dass dies problematisch ist, bedeutet nicht automatisch, dass solche kategorischen Argumente aus dem Diskurs prinzipiell ausgeschlossen werden sollten. Ich äußere mich in diesem Beitrag nicht zu normativen Fragen.

- 8 So bei einem Vortrag am Max-Weber-Kolleg, Erfurt, am 16. Juli 2009.

LITERATUR

- Ackerman, Bruce A. (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/London.
- Audi, Robert (2000): *Religious Commitment and Secular Reasons*, Cambridge.
- Eberle, Christopher J. (2002): *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge.
- Forst, Rainer (2004): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung, Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2004): *Toleration as Recognition*, Cambridge.
- Greenawalt, Kent (1988): *Religious Convictions and Political Choice*, New York.
- Greenawalt, Kent (2008): *On Religion and Politics in Liberal Democracies*, in: Schmidt, Thomas M./Parker, Michael G. (Hg.): *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*, Würzburg, S. 51-66.
- Habermas, Jürgen (2005a): *Glaube und Vernunft*, in: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1998-2001*, Frankfurt am Main, S. 249-262.
- Habermas, Jürgen (2005b): *Religion in der Öffentlichkeit*, in: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, S. 119-154.
- Habermas, Jürgen (2005c): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Ders./Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Bonn, S. 15-37.
- Lichterman, Paul (1999): *Talking identity in the public sphere: Broad visions and small spaces in sexual identity politics*, in: *Theory and Society* 28, S. 101-141.
- Lichterman, Paul (2005): *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton.

- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main.
- Rawls, John (2002): Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, in: Ders.: *Das Recht der Völker*, Berlin, S. 165-218.
- Schmidt, Thomas M./Parker, Michael G. (Hg.) (2008): *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*, Würzburg.
- Schmidt, Thomas M. (2009): Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Politik unter den Bedingungen diskursiver Vernunft, in: Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i.Br.
- Taylor, Charles (2010): Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung, in: *Transit* 39, S. 5-28.
- Trigg, Roger (2007): *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?*, Oxford.
- Verba, Sydney/Schlozman, Kay Lehman/Brady, Henry (1995): *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Cambridge.
- Waldron, Jeremy (1993): Religious Contributions in Public Deliberations, in: *San Diego Law Review*, H. 30, S. 817-838.
- Weithman, Paul J. (2002): *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge.
- Wolterstorff, Nicholas (1996): The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: Audi, Robert/Ders.: *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham.
- Wolterstorff, Nicholas (1997): Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons, in: Weithman, Paul J. (Hg.): *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, IN, S. 162-181.