

5 Nussbaums religionspolitisches Modell und die Säkularismusdebatte

Es ist umstritten, welche Bedeutung Religion bei der Formulierung und Begründung politischer Normen zukommen sollte. In der so genannten Säkularismusdebatte wird kontrovers diskutiert, welche Rolle Religionen überhaupt (noch oder wieder) in Gesellschaft und Politik spielen, und insbesondere auch, ob und inwieweit es in Bezug auf ethische Erwägungen legitim ist, sie in politischen Überlegungen auszuklammern (z.B. Bader 1999, Casanova 2010, Jakobsen/Pellegrini 2008, Maclure/Taylor 2011, Mendieta/VanAntwerpen 2011). Einige der dabei aufgeworfenen Fragen sind im vorangegangenen Kapitel bereits zur Sprache gekommen. Im Folgenden soll nun die Plausibilität von Nussbaums religionspolitischen Thesen mit Blick auf diese Debatte genauer erörtert werden.

Das Verhältnis von Religion und Politik wird im liberalen Diskurs im Allgemeinen negativ bestimmt: Religion soll aus der Politik und mehr oder weniger aus dem gesamten öffentlichen Bereich ausgeschlossen und als reine Privatsache betrachtet werden. Dies ist bei einigen Ansätzen mit der Annahme verbunden, dass Religionen immer problematisch seien und tendenziell liberale Werte bedrohten (Rorty 1994, vgl. Weithman 1997a zur antagonistischen Darstellung von Religion und Liberalismus in der amerikanischen Debatte). Die meisten säkular-liberalen Theorien zeichnen jedoch kein solches Bedrohungsszenario, sondern lehnen dieses sogar ausdrücklich ab. Ihre These beschränkt sich im Wesentlichen darauf, dass eine Sphäre, die frei von religiösen Bezügen ist, eine bessere Basis angesichts der Pluralität von religiösen und nicht-religiösen Überzeugungen darstelle, da sie für alle zugänglich sei (Audi 1997, Habermas 2006, Rawls 2005).¹

1 Anzumerken ist jedoch, dass sowohl bei Jürgen Habermas als auch bei John Rawls eine frühere und eine spätere Position zu unterscheiden sind. Vgl. zur Entwicklung bei Habermas etwa Maeve Cooke (Cooke 2006) sowie die Einleitung in dem Sammel-

Religiöse Überzeugungen werden grundsätzlich respektiert, sie sollen aber in ihrem Einfluss auf die Politik begrenzt werden. Die Vertreter und Vertreterinnen dieser Theorien kommen allerdings zu unterschiedlichen Ansichten über die Reichweite des Säkularen und der Reglementierung von Religiösem. So vertreten zwar alle die These, dass politische Institutionen und ihre normative Grundlage frei von religiösen Bezügen sein sollten, viele fordern aber darüber hinaus mehr oder weniger stark auch den Ausschluss von Religion aus der öffentlichen Sphäre, was eine Reihe von Anforderungen an das Auftreten und Agieren der einzelnen Bürger und Bürgerinnen in derselben nach sich zieht (etwa die Forderung, im öffentlichen Diskurs religiöse Überzeugungen in säkular-vernünftige Argumente zu übersetzen, siehe dazu Kap. 5.2).

Säkular-liberale politische Modelle werden in verschiedenen Hinsichten kritisiert. Eine wesentliche Kritik setzt an dem vorausgesetzten Religionskonzept und seiner Gegenüberstellung zu Säkularität an. Dabei werden nun gerade nicht nur die pauschalen Annahmen zur Bedrohung von liberalen Werten durch Religion als unplausibel zurückgewiesen (was wie angesprochen viele säkulare Liberale teilen), sondern auch die Gegenüberstellung von Säkularität und Religion selbst wird kritisiert. Denn da und insofern diese politischen Modelle zugleich das Säkulare zur grundlegenden (universalen) Norm erheben, führe schon eine solche Gegenüberstellung dazu, dass das Religiöse (nämlich als das ‚Andere‘, dieser Norm Gegenübergestellte) als problematisch betrachtet wird (Jakobsen/Pellegrini 2008a). Daraus, so kann man schließen, folgt letztlich eine Diskriminierung religiöser Lebensmodelle gegenüber nicht-religiösen. Damit verknüpft sind weiterhin grundsätzliche Zweifel an der Idee von säkular-,neutralen‘ Normen. In Frage gestellt wird, ähnlich wie in der bereits erörterten Diskussion mit Blick auf Geschlecht und Kultur (Kap. 3), dass Normen unabhängig von bestimmten umfassenden Vorstellungen vom Guten begründet werden können (ebd., außerdem Bader 1999, Taylor 2010).

Die Säkularismusdebatte hat zudem eine interkulturelle Dimension. So scheint erstens Säkularität oft nicht nur dem Religiösen an sich, sondern insbesondere nicht-,westlichen‘ Religionen gegenübergestellt zu werden, was sich daran zeigt, dass man vor allem in ihnen eine Bedrohung der säkularen Gesellschaft sieht (Casanova 2010). Zweitens werden säkulare Normen meist an solche

band von Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen, in der die Herausgeber auf antireligiöse Annahmen seiner früheren Position hinweisen (Mendieta/VanAntwerpen 2011a); zur Entwicklung bei Rawls siehe etwa Veit Bader 1999, 599, der konstatiert, dass Religion beim späteren Rawls eine positivere Rolle zukommt (wenngleich er auch die spätere Position kritisiert).

Werte gekoppelt, die in der interkulturellen Debatte selbst problematisiert werden, wie etwa individuelle Freiheit und Rationalität (Jakobsen/Pellegrini 2008a, vgl. Kap. 3.1). Man muss daher überlegen, ob hier nicht bestimmte, eben nicht-‚westliche‘ religiöse Lebensmodelle diskriminiert werden und inwieweit Annahmen des säkular-liberalen Modells auf andere Kontexte übertragen werden können bzw. ob Säkularität und Säkularismus auch anders verstanden werden können (siehe z.B. die Überlegungen in Bhargava 2011 zum spezifischen Säkularismus in Indien, von dem der ‚Westen‘ in manchen Hinsichten lernen könne und solle).

Insgesamt kann man die Säkularismusdebatte als einen Spezialfall der Diskussion um Universalität betrachten. Auch hier geht es nämlich, Charles Taylor folgend, vor allem darum, eine überzeugende „Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt“ zu finden (Taylor 2010, 8), das heißt letztlich um die Frage, wie politische Normen angesichts von Vielfalt begründet werden können.

Überlegt werden soll nun, wie Nussbaums Modell vor dem Hintergrund dieser Debatte zu bewerten ist. In der Erörterung ihrer religionspolitischen Annahmen habe ich bereits deutlich gemacht, dass sie die Auseinandersetzung mit Religion für wichtig erachtet und eine Reihe der von Säkularismuskritikern und -kritikerinnen aufgeworfenen Schwierigkeiten selbst aufgreift. So betont sie gegen säkularistische Positionen, dass Religionen positive Bedeutung für das gute Leben vieler Menschen haben und lehnt ein politisches Modell der starken Trennung von Religion und Staat ab. Weiterhin nimmt sie die Tendenz solcher Positionen kritisch in den Blick, voreingenommen gegenüber fremden (religiösen) Vorstellungen zu sein (vor allem Kap. 4.1, 4.2 und 4.3.2). Zugleich teilt Nussbaum aber mit säkular-liberalen Modellen die Idee einer neutralen politischen Grundlage. Auch geht sie davon aus, dass universale Grundnormen in Bezug auf Religion formuliert werden können, und sie beansprucht zudem kontextübergreifende Geltung für einige konkretere religionspolitische Prinzipien, obwohl sie diese aus ihrer Auseinandersetzung mit den USA ableitet. Ein Teil der skizzierten Problematik betrifft sie daher ebenfalls und es ist zu diskutieren, ob diese Schwierigkeiten entkräftet werden können oder ob sie ihren Ansatz ernsthaft in Frage stellen.

Im Folgenden werde ich ausgehend von dieser allgemeinen Skizze zuerst erörtern, wie überzeugend der universale Anspruch der Grundnorm des gleichen Respekts der individuellen Gewissensfreiheit ist und ob es ihr damit tatsächlich gelingt, verschiedene religiöse und nicht-religiöse Vorstellungen vom Guten gleichermaßen zu respektieren (5.1). In einem zweiten Schritt sollen dann die Prinzipien von Neutralität und Trennung genauer diskutiert werden, insbesondere in ihrem Verhältnis zu der begründungstheoretischen Annahme der freistehen-

den Konzeption. Dabei werde ich die in der Säkularismusdebatte umstrittene Frage nach Kriterien für den öffentlichen Diskurs aufgreifen, da in ihr eine wesentliche Problematik dieser Prinzipien deutlich wird (5.2). Schließlich ist drittens noch einmal genauer zu überlegen, in welchen Hinsichten Nussbaum Universalität für ihr religionspolitisches Modell beansprucht und als wie plausibel dies im Einzelnen einzuschätzen ist. Kritisch bedacht werden muss vor allem der USA-Bezug in der Entwicklung und Begründung der religionspolitischen Prinzipien (5.3).

Die Diskussion orientiert sich folglich vorrangig an Argumenten der Säkularismusdebatte. Sie ist aufgrund der angesprochenen Verquickung mit der Universalismusdebatte aber zugleich in diese eingebettet und schließt an wesentliche Diskussionen aus Kapitel 3 an.

5.1 INDIVIDUELLE GEWISSENSFREIHEIT ALS UNIVERSALE GRUNDNORM?

Nussbaum stellt an den Anfang ihrer Überlegungen zu Religion die in der universalen Fähigkeitenliste verankerte Grundnorm vom gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit. Ziel dieser Norm ist es, zu gewähren, dass Menschen gemäß verschiedener religiöser ebenso wie nicht-religiöser Vorstellungen vom Guten leben können. Im Folgenden werde ich erörtern, ob dieses Ziel erreicht werden kann, wenn der Fokus auf individueller Gewissensfreiheit liegt, insbesondere, ob man darin einen plausiblen *universalen* Ausgangspunkt sehen kann.

Dafür werde ich als erstes auf zentrale Schwierigkeiten, die das Konzept von Religion birgt, eingehen und Nussbaums Fokus auf Gewissensfreiheit dazu zunächst allgemein ins Verhältnis setzen (5.1.1). Genauer widme ich mich dann zum einen der Frage, ob Nussbaum sich konsequent weitergehender Bestimmungen über das Wesen von Religion enthält oder doch implizite Annahmen dazu macht. Dies werde ich exemplarisch anhand einer Kritik von Charles Taylor diskutieren, der ihre Aussagen zu Transzendenz als abwertend gegenüber Religion einschätzt (5.1.2). Zum anderen werde ich den Einwand aufgreifen, dass der Fokus auf das Individuum und seine freie Entscheidung gerade in Bezug auf religiöse Lebensmodelle nicht plausibel ist. Er führt nämlich zu der zentralen Frage, ob Nussbaums Konzept der individuellen Gewissensfreiheit inklusiv ist und letztlich als universal betrachtet werden kann (5.1.3).

5.1.1 Die Konstruktion von ‚Religion‘ und Nussbaums Fokus auf individuelle Gewissensfreiheit

In der Universalismus- und Säkularismusdebatte ist auf verschiedene Schwierigkeiten säkular-liberaler Religionskonzepte aufmerksam gemacht worden. Eine wesentliche Kritik richtet sich darauf, dass Religion oft undifferenziert als irrationales und Gewalt provozierendes Gegenüber der modernen säkularen Welt dargestellt wird (Jakobsen/Pellegrini 2008a). Solche essenzialisierenden Gegenüberstellungen von säkular und religiös sind José Casanova zufolge problematisch, da sie vor allem dazu dienen, „die modernen, säkularen Europäer von den ‚religiösen Anderen‘ zu unterscheiden, sei es von den religiösen Europäern vor der Moderne, sei es von nichteuropäischen religiösen Menschen unserer Zeit, vor allem den Muslimen.“ (Casanova 2010, 39) Die Polarisierung hat demnach auch eine interkulturelle Dimension, da das Konzept des ‚Säkularen‘ häufig nicht nur in Gegenüberstellung zu ‚Religion‘, sondern insbesondere zu nicht-‚westlicher‘ Religion konstruiert wird. Eine in diesem Sinn ‚säkulare‘ – verstanden als nicht-religiöse und ‚westliche‘ – Grundlage politischen Handelns muss als diskriminierend kritisiert werden. Die Fixierung auf Religion als Sonderfall in politischen Überlegungen ist mehr noch, so Taylor, schon an sich unangemessen, da die eigentliche politische Aufgabe im gerechten Umgang mit der Diversität religiöser *und* nicht-religiöser Anschauungen liege (Taylor 2010). Folglich sollte man, wie etwa Kathleen Sands betont, nicht nur die negativen Zuschreibungen, sondern grundsätzlicher „sowohl die Einzigartigkeit der Privilegien als auch die Einzigartigkeit der Ausschlüsse“ von Religion, wie sie sich in vielen säkular-liberalen Ansätzen finden, in Frage stellen (Sands 2008, 325).²

Darüber hinaus wird ähnlich wie in der interkulturellen Diskussion auf eine unreflektierte partikulare Rückbindung der – säkularen – Normen aufmerksam gemacht. Talal Asad beispielsweise will zeigen, dass das im liberalen Diskurs vorausgesetzte Konzept von Religion keineswegs als universal gelten kann, sondern dass jede Religionsdefinition das „historische Ergebnis diskursiver Prozesse“ darstellt (Asad 1993, 29). Notwendig erscheint folglich ein „kritisches, historisiertes Konzept von Religion“ (Sands 2008, 326), was bedeutet, dass eine kritische Auseinandersetzung mit der partikularen Rückbindung der damit verbundenen Annahmen geführt werden muss. Judith Butler plädiert ebenfalls dafür, dass jeder Rekurs auf Religion die Genealogie seiner Annahmen kritisch einbeziehen sollte (Butler 2011, 72). Daraus folgt schließlich weiter, dass Aus-

2 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.

sagen über die säkulare Grundlage eines Staates nicht ohne Weiteres verallgemeinert werden dürfen, da sie wie das Religionskonzept, auf welches sie sich beziehen, in ihrer Entstehung an partikuläre Kontexte rückgebunden sind (nahelegend ist es dann, über kontextuell je verschiedene „Säkularismen“ nachzudenken, siehe z.B. die unterschiedlichen Annäherungen in Jakobsen/Pellegrini 2008).

Eine Reihe feministischer Ansätze fordert in ähnlicher Weise eine kritische Reflexion von ‚Religion‘. Dabei ist interessant, dass sie, wie es scheint, Überlegungen zur Kritik an Konstruktionen von Geschlecht auf die Konstruktion von Religion übertragen. Formuliert wird solche Kritik sowohl von Philosophinnen (z.B. Reilly 2011) als auch von Theologinnen (z.B. Beattie 2005), die eine Dekonstruktion beider Konzepte anstreben und damit mehr oder weniger ausdrücklich auf eine Parallele der Diskurse zu Geschlecht und Religion bzw. Säkularismus und deren Problematik hinweisen.

Nussbaums Überlegungen zu Religion und Gewissen erscheinen angesichts dieser Debatten zunächst sinnvoll. So kritisiert sie homogenisierende Annahmen zu vermeintlich gewalttätiger Religion, plädiert für die Anerkennung intra- und interreligiöser Vielfalt und enthält sich nicht zuletzt selbst einer Definition von Religion, weil Definitionen in der Regel exklusiv in Bezug auf bestimmte religiöse Traditionen seien (Kap. 4.1). Zudem geht es ihr gerade nicht um einen Sonderfall ‚Religion‘, sondern um den gleichen Respekt von religiösen und nicht-religiösen Vorstellungen vom Guten (und ebenso um die gleiche Kritik, wo diese notwendig ist). Eben deswegen legt sie den Fokus nicht ausschließlich auf Religion, sondern auf ‚Gewissen‘, da ihr dies inklusiv mit Blick auf verschiedene religiöse und nicht-religiöse umfassende Lehren zu sein scheint (Kap. 4.1). (Dass Religion in ihren religionspolitischen Prinzipien dennoch eine gewisse Sonderrolle zukommt – was vor allem im Kontext der Ausgleichsregelungen zum Tragen kommt –, ist als pragmatisches Zugeständnis sowohl im Sinne des Anknüpfens an bestehende Traditionen als auch mit Blick auf die praktische Umsetzung zu verstehen: vgl. Kap. 4.4.)

Allerdings fällt auf, dass sich Nussbaum nicht explizit auf die skizzierte Debatte bezieht und keine tiefergehende kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept von Religion als solchem führt. Es scheint daher notwendig, noch stärker im Detail zu prüfen, ob ihr Vorschlag den angesprochenen Schwierigkeiten gerecht wird. Angesichts der kritischen Diskussion zu Geschlecht und interkultureller Plausibilität drängt sich insbesondere die Frage auf, ob sie die auch hier angesprochene Problematik der partikularen Rückbindung ernst nimmt (vgl. Kap. 3).

5.1.2 Transzendenz und Religion bei Nussbaum

Genauer betrachtet werden soll als erstes Nussbaums Behauptung, ihr Konzept enthalte keine weitergehenden Annahmen über Religion, insbesondere keine diskriminierenden. Zweifel daran weckt beispielsweise eine Kritik von Taylor an ihrer Auseinandersetzung mit Transzendenz. Damit verfolge sie, so sein Urteil, eine säkularistische Argumentation und nehme eben doch eine – negative – Bestimmung von Religion vor. Diese Kritik möchte ich im Folgenden exemplarisch ausführlicher diskutieren, nicht zuletzt, weil gerade Transzendenz von vielen als ein Charakteristikum von Religion betrachtet wird und es daher besonders nahe liegt, auch zu überlegen, wie Nussbaum sich dazu verhält.

Transzendenz kommt in Nussbaums genuin religionspolitischen Überlegungen nur am Rande vor und hat daher in der bisherigen Darstellung keine bedeutende Rolle gespielt. Erwähnung findet sie dort lediglich im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Religionsspezifika. So spricht Nussbaum etwa in WHD an, dass „Loyalität gegenüber einer transzendenten Quelle von Autorität“ gerade *nicht* als Spezifikum von Religion betrachtet werden könne, da dies nicht auf alle Religionen zutreffe (WHD, 207, vgl. Kap. 4.1).

Ausführlicher widmet sie sich der Bedeutung von Transzendenz allerdings in anderen Texten – zu nennen ist vor allem das Kapitel „Transcending Humanity“ in *Love's Knowledge* (LK) sowie der Artikel *Transcendence and Human Values* (THV), in JLR kommt dies zudem zumindest am Rand vor. Dabei nimmt Nussbaum zum einen an, dass Menschen grundsätzlich eine Neigung zum Streben nach Transzendenz hätten (LK, 365), unterscheidet zum anderen aber verschiedene Arten dessen, die unterschiedlich zu bewerten seien. Moralisch wünschenswert ist ihrer Ansicht nach eine solche Form des Transzendenzstrebens, die darauf zielt, die menschlichen Neigungen zu Faulheit u.ä. zu überwinden und Tugenden wie Mitgefühl und ein Engagement für Gerechtigkeit so gut wie möglich auszubauen. Diese Form bezeichnet sie als *intern*, weil sie sich am innermenschlich Möglichen orientiert und unter Anerkennung der Grenzen des menschlichen Seins das menschliche Leben so gut wie möglich zu verbessern anstrebt (LK, 378f., THV, 447). Dagegen orientiere sich eine andere Form des Transzendenzstrebens am Übermenschlichen, das heißt beispielsweise an Gott bzw. Göttern oder an Engeln. Solches Streben nach *externer* Transzendenz wird von ihr tendenziell als problematisch beurteilt, da damit meist einhergehe, dass die menschlichen Bedürfnisse als weniger wichtig erachtet werden und folglich zu überwinden seien, anstatt dass man sich ihrer annehme. In diesem Sinn führe die externe Transzendenz oft weg von der wichtigen internen Transzendenz (LK, 379f.).

Mit Blick auf diese Argumentation wirft Taylor Nussbaum vor, dass sie sowohl inhaltlich als auch in der Art und Weise ihrer Auseinandersetzung mit Transzendenz in eine polarisierende Polemik ver falle. Problematisch sei vor allem, dass sie externe Transzendenz zu pauschal ablehne und deren positive Aspekte nicht anerkenne (Taylor 2007, 625-634). Da externe Transzendenz aber für viele Religionen wichtig sei, müsse man eine solche Argumentation als diskriminierend gegenüber Religion kritisieren. Taylor ordnet Nussbaum daher insgesamt dem säkularen (bzw. säkularistischen) Humanismus zu.³ Tatsächlich legen einige von Nussbaums Ausführungen die Ablehnung jeder Bezugnahme auf extern Transzendentes nahe, etwa wenn sie schreibt, dass das Sich-Ausrichten auf eine andere Welt oftmals „Schaden mit Blick auf die innerweltliche Moralität angerichtet“ habe (JLR, 33, vgl. LK, 379f). Dies kann zwar für JLR damit relativiert und wohl gerechtfertigt werden, dass es sich dort dezidiert um eine persönliche Überzeugung, das heißt um ihre eigene umfassende Vorstellung vom Guten und nicht um ein politisches Plädoyer handelt. In LK und THV jedoch formuliert sie stärker allgemeine, nicht auf ihre umfassende Vorstellung begrenzte Aussagen. Würden diese Texte eine pauschale Abwertung externer Transzendenz enthalten und diese zudem an Religion koppeln, wäre dies in der Tat problematisch.

Dazu ist nun zunächst einmal darauf hinzuweisen, dass Nussbaum ihre Kritik im Hinblick auf eine spezifische christliche Tradition formuliert und weder Religion allgemein noch die jüdisch-christliche Tradition per se meint. Das zeigt sich vor allem in dem jüngeren Text THV, in dem sie einleitend erneut auf ihre eigene Religion (ein liberales Judentum) als eine nicht an externer Transzendenz orientierte religiöse Lehre verweist (THV, 445). Auch in LK spricht sie bereits an, dass sich ihre Kritik immer nur auf bestimmte religiöse Vorstellungen bezieht – allerdings macht sie das in der Tat nur an einzelnen Stellen. Blickt man auf den Gesamttext von LK, kann man, wenn man möchte, durchaus wie Taylor eine (gewisse) Tendenz in der Argumentationsweise sehen. Dennoch erscheint es unplausibel und vereinfachend, dies zum Vorwurf eines säkularistischen Humanismus zuzuspitzen. Und zwar sowohl wegen ihrer eingestreuten Anmerkungen zur Differenzierung als auch insbesondere deswegen, weil ihre Gesamtposition mit Blick auf Religion durch eine starke Kritik an säkularistischen Positionen und das Bemühen um die Berücksichtigung von Diversität und der positiven Bedeutung von Religion in ihren religionspolitischen Texten gekennzeichnet ist.

3 Taylors Auseinandersetzung mit Nussbaum ist komplexer und auch weitergehend als hier dargestellt (u.a. stellt er auch die Unterscheidung von interner und externer Transzendenz in Frage). Ich beschränke mich im Sinne meiner Fragestellung aber auf den skizzierten Punkt.

Was man Nussbaum in jedem Fall sicher nicht unterstellen kann, ist, dass sie externe Transzendenz als Charakteristikum von Religion festlegt, eben weil sie ausdrücklich darauf verweist, dass es Religionen gibt, für die das nicht zutrifft. In THV wird weiterhin deutlich, dass es ihr nicht um eine prinzipielle Problematisierung externer Transzendenz geht und auch nicht darum, zu leugnen, dass sie für manche Menschen eine hilfreiche Orientierung bietet. Nussbaums Anliegen ist vielmehr umgekehrt zu zeigen, dass für Moral kein extern-transzendenter Bezug notwendig ist, mithin, dass Moral nicht exklusiv an (eine) bestimmte religiöse umfassende Lehre(n) gebunden ist. Damit wendet sie sich gegen entsprechende Behauptungen und Suggestionen, die die Bedeutung externer Transzendenz herausstellen und damit das Streben nach externer Transzendenz zur Voraussetzung von Moral machen (THV, 445). Dass sie externe Transzendenz nicht generell als problematisch erachtet, zeigt sich klarer noch in einem anderen Text: In RE betont sie nämlich, dass sie keinesfalls nahelegen will, „dass es für religiöse Gläubige besser wäre, ihren Glauben an transzendente Wertquellen aufzugeben“ (RE, 177). Mehr noch erkennt sie ausdrücklich an, dass die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod manche Menschen zu interner Transzendenz motivieren könne (ebd.). Ihre Kritik am Streben nach externer Transzendenz ist demnach daran gebunden, ob dadurch internes Transzendenzstreben vernachlässigt wird (was, so ihre Forderung, nicht sein darf), und sie richtet sich nur auf jene extern-transzendenten Bestrebungen, die zu einer solchen Vernachlässigung führen. Diese differenziertere Einschätzung kann man, zumindest in einer wohlwollenden Lesart, für ihre Gesamtposition generalisieren, auch wenn es wie angesprochen Anhaltspunkte für eine kritische Lesart gibt, vor allem, wenn wie bei Taylor THV und RE nicht einbezogen werden.⁴

Es kann abschließend festgehalten werden, dass Transzendenz von Nussbaum nicht, weder explizit noch implizit, als negatives Charakteristikum von Religion behandelt wird. Erstens ist die von ihr als moralisch wichtig erachtete *interne* Transzendenz nicht an Religion gebunden (sowohl, weil sie bei einigen Religionen nachgeordnet wird, als auch weil sie in nicht-religiösen Lehren eine Rolle spielt). Zweitens betrachtet sie auch *externe* Transzendenz nicht als charakteristisch für Religion. Zwar komme sie *nur* in Religionen vor, aber sie sei nicht für *alle* Religionen typisch. Schließlich und vor allem lehnt Nussbaum externe Transzendenz nicht per se ab oder negiert ihren Wert für Menschen. Sie aufgrund ihrer Annahmen zu Transzendenz als säkularistisch zu kritisieren, erscheint daher alles in allem verkürzt und letztlich unplausibel.

4 Taylor bezieht sich auf LK und FG sowie über eine Sekundärquelle auf UT.

5.1.3 Sinnsuche und individuelle Gewissensfreiheit als legitimer politischer Bezugspunkt

Der zentrale Bezugspunkt von Nussbaums religionspolitischen Überlegungen ist das Gewissen, genauer die individuelle Gewissensfreiheit. Da von verschiedenen Seiten Zweifel geäußert werden, ob mit dieser Fokussierung die unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten gleichermaßen berücksichtigt werden können, soll nun im zweiten Diskussionsschritt überlegt werden, ob das Konzept der Gewissensfreiheit tatsächlich eine plausible Grundlage religionspolitischen Handelns ist. Dagegen spricht Kritikerinnen und Kritikern zufolge, dass mit der Fokussierung auf individuelle Sinnsuche und Wahlfreiheit einem Aspekt Wichtigkeit verliehen wird, der für Religion gerade keine zentrale Rolle spielt bzw. nur einer ganz bestimmten, kulturell, das heißt im Wesentlichen ‚westlich‘ geprägten Vorstellung von Religion entspricht.

So sehen einige im säkular-liberalen Modell der Gewissensfreiheit die für Religion wichtigen Aspekte von Erfahrung und Gemeinschaft durch den Fokus auf die individuelle Suche nach Sinn (bzw. den individuellen Glauben) zurückgedrängt (vgl. Mahmood 2010⁵). Kritisiert wird zudem, dass Wahlfreiheit der falsche Bezugspunkt sei, weil „Glaube nicht durch den Willen bestimmt wird“ (Sandel 1998, 86).⁶ Herman De Dijn bezieht eine solche Kritik dezidiert auf Nussbaum und wendet gegen ihren Ansatz ein, dass es in Religionen nicht vor allem um *Sinnsuche* gehe, wie sie es nahelege, sondern um *Sinnerfahrung* (De Dijn 2008, 473).

„It is doubtful whether religion can or should be accurately described as a *search* for meaning. Is religion not rather a specific way of life, in which people simply *do* things [...] in which meaning is lived via certain texts, stories, symbols, ceremonies and forms of communal living and practices involving these elements.“ (Ebd., 474)

-
- 5 Saba Mahmood bezieht sich wiederum auf Talal Asads Kritik an einer Privilegierung von individuellem Glauben gegenüber religiösen Praktiken (Mahmood 2010, 283).
 - 6 Hingewiesen sei an dieser Stelle auf die Ähnlichkeit zu der Debatte um Kommunitarismus und Liberalismus – es ist ein klassischer kommunitarischer Vorwurf gegen liberale Ansätze, dass sie zu stark auf individuelle Freiheit und Autonomie fixiert seien und die Bedeutung der Einbettung in Gemeinschaften und Traditionen vernachlässigten (vgl. Kap. 2 FN 88). Tatsächlich ist Michael Sandel ein Vertreter des Kommunitarismus.

Entscheidender als die individuelle Suche, so also der Vorwurf, sei das gemeinsame religiöse Handeln und Leben, welches in sich Sinn gebe – die Dimension der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die Anerkennung durch dieselbe spiele somit eine wichtigere Rolle als von ihr angenommen (ebd., 475f.). Nussbaum setze mit der Sinnsuche ein zu enges Verständnis von Glauben (ebd., 474) und mit ihrer Gewissenskonzeption ein zu stark an Autonomie und Rationalität orientiertes Menschenbild voraus (ebd., 483f.).

Diese Kritik kann zunächst einmal relativiert werden. Sinnsuche darf bei Nussbaum nicht als *das* Spezifikum von Religion missverstanden werden, wie De Dijn anzunehmen scheint (Kap. 4.1.1).⁷ Sofern der Vorwurf darauf zielt, Religion würde falsch definiert, geht er also ins Leere. Zudem behauptet Nussbaum auch nicht, dass Sinnsuche bei Religionen oder für die einzelnen Religiösen im Zentrum stehe. In WHD werden explizit weitere Aspekte benannt, die für viele Menschen im Zusammenhang mit Religion wichtig sind, unter anderem die Fähigkeiten zum Gebrauch der Sinne, von Vorstellungskraft (und Denkvermögen) sowie die Verbundenheit mit anderen Menschen (Kap. 4.1.1). Dies erweitert die Spannbreite relevanter Zuschreibungen zu Religion genau um die von De Dijn u.a. eingeforderten Aspekte Gemeinschaft und Erfahrung. Dennoch, der Schwerpunkt für das politische Handeln liegt auf individueller Gewissensfreiheit. Besonders deutlich wird das in De Dijns Referenztext LC, wo die anderen Aspekte zwar erahnt werden können (beispielsweise wenn Nussbaum anspricht, dass für indigene Religionen Gemeinschaft, Natur und Land von wesentlicher Bedeutung seien: LC, 148), sie spielen jedoch insgesamt kaum eine Rolle. Es ist daher durchaus naheliegend, zu fragen, wie berechtigt eine solche Gewichtung zu Gunsten individueller Wahlfreiheit ist und ob sie nicht vor allem einem bestimmten liberalen Lebensmodell entspricht, das von vielen anderen umfassenden Lehren so nicht geteilt wird.

Hierzu sollte man Nussbaums allgemeines Verständnis von Freiheit wieder in den Blick nehmen: Danach geht es darum, jedem und jeder nicht nur negative Freiheit zu gewähren, sondern tatsächlich zu *ermöglichen*, ein Leben zu führen, welches er oder sie für gut erachtet (Kap. 2.4). In Bezug auf Religion gehört dazu nun ausdrücklich, nicht nur *formal* die freie Entscheidung zu gewähren, sondern tatsächlich zu *ermöglichen*, ein Leben gemäß dieser Entscheidung führen zu können. Das aber bedeutet wiederum, eine religiöse Lebensführung (*conduct*) bzw. religiöse Praktiken zu ermöglichen (LC, 124). Deutlich wird dies an der

7 Umgekehrt ließe sich gegen De Dijn einwenden, dass er die Problematik der Bestimmung von Religion nicht bedenkt, wenn er selbst substanzielle Annahmen zu Religion macht.

Forderung, bei Personen religiöse Symbole im öffentlichen Raum zu respektieren (sozusagen als Ausdruck ihrer religiösen Praxis, Kap. 4.4.1) sowie an der zentralen Rolle von Ausgleichsregelungen, die über den Orientierungspunkt der Gewissensfreiheit religiöse Praktiken schützen (Kap. 4.4.2). Zu erinnern ist weiter daran, dass es Nussbaum nicht um Entscheidungsfreiheit in einem umfassenden Verständnis von Autonomie geht. Gefordert sei gerade auch der Respekt für Lebensentwürfe, bei denen Menschen sich unter Einschränkung ihrer Autonomie einer religiösen Autorität unterordnen (zumindest sofern dies der Grundbefähigung nicht widerspricht: Kap. 2.5.2). Darin kommt ebenfalls ihre Anerkennung der Bedeutung religiöser Gemeinschaft und Tradition – für die Einzelnen! – zum Ausdruck. Ausschlaggebend scheint weniger die argumentativ elaborierte, frei begründete Entscheidung zu sein, sondern dass jeder und jede erkennbar in der Lage (das heißt: dazu grundlegend befähigt) wäre, das Lebensmodell zu ändern, wenn er oder sie das möchte. (Diese Idee und auch die Schwierigkeit solche Entscheidungsfreiheit zu beurteilen, wird im Kontext der Frauenrechtsfrage anschaulich werden, wo Nussbaum für die Möglichkeit des Burkatragens plädiert, ohne dafür eine argumentative Verteidigung jeder Einzelnen zu fordern: Kap. 6).

Die Orientierung an individueller Gewissensfreiheit stellt also vor allem ein politisches Instrument dar, welches zum Ziel hat, dass Religion in ihrem vielfältigen Wert für Menschen respektiert wird. Der Vorwurf eines verengten Verständnisses von Religion und vom Menschen kann vor dem Hintergrund dieser Überlegungen dahingehend abgeschwächt werden, dass der Fokus auf Individuen legitim erscheint, sofern Gemeinschaftsaspekte dabei so weit wie möglich einbezogen werden (vgl. Kap. 3.2) – was im Zusammenhang von Religion zumindest teilweise geschieht (etwa wenn Nussbaum in LC betont, dass Individuen auch Vorstellungen vom Guten ermöglicht werden sollen, die gruppenorientiert sind: LC, 169). Es wäre sicher hilfreich, wenn (gerade in LC) noch deutlicher würde, dass und wie über Gewissensfreiheit gemeinschaftsorientierte Vorstellungen nicht abgewertet, sondern ermöglicht werden sollen. Alles in allem erscheint ihr Vorgehen, individuelle Gewissensfreiheit ins Zentrum zu stellen, für politisches Handeln jedoch durchaus gerechtfertigt.

Nicht zuletzt mit Blick auf die bisherige Diskussion zum Individuum (Kap. 3) muss man allerdings fragen, ob eine auf individueller Gewissensfreiheit basierende Norm als freistehend und universal gelten kann oder ob damit doch eine stärkere konzeptionelle Vorentscheidung und Verwurzelung in partikularen Denktraditionen verbunden ist. Christian Polke etwa sieht Nussbaums Konzept des Gewissens stark in der stoischen und der christlichen Tradition verwurzelt (Polke 2010, 275), ihre ganze Theorie der Gewissensfreiheit sei „spezifisch pro-

testantisch“ (ebd., 277, vgl. De Dijn, 2008, 474). Zwar hält er dies nicht für grundsätzlich problematisch für den universalistischen Standpunkt, er kritisiert aber, dass sie die kulturellen Wurzeln nicht genug analysiere. Notwendig sei (gerade im Sinne interkultureller Vermittlung) eine stärkere Reflexion der „weltanschauliche[n] Positionalität ihrer eigenen Hintergrundtheorie“ (Polke 2010, 275).

Auch hier ist zunächst zu Gunsten von Nussbaum darauf hinzuweisen, dass sie die kulturelle Verwurzelung der Idee vom Gewissen und der Gewissensfreiheit nicht völlig ignoriert. So führt sie selbst an, dass historisch eine besondere Verbindung zum Protestantismus besteht, plädiert aber dafür, die weiter reichende Idee hinter der partikular rückgebundenen Konzeption zu erkennen, die sich in verschiedenen Kontexten unterschiedlich ausgedeutet wiederfinde: „[This] conception of conscience taps into intuitive ideas of the person that are very widespread, that are defensible independently of Protestantism, and that turn up, in different forms, in many religions and traditions.“ (LC, 58) In der Tat wird die These, dass die Idee des Gewissens auch interkulturell in verschiedenen umfassenden Lehren zu finden ist, durch eine Reihe von interkulturellen und interreligiösen Untersuchungen gestützt. So erörtert beispielsweise Tarek Badawia, dass und wie Gewissen (und auch eine Art Gewissensfreiheit) im Islam vorkommt (Badawia 2016) und Franz Wimmer findet das Konzept des Gewissens auch im Konfuzianismus wieder (Wimmer 2004). Ohne darauf im Detail eingehen zu wollen, kann man sicher festhalten, dass die Unterstellung einer ausschließlichen Rückbindung an eine protestantische Lehre eine Engführung in der Kritik wäre. Trotzdem drängt sich angesichts der kontroversen Diskussion mit Blick auf individuelle Gewissensfreiheit die Annahme auf, dass man, wenn nicht von einer Rückbindung ausschließlich an eine einzelne kulturelle oder religiöse Vorstellung, so doch von einer an bestimmte Denktraditionen ausgehen muss – aus der Sicht vieler Weltanschauungen ist es eben nicht evident, individuelle Gewissensfreiheit als maßgeblichen Bezugspunkt für politisches Handeln zu betrachten (vgl. auch die verschiedenen Perspektiven in Hoose 1999). Dass Nussbaum dies nicht genügend berücksichtigt, zeigt, dass sie den eingangs umrissenen Schwierigkeiten des Konzepts von Religion nur teilweise gerecht wird (Kap. 5.1.1). Das Problem der partikularen Rückbindung, das sich in den Vorwürfen gegenüber einer liberal-säkularen Konzeption von Religion ausdrückt, wird in gewisser Weise lediglich verlagert und im Konzept von Gewissensfreiheit reproduziert.

Mit Blick auf die Diskussion zu Universalität drängt sich hier erneut die Frage auf, ob man wie Nussbaum von freistehend-universalen Normen ausgehen kann, ob man also konkret den gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit als eine freistehend-universale Norm voraussetzen darf – oder ob dies aufgrund der Schwierigkeiten, die sich aus manchen umfassenden Vorstellungen

für die Anerkennung von Gewissensfreiheit ergeben, nicht vielmehr unplausibel erscheint. In diesem Sinn verweisen auch die Überlegungen zu Gewissensfreiheit darauf, dass Nussbaums Annahmen zu Neutralität und Universalität problematisch sind. Auch hier, so könnte man weiter überlegen, wäre es sinnvoller, den Anspruch von Neutralität im Sinne der freistehenden Konzeption aufzugeben, sich stattdessen an Neutralität als einem Ideal zu orientieren und Universalität offener zu konzipieren. Der gleiche Respekt der individuellen Gewissensfreiheit wäre dann zu verstehen als eine Norm, die zwar mit guten Gründen zur universalen Grundlage politischen Handelns gemacht werden kann und sollte, die aber in ihren Voraussetzungen nicht frei von einer partikularen Rückbindung ist (und dies auch nicht beansprucht) und die nicht zuletzt deswegen nur einen Vorschlag darstellt, der ständig zur Diskussion steht und (in einem stärkeren Maß als bei Nussbaum) hinterfragbar bleibt (vgl. Kap. 3.3). So verstanden würde der gleiche Respekt der Gewissensfreiheit als universale Grundnorm und als Ausgangspunkt für weitere religionspolitische Überlegungen erheblich an Plausibilität gewinnen.

Fazit

Nussbaums Bemühen, eine Bestimmung des typisch Religiösen zu vermeiden, ist angesichts der häufig exklusivistischen Bestimmungen von Religion plausibel. Die exemplarische Diskussion ihrer Annahmen zu Transzendenz (als einem Aspekt, der von vielen als Charakteristikum von Religion betrachtet wird) hat gezeigt, dass ihr das zumindest diesbezüglich gelingt. Transzendenz wird von ihr in der Tat nicht zum Spezifikum von Religion erhoben. Und auch der Vorwurf, in ihren Überlegungen zu (vor allem ‚externer‘) Transzendenz zeige sich eine säkularistische Grundhaltung, kann im Wesentlichen als unplausibel zurückgewiesen werden.

Ihr alternativer Vorschlag, individuelle Gewissensfreiheit zum zentralen Bezugspunkt politischer Überlegungen zu machen, erweist sich alles in allem als überzeugend, er scheint politisches Handeln in Bezug auf Religion (sowie Vorstellungen vom Guten im Allgemeinen) sinnvoll zu ermöglichen. Allerdings habe ich kritisiert, dass es, ähnlich wie bei anderen Annahmen in Nussbaums Ansatz (vgl. Kap. 3), nicht plausibel ist, den gleichen Respekt individueller Gewissensfreiheit wie von ihr beansprucht als freistehend-universale Norm zu verstehen, da auch hier eine partikulare Rückbindung an bestimmte umfassende Lehren naheliegt. Im Folgenden werde ich die Annahme des Freistehens bzw. der weltanschaulichen Neutralität im Zusammenhang der religionspolitischen Annahmen zu Trennung und Neutralität noch einmal aufgreifen.

5.2 SCHWIERIGKEITEN DER PRINZIPIEN VON TRENNUNG UND NEUTRALITÄT

Ein zentraler Gegenstand der Säkularismusdebatte sind die von säkularen und säkularistischen Theorien eingeforderten Prinzipien der Neutralität und der Trennung von Religion und Staat bzw. der weitergehenden Trennung von Religion und dem gesamten öffentlichen Leben. Auch Nussbaum setzt sich intensiv mit der Bedeutung dieser Prinzipien auseinander. Dabei bezieht sie einerseits eine sehr kritische Position zu bestimmten Verständnissen von Neutralität und Trennung (Kap. 4.4), andererseits spielen beide auf der begründungstheoretischen Ebene bei ihr selbst eine wesentliche Rolle. Im Folgenden werde ich nun erörtern, wie überzeugend diese gewissermaßen ‚doppelte‘ Positionierung ist.

Am Beginn der Diskussion soll auch hier zunächst eine etwas ausführlichere Skizze der Kritik stehen, die an diesen Prinzipien vorgebracht wird (5.2.1). Ausgehend davon werde ich anhand der in der Säkularismusdebatte prominent verhandelten Kontroverse um Kriterien für den öffentlichen Diskurs genauer darauf eingehen, welche religionspolitischen Schwierigkeiten vor allem das Prinzip der Trennung beinhaltet und inwiefern diese Nussbaums Konzeption betreffen (5.2.2). Im Anschluss daran werde ich die Idee der freistehenden, weltanschaulich neutralen politischen Konzeption in den Blick nehmen, die im Zusammenhang der Säkularismusdebatte – ähnlich wie in Bezug auf Geschlecht und Kultur (vgl. Kap. 3.2) – ein zentraler Aspekt der Diskussion ist (5.2.3).

5.2.1 Kritik der Prinzipien von Trennung und Neutralität und ihre ambivalente Rolle bei Nussbaum

Ein zentraler Gegenstand der Säkularismusdebatte ist die Frage nach Möglichkeit und Sinn eines politischen Prinzips der Trennung von umfassenden Vorstellungen des Guten einerseits und davon unabhängig begründbaren, säkularen bzw. ‚neutralen‘ politischen Grundnormen andererseits. Kritisiert werden dabei zuallererst säkularistische Verständnisse von strikter Trennung und absoluter Neutralität, die eine religionsfreie öffentliche Sphäre fordern. Diese erheben, so argumentieren etwa Jocelyn Maclure und Charles Taylor, mit den Prinzipien von Neutralität und Trennung Mittel zu Zielen, was problematisch sei, da so mitunter eine Einschränkung der eigentlichen Ziele, das heißt des gleichen Respekts der Bürger und Bürgerinnen und der freien Religionsausübung, gerechtfertigt werde (Maclure/Taylor 2011, 28f., vgl. ähnlich Bader 1999, 607f.). Auch säkular-liberale Ansätze grenzen sich zunehmend von solchen Positionen ab (exemplarisch häufig gegen den französischen Laizismus) und betonen demgegenüber den

positiven Wert von Religion (Habermas 2005, sowie in spezifischer Kritik an Frankreich: Habermas 2006, 6).

Viele Säkularismuskritiker und -kritikerinnen problematisieren darüber hinaus aber ebenso säkular-liberale Ansätze. Ins Blickfeld geraten insbesondere die Rawlssche Annahme einer freistehenden Konzeption, der alle vernünftigen Personen zustimmen können, sowie das Habermassche Diskursmodell und dessen Idee einer öffentlichen Sphäre, die am Maßstab einer säkularen Vernunft orientiert ist. Unabhängig von den vielen Unterschieden in der Konkretion ihrer Theorien setzten beide eine nicht-religiöse säkulare Vernunft voraus, der sie eine Vorrangstellung gegenüber religiösen Vorstellungen zuschreiben (Taylor 2010).⁸ Dadurch würden, so der Vorwurf, nicht-religiöse Lehren gegenüber religiösen konzeptionell bevorzugt, was sich etwa darin manifestiere, dass nur von Religiösen (oder zumindest in größerem Maß von ihnen) verlangt wird, für die Beteiligung am öffentlichen Diskurs ihre umfassenden Vorstellungen zu übersetzen bzw. mit zusätzlichen – öffentlichen – Gründen zu ergänzen (siehe dazu ausführlich den folgenden Abschnitt). Weiterhin könnten solche und ähnliche Benachteiligungen letztlich dazu führen, dass sich religiöser Fundamentalismus in einer Gegenreaktion verstärkt: Eben weil und wenn sich Religiöse von liberalen Modellen benachteiligt sehen, wenden sie sich umso mehr gegen sie (Bader 2003, 268, Bhargava 2011, 100).

Diese Überlegungen wecken schließlich auch Zweifel an der weltanschaulichen Neutralität säkular-liberaler Normen und führen zu der grundsätzlichen Frage, ob es überhaupt eine von umfassenden Vorstellungen losgelöste (bzw. ‚getrennte‘) vernünftige moralische Begründung politischer Normen geben kann. Dagegen argumentiert beispielsweise Chantal Mouffe aus einer postmodernen Perspektive, dass umfassende Lehren wie Religionen nicht aus dem politischen Bereich ausgeschlossen werden können (Mouffe 2006); aus einer pragmatistischen Perspektive macht Hans Joas darauf aufmerksam, dass man sich hier auf Werte stützen muss, die an partikulare Erfahrungen gebunden sind (Joas 1997, 2011); und von Seiten des Kommunitarismus wird grundsätzlich eingewandt, dass „es sich auch beim liberalen Ideal politischer Legitimität um eine bloß par-

8 Es ist zu bedenken, dass Rawls die Rede von der säkularen Vernunft vermeidet, da er diese selbst als mit der Konnotation von ‚nicht-religiös‘ verbunden einstuft (Rawls 2005, 452). Die öffentliche Vernunft solle aber nicht nur als von religiösen, sondern von allen umfassenden Lehren unterschieden verstanden werden. Dennoch trifft ihn ebenso die Kritik, da er für das Vernünftigkeitsein (*reasonableness*) zumindest auch bestimmte theoretische Kriterien anlegt, die viele religiöse Lehren ausschließen (siehe Nussbaums diesbezügliche Kritik in Kap. 2.5.1).

tikulare normative Vorstellung handele“ (Schmidt 2008, 88). Davon ausgehend und darüber hinaus wird weiterhin der Vorwurf formuliert, dass jede Behauptung von Neutralität für eine politische Konzeption ihre tatsächlichen partikularen Wurzeln verschleiert und damit einhergeht, implizite Diskriminierungen gegenüber anderen Vorstellungen vom Guten nicht kritisch zu reflektieren (vgl. z.B. Bader 1999).

Die Skizze macht deutlich, dass eine Reihe von ernstzunehmenden Schwierigkeiten in Bezug auf die Prinzipien von Neutralität und Trennung bestehen und sie zeigt zugleich, dass religionspolitische und begründungstheoretische Aspekte eng miteinander verwoben sind. Nicht zuletzt erinnert sie an die Diskussion zur Universalität (v.a. Kap. 3.2), denn die Behauptung neutraler, freistehender Normen erscheint sowohl mit Blick auf Religion als auch in Bezug auf Geschlecht und Kultur äußerst diskussionswürdig – aus allen drei Perspektiven wird bezweifelt, dass Normen ohne die partikulare Rückbindung an Vorstellungen vom Guten möglich sind.

Nussbaum muss diesbezüglich differenziert eingeschätzt werden. Zum einen problematisiert sie selbst einige der angesprochenen Schwierigkeiten: So kritisiert sie ebenfalls säkularistische Formen von Trennung und Neutralität als Verfehlung der eigentlichen Ziele und plädiert dafür, dass Bürger und Bürgerinnen religiöse Symbole in der Öffentlichkeit tragen können (Kap. 4.4.1, siehe Kap. 4.3.2 für ihre damit verknüpfte Kritik am französischen Laizismus, der dies verbietet). Positiv hervorzuheben ist weiterhin, dass sie Ausgleichsregelungen einen wichtigen Stellenwert zuschreibt: Diese sollen helfen, ein formalistisches Neutralitätsverständnis zu vermeiden, welches Neutralität um ihrer selbst willen verfolgt. Bei ihr wird stattdessen die Idee des gleichen Respekts im Sinn substantieller Gleichheit und umfangreicher Freiheit als Ziel gesehen (Kap. 4.4.2). Zu erinnern ist zudem daran, dass es ihr weitergehend um eine Kritik an Positionen geht, die fremde (religiöse) Vorstellungen zur Bedrohung stilisieren (Kap. 4.3.2).

Zum anderen ist Nussbaums Ansatz insgesamt als säkular-liberal einzuschätzen und orientiert sich stark am Rawlsschen politischen Liberalismus, was nicht zuletzt impliziert, dass sie die Idee einer von umfassenden Vorstellungen vom Guten ‚getrennten‘ und daher ‚neutralen‘ politischen Konzeption verteidigt. Sie teilt daher eine Reihe weitergehender Einwände der Säkularismusdebatte nicht. Das wirft nun die im Folgenden genauer zu verfolgende Frage auf, inwiefern sie die darin angesprochenen Schwierigkeiten umgehen kann oder ob diese (bzw. welche) im Gegenteil ihren Ansatz betreffen und ihn unplausibel machen.

5.2.2 Die Diskussion um Kriterien für den öffentlichen Diskurs

Die Kritik säkular-liberaler Ansätze wird in der Diskussion über Kriterien für den öffentlichen Diskurs besonders deutlich. Die zentrale Frage lautet, ob es notwendig ist, umfassende (vornehmlich religiöse) Überzeugungen für den öffentlichen Diskurs zu übersetzen bzw. ob eine öffentliche oder säkulare Sprache eine geeignete Norm darstellt und bei wem die Übersetzungslast zu sehen ist (vgl. z.B. Schmidt 2010). Angesichts der Prominenz dieser Diskussion in der Säkularismusdebatte und da hier wesentliche Diskussionspunkte greifbar werden, scheint es sinnvoll, sich von dieser Seite der Frage zu nähern, wie überzeugend Nussbaums säkular-liberale Annahmen sind. Und wenngleich sie sich selbst nicht ausführlich damit auseinandersetzt (vgl. die kritische Anmerkung in Kap. 3.1.3, dass sie Überlegungen zum Diskurs vernachlässigt), gibt es doch eine Reihe von Anhaltspunkten, die eine Einschätzung ermöglichen.

Den Ausgangspunkt der Diskussion um Kriterien für den öffentlichen Diskurs bildet die von säkular-liberalen Theorien vertretene Idee, Beiträge zum öffentlichen Diskurs müssten sich an einer säkularen (z.B. Robert Audi) oder öffentlichen (z.B. John Rawls) Vernunft orientieren.⁹ Einige, etwa Audi, meinen, dass im öffentlichen Diskurs nur säkulare Gründe vorgetragen werden dürfen, die unabhängig von den religiösen Motiven gelten, und dass religiöse Bürgerinnen und Bürger mehr noch dafür auch säkulare Motivationen angeben müssen (Audi 1997). Weniger anspruchsvoll als Audi ist Rawls, der durchaus zugesteht, dass weltanschauliche Ansichten in den öffentlichen Diskurs eingeführt werden dürfen. Dennoch fordert auch er zusätzliche Gründe zu nennen, die der öffentlichen Vernunft entsprechen (Rawls 2005, 462).¹⁰

Gegen diese Forderung, im öffentlichen Diskurs umfassende Überzeugungen in säkulare bzw. öffentliche Gründe zu übersetzen oder zumindest zusätzliche öffentliche Gründe anzuführen, wurde eingewandt, dass sie Religiöse einseitig belaste und daher diskriminierend sei, weil sie ausschließlich (oder zumindest vorrangig) Anforderungen an Religiöse stelle (Bader 1999, Taylor 2010, Wolterstorff 1997). Jürgen Habermas, der als säkular-liberaler Theoretiker selbst die Idee einer säkularen Sprache vertritt, hat dies (vor allem in späteren Texten) ebenfalls kritisiert. Er fordert demgegenüber, dass sich Säkulare am Übersetzungsprozess der religiösen Annahmen in die öffentliche Sprache beteiligen

9 Rawls spricht ausdrücklich nicht von säkularer Vernunft, siehe Kap. 5 FN 8.

10 In der Literatur wird dies unter dem Stichwort des *Proviso* (Bedingung bzw. Vorbehalt) diskutiert.

müssten, wodurch sich diese Asymmetrie der Anforderungen vermeiden lasse (Habermas 2005, 146). Allerdings reproduziert er die Problematik von Polarisierung und Asymmetrie, wenn er annimmt, dass nur religiöse Argumente übersetzt werden müssten, da dies nahelegt, dass die säkulare Sphäre und deren Sprache ‚nicht-religiös‘ sind. (Tatsächlich fängt Rawls diese Problematik der Bipolarität auf der Ebene der Konstruktion des Konflikts sogar besser auf, insofern er ausgehend von seiner Idee der freistehenden Konzeption religiöse und nicht-religiöse Vorstellungen gleichermaßen als umfassend und als für die öffentliche Sphäre übersetzungswürdig betrachtet. Vgl. zu dieser Einschätzung Bader 1999, 618 sowie Wolterstorff 1997, 171.)

Letztlich besteht bei Rawls und Habermas dasselbe Problem, nämlich dass sie als Norm für den öffentlichen Diskurs eine Idee von Vernunft voraussetzen, die, sei sie öffentlich (Rawls) oder säkular (Habermas) konzipiert, dezidiert nicht-religiös ist (vgl. Taylor 2010, 24). Eine solche Norm – selbst wenn sie wie bei Rawls prinzipiell auch auf Nicht-Religiöse bezogen wird und wenn wie bei Habermas alle in die Übersetzung eingebunden werden – ist vor allem für Religiöse (genauer: für nicht-liberale Religiöse) eine Herausforderung und belastet sie deutlich stärker als andere. Rajeev Bhargava kritisiert in diesem Sinn: „[L]iberal secularism relies excessively on a rationalist conception of reason that imposes unfair limits on the manner in which issues are to be brought into the public domain.“ (Bhargava 2011, 101). Überlegt werden muss dann, welche Kriterien stattdessen angelegt werden können und müssen. Nicht sinnvoll scheint es aber, eine bestimmte nicht-religiöse Sprache zur Norm zu machen und zu fordern, dass alle öffentlich vorgetragenen Gründe von jeder Referenz auf (religiöse) umfassende Lehren bereinigt werden. Eine säkular-liberale Form des Prinzips der Trennung, die das verlangt, ist nicht plausibel.

Zu überlegen ist nun, wie Nussbaum – als Säkular-Liberale – in diese Debatte einzuordnen ist. Es ist zunächst daran zu erinnern, dass sie sich in jeder Hinsicht gegen eine starke Trennung als religionspolitisches Prinzip abgrenzt. Das heißt nicht nur, dass es Personen im öffentlichen Raum möglich sein sollte, religiöse Symbole zu tragen (Kap. 4.4). Es bedeutet zudem, dass sie die politische Konzeption nicht ‚getrennt‘ von ihren umfassenden Vorstellungen verstehen und begründen müssen, sondern sie (im Sinne des überlappenden Konsenses) als Teil dessen wahrnehmen (LC, 65). (Dezidiert grenzt sie sich diesbezüglich von einem starken Trennungsprinzip ab: „I have argued that this idea of overlap is ultimately more fruitful than the idea of separation, which suggests to religious people that they must give up some ways in which their comprehensive doctrine links

the political with the religious.“ [LC, 68] Man könnte dies beispielsweise auf Audis Forderung nach säkularen Motivationen münzen.)

Zugleich fordert Nussbaum selbst von den Bürgern und Bürgerinnen eine Distanzierung und damit eine gewisse Trennung von den eigenen umfassenden Vorstellungen, wenn sie betont, dass man im öffentlichen Leben die eigenen Wahrheitsansprüche und religiösen Orthodoxien zurückstellen müsse (LC, 65). So solle man im Sinne des gegenseitigen Respekts von ‚privaten‘ Vorstellungen abstrahieren: „[W]hen we debate basic political matters and try to reach agreement on principles we are engaging in genuine reflection, not simply voicing our private views or trying to influence others.“ (PO, 895) In besonderem Maße betrifft das öffentliche Personen, da Äußerungen zu Gunsten bestimmter umfassender Vorstellungen bei ihnen aufgrund ihrer Position auf eine politische Etablierung dieser Vorstellungen schließen ließen – was per se eine Verletzung des gleichen Respekts darstellen würde (Kap. 4.4.1). (Dies wird an ihren Ausführungen dazu, wie die Rede eines US-Präsidenten sein sollte, anschaulich: PO, 902f).¹¹ Eine solche Trennung scheint tatsächlich für den gegenseitigen Respekt notwendig. Und es muss keineswegs so sein, dass Religiöse dabei benachteiligt werden, da nicht-religiöse Lehren (etwa die von Nussbaum oft kritisch zitierten umfassend-liberalen Lehren) ebenfalls hohe Wahrheitsansprüche vertreten. Beschränkt sich die Trennungsforderung darauf, ist sie daher als durchaus sinnvoll und legitim einzuschätzen.

Es ist jedoch zu fragen, ob Nussbaum sich darauf beschränkt oder ob sie wie andere säkular-liberale Ansätze doch mehr, nämlich eine an bestimmte (säkulare) Rationalitätskriterien gebundene Norm für den öffentlichen Diskurs voraussetzt. Dagegen, so könnte man überlegen, spricht ihr dezidiert von Rawls unterschiedenes Verständnis von ‚Vernünftigsein‘ (*reasonableness*). So bindet sie die Anerkennung einer umfassenden Überzeugung als ‚vernünftig‘ (im Sinne der Idee, dass nur ‚vernünftige‘ Vorstellungen im überlappenden Konsens zu berücksichtigen sind) ausschließlich an ethische Kriterien, das heißt an den glei-

11 Das ist nicht zuletzt interessant mit Blick auf die Rolle von Staatsbediensteten: Wie erörtert unterscheidet Nussbaum zwischen dem, was als expliziter Ausdruck des Staates zu verstehen ist (wie die Gestaltung öffentlicher Räume, Gesetze, der Lehrinhalt an Schulen u.ä.) und den Gewissensüberzeugungen von Personen. Dementsprechend dürfen auch Staatsbedienstete in der Öffentlichkeit durchaus religiös erkennbar sein, dies wird noch nicht als Etablierung gedeutet (Kap. 4.4.1). Problematisch ist aber, wenn sie ihre Position benutzen, um bestimmte umfassende Lehren als staatlich bevorzugt zu vermitteln. Der Maßstab ist nicht ihr Äußeres, sondern ob sie die politische Konzeption anerkennen.

chen Respekt. Die bei Rawls teilweise angelegte Idee rationalitätsbezogener Kriterien lehnt sie dagegen ab, weil diese einige (gerade auch religiöse) Lehren ausschließe, die berücksichtigt werden sollten (Kap. 2.5.1). Relevant für den Kontext des öffentlichen Diskurses ist vor allem das damit einhergehende Plädoyer, man dürfe nicht behaupten, dass Argumente allgemein bessere Gründe für Überzeugungen seien als Glaubensannahmen: „We will also not say that it is better to offer arguments for your view than to hold it out of faith.“ (PLP, 36) Man könnte daraus schließen, dass Nussbaum rationale Kriterien für eine öffentliche Sprache umgeht. Allerdings geht es bei diesem Plädoyer nur um die Kritik einer Generalisierung – man solle nicht behaupten, dass Argumente generell und für alle Lebenssituationen besser seien, um Probleme zu lösen. Durchaus meint sie aber, dass dort, wo „Bürgerinnen und Bürger mit vielen verschiedenen Ansichten über grundsätzliche Angelegenheiten diskutieren“, eine rationale Argumentation entscheidend sei (PLP, 39). Das legt nahe, dass sie mit Blick auf den öffentlichen Diskurs doch sehr ähnlich wie Rawls voraussetzt, dass, zumindest wenn es um grundlegende Fragen geht, ein Maßstab von (säkularer) Vernunft und rationalen Kriterien notwendig ist. (Dafür, dass Nussbaum eine solche Position vertritt, sprechen auch einige ihrer weitergehenden US-spezifischen Überlegungen zu Anforderungen an ‚kultivierte‘ Bürger und Bürgerinnen, die in Bezug auf Rationalität recht hoch zu sein scheinen: z.B. CH, 35f.) Das kann einerseits inkonsequent wirken angesichts ihrer Kritik an rationalen Kriterien für das ‚Vernünftigein‘ und ihrer damit zum Ausdruck gebrachten großen Sensibilität gegenüber der Diskriminierung von Religiösen (die größer ist als bei Rawls). Andererseits scheint es wiederum konsequent im Sinne ihres grundsätzlich säkular-liberalen Programms (vgl. die ambivalente Beurteilung von Rationalität in Kap. 3.2).

Als Ergebnis ist festzuhalten, dass Nussbaum ebenso wie andere säkular-liberale Theorien eine rational-säkulare Sprache vorauszusetzen scheint. Das bedeutet, dass sie diesbezüglich implizit selbst eine unplausible Trennung fordert (was bemerkenswert ist, da ihre religionspolitischen Überlegungen suggerieren, dass sie das Prinzip der Trennung nahezu gänzlich abgelehnt). Folglich treffen sie auch die skizzierten Probleme, die in der Debatte zum öffentlichen Diskurs angesprochen werden. Überzeugender wäre es demgegenüber, das Kriterium der Verletzung des gleichen Respekts stärker in einer anderen Weise weiterzudenken. Das wäre angesichts des angesprochenen Verständnisses vom ‚Vernünftigein‘ bei ihr keineswegs abwegig, und es würde – wie ich meine besser – ihrem starken Bemühen um Integration in religionspolitischen Fragen entsprechen. Dass sich aber auch damit nicht alle Einwände gegen ihren säkular-liberalen Ansatz entkräften ließen, wird im Folgenden deutlich werden.

5.2.3 Die Problematik der freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption

Offenkundig diskussionsbedürftig ist im Rahmen der Säkularismusdebatte die Idee der freistehenden politischen Konzeption, da diese Formen von Neutralität und Trennung impliziert, die aus säkularismuskritischer Perspektive problematisiert werden. Wie erörtert ist Nussbaum selbst sehr kritisch gegenüber einem Verständnis von Neutralität, welches auf einen minimalen Staat zielt, der in Religionsangelegenheiten nicht eingreift, sowie gegenüber einem säkularistisch konzipierten Prinzip der Trennung, wonach Religion aus dem gesamten öffentlichen Bereich verbannt werden soll. Beides lehnt sie nachdrücklich ab (Kap. 4.4.1). Zugleich verteidigt sie aber andere Formen von Neutralität und Trennung, insofern sie an Rawls' Idee einer freistehenden politischen Konzeption anknüpft, die beinhaltet, dass es sich bei der politischen Konzeption um weltanschaulich neutrale und von den umfassenden Lehren getrennte (das heißt, unabhängig von ihnen begründete) Normen handelt (Kap. 2.5). Somit wird sie zwar in der ersten Hinsicht, der Kritik von absoluter Neutralität und starker Trennung, überzeugend den in der Säkularismusdebatte vorgebrachten Einwänden gerecht. Mit Blick auf tiefergehende Einwände, die sich auch gegen die Idee der weltanschaulich neutralen Konzeption richten, bleibt ihr Ansatz jedoch problematisch. Hier muss man nun erneut fragen, wie legitim dieses Festhalten an Neutralität ist und welche Alternativen dazu denkbar wären.

Dafür soll zunächst einmal an die entsprechende Diskussion von Nussbaums freistehender, neutraler Konzeption im Rahmen der Universalismusdebatte erinnert werden: Die Auseinandersetzung mit der Kritik aus feministischer und interkultureller Perspektive hat gezeigt, dass die Behauptung von Neutralität unplausibel ist, da Nussbaums Konzeption auf umfassende Annahmen zurückgreift und an bestimmte Vorstellungen vom Guten rückgebunden ist. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie manchen Menschen sehr hohe Zugeständnisse und Kompromisse in Bezug auf deren Vorstellungen vom Guten abverlangt, anderen hingegen keine oder nur sehr geringe. Angesichts dessen dennoch Neutralität zu behaupten, so habe ich argumentiert, ist nicht nur unplausibel, sondern auch für den gleichen Respekt problematisch: Es bedeutet nämlich, (bestimmte) andere Vorstellungen und damit letztlich die Menschen selbst in ihren – tiefen – Überzeugungen nicht ernst zu nehmen. Anstatt mit ihnen in einen intensiven Diskurs zu treten, werden ihre Einwände dort, wo sie sich auf grundlegende Aspekte richten, oftmals abgewiesen oder nicht eingehend geprüft. Der gleiche Respekt aber würde verlangen, sie ernst zu nehmen. Darüber hinaus kann ein solcher Mangel an Respekt zu einer verstärkten Abgrenzung gegenüber der politischen

Konzeption führen und sich somit negativ auf die Stabilität des Ansatzes auswirken (vgl. Kap. 3.2.2).

Die Diskussion um Religion und säkulare Normen bestärkt diese Überlegungen. Viele Säkularismuskritiker und -kritikerinnen weisen in ähnlicher Weise darauf hin, dass es nicht möglich ist, moralische Normen ohne Rückbezug auf umfassende Lehren zu begründen und dass es eine in diesem Sinn ‚säkulare‘ oder ‚neutrale‘ Begründung, die nicht in partikularen Traditionen verhaftet ist, nicht geben kann. Mehr noch wird auch in der Säkularismusdebatte kritisiert, dass liberale Modelle, die sich auf solche Konzeptionen gründen, zu Benachteiligungen führen und dadurch letztlich problematisch für den gleichen Respekt und die Stabilität sind (vgl. Kap. 5.2.1).

Die vorangegangenen Erörterungen unterstreichen und bestätigen diese Kritik anhand konkreter Aspekte: So bestehen zum einen in Bezug auf die religionspolitische Grundnorm berechtigte Zweifel, ob diese weltanschaulich neutral sein kann, da ihr zentraler Bezugspunkt, individuelle Gewissensfreiheit, an bestimmte Vorstellungen rückgebunden zu sein scheint. Nussbaum selbst kommt zwar darauf zu sprechen, dass Gewissensfreiheit eine besondere Verbindung zu einzelnen Denktraditionen aufweist, sie charakterisiert diese aber als historisch und scheint darin keine Herausforderung für die These der freistehenden politischen Konzeption zu sehen – was alles in allem unbefriedigend und wenig plausibel ist (Kap. 5.1.3).

Zum anderen veranschaulicht die Auseinandersetzung mit dem öffentlichen Diskurs, dass und inwiefern die vermeintlich neutrale Konzeption von manchen Menschen weitaus größere Kompromisse abverlangt als von anderen, und zwar abhängig von ihrer Vorstellung vom Guten. Dabei sollte man zunächst den Vorwurf gegen säkular-liberale Ansätze, wonach die Kriterien, die für die Beteiligung am öffentlichen Diskurs aufgestellt werden, für religiöse Menschen eine weitaus höhere Herausforderung sind (Kap. 5.2.2), etwas genauer fassen. Tatsächlich, so kann man mit Nussbaum präzisieren, verläuft die Linie der Asymmetrie nicht einfach zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen an sich – dies zu behaupten, würde eine Vorstellung von Religion voraussetzen, wonach die geforderten Diskurskriterien *nie* mit Religion, aber *immer* mit nicht-religiösen Lehren vereinbar sind. Dagegen weist Nussbaum überzeugend auf die Diversität zwischen und innerhalb von Religionen hin, die auch impliziert, dass es für *einige* Religiöse – etwa für sie selbst! – unproblematisch ist, Überzeugungen in dem geforderten Sinn in argumentativer Weise darzulegen. Die Kritik ist daher dahingehend zu relativieren, dass nicht *alle* Religiösen bzw. Religion per se benachteiligt werden bzw. wird. Dennoch trifft sie insofern zu, als es für viele religiöse Menschen (und wohl *vor allem* für religiöse) mit größeren Anstrengun-

gen verbunden ist, ihre Überzeugungen gemäß der geforderten Kriterien auszudrücken. Es findet damit eine Benachteiligung von (bestimmten) Religiösen statt.

Man könnte nun überlegen, ob das Problem der unterschiedlich hohen Anforderungen umgangen werden kann, wenn keine solchen Rationalitätsstandards vorausgesetzt werden und man sich vorrangig am gleichen Respekt orientiert (wie ich es am Ende der Diskussion zum öffentlichen Diskurs als sinnvoll nahegelegt habe). Dies erscheint plausibler, da anzunehmen ist, dass mehr Religiöse einbezogen werden können. Die Unterscheidung von religiös versus nicht-religiös wäre dann noch weniger relevant und es fände diesbezüglich keine einseitige Benachteiligung statt (im Gegenteil wäre es für einige – liberale – Religiöse sogar leichter diesem Maßstab zu folgen als für Nicht-Religiöse, die einen hohen Wahrheitsanspruch mit den eigenen Vorstellungen vom Guten verbinden). Trotzdem wird auch ein solcher Maßstab an manche Menschen höhere Anforderungen stellen als an andere und zwar abhängig davon, wie nahe eine umfassende Lehre den vorausgesetzten liberalen Ideen über individuelle Freiheit u.ä. steht. Obwohl er also überzeugender wäre, bliebe er asymmetrisch. Dies führt zurück zu der grundlegenden Schwierigkeit der freistehenden Konzeption: Es scheint, dass man nie den Anspruch einlösen kann, niemanden aufgrund seiner Vorstellung vom Guten zu benachteiligen, eben weil alle aufgestellten Normen an bestimmte Vorstellungen vom Guten rückgebunden sind. Insgesamt unterstreicht die religionspolitische Diskussion damit die im Zusammenhang mit Kultur und Geschlecht aufgestellte These, dass die Behauptung ‚neutraler‘ Normen, deren Begründung ‚getrennt‘ von umfassenden Lehren erfolgt, unplausibel ist.

An dieser Stelle drängt sich nun erneut die Frage nach einer Alternative zu einer auf freistehenden Annahmen beruhenden politischen Konzeption auf. Im Zusammenhang der Universalismusdebatte habe ich bereits dafür plädiert, dass die Kritik an dieser Konzeption nicht bedeuten sollte, das Streben nach einem Maßstab, der Benachteiligungen so weit wie möglich minimiert, aufzugeben. So kann und sollte man durchaus eine Grundnorm im Sinne der Fähigkeitenliste formulieren (und, so wäre hier zu ergänzen, auch Kriterien für den öffentlichen Diskurs aufstellen), die eine solche Minimierung von Benachteiligungen anstrebt – Neutralität sollte dabei als Orientierung dienen, aber immer nur als Ideal verfolgt werden, da keine politische Konzeption beanspruchen kann, tatsächlich weltanschaulich neutral zu sein (vgl. Kap. 3.2.3).

Darüber hinaus muss man jedoch weiter überlegen, wie eine so verstandene Norm dann begründet werden kann bzw. worauf sie sich stützen soll, wenn nicht auf die kritisierten säkular-neutralen Annahmen. Ich werde hier keinen elaborier-

ten Vorschlag vorlegen können, wie eine solche Begründung aussehen soll, möchte aber zumindest einige Eckpunkte nennen, an denen man sich ausgehend von der Säkularismusdebatte orientieren kann und sollte. Vielversprechend erscheint der Vorschlag von Taylor, den überlappenden Konsens selbst zur zentralen Begründungsfigur zu machen. Anstatt wie Rawls (und, so ist zu ergänzen, Nussbaum) den Inhalt der politischen Grundlage mittels einer von den umfassenden Lehren unabhängigen ‚richtigen‘ politischen Konzeption zu bestimmen, schlägt Taylor vor, den Inhalt aus den verschiedenen religiösen und nicht-religiösen umfassenden Lehren selbst heraus zu gewinnen (z.B. Taylor 2010, 2011, vgl. Spohn 2016, 161f.). Etwas anderes (wie die bei säkular-liberalen Ansätzen versprochene freistehende Norm) ist ihm zufolge schlichtweg nicht möglich: „Wir sind zu einem überlappenden Konsens verurteilt.“ (Taylor 2010, 19) Hier wird die Rückbindung der in der politischen Grundlage festgehaltenen Normen an umfassende Lehren nicht geleugnet, sondern als unumgängliche Bedingung anerkannt.¹² Nun ließe sich einwenden, dass dies eine zu schwache Grundlage für politisches Handeln ist, weil ohne entsprechende säkular-neutrale Kriterien keine gelingende Verständigung hin zu einem überlappenden Konsens erwartet werden kann und man eben darum solche Kriterien benötige. Jedoch kann man angesichts der skizzierten Schwierigkeiten säkular-neutraler Ansätze wiederum auch nicht davon ausgehen, dass man mit Hilfe solcher Kriterien besser zu einer auf Konsens beruhenden politischen Grundlage gelangt – sie scheinen diesbezüglich insofern keinen klaren Vorteil zu haben, was den Einwand erheblich schwächt. Die entscheidende Frage muss daher meines Erachtens sein, welcher Ansatz dem gleichen Respekt besser gerecht wird (und dann vermutlich auch eher Stabilität gewährt). Und hier ist mit Blick auf die vorangegangene Diskussion ein weniger festgelegtes, nicht an den Anspruch des Freistehens geknüpft Modell plausibler, weswegen es sinnvoll erscheint, an dem Vorschlag von Taylor anzuknüpfen und ihn weiterzudenken.

Allerdings sollte man auch jene weitergehenden kritischen Überlegungen bedenken, die die Konsensorientierung selbst problematisieren. Chantal Mouffe etwa kritisiert eine solche Orientierung am Konsens, weil sie suggeriere, man könne Lösungen finden, die allen gerecht werden, während man tatsächlich existierende Spannungen ausblende. Mouffe fordert dagegen, diese Spannungen und die damit unvermeidbar verbundenen Ausschlüsse und Diskriminierungen als

12 Bedenkenswert sind auch Joas' Überlegungen zum Modell einer Wertegeneralisierung mit Blick auf die Menschenrechte. Hier besteht ebenfalls eine starke Parallele zum überlappenden Konsens, der aber, so Joas' Forderung, für die „Tiefenschichten von Wertsystemen und Religionen“ geöffnet werden muss (Joas 2011, 264).

zentrales Moment pluralistischer Gesellschaften anzuerkennen und ernst zu nehmen (und sie plädiert daher für ein Modell des agonalen Pluralismus, in dem dem ‚Gegner‘ [wohlgemerkt: nicht dem ‚Feind‘] eine konstitutive Bedeutung zukommt: Mouffe 2005).¹³ Diese Problematik zu berücksichtigen, soll nicht bedeuten, die Orientierung am Konsens ganz aufzugeben und damit die Möglichkeit zu eröffnen, politische Normen zur Grundlage zu machen, die nur den Interessen und Vorstellungen bestimmter Personen entsprechen. Aber man darf, dies macht die Kritik deutlich, nicht davon ausgehen, dass ein Vorschlag politischer Normen tatsächlich Konsens erreichen und jegliche Spannungen auflösen kann. Ähnlich wie ‚Neutralität‘ sollte daher auch ‚Konsens‘ ausdrücklich nur als ein Ideal bzw. ein Orientierungspunkt begriffen werden. Das heißt mit Blick auf Nussbaum insbesondere noch einmal, dass Gegenstimmen und Einwände stärker ernst genommen werden müssen – und zwar in dem Sinn, dass sie mitunter weder überzeugend zurückgewiesen noch befriedigend integriert werden können. Vielmehr verweisen sie zum einen darauf, dass die politische Konzeption der ständigen Herausforderung unterliegt, sich kritisch zu hinterfragen (vgl. Kap. 3.3, siehe zudem Butler 2011 und Mahmood 2005, die diese Forderung auf die Säkularismusdebatte anwenden) und zum anderen darauf, dass man nicht davon ausgehen kann, durch sie allseits befriedigende Lösungen finden zu können (siehe dazu weiter mit Blick auf die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit: Kap. 6.1.3).

Fazit

Die Diskussion zeigt, dass Nussbaums religionspolitische Prinzipien differenziert beurteilt werden müssen. Positiv hervorzuheben ist, dass Nussbaum überzeugende Argumente gegen zentrale Probleme säkularistischer Ansätze formuliert. So kann ihre Kritik an starker Neutralität und Trennung ebenso wie ihr Bestreben, (öffentliches) religiöses Leben zu ermöglichen, als äußerst plausibel eingeschätzt werden.

Allerdings nimmt sie nicht alle der in der Säkularismusdebatte aufgeworfenen Fragen ernst genug. Wie ich anhand der Debatte zum öffentlichen Diskurs erörtert habe, gelingt es ihr nicht, die im Prinzip der Trennung angelegte Problematik der Diskriminierung von Religiösen zu umgehen, da sie an einer säkular-liberalen Idee von Vernunft als Maßstab festhält. Eine Schwierigkeit stellt zudem ihre Annahme einer freistehenden, von den umfassenden Vorstellungen vom Guten getrennten Konzeption dar: Es ist zu bezweifeln, dass eine solche

13 Eine ähnliche Idee verfolgt der assoziative Pluralismus von Bader, wobei er sich im Unterschied zu Mouffe von postmodernen Entwürfen abgrenzt (Bader, 1999).

Trennung von Moral und umfassenden Lehren möglich ist und es ist daher unplausibel, an einer solchen Konzeption festzuhalten. Damit unterstreichen die Überlegungen zu Religion und Säkularismus das Ergebnis der Diskussion um Geschlecht und Kultur – weltanschauliche Neutralität ist als Orientierungspunkt wichtig, politische Normen sollten aber nicht beanspruchen, diese Neutralität einlösen zu können. Davon ausgehend muss nun weiter überlegt werden, wie so verstandene politische Normen begründet werden können. Diese Überlegungen, so habe ich schließlich nahegelegt, sollten sich neben Neutralität auch am Konsensgedanken orientieren, den man jedoch ebenfalls nur als einen Orientierungspunkt verstehen darf.

5.3 DER GELTUNGSANSPRUCH DER RELIGIONSPOLITISCHEN THESEN UND SEINE GRENZEN

Nussbaums Auseinandersetzung mit religionspolitischen Normen ist als Konkretisierung ihrer Überlegungen zum Fähigkeitenansatz auf einen Aspekt hin zu verstehen, nämlich Religion bzw. Gewissensfreiheit und Sinnsuche. Hier überschneiden sich die Ebene universaler Grundprinzipien und jene kontextspezifischer Anwendung und das wirft vor dem Hintergrund der Debatte um Universalität die Frage auf, welcher Geltungsanspruch mit den jeweiligen Thesen verbunden ist (vgl. v.a. Kap. 4.3.1 und 4.4). Dem werde ich im Folgenden genauer nachgehen. Geklärt werden muss dabei nicht zuletzt, welche Bedeutung dem Bezug auf die USA für die Begründung der religionspolitischen Prinzipien und auch für die Beurteilung anderer religionspolitischer Modelle zukommt. Ich werde daher zuerst in einem kurzen Überblick resümieren, welche Geltungsansprüche in den verschiedenen Annahmen enthalten sind, und dann den Geltungsanspruch der religionspolitischen Prinzipien näher in den Blick nehmen, da v.a. hier eine Divergenz zwischen einer Rückbindung an die USA und dem darüber hinausgehenden Geltungsanspruch zu bestehen scheint.

Die Grundnorm, das heißt der Respekt für die individuelle Gewissensfreiheit, markiert den normativen Ausgangspunkt der religionspolitischen Überlegungen Nussbaums und legt die Basis für alle weiteren religionspolitischen Überlegungen (Kap. 4.1). Sie ist in der Liste von grundlegenden Fähigkeiten verankert und stellt die Ausformulierung und Konkretisierung einer Fähigkeit bzw. eines Aspekts einer Fähigkeit (der praktischen Vernunft) dar – die Forderung, Gewissensfreiheit als Teil der grundlegenden Befähigung jedes Menschen zu respektie-

ren. Als Teil der als universal zu verstehenden Fähigkeitenliste ist sie dementsprechend selbst mit einem universalen Geltungsanspruch verbunden. Dieser Anspruch auf Universalität ist zwar umstritten, insofern die Bedeutung von individueller Gewissensfreiheit für Religion von manchen in Zweifel gezogen wird, er kann aber (ebenso wie die Fähigkeitenliste insgesamt) durchaus als universale Grundlage politischen Handelns gerechtfertigt werden, wenn man ein bestimmtes, offenes Universalitätsverständnis voraussetzt (vgl. Kap. 5.1).

Etwas anders verhält es sich bei den drei Säulen zur Ermöglichung von Gewissensfreiheit (Kap. 4.3), die formal und inhaltlich starke Parallelen zu Nussbaums allgemeinen Annahmen zur politischen Umsetzung der Grundbefähigung und zur Erziehung der Bürgerinnen und Bürger aufweisen (Kap. 2.9). Sowohl für die allgemeinen als auch für die spezifisch religionspolitischen Überlegungen gilt, dass sie nicht direkt Teil der universalen minimalen Normen sind, sondern darüber hinausgehende Annahmen dazu machen, was notwendig erscheint, um die Verwirklichung dieser Normen zu ermöglichen. Dennoch kann man wohl sagen, dass sie in ihren grundlegenden und abstrakt formulierten Ideen und Forderungen ebenfalls einen Anspruch auf Universalität beinhalten, wenngleich es dann wesentlich darum geht, dass diese Ideen und Forderungen jeweils kontextspezifisch konkretisiert werden können und müssen, etwa dahingehend, welche Narrationen und Literatur verwendet oder welche bildungspolitischen Maßnahmen genau ergriffen werden sollen. Auch hier kann der universale Geltungsanspruch (sofern man ihn wiederum unter dem Vorzeichen eines offenen und dynamischen Universalitätsverständnisses liest) als weitgehend plausibel eingeschätzt werden, nicht zuletzt weil er auf wenige Annahmen begrenzt ist, die in verschiedenen Kontexten unterschiedlich ausgestaltet werden sollen. Die Grundkomponenten selbst (politische Prinzipien, kritische Selbstreflexion und eine ‚Kultivierung der inneren Augen‘) erscheinen als universale Orientierung durchaus rechtfertigbar, insbesondere wenn man Nussbaums Konzept vom Menschen (als vernünftigem und emotionalem Wesen, das rationalen Argumenten zugänglich ist, aber auch in seinen Gefühlen und der Vorstellungskraft erzogen werden sollte) zustimmt – und dafür spricht, wie an anderer Stelle diskutiert, einiges (Kap. 3.1, 3.2).

Wesentlich schwieriger einzuschätzen ist, inwiefern es sich bei den religionspolitischen Prinzipien Neutralität, Nicht-Etablierung, Trennung und Ausgleichsregelungen um eine kontextbezogene Spezifikation handelt oder doch um Prinzipien, die einen weitergehenden kontextübergreifenden Geltungsanspruch beinhalten. Denn einerseits begründet Nussbaum diese Prinzipien in enger Anbindung an die US-Verfassungsdebatte, andererseits scheint sie sie aber in einigen

Hinsichten auch darüber hinaus für normativ relevant zu halten, was vor allem in ihrer Kritik an Europa deutlich wird. Um die Frage nach dem Geltungsanspruch hier beantworten zu können, muss man das Verhältnis dieser beiden Gesichtspunkte genauer in den Blick nehmen.

Nussbaums Überlegungen zu religionspolitischen Prinzipien sind eng an die USA geknüpft. Dies ist grundsätzlich mit ihrer Überzeugung zu erklären, dass es für die konkretere Ausbuchstabierung politischer Maßnahmen notwendig ist, einen spezifischen Kontext herauszugreifen (Kap. 2.6.1). Interessant ist, dass sie als weiteren Grund dafür, gerade die USA auszuwählen, nennt, dass sie mit ihrer Kritik bei jener Tradition beginnen wolle, die sie am besten kennt (LCA, 342). Damit greift sie die Idee der kritischen Selbstprüfung auf (Kap. 4.3.2), denn sie möchte sich von solchen Positionen distanzieren, die sich auf Probleme von anderen konzentrieren, Schwierigkeiten in ihren eigenen Traditionen jedoch übergehen:

„I think that there is an arrogance abroad in the nations of Europe and North America, as we impugn the religious fanaticism of others while neglecting the very large planks in our own eyes, in the form of a complacent love of homogeneity that is scared of real difference.“ (LCA, 342)

Die Beschränkung auf die USA erfolgt also nicht nur pragmatisch, sondern aus tiefergehenden systematischen Gründen. Sie erscheint als solche (auch hinsichtlich der interkulturellen Dimension) überzeugend und gewinnend, da sie die Verschiedenheit unterschiedlicher Kontexte ernst zu nehmen scheint. Es ist jedoch kritisch zu überlegen, ob Nussbaum tatsächlich zugesteht, dass es für andere Kontexte andere religionspolitische Modelle geben kann, die der Grundnorm ebenso gerecht werden. Fraglich ist dies u.a. angesichts ihrer starken Kritik an europäischen Modellen in NRI.

In dem verhältnismäßig frühen Text WHD scheint es zunächst so, als wende Nussbaum hier die Idee von der kontextspezifisch unterschiedlichen Interpretation der minimalen universalen Grundlage an. Das US-amerikanische Modell wird hier – nur – als eine gute Idee eingeführt: „This proposal is conceived of as a good idea, not necessarily as the best reading of any particular constitutional tradition.“ (WHD, 198) Dementsprechend geht sie zwar beispielsweise davon aus, dass Nicht-Etablierung „in der Regel der beste Weg“ zur Verwirklichung des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit sei (WHD, 211), sie schließt die Möglichkeit eines davon abweichenden Modells, das ebenfalls dem Respekt gerecht wird, aber nicht aus und betont diesbezüglich die Kontextualität:

„[I]t should be a contingent contextual question whether that protection is best accomplished through a regime of nonestablishment or through a regime of limited establishment with sufficient safeguards for citizen equality and free exercise.“ (WHD, 210)

Als kontextuell sinnvolle Modelle erwägt sie hier das skandinavische Modell einer gewissen Etablierung lutherischer Kirchen sowie das Modell pluraler Etablierung in Indien (WHD, 210f.). Allerdings deutet sich in ihren weiteren Ausführungen zu Indien an, dass sie diese doch als Ausnahmen versteht, die nicht optimal sind, da sie eine Reihe von Schwierigkeiten (etwa die Verletzung der Gleichheit) mit sich brächten. Ihr Gesamturteil besteht letztlich darin, dass eine säkulare Grundlage, verstanden als eine der Nicht-Etablierung, *an sich* die Grundnorm besser erfüllt, dass es aber angesichts von kontextuellen Gegebenheiten (wie bestimmten historischen Hintergründen) sinnvoller sein kann, ein bestehendes Modell der Etablierung beizubehalten und die Schwierigkeiten *innerhalb dessen* so gut wie möglich zu lösen (WHD, 217). In Indien etwa sei es aufgrund der gesellschaftlich bestehenden Diskriminierung von Muslimen und Muslimas besser, die plurale Etablierung beizubehalten (WHD, 211).

In späteren Texten steht die Problematik der Etablierung dann wesentlich stärker im Vordergrund. Etwa geht Nussbaum in ihrer ausführlichen Auseinandersetzung mit Indien in CW vor allem auf die verschiedenen Schwierigkeiten dessen ein (CW, 141-151, vgl. LC, 95f. u.a.), und in ihrer späteren Darstellung des Fähigkeitenansatzes in CC nennt sie das Prinzip der Nicht-Etablierung als einen wesentlichen Aspekt für die Gewährung gleicher Gewissensfreiheit (CC, 109). Die Idee, dass in bestimmten Kontexten ein Modell der Etablierung alles in allem besser sein könnte, ist kaum noch erkennbar. Besonders deutlich zeigt sich dies in ihrer Auseinandersetzung mit Europa, vor allem in NRI. Hier stellt Nussbaum unmissverständlich klar, dass keines der religionspolitischen Prinzipien zur Disposition stehe und das US-Modell als Vorbild für europäische Staaten gelten solle, da es besser der Grundnorm gerecht werde als alle europäischen Modelle: „[T]he premises about human dignity and equality that Americans and Europeans share entail something like the American solution.“ (NRI, 61, vgl. Kap. 4.3.1) Ausdrücklich bezieht sie das zudem auf das skandinavische Modell (konkret das finnische), welches aufgrund seiner Etablierung zu kritisieren sei (NRI, 92). Etablierung wird hier, anders als in WHD, ausschließlich als Problem betrachtet, besonders mit Blick auf die Gleichheit: „[E]stablishment is in its way a denial of *equal* liberty.“ (NRI, 93, Herv. i.O.)

Nussbaums Kritik an den religionspolitischen Modellen Europas ist in zwei Hinsichten zu hinterfragen: Problematisch ist erstens, dass sie pauschalisierend alle europäischen Systeme verurteilt: „[T]he European solution is no longer ade-

quate.“ (NRI, 61) Zwar weist sie darauf hin, dass gewisse Differenzen bestehen, in den wesentlichen Hinsichten seien europäische Staaten im Vergleich zu den USA aber alle problematisch (NRI, 136). Dies ist angesichts der Differenzen zwischen den europäischen Modellen unangemessen vereinfachend.¹⁴ Zudem erscheint umgekehrt die Darstellung der USA verhältnismäßig unkritisch, was ebenfalls nicht angemessen ist (vgl. die in der Säkularismusdebatte sehr überzeugend aufgezeigten Schwierigkeiten des US-Modells, etwa bei Bader 1999) – aufgrund der in der starken Polarisierung zu Europa hervorgehobenen Vorbildfunktion treten nämlich die von Nussbaum durchaus angesprochenen Probleme des US-Modells im Gesamteindruck in den Hintergrund. Mit diesem Vergleich scheint Nussbaum ihrer Forderung, der Kritik der eigenen Tradition mindestens ebenso viel Aufmerksamkeit zu widmen wie der Kritik an anderen Traditionen, nicht gerecht zu werden. (Man könnte erwägen, ob sie Europa und die USA in diesem Zusammenhang als einen Kontext begreift [wie es ihre oben zitierte Aussage zu den geteilten Prämissen suggeriert], und ob sie die Kritik an Europa in diesem Sinn als Kritik der eigenen, nämlich euro-amerikanischen, Tradition, betrachtet, innerhalb derer sie dann eine Version, die US-amerikanische, als beste herausstellt. Dies wäre jedoch ebenfalls problematisch, da es notwendig erscheint, angesichts der historisch gewachsenen Differenzen, die sie selbst als Hintergrund der unterschiedlichen Systeme benennt [NRI, 69], von verschiedenen Kontexten auszugehen.) Es scheint also, dass allein die Art der Darstellung – in ihrer Vereinfachung und Polarisierung – Nussbaums Argument gegen Modelle der Etablierung in Europa erheblich schwächt und dass sie damit nicht zuletzt ihren eigenen Forderungen nach der Anerkennung von Diversität sowie nach einer selbstkritischen Haltung nicht gerecht wird. Die oben getroffene positive Einschätzung ihrer bewussten Beschränkung auf den Kontext der USA muss daher relativiert werden.

Zweitens muss überlegt werden, wie die Kritik inhaltlich zu beurteilen ist. Ein wesentlicher Fokus von Nussbaums Auseinandersetzung liegt (ausgehend von der Debatte um muslimische Verschleierungen) auf der Kritik an Frankreich (Kap. 4.3.2). Diese ist als solche äußerst überzeugend (siehe dazu auch die Diskussion zum Burkatragen: Kap. 6.2) und es ist auch plausibel, ihre Problematik auf eine grundlegende Schwierigkeit in der staatlichen Etablierung einer säkula-

14 Mit Blick auf die Geschlechterfrage kann diesbezüglich beispielsweise auf die Untersuchung von Gily Coene und Chia Longman hingewiesen werden, in der die unterschiedlichen Regelungen mit Blick auf das muslimische Kopftuch in Belgien, den Niederlanden und Frankreich verglichen werden und die Verschiedenheit der religionspolitischen Modelle in Europa anschaulich wird (Coene/Longman 2008).

ristischen Lehre zurückzuführen (vgl. 5.1). Die entscheidende Frage ist dann allerdings, ob diese auf Frankreich bezogene Kritik auf jede Form der Etablierung verallgemeinert werden kann. Hierfür wäre es notwendig, die Situation in anderen Staaten genau zu analysieren und abzuwägen, sowohl ob überhaupt dieselben Schwierigkeiten bestehen als auch, inwiefern diese schon in der Verfassungsgrundlage angelegt sind. Diskutiert werden müsste je im Einzelnen, ob die von Nussbaum geforderte, auf die USA bezogene Nicht-Etablierung in jedem Fall (eben auch unter Berücksichtigung der historischen Hintergründe) besser ist. Dabei muss man zum einen fragen, ob jede der kritisierten ‚Etablierungen‘ eine Verletzung des gleichen Respekts darstellt – schließlich könnte man z.B. erwägen, ob man in einigen Fällen von einer Form des von ihr selbst als legitim erachteten *Ceremonial Deism* ausgehen kann (vgl. Kap. 4.4.1). Die Bezüge auf Religion wären dann als historisch bedingte Relikte zu beurteilen, die keine schwerwiegende Verletzung des gleichen Respekts darstellen und – wenigstens aus pragmatischen Gründen – beibehalten werden können (siehe etwa Taylor 2009, 1150, der die Etablierung in Großbritannien und Skandinavien als so rudimentär und symbolisch einschätzt, dass er sie für unproblematisch zu halten scheint). Zum anderen muss dann das US-Modell im Gesamtzusammenhang der US-Gesellschaft stärker zur Diskussion stehen. Das bedeutet, dass der sehr starke Einfluss von Religion im weiteren politischen und öffentlichen Bereich mehr einzubeziehen und nach Zusammenhängen mit den Verfassungsprinzipien zu fragen wäre (siehe etwa Tariq Modood, der die Schwierigkeit der Etablierung in Großbritannien gegen jene der Bedeutung von Religion in der politischen Kultur der USA aufwiegt: Modood 2009; Mahmood unterstellt dem formalen [das heißt auf institutionelle Aspekte fokussierten] Säkularismus daher eine Verschleierrungsfunktion, vgl. Calhoun 2010, 86f.). Nussbaum selbst weist darauf hin, dass es einen mitunter problematischen Einfluss von Religion auf Wahlentscheidungen in den USA gibt (EQR, 5). Überlegungen dieser Art bleiben bei ihr jedoch eher randständig und sie geht auch nicht auf die Frage solcher Zusammenhänge ein.

Abschließend kann man festhalten: Nussbaums religionspolitische Prinzipien beinhalten – ebenso wie die Grundnorm und die Säulen zur politischen Umsetzung – einen kontextübergreifenden Geltungsanspruch, zumindest in gewissem Maß. So erachtet Nussbaum alle anderen religionspolitischen Modelle im Grunde als problematisch (wenngleich sie ihre vorübergehende Existenz in einigen Fällen, wie Indien, aus pragmatischen Gründen für legitim hält). Die Auseinandersetzung mit den USA ist somit letztlich als eine exemplarische Veranschaulichung zu verstehen, wie diese – als richtig beanspruchten – Prinzipien mit Blick auf ei-

nen Kontext konkret verstanden werden und sich in Urteilen und Gesetzen ausdrücken können. Dieser Geltungsanspruch ist für die religionspolitischen Prinzipien jedoch problematisch, da die Möglichkeiten kontextuell anderer Ausgestaltungen hier nicht genügend abgewogen werden, wodurch Nussbaum zu unplausibel vereinfachten Urteilen vor allem zu Europa kommt.

Dies festzustellen und zu kritisieren zielt nicht darauf, europäische Modelle per se verteidigen oder aufwerten zu wollen und ebenso wenig darauf, die Idee von Säkularität an sich zu verwerfen. Es geht mir vielmehr darum exemplarisch zu verdeutlichen, was sich in der kritischen Diskussion zur freistehenden politischen Konzeption andeutet (Kap. 3.2. und 5.2) und in Bezug auf Geschlecht und interkulturelle Plausibilität schon ausführlich erörtert wurde (Kap. 3.3), nämlich, dass Nussbaum ihre Annahmen und deren Rückbindung an bestimmte Überzeugungen und Kontexte oft zu wenig selbstkritisch reflektiert. Sie ist daher nicht offen dafür, (bestimmte) alternative Sichtweisen zu berücksichtigen, die mitunter gar nicht so falsch sein müssen wie sie nahelegt und die es wert wären, ernst genommen zu werden.

5.4 FAZIT

Die Auseinandersetzung mit der Säkularismusdebatte zeigt, dass Nussbaums religionspolitische Annahmen differenziert beurteilt werden müssen. In vielen Aspekten erweisen sie sich als plausibel, da sie sich durch eine hohe Sensibilität für die Problematik im Verhältnis von Politik und Religion auszeichnen und mit einer kritischen Reflexion auf eine Reihe der in der Säkularismusdebatte diskutierten Schwierigkeiten verbunden sind. Zugleich muss man jedoch feststellen, dass einige weitergehende und als berechtigt einzuschätzende Einwände gegen säkular-liberale Ansätze nicht genügend Berücksichtigung finden, was die Gesamtplausibilität ihrer Annahmen in einer wesentlichen Hinsicht einschränkt.

In diesem Kapitel habe ich zunächst die individuelle Gewissensfreiheit in den Blick genommen, die der im Fähigkeitenansatz verankerte universale Bezugspunkt der religionspolitischen Überlegungen ist (5.1). Die Diskussion hat gezeigt, dass es Nussbaum durch den Fokus auf das individuelle Gewissen weitgehend gelingt, exklusivistische Annahmen zu religiös und nicht-religiös zu vermeiden und dass auch entsprechende Einwände gegen ihre Überlegungen zu Transzendenz zumindest relativiert werden können. Zudem kann ihr Verständnis von individueller Gewissensfreiheit (im Sinne von umfassender Freiheit und unter Berücksichtigung von Gemeinschaft und Zugehörigkeit) gegen Vorwürfe in

Bezug auf die besondere Rolle individueller Freiheit verteidigt werden und erscheint alles in allem plausibel als universaler Bezugspunkt für religionspolitisches Handeln. Da man allerdings auch hier davon ausgehen muss, dass eine partikulare Rückbindung an bestimmte umfassende Lehren besteht, kann man schwerlich von einem ‚freistehenden‘ Ausgangspunkt sprechen und sollte den Universalitätsanspruch dementsprechend nicht an diese Annahme binden, sondern wie in der Diskussion zu Kultur und Geschlecht vorgeschlagen stattdessen ein offenes und dynamisches Universalitätsverständnis voraussetzen (vgl. Kap. 3.3).

Im Zentrum des zweiten Diskussionsschritts stand die kritische Auseinandersetzung mit den religionspolitischen Prinzipien von Neutralität und Trennung (5.2). Dabei habe ich als erstes die in der Säkularismusdebatte prominent geführte Diskussion zu Kriterien für den öffentlichen Diskurs aufgegriffen. Hier distanziert sich Nussbaum zwar auf den ersten Blick überzeugend von den rationalistischen Kriterien bei Rawls, jedoch ist sie darin jedoch nicht konsequent, insofern auch sie eine rational-argumentative Ausdrucksweise für bestimmte Kontexte fordert und dadurch letztlich selbst ein problematisches Verständnis von Trennung voraussetzt. Ausgehend davon bin ich unter Rückgriff auf die Überlegungen zu Kultur und Geschlecht (Kap. 3.2) noch einmal auf die Bedeutung von Neutralität und Trennung auf der begründungstheoretischen Ebene eingegangen – die sich in der Idee der freistehenden politischen Konzeption ausdrückt. Auch vor dem Hintergrund der Säkularismusdebatte zeigt sich, dass Nussbaums Konzeption die beanspruchte weltanschauliche Neutralität nicht einlösen kann und dass das Beharren auf diesem Anspruch problematisch ist. Neutralität sollte daher – nur – als Orientierungspunkt für politische Normen dienen. Darüber hinaus habe ich nahegelegt, dass sich weiterführende Überlegungen zur Begründung politischer Normen in stärkerem Maß am Gedanken des überlappenden Konsenses orientieren sollten, der jedoch ebenfalls nur als Orientierungspunkt dienen und von keinem Vorschlag eingelöst werden kann.

Im dritten Schritt wurde schließlich die Frage aufgegriffen, mit welchen Geltungsansprüchen Nussbaums religionspolitische Annahmen verbunden sind, das heißt in welchem Maß es hier um Universalität geht (5.3). Besonders diskussionsbedürftig sind dabei die religionspolitischen Prinzipien. Diese implizieren nämlich, so das Ergebnis der Diskussion, trotz des starken USA-Bezugs in ihrer Begründung einen weitergehenden Geltungsanspruch. Das ist insofern problematisch, als es damit einhergeht, dass Nussbaum nicht genügend erwägt, inwiefern andere Modelle als das der USA in anderen Kontexten die Grundnorm ähnlich gut erfüllen können, auch wenn sie stärker von den Prinzipien abweichen. Auffällig ist vor allem die starke Polarisierung zwischen europäischen Modellen

einerseits, die zu undifferenziert verurteilt werden, und dem US-Modell andererseits, dem eine Vorbildfunktion zufällt, die zu unkritisch ist. Insgesamt verweist dies auf die grundsätzlichere Problematik, dass Nussbaum ihre Annahmen oft nicht kritisch genug hinterfragt (vgl. Kap. 3.3).

Die Diskussion unterstreicht damit zum einen das bereits im vorangegangenen Kapitel gefällte Urteil, dass Nussbaum nicht als säkularistisch kritisiert werden kann, da sie keine Polarisierung von religiös und nicht-religiös oder gar eine Abwertung von Religion vertritt, sondern dies selbst kritisiert. Dies spiegelt sich etwa in ihrem Fokus auf individuelle Gewissensfreiheit, mit dem sie darauf abzielt, religiöse und nicht-religiöse Lehren in ihrer Pluralität möglichst gut zu berücksichtigen. Deutlich wird es auch daran, dass sie bemüht ist, dabei kein verengtes Verständnis individueller Freiheit vorauszusetzen, sondern den besonders für Religion oft wichtigen (und von Säkularismuskritikern und -kritikerinnen eingeforderten) Gemeinschaftsaspekt zu integrieren, nicht zuletzt mit dem Prinzip der Ausgleichsregelungen. Zudem ist diesbezüglich positiv an ihre ethische (statt rationalistische) Bestimmung des Kriteriums vom ‚Vernünftigsein‘ zu erinnern, die sie wesentlich damit begründet, dass religiöse Lehren nicht diskriminiert werden sollen.

Zum anderen wird noch einmal deutlich, dass und inwiefern Nussbaum mit ihren Annahmen eine säkular-liberale Position befürwortet. Charakteristisch dafür ist vor allem die grundlegende These einer freistehenden politischen Konzeption, mit der sie sowohl das Prinzip weltanschaulicher Neutralität als auch jenes der Trennung auf einer tieferen Ebene verteidigt. Diese These, die bereits im Zusammenhang der Universalismusdebatte kritisiert wurde, erweist sich auch vor dem Hintergrund der Säkularismusdebatte als problematisch. So muss man Säkularismuskritikerinnen und -kritikern Recht geben, dass die Prinzipien von Neutralität und Trennung – auch wenn man ihnen ‚nur‘ auf dieser Ebene Bedeutung zuschreibt – eine Reihe von Schwierigkeiten bergen und man sie daher in dem hier vorausgesetzten Sinn aufgeben bzw. modifizieren sollte. Nicht zuletzt wird Nussbaum so auch ihrem eigenen Maßstab einer selbstkritischen Haltung nicht gerecht, da dieser verlangen würde, die Problematik der unvermeidbaren Gebundenheit an partikulare Vorstellungen kritisch zu reflektieren – was mit der freistehend-neutralen Konzeption gerade ausgeblendet wird. Deutlich zeigt sich dies auch in den Überlegungen zu religionspolitischen Prinzipien, wo die Spannung zwischen einer partikularen Herleitung (in Anlehnung an die USA) einerseits und davon ausgehenden kontextübergreifenden Urteilen andererseits greifbar wird.

Abschließend kann noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Auseinandersetzung mit Religion und der Säkularismusdebatte eine Reihe von Parallelen zu der Diskussion zu Universalität, Kultur und Geschlecht aufweist: So lässt sich individuelle Gewissensfreiheit durchaus als universaler Ausgangspunkt religionspolitischen Handelns rechtfertigen – mit ähnlichen Gründen (und gegen ähnliche Einwände) wie man die allgemeine Orientierung an individueller Freiheit im Kontext der interkulturellen und feministischen Debatte verteidigen kann. In beiden Fällen habe ich jedoch zugleich dafür plädiert, dass es unplausibel ist, dabei Universalität im Sinne von Nussbaums Konzept freistehend-universaler Normen zu beanspruchen (vgl. Kap. 3.2.2). Überhaupt ist die These des Freistehens bzw. der weltanschaulichen Neutralität der politischen Grundlage aus allen drei Perspektiven (Kultur, Geschlecht und Religion) zu kritisieren und letztlich zurückzuweisen, da sie nicht eingelöst werden kann (vgl. Kap. 3.2.3). Schließlich hat sich zudem in beiden Diskussionen gezeigt, dass die Zuschreibung von Neutralität auch Schwierigkeiten für den Umgang mit Kritik mit sich bringt, sowohl was die Reflexion auf eigene (Vor-)Annahmen betrifft als auch die Kritik an anderen Überzeugungen und politischen Modellen (vgl. Kap. 3.3).

Insgesamt führt die Diskussion zu dem Ergebnis, dass Nussbaums Entwurf viele überzeugende Überlegungen und Vorschläge in Bezug auf die normative Grundlegung politischen Handelns beinhaltet. Problematisch ist jedoch, sowohl mit Blick auf das Konzept von Universalität als auch für die religionspolitischen Annahmen, dass sie die Verwurzelung politischer Normen in partikularen Vorstellungen vernachlässigt und an der Idee von weltanschaulicher Neutralität festhält. Überzeugender ist es demgegenüber, die Unvermeidbarkeit der Rückbindung anzuerkennen und Neutralität nur als Ideal zu verstehen, nicht als Zuschreibung. Damit wird offengelegt, dass die vorgeschlagenen Normen nur eine Annäherung darstellen und weiter diskutiert werden können und müssen. Das entspricht dem gleichen Respekt besser, da dieses Zur-Diskussion-Stellen der Normen signalisiert, dass andere Positionen ernst genommen werden. Darüber hinaus trägt es letztlich zur Stabilität bei (vgl. Kap. 3). Damit verbunden sein muss nicht zuletzt eine stärkere Prüfung und Hinterfragung der Normen, die bei konkreten politischen Urteilen und der Kritik an kulturellen und religiösen Praktiken zu Grunde gelegt werden – ohne dass dies zu einer völligen Relativierung und zur Enthaltung von Kritik führen darf. In der folgenden Diskussion zu Frauenrechten und Religionsfreiheit werde ich nun anhand von konkreten Beispielen noch genauer darauf eingehen, welche (auf universalen Normen basierende) Kritik als sinnvoll und legitim eingeschätzt werden kann (Kap. 6).