

Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität

1. Einleitung

Bis vor kurzem schien die Neutralitätsthese zu den Kernelementen des modernen Liberalismus zu gehören.¹ Diese These wird gewöhnlich so definiert, daß der Staat sich gegenüber verschiedenen Konzeptionen des Guten neutral verhalten soll. Es ist nicht besonders schwer zu verstehen, warum sich gerade Liberale für diese These einsetzen: Sie gewährleistet ein hohes Maß an Freiheit gegenüber staatlicher Intervention – und indem sie die umstrittensten Vorstellungen aus der Diskussion heraus hält, erleichtert sie die Errichtung einer gemeinsamen Grundlage für Politik und Recht in einer pluralistischen Gesellschaft.

In der Diskussion zwischen Liberalen und Kommunitaristen rückte die Neutralitätsthese dann ins Zentrum des Interesses. Philip Selznick² nannte sie sogar ein «Haupthindernis bei der Versöhnung liberaler und kommunitaristischer Perspektiven.» Gegenwärtig scheint die Neutralitätsdebatte festgefahren zu sein. Auf der einen Seite brachten die Kommunitaristen überzeugend vor, daß ein vollkommen neutraler Staat in unserer Gesellschaft nicht nur unmöglich, sondern auch überhaupt nicht wünschenswert sei. Andererseits waren sie nicht imstande, über diese Kritik hinauszugehen und für moderne, pluralistische Gesellschaften eine attraktive Alternative anzubieten, die einen ebenso effektiven Minderheitenschutz wie ein neutraler Staat vorsehen würde.

Dieser Stillstand der Debatte ist nicht nur aus einer theoretischen Perspektive problematisch. Nach unserer Auffassung ist ein gewisses Maß an Neutralität unverzichtbar im Hinblick auf die Lebensfähigkeit der Demokratie. In der modernen Geschichte können wir ganz verschiedene pluralistische Gesellschaften finden, in denen Neutralität hinsichtlich religiöser Überzeugungen eine der Bedingungen für ein friedvolles Zusammenleben der einzelnen Gruppen zu sein scheint. Die Vereinigten Staaten sind ein Beispiel einer solchen Gesellschaft, in der sich Neutralität mit einer eher eingeschränkten Rolle des Staates verbindet. Andere Staaten wie z.B. die Niederlande kennen ein anderes Neutralitätsmodell mit einer aktiveren, interventionistischen Rolle des

¹ Zum Zusammenhang zwischen Liberalismus und Neutralität vgl. Goodin und Reeve 1989: 4-6. Obwohl die Idee der Neutralität als einer liberalen Idee sich bereits in früheren Kritiken zum Liberalismus findet (vgl. Barry 1965: 66 und 75), scheint Nozick 1974 doch der erste Verfechter des Liberalismus zu sein, der den Begriff «Neutralität» verwendet. Vgl. Waldron 1989: 62 und Musschenga 1992: 241.

² Selznick 1989: 509.

Staates.³ Wenn wir uns vor Augen halten, wie wichtig in diesen pluralistischen Gesellschaften die Neutralität in ihrer jeweiligen Form war und ist, sollten wir hoffen, daß sich eine verbesserte Neutralitätsthese entwickeln läßt, die den Kritiken seitens der Kommunitaristen standzuhalten vermag. Eine solche Verbesserung ist das Ziel dieses Aufsatzes. Wir werden uns hierbei auf den Staat konzentrieren; die zentrale Frage lautet, ob Neutralität Teil der normativen politischen Theorie über das Handeln des Staates ist. Wir wollen jedoch nicht der Frage nachgehen, ob dies auch irgendwelche Implikationen für die moralischen Normen hinsichtlich der Handlungen einzelner Menschen hat.

Wir möchten vorschlagen, daß diejenige Form von Neutralität, wie sie von führenden Liberalen wie Rawls und Dworkin vertreten wird, gleichermaßen eingeschränkt wie ausgebaut werden sollte. Unsere erste These lautet: Neutralität sollte als eine abgeleitete Prima-facie-Norm angesehen werden, die Neutralität einzig hinsichtlich der Konzeptionen des guten Lebens einschließt, und nicht hinsichtlich der Konzeptionen der guten Gesellschaft oder des Guten. Die zweite These lautet, daß Neutralität nicht nur als eine Verfahrensneutralität angesehen werden sollte, sondern daß sie sowohl die Folgen als auch den Input betrifft – also alle Aspekte des politischen Prozesses. Die erste These mag bereits in einigen (kommunitaristisch-) liberalen Theorien enthalten sein, doch läßt sich für sie erst dann ein zugkräftiges normatives Argument ins Feld führen, wenn wir sie mit der zweiten These kombinieren.

2. Neutralität in den Niederlanden

Bevor wir uns den abstrakten theoretischen Fragen zuwenden wollen mag es nützlich sein, kurz die Rolle der Neutralität in den Niederlanden zu skizzieren, da dies nicht nur unser Hintergrund ist, sondern in vielerlei Hinsicht das Modell für diejenige Neutralität abgibt, für die wir uns einsetzen möchten. Die niederländische Gesellschaft ist seit Jahrhunderten sehr stark pluralistisch orientiert. Es gibt keine dominante Kirche, und die bürgerliche Gesellschaft war bis vor kurzem auf der Grundlage von bestimmten Blöcken bzw. «Säulen» strukturiert – organisierte Gruppen mit gemeinsamer religiöser oder politischer Identität.⁴ Die vier Hauptblöcke waren kalvinistisch-protestantisch, römisch-katholisch, die Liberalen und die Sozialisten. (Die Sozialisten und die Liberalen wurden gelegentlich als ein Block betrachtet; innerhalb dieser Blöcke lassen sich weiterhin Teilblöcke unterscheiden.) Alle Bereiche des sozialen und politischen Lebens waren innerhalb dieser Blöcke organisiert: So

³ Außerhalb der anglo-amerikanischen Welt hat die Neutralitätsdebatte in den Niederlanden und in Israel besondere Beachtung gefunden. Beide Länder versuchten, einen eigenen Neutralitätstypus in einer Gesellschaft zu entwickeln, in der die Religion eine dominante Rolle spielt und der Staat sehr aktiv ist.

⁴ Zur Beschreibung dieses Modells vgl. *Lijphart* 1968. Seit den Sechzigerjahren hat sich dieses Säulenmodell größtenteils aufgelöst.

ging z.B. ein Katholik in den katholischen Fußballklub und in eine katholische Schule, wählte eine katholische Partei und ging in ein katholisches Krankenhaus. Da jeder dieser Blöcke eine Minorität darstellte, konnte eine nationale Politik sich nur auf Kompromisse und übergreifenden Konsens gründen, was mit einem ausgeprägten Sinn für Toleranz in der Tradition von Erasmus einherging. Zur Etablierung eines Systems friedlicher Zusammenarbeit dieser antagonistischen religiösen und politischen Gruppen war staatliche Neutralität schlechterdings notwendig. Während also die ethischen Auffassungen eng mit der politischen und sozialen Organisation verknüpft waren, gestaltete sich die resultierende Politik auf der nationalen Ebene paradoxerweise recht pragmatisch und neutral.

Mag das Endergebnis auch recht neutral gewesen sein – die öffentliche Debatte war und ist es gewiß nicht. Genau so wie in anderen Ländern auch hatten und haben ethische Themen für politische Parteien eine zentrale Bedeutung. Euthanasie, Abtreibung, gleiches Recht für Homosexuelle und nicht verheiratete Paare und noch weitere sozialetische Streitpunkte waren oder sind Themen, gegen die christlich-demokratische sowie orthodox-protestantische Parteien ihre Wählerschaft mobilisierten. Für diese Parteien war und ist dies ein wesentlicher Aspekt ihrer Identität. Gewöhnlich verhinderte dies voreilige Kompromisse. Erst nach langen Phasen häufig intensiver öffentlicher Diskussionen wurde das politische Klima reif für Entscheidungen. Doch wenn sich dann ein Kompromiß (oder eine Niederlage) als unvermeidlich erwies, waren die Ergebnisse gewöhnlich recht liberal und pragmatisch.

Die niederländische Gesellschaft hat deshalb oft genug lebhaftere öffentliche Diskussionen zu ethischen Themen erlebt. Da jede Gruppe weiß, daß sie ihre Ziele nur durch Konsens oder Kompromiß mit anderen Gruppen erreichen kann, verlaufen diese Diskussionen nie so polarisiert wie in den USA oder in Deutschland. Gewaltaktionen durch Abtreibungsgegner oder Tierschützer wären in der niederländischen Kultur nicht erfolgreich. Obwohl Tierschutzgruppen in ihrer Rhetorik manchmal radikal sind, lassen sie doch den Gesprächsfaden zu der Regierung und zu Wissenschaftlern nie abbrechen.

Eine aktive Neutralitätspolitik war stets ein wichtiges Prinzip zur Integration neuer Minderheiten in die niederländische Gesellschaft und auch dazu, mit neuen Erfordernissen umzugehen. So wurden die Jugendbewegung der Sechziger, die Schwulen- und Lesbenbewegung und die Umweltbewegung nicht bloß toleriert, sondern (zumindest teilweise) in die Gesellschaft integriert. Um ein etwas weniger idyllisches Bild zu zeichnen, sollten wir hinzufügen, daß dieses Modell bei der Integration von Immigranten seit den Siebziger nicht sehr erfolgreich war, zum Teil deshalb, weil sie über keine starke Selbstorganisation verfügen, aber auch wegen ihres niedrigen sozialen Status.

Die niederländische Variante der Neutralität unterscheidet sich in mancherlei Hinsicht von dem Neutralitätstypus, der die theoretischen Diskussionen in Amerika beherrscht. Erstens bedeutet Neutralität keineswegs immer Abstinenz des Staates, sondern manchmal auch aktive Unterstützung. Der Staat ist ausgesprochen aktiv bei der Förderung des Guten; er unterstützt und

organisiert das kulturelle Leben, den Sport, das Gesundheitswesen, die Erziehung, Fernsehen und Rundfunk, ja sogar Geistliche beim Militär und im Krankenhaus. Der Staat unterstützt finanziell religiöse und andere Gruppen bei der Organisation der Erziehung, bei der Gesundheitsfürsorge oder bei Fernsehsendungen. Hierbei ist der Staat in dem Sinne neutral, daß jede Gruppe im Verhältnis zu ihrem Bevölkerungsanteil Unterstützung erhält. In diesem Sinne ist staatliches Handeln nicht an eine bestimmte Konzeption des Guten gebunden oder gar an eine Minimalauffassung vom Guten, sondern auf eine Pluralität miteinander konfligierender Konzeptionen ausgerichtet.

Zweitens wird in politischen Debatten Neutralität häufig als ein negatives Argument angeführt, um bestimmte Praktiken zu kritisieren, und nicht als eine positiv zu bewertende Grundlage einer politischen Theorie benutzt. Die humanistische Bewegung hat eindrucksvoll dargelegt, daß die Entsendung von Militärggeistlichen durch die Kirchen mit Regierungsunterstützung ein unneutraler Akt war, da es für die Humanisten keine vergleichbare Unterstützung gab. Die Reaktion auf diese Kritik bestand nun nicht darin, alle Unterstützung zu streichen, sondern eine bestimmte Zahl von Beratern aus den Reihen der Humanisten in der Armee zu finanzieren. Drittens fungiert Neutralität als Norm sowohl hinsichtlich der Verfahren als auch hinsichtlich des Ergebnisses. Das demokratische System einer proportionalen Repräsentierung zeigt dies für die Verfahrensneutralität, und für die Ergebnisneutralität ist der Einsatz von Militärggeistlichen und Beratern ein Beispiel.⁵

Dieser Typ Neutralität mag auf den ersten Blick ziemlich widersprüchlich oder womöglich gar nicht neutral erscheinen. Der Verdacht der Widersprüchlichkeit wird durch die Tatsache verstärkt, daß das niederländische System weniger das Ergebnis von theoretisch fundierten Diskussionen ist – und noch viel weniger das Resultat von Verfassungsprinzipien –, sondern vielmehr einer langen Geschichte sozialer Kompromisse. Wir halten es trotzdem für möglich, eine kohärente normative politische Theorie zu errichten und auch zu verteidigen, die in großen Linien zu dieser Skizze des niederländischen Systems paßt. Im Rest dieses Aufsatzes wollen wir eine solche Position präsentieren, die zwar die Vorteile liberaler Neutralität vollständig erhält, aber gegenüber dem wahren Kern der kommunitaristischen Kritik nicht blind ist. Wir hoffen, daß dieser knappe Umriss des niederländischen Systems als Zeichen dafür gelten mag, daß eine solche Position nicht nur auf einer theoretischen Ebene zu vertreten ist, sondern sich auch in der Praxis durchsetzen läßt.

⁵ Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Skizze der niederländischen Gesellschaft um eine grobe und idealisierende Vereinfachung – doch reicht sie aus, um ein Modell eines anderen Typs Neutralität zu präsentieren als denjenigen, der in Diskussionen in Amerika vorherrscht.

3. Drei Kategorien des Guten

Ein Hauptmangel moderner liberaler Theorien resultiert daraus, dass das Gute für gewöhnlich entweder als ein einziger Begriff oder als eine Gruppe von Begriffen angesehen wird, die sich auf einen Basisbegriff zurückführen lassen.⁶ Bei einer genaueren Analyse erweist sich das Gute jedoch nicht als ein solcher eindimensionaler Begriff. Verschiedene Zustände oder Institutionen mögen das Attribut «gut» erhalten, ohne daß wir annehmen sollten, daß sie alle auf eine gemeinsame Skala oder auf einen einzigen Basisbegriff zurückgeführt werden können.⁷ So können wir zwischen einer guten Gesellschaft, einem guten Leben und einem Gut unterscheiden.⁸ Diese Unterscheidung verschiedener Kategorien des Guten ist für die Neutralitätsdebatte von äußerster Wichtigkeit.

1. *Konzeptionen des Guten* im engeren Sinne – oder, wie wir zwecks Vermeidung von Konfusion sagen wollen: *Konzeptionen von Gütern* – beziehen sich auf wertvolle Dinge, Erfahrungen oder Zustände, z.B. Glück, Autonomie, kulturelle Vielfalt und eine reichhaltige Natur. Die philosophische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte hat gezeigt, daß wir eine reichhaltige Theorie der Güter benötigen. Einige dieser Güter sind einfach, wie die meisten der Rawlsschen Grundgüter, andere dagegen sind recht komplex, wie die kulturelle Struktur einer Gesellschaft oder die Integrität des moralischen Lebens einer Gemeinschaft.⁹

Wir streben hier nicht eine vollständige Definition oder eine erschöpfende Aufzählung aller Güter an. Für unsere Zwecke genügt es festzuhalten, daß Güter in zweierlei Hinsicht kontrovers sind: Erstens ist kontrovers, was genau zu einem Gut zählen soll, und zweitens ist kontrovers, ob es eine besondere Unterklasse von Gütern gibt, denen gegenüber der Staat sich neutral verhalten sollte.

2. *Konzeptionen des guten Lebens* beziehen sich auf wertvolle Lebensweisen oder Lebensentwürfe; sie konzentrieren sich auf ein Leben als Ganzes und

⁶ Der letztere Fall kann entweder im Zusammenhang mit einer formalen Analyse des Guten gesehen werden, ähnlich der Rawlsschen Analyse des Guten als «etwas, das man rational wünscht», oder im Zusammenhang mit einer reduktionistischen Analyse, nach der alle Güter letzten Endes auf Güter für Individuen zurückgeführt werden.

⁷ «... Aussagen über das Gute einer Organisation sind nicht äquivalent mit Aussagen über das Gute ihrer Mitglieder. Selbst die Annahme, sie müßten miteinander eher indirekt verbunden sein, würde bedeuten, aus dem Satz «Organisationen existieren für das Gute ihrer Mitglieder» eine analytische Wahrheit zu machen, und nicht eine moralische Aufforderung.»

⁸ Natürlich gibt es mehr Kategorien, auf die sich das Attribut «gut» anwenden läßt, als diese drei – auch wenn wir von außermoralischen Kategorien wie «ein gutes Auto» einmal absehen. Wir können z.B. verschiedene Institutionen «gut» nennen: ein guter Staat, eine gute Familie, eine gute Schule. In diesem Aufsatz wollen wir die Analyse aber nicht weiter als nötig treiben und diese Komplexität lieber durch die Annahme reduzieren, daß der Begriff des guten Staats Teil des Begriffs der guten Gesellschaft ist, ohne andere Institutionen zu berücksichtigen.

⁹ Kymlicka 1989a; Postema 1992: 163.

nicht auf ein Leben als eine Summe einzelner Handlungen und Aspekte.¹⁰ Dies ist eine Frage des Grades – man muß keinen vollständigen Plan für den Rest seines Lebens haben, doch man sollte durchaus über eine irgendwie zusammenhängende Konzeption des eigenen Selbst als eines integralen Ganzen verfügen, das nicht bloß als ein loses Bündel von Handlungen und Erfahrungen zählt. Ein Mensch, der sein Leben so führt,¹¹ kann als Autor (oder zumindest als Mitautor) dieses Lebens betrachtet werden, wodurch das Leben Kohärenz und Integrität jenseits der Güter erhält, die es einschließt. Eine Konzeption des guten Lebens wird also Auswirkungen für eine Konzeption der Güter haben, was auch in entgegengesetzter Richtung gilt, doch ist keine von beiden vollständig auf die andere zurückführbar. Aufgrund der großen Bandbreite an Gütern gibt es viele verschiedene gute Möglichkeiten, einige von ihnen in einem Lebensentwurf zu vereinen.¹²

Eine Konzeption eines guten Lebens ist daher schon etwas mehr als die Summe der in ihm enthaltenen Güter; es ist dies das Leben einer (partiell) autonomen Person.¹³ Aus diesem Grunde kann ein Tier kein gutes Leben im hier relevanten Sinne haben: Es mangelt einem Tier am hierfür erforderlichen Bewußtsein des eigenen Lebens, es kann sein Leben nicht im ganzen sehen und es autonom planen. Wir können daher das Leben eines Tieres als eine unstrukturierte Menge von Gütern (oder Übeln) ansehen. Diese Güter und Übel sind politisch und moralisch wohl relevant, aber nicht deshalb, weil sie Teil eines guten oder schlechten Lebens sind.

3. *Konzeptionen der guten Gesellschaft* beziehen sich auf Wege, eine wertvolle Gesellschaft zu gestalten, also auf Visionen von einer Gesellschaft, die wir verwirklichen sollten. Dies schließt auch Gerechtigkeitsprinzipien ein, die die Bedingungen festlegen, die es Menschen ermöglichen, das von ihnen gewünschte Leben zu leben und die von ihnen gewünschten Güter zu verfolgen. Eine gute Gesellschaft ist also auch eine gerechte Gesellschaft, doch obwohl Gerechtigkeit die primäre Tugend sozialer Institutionen sein mag, ist sie längst nicht die einzige. Eine Konzeption der guten Gesellschaft enthält vielmehr auch Vorstellungen zum Wert von Kunst und Natur. Sogar in einer robusten Konzeption von Gerechtigkeit gibt es immer noch wichtige kollektive Ideale, die nicht unter den Gerechtigkeitsbegriff fallen.¹⁴ Konzeptionen der guten Gesellschaft behandeln auch die Frage, ob der Staat eine Verantwortung dafür hat, bestimmte Güter oder bestimmte Konzeptionen des guten Lebens zu fördern. Eine Konzeption der guten Gesellschaft muß klarstellen, welche Güter der Staat fördern soll und ob das Leiden eines Tieres ein Übel ist.

¹⁰ Vgl. *Selznick* 1992: 381.

¹¹ *Raz* 1986: 155.

¹² *Raz* 1986: 395-399.

¹³ Zu einer «konstitutiven» im Gegensatz zu einer nur «additiven» Sichtweise des Wertes eines Lebens vgl. *Dworkin* 1989: 486.

¹⁴ *Selznick* 1992: 428-434.

Ebenso wenig wie Konzeptionen des guten Lebens lassen sich Konzeptionen der guten Gesellschaft auf solche Güter reduzieren, die in ihnen oder in dem guten Leben, das sie fördern, enthalten sind. Eine Gesellschaft ist eben doch mehr als die Summe ihrer Mitglieder. Selbstverständlich kann man die politische These vertreten, gut sei nur diejenige Gesellschaft, die die größte Anzahl an Gütern oder die größte Anzahl guter Lebenswege hervorbringe. Doch ist dies eine normative These, die überzeugender Argumente bedarf. Sobald wir erst einmal akzeptieren, daß es öffentliche oder kollektive Güter und Güter für Tiere geben könnte, erscheint es problematisch, diese extrem individualistische Konzeption der guten Gesellschaft zu akzeptieren.

Die hier vorgenommene analytische Unterscheidung setzt nicht voraus, daß diese Kategorien des Guten voneinander getrennt sind. Natürlich sind sie es nicht. Da der Mensch ein soziales Wesen ist, schließt eine Konzeption des guten Lebens notwendigerweise solche Elemente ein, die auch Teil der Konzeptionen der guten Gesellschaft sind oder für diese doch zumindest Folgen haben (und auch umgekehrt). Wenn meine Konzeption des guten Lebens z.B. den Jagdsport einschließt, so kann ich sie nur dann verwirklichen, wenn meine Gesellschaft das Jagen erlaubt. Oder, andersherum ausgedrückt: eine Konzeption einer guten Gesellschaft, die auf aktiver Teilnahme der Bürger am politischen Prozess aufbaut, wird erst dann durchführbar, wenn eine aktive Teilnahme – zumindest dem Großteil ihrer Mitglieder – lohnenswert erscheint.

Die gegenseitige Abhängigkeit dieser verschiedenen Kategorien des Guten macht die Unterscheidungen keineswegs nutzlos oder überflüssig. Die Individuen und die Gesellschaft sind aufeinander bezogen, aber nicht identisch. Ein Ideal der guten Gesellschaft verträgt sich gewöhnlich recht gut mit einem breiten Spektrum an Konzeptionen des guten Lebens, obwohl auch dann die Möglichkeit offenbleibt, daß es die eine oder andere Konzeption ausschließen kann oder es schwieriger macht, sie zu verfolgen. Die Rawlssche Konzeption von Grundgütern («primary goods») immerhin ist verträglich mit einer großen Bandbreite an Konzeptionen der guten Gesellschaft oder des guten Lebens. Selbst eine sehr viel reichhaltigere Konzeption der Güter, die Güter wie den Wert von Kunst und Natur oder das Leiden eines Tieres als ein Übel einschließt, kann sich mit verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens und der guten Gesellschaft vertragen, wenn auch nur deshalb, weil die Güter auf verschiedene Weise miteinander kombiniert werden können, um ein gutes Leben oder eine gute Gesellschaft zu bilden. Es gibt also zwar eine wechselseitige Abhängigkeit, aber keine Identität, noch lassen sich all diese verschiedenen Kategorien des Guten gegenseitig aufeinander oder auf eine gemeinsame Grundlage reduzieren.¹⁵

¹⁵ Die Unterscheidung zwischen dem guten Leben und der guten Gesellschaft ist nicht zu verwechseln mit der berühmten Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Richtigen – beide überschneiden sich vielmehr. Eine gute Gesellschaft ist mehr als eine gerechte Gesellschaft, obwohl diese letztere ein konstitutives Element der ersteren ist; und: ein gutes Leben ist mehr als ein

4. Neutralität hinsichtlich der drei Kategorien des Guten

Wir können uns nun der normativen Frage der politischen Theorie zuwenden, ob sich der Staat hinsichtlich der verschiedenen Kategorien des Guten neutral verhalten sollte.

1. Es ist klar, daß der Staat gegenüber Konzeptionen der guten Gesellschaft nicht neutral sein kann. Er kann nicht neutral sein gegenüber konkurrierenden Gerechtigkeitsprinzipien – er muß vielmehr Stellung beziehen und z.B. sagen, ob er einen Rawlsschen, einen utilitaristischen oder einen anderen Gerechtigkeitsbegriff zugrunde legt. Die Wahl des grundlegenden Gerechtigkeitsbegriffs wird zum Teil die Art der Gesellschaft bestimmen, in der wir leben. Aus demselben Grund kann und soll der Staat gegenüber dem Ideal einer demokratischen Gesellschaft nicht neutral sein; ein demokratischer Staat darf durchaus versuchen, mit Hilfe des Bildungswesens die demokratische Einstellung seiner Bürger zu stärken. Diese Formen von Nicht-Neutralität lassen sich immer noch auf einer robusten Interpretation von Prinzipien des Rechts gründen.

Interessanter ist nun die Tatsache, daß der Staat gegenüber solchen Vorstellungen nicht neutral sein kann, die nicht Teil der Gerechtigkeitsprinzipien sind. Seit dem Brundtland-Report ist das Ideal der «nachhaltigen Entwicklung» zum gemeinsamen Topos zumindest in der Rhetorik der politischen Diskussion geworden. Der Staat muß sich dem Problem stellen, wie dieses Ideal in seiner Politik zu verankern ist, und er muß entscheiden, ob – und wenn ja, auf welche Weise – er berücksichtigen sollte, welche Auswirkungen seine Politik auf die Chancen der Verwirklichung dieses Ideals hat. Auch wenn ein Staat dieses Ideal nicht gutheißen sollte, so nimmt er hierdurch doch eine (wenn auch negative) Haltung ein. Dasselbe gilt ebenso für andere Ideale oder Elemente der guten Gesellschaft, wie z.B. das kulturelle Leben oder eine gesunde Umwelt. Der Staat greift durch seine Handlungen direkt in die Gesellschaft ein. Die Besteuerung von Einkommen oder Mineralöl hat einen enormen Einfluß auf die Gesellschaft, in der wir leben. Dasselbe gilt für die Steuerfreiheit von Beitragszahlungen für religiöse oder kulturelle Organisationen oder für die Kosten der Kinderfürsorge. Bei Entscheidungen im Steuerbereich sollten diese Auswirkungen also mit bedacht werden, und dies bedeutet, daß wir eine Theorie der guten Gesellschaft benötigen, um diese Auswirkungen zu evaluieren.

Möglicherweise erscheint diese Kritik der Neutralität als zu einfach. Vielleicht sollten wir lieber sagen, daß vor dem Hintergrund anhaltender

gerechtes Leben. Auch nicht sollte dies mit der Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten verwechselt werden – auch hier gibt es eine Überschneidung. So sind die Vorstellungen über das Rollenmuster im Familienleben (traditionell als etwas Privates angesehen) durchaus Teil einer Konzeption der guten Gesellschaft; die Wahl eines Lebens im öffentlichen Dienstleistungsbereich ist zugleich auch eine Wahl einer ganz bestimmten Lebensweise, und obwohl sie Arbeit im öffentlichen Bereich bedeutet, gehört sie also auch zu einer Konzeption des guten Lebens.

Kontroversen zu einigen Idealen ein Ausschluß dieser Ideale (bzw. die Nichtbeachtung der Auswirkungen der politischen Strategien zu diesen Idealen) die natürliche Antwort ist; vielleicht ist es gerade diese natürliche Antwort, was wir «Neutralität» nennen sollten. Dieser Appell an eine «natürliche» neutrale Grundlinie ist nichtsdestoweniger zurückzuweisen, und zwar einfach deshalb, weil für diejenigen, deren Ideale ausgeschlossen werden, diese Grundlinie ganz und gar nichts Natürliches hat.¹⁶ Ein Beispiel mag hierfür genügen. Zwei Nachbarn besitzen gemeinsam einen wunderschönen kleinen See, der jedoch langsam umkippt, da es keine Abwasserkläranlage gibt. Einer der beiden ist nun bereit, sich zur Hälfte an den Kosten für eine solche Kläranlage zu beteiligen, der andere aber nicht. Gibt es hier irgendeine «natürliche» neutrale Lösung? Macht es einen Unterschied, ob der eine Nachbar seine Haltung verteidigt mit Verweis auf seine persönliche Freude an dem See, auf den intrinsischen Wert des Sees, auf das Prinzip der Verantwortung für die nachfolgenden Generationen oder schließlich auf die Tatsache, daß die Fische in diesem See leiden und sterben? Nein, hier gibt es keine gemeinsame Grundlinie, keinen archimedischen Punkt, von dem aus man beurteilen könnte, daß gewisse Betrachtungen oder Auswirkungen ausgeschlossen werden sollten, andere dagegen nicht. Was immer für eine Entscheidung getroffen wird, neutral kann sie nicht sein.

Selbst wenn der Staat gar nicht anders kann, als sich gegenüber den Konzeptionen der guten Gesellschaft nicht neutral zu verhalten, könnte er immer noch dadurch nach Neutralität streben, daß er kontroverse Ideale ausschließt. Doch aufgrund welcher prinzipiellen Argumente? Das primäre Ziel eines Staates mag es wohl sein, eine gerechte Gesellschaft zu errichten und auch zu erhalten, doch ist dies nicht das einzige Ziel. Warum sollten wir diese Aufgaben des Staates derart willkürlich und auf künstliche Weise beschränken - und hierbei ganz auf die Möglichkeit verzichten, daß der Staat mit seinen Eingriffen andere wichtige Ideale ebenfalls fördern kann? Warum sollte der Staat nicht auch nach einer ganz bestimmten Art von Gemeinschaft streben, eine Gemeinschaft z.B., die auf demokratischen Werten gründet und diese pflegt?¹⁷ Welche prinzipiellen Gründe ließen sich für die Neutralität des Staates gegenüber der zugebenermaßen umstrittenen These anführen, daß eine gute Gesellschaft eine Gesellschaft ist, in der es große Gebiete unberührter Natur und eine große kulturelle Vielfalt gibt? Natürlich verursacht Nicht-Neutralität in einer pluralistischen Gesellschaft viele praktische Probleme; dies werden wir später diskutieren. Doch davon abgesehen erscheint es ausgesprochen künstlich und nicht wünschenswert, die Ziele eines Staates auf Gerechtigkeit und andere nicht kontroverse Ideale zu beschränken.

Die Ansicht, daß ein Staat gegenüber Konzeptionen einer guten Gesellschaft neutral sein kann und auch sein sollte, scheint am Ende nur dann haltbar zu sein, wenn man eine vollkommen atomistische Vorstellung von der

¹⁶ Zum Problem der Grundlinie im Zusammenhang mit Neutralität vgl. *De Marneffe* 1989: 266f.

¹⁷ Vgl. *Selznick* 1992: 382.

Beziehung zwischen Individuen und Gesellschaft akzeptiert. Eine neutrale Position läßt sich nur dann verteidigen, wenn man dogmatisch an der Vorstellung festhält, daß eine Gesellschaft nichts weiter sei als eine Menge von Individuen, die aus freien Stücken zusammenarbeiten, und daß jedes staatliche Handeln gegenüber all diesen Individuen gerechtfertigt werden solle. Sobald man aber eine etwas realistischere Sicht vertritt und die Einzelperson als Teil der Gesellschaft und (nur) als Mitautor ihres eigenen Lebens begreift, muß man zu der Ansicht gelangen, daß Neutralität gegenüber Konzeptionen einer guten Gesellschaft unmöglich und auch nicht wünschenswert ist.

2. Die Kontroverse in der politischen Theorie bezüglich verschiedener Konzeptionen von Gütern geht nicht darum, ob der Staat sich vollkommen neutral verhalten solle – eine politische Theorie, die noch nicht einmal eine minimale Konzeption von Gütern enthält, läßt sich wohl kaum nachvollziehen und schon gar nicht verteidigen. Im Kern geht die Diskussion darum, ob der Staat nur bei einigen Subkategorien von Gütern mitreden soll und sich gegenüber anderen Subkategorien neutral zu verhalten hat – und wenn ja: welche Subkategorien sollen dies sein? Rawls versucht, seine politische Theorie auf einer solchen dünnen Theorie des Guten («thin theory of the good») aufzubauen, indem er Grundgüter und auch solche Güter benutzt, die jedermann als solche in einem übergreifenden Konsens anerkennt. Andere Liberale, die sich eher an der Gemeinschaft orientieren, haben vorgeschlagen, auch noch gemeinsame, öffentliche bzw. kollektive Güter zu berücksichtigen.¹⁸

Ebenso wie bei der guten Gesellschaft gibt es auch hier keine «natürliche» gemeinsame Grundlinie zur staatlichen Neutralität gegenüber den Konzeptionen von Gütern. Auch wenn ein Staat eine Konzeption von Grundgütern bzw. Basisgütern zugrundelegt, kann er nicht umhin, eine ganz spezifische und kontroverse Konzeption gutzuheißen, da er sich durch diese Auswahl für eine minimale Konzeption von Gütern entscheidet und weil ein Handeln auf der Grundlage einer solchen minimalen Konzeption bedeutet, daß andere Güter wie z.B. diejenigen der Kunst eine geringere Chance auf Förderung haben. Darüberhinaus ist es keineswegs unumstritten, was als Basisgut zählen soll und was nicht. Sollte z.B. Zugehörigkeit zu einer kulturellen oder ethnischen Gruppe als ein Basisgut angesehen werden oder nicht?¹⁹

Wie sollten wir also eine akzeptable politische Theorie von Gütern entwickeln angesichts der Tatsache, daß wir mit einer wirklichen Kontroverse in unseren modernen pluralistischen Gesellschaften konfrontiert sind? Der beste Weg scheint eine Strategie zu sein, die aus drei Schritten besteht. Erstens sollte der Staat in seine Konzeption von Gütern solche Güter einschließen, die (verhältnismäßig) unumstritten sind – mit anderen Worten diejenigen Güter, die in einem übergreifenden Konsens akzeptiert sind. Er sollte zweitens die faktische Pluralität innerhalb der Menge der Konzeptionen von Gütern aner-

¹⁸ Eine interessante Diskussion hierzu findet sich bei *Soeteman* 1992.

¹⁹ Zu diesem Punkt vgl. auch die entgegengesetzten liberalen Positionen von *Kymlicka* 1989b und *Waldron* 1992.

kennen und gemäß einer reichhaltigen pluralistischen Gütertheorie handeln. Diese Strategie jedoch wird vor allem im Falle privater Güter und einiger kollektiver bzw. öffentlicher Güter Erfolg haben, die zur Verwirklichung privater Güter notwendig sind. Ein dritter Schritt ist also noch nötig: Der Staat muß auch manche solcher Konzeptionen von Gütern gutheißen, die umstritten sind. Er muß also entscheiden, ob z.B. eine reiche Kultur als ein öffentliches Gut oder das Leiden eines Tieres als ein (privates) Übel anzusehen ist.

Diese dreistufige Strategie läßt sich nun auf liberale und kommunitaristische Theorien gleichermaßen übertragen. Hinsichtlich der Gütertheorie ist die Unterscheidung zwischen Liberalen und Kommunitaristen ohnehin nur eine Sache des Grades und nicht prinzipieller Natur. Innerhalb dieses Kontinuums läßt sich der Liberalismus durch zwei Eigenschaften charakterisieren. Die erste Eigenschaft ist, daß der Liberalismus sich in besonderem Maße für den Pluralismus einsetzt – und daher eine ausgesprochen pluralistische Konzeption privater Güter unterstützt. Was gut für mich ist, muß nicht unbedingt auch gut für dich sein. Monogamie in der Ehe muß als ein Gut angesehen werden, da sie für einige Menschen ein Gut ist, doch eine gleichgeschlechtliche Beziehung oder das Zölibat müssen ebenfalls als ein Gut angesehen werden, da es für einige andere Menschen ein Gut ist. Innerhalb einer pluralistischen Konzeption können sich gegenseitig ausschließende Güter unter der Bedingung als Güter gelten, daß sie zumindest für *manche* Menschen Güter sind. Der Liberalismus ist in dieser Hinsicht nicht monolithisch; einige Liberale fassen den Spielraum für Pluralität etwas enger, andere etwas weiter. Gewöhnlich ist die Definition eines Guts hier das Kriterium zur Einschränkung. Einige Liberale verwenden eine etwas weitere Definition und sagen, ein Gut sei alles, was erwünscht, wünschenswert oder wertvoll ist. Die meisten Liberalen verwenden dagegen eine engere Definition eines Guts, indem sie es als etwas rational Wünschenswertes definieren. Obwohl wir in der Tat vollkommen irrationale Wünsche nicht ohne weiteres akzeptieren sollten, müssen Liberale hier doch sehr vorsichtig verfahren. Man kann nämlich seinen Vorurteilen sehr einfach den Deckmantel der Rationalität anlegen.²⁰ Ein berühmtes Beispiel ist hier die Ansicht Rawls', daß rationale Menschen eine starke Abneigung gegen Risiken zeigen würden.

Ein zweites Merkmal des Liberalismus (im Gegensatz zum Libertarismus) besteht darin, daß er diejenigen gemeinschaftlichen, öffentlichen oder privaten Güter hervorhebt, die für Menschen notwendig sind, um ihre eigenen Güter bzw. ein gutes Leben zu erreichen.²¹ Wir sollten uns hier nicht nur auf private Güter konzentrieren, sondern auch die Relevanz der sozialen, kulturellen und natürlichen Umwelt und von gemeinsamen Gütern für die Qualität eines Lebens anerkennen. Liberale Theoretiker wie Kymlicka und Raz bieten

²⁰ Vielleicht sollten wir hier noch einmal betonen, daß es in erster Linie um die Errichtung einer politischen Theorie geht – eine Theorie, nach der ein Staat handeln kann. In ihren Theorien zur Moral mögen Liberale sehr viel begrenztere Konzeptionen von Gütern benutzen.

²¹ *Dworkin* 1990.

interessante Ansätze dazu an, reichhaltige Theorien von nicht-privaten Gütern in den Liberalismus zu integrieren. Wie es scheint sind heutzutage die meisten Liberalen dazu bereit, eine reichhaltige Gütertheorie zu akzeptieren, die auch verschiedene Typen gemeinsamer, öffentlicher und privater Güter berücksichtigt. Güter müssen nicht auf solche Dinge beschränkt sein, die für Individuen unmittelbare Güter sind – es können durchaus auch gemeinschaftliche Güter dazugehören.²²

3. Hinsichtlich der Konzeptionen des guten Lebens ist Neutralität weniger anfällig für die Einwände gegen andere Neutralitätstypen. Auf den ersten Blick scheinen diese Einwände auch in diesem Fall stichhaltig. Genauso wie es für den Staat unmöglich ist, bezüglich der guten Gesellschaft keine materielle Position zu beziehen, kann der Staat auch gegenüber dem guten Leben nicht einfach neutral sein. Er kann sich nicht neutral verhalten gegenüber einer Lebensweise, die sich auf Diebstahl gründet oder gegenüber dem Leben eines Bauern, der seine Tiere ausbeutet und ihnen Leiden zufügt. Der Staat muß vielmehr Stellung beziehen zu der Frage, ob und unter welchen Bedingungen es zulässig ist, eine Tierfarm zu führen oder Tierexperimente durchzuführen.

Ronald Dworkin trifft eine für diesen Zusammenhang nützliche Unterscheidung, nämlich die zwischen einer fundamentalen Neutralität und Neutralität als einer abgeleiteten Norm. Gegenüber Konzeptionen des guten Lebens kann sich der Staat nicht fundamental neutral verhalten – wobei fundamentale Neutralität hier im Sinne einer absoluten Norm zu verstehen ist.²³ Sehr wohl aber kann der Staat eine abgeleitete, Prima-facie-Neutralität gegenüber verschiedenen Lebensweisen einnehmen. Wir können dies die «enge Neutralitäts-These» nennen. Diese These sollte nach unserer Sicht das spezifische Merkmal einer liberalen Theorie sein.

Zwei Argumente sprechen für diese These: Das Hauptargument geht auf Ronald Dworkins Norm der gleichen Rücksicht und Achtung («equal concern and respect») zurück; diese Norm ist die Grundlage der liberalen Demokratie. Die Bürger eines Staates mit gleichem Respekt zu behandeln bedeutet, sie «als menschliche Wesen zu behandeln, die dazu in der Lage sind, selbständig Lebenswege zu konzipieren und diesen Konzeptionen gemäß zu leben.»²⁴ Diese letztere Norm kann nun als Grundlage einer Prima-facie-Neutralitätsnorm dienen: Jeder Bürger sollte das Recht haben, für sich selbst die gewünschte Lebensweise zu bestimmen. Diese Norm rührt nicht etwa aus einer Skepsis der Liberalen gegenüber dem guten Leben her (obwohl ihr Ansatz ja pluralistisch ist), sondern aus der Erkenntnis, daß jeder nur sein eigenes gutes Leben leben kann – ein anderer kann mein Leben nicht an meiner Statt leben.²⁵

Das zweite Argument gründet sich auf dem Wert von Pluralität und Veränderungen in einer liberalen Gesellschaft. Jeder Mensch ist einzigartig und

²² Postema 1992: 161; Dworkin 1989: 492f; Soeteman 1992.

²³ Dworkin 1985: 205.

²⁴ Dworkin 1978:272.

²⁵ Kymlicka 1989b: 13 und 17; Dworkin 1989:486; Jacobs 1992: 43.

hat einen einzigartigen Platz in der Gesellschaft, und aus diesem Grund kann es nicht nur eine einzige gute Lebensweise geben. Aufgrund dieser Pluralität sollte der Staat sich neutral gegenüber all den Lebensweisen verhalten, die es in seiner Gesellschaft gibt. Gesellschaften verändern sich, und mit ihnen verändern sich notwendigerweise auch die Lebensweisen. Um diesen Prozeß zu erleichtern, sollte der Staat ein fortwährendes Experimentieren zulassen. Da wir nicht im Voraus wissen können, welche Lebensweisen sich als gut für konkrete Individuen unter den sich verändernden Bedingungen der Zukunft erweisen, sollte sogar ein breites Experimentierfeld zugelassen werden.²⁶

Diese Neutralität gegenüber Konzeptionen des guten Lebens ist nur eine abgeleitete Norm, die sich auf der Norm des Respekts gegenüber autonomen Personen und auf dem Wert des Pluralismus und des Experimentierens gründet.²⁷ Diese Norm kann nun in Konflikt geraten mit anderen Normen und grundlegenden Prinzipien, nach denen eine Regierung handeln sollte. Die Verpflichtung dazu, auf Tiere Rücksicht zu nehmen, kann mitunter ein guter Grund für den Gesetzgeber sein, solche Handlungen zu verbieten, die für manche Bürger und ihre Auffassung von einem guten Leben wichtig sind. Beispiele hierfür sind die Verbote von Hundekämpfen und des Gebrauchs von Hunden als Zugtieren. Als diese Verbote in einigen westlichen Ländern eingeführt wurden, bedeuteten sie für manche, die ihr Leben hierauf aufgebaut haben, einen großen Eingriff in ihr Leben. Dasselbe könnte zukünftig für die Verbote von Tätigkeiten wie bestimmten Formen des Jagdsports und des Angelns gelten. Die Schlußfolgerung hieraus ist nicht, daß etwas mit der engen Neutralitätsthese nicht stimmt, sondern daß andere Prinzipien über sie Oberhand gewinnen. Die Stärke der Neutralitätsthese in Konflikten dieser Art wird davon abhängen, inwieweit die jeweilige Handlung in jemandes Leben eine zentrale Rolle spielt.

Aus all dem können wir den Schluß ziehen, daß wir gute Gründe dafür haben, eine enge und abgeleitete Neutralitätsnorm zu akzeptieren. Als eine Prima-facie-Norm ist sie nicht als absolut aufzufassen. Eine Regierung wird mitunter auch gute Gründe dafür haben, diese Norm von anderen Prinzipien überstimmen zu lassen. Doch selbst als Prima-facie-Norm bietet sie eine stabile Grundlage zum Schutz derjenigen Freiheiten, um die es Liberalen geht.

Ein Verteidiger einer weiter gefaßten Neutralitätsthese mag nun einwenden, daß dasselbe Argument, das wir für die enge Neutralität ins Feld geführt haben, sich auch für eine weiter gefasste Neutralität benutzen lässt. Wenn ein Bürger für kompetent erachtet werden muß, Konzeptionen des guten Lebens

²⁶ Wir möchten hierzu anmerken, daß die erste dieser beiden Rechtfertigungen zu einer praktisch unbegrenzten Neutralität führt, wohingegen die zweite Rechtfertigung solche Konzeptionen des guten Lebens ausschließt, die «objektiv» nicht akzeptabel sind.

²⁷ Raz 1986: 395-399 behauptet, der Wert der Pluralität liege darin, daß er eine notwendige Bedingung für Autonomie sei. Doch dies ist nicht die ganze Wahrheit, denn Pluralität ist auch deshalb wertvoll, weil sie für das Funktionieren einer modernen, hochdifferenzierten Gesellschaft erforderlich ist.

selbst zu bilden, dann muß er (oder sie) auch für kompetent erachtet werden, Konzeptionen der guten Gesellschaft oder von Gütern zu bilden.

Doch dieser Einwand, der dem klassischen liberalen Argument für eine weiter gefaßte Neutralität zugrunde liegt, kann nicht aufrecht erhalten werden. Während eine Regierung danach streben kann, sich gegenüber verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens so neutral wie möglich zu verhalten, ist es nicht möglich, sich ebenso neutral gegenüber verschiedenen Konzeptionen der guten Gesellschaft oder der Güter zu verhalten. Der Begriff der guten Gesellschaft ist der Lebensnerv staatlichen Handelns. Die Interpretation dieses Begriffs kann nicht einfach jedem einzelnen Bürger überlassen werden. In modernen westlichen Gesellschaften ist es unmöglich, jeden Bürger entscheiden zu lassen, wie eine gute Gesellschaft aussehen könnte, da das Hauptinstrument, diese gute Gesellschaft überhaupt hervorzubringen, eben der Staat ist. Und dasselbe gilt auch für Gütertheorien (doch nur zum Teil, was wiederum ein Grund dafür ist, eine pluralistische Konzeption von Gütern zu vertreten). Wenn z.B. einem Tier ein Leid zugefügt wird, dann sollte der Staat nicht jedem Bürger erlauben, nach seiner (oder ihrer) eigenen Konzeption gemäß zu handeln, welche Richtlinien zum Schutz von Tieren eingeführt werden können. Bei einer Konzeption des guten Lebens liegen die Dinge anders: hier ist es nicht nur möglich, jeden Bürger selbst entscheiden zu lassen, was ein gutes Leben für ihn oder sie ausmacht – es läßt sich sogar gut begründen.

Nichtsdestoweniger ist die Norm des Respekts gegenüber autonomen Menschen, auf der sich die enge Neutralität gründet, in anderer Hinsicht relevant für die Auswahl von Konzeptionen der guten Gesellschaft und von Gütern. Der Demokratie liegt die Idee zugrunde, daß jeder Staatsbürger als eine autonome Person anzusehen ist und eine gewisse Kompetenz nicht nur für sein eigenes Leben besitzt, sondern auch für weiter gehende politische Fragen. Dies bedeutet, daß eine demokratische Methode erforderlich ist, um Konzeptionen der guten Gesellschaft und von Gütern zu bestimmen. Ein einfaches Mehrheitsprinzip kann dies nicht sein. Wir benötigen eine reiche Demokratie-Theorie, um einen guten Entscheidungsprozeß zu entwickeln, der auch die Rechte von Minderheiten schützt.²⁸ Diese Demokratie unterstützt eine pluralistische Güterkonzeption und setzt sich für die Pluralität in der Gesellschaft ein.²⁹

Wenn wir erst einmal akzeptieren, daß Konzeptionen der guten Gesellschaft und von Gütern auf demokratische Weise zu bestimmen sind, lassen sich auch viele Befürchtungen seitens der Liberalen vor kommunitaristischer Nicht-Neutralität zerstreuen. Zu den unbeliebtesten Zügen vieler kommunitaristischer Theorien gehört ihr Hang zu gewachsenen Traditionen, also dazu, was in der Geschichte als natürlich angesehen wurde. Da sich aber die Geschichte fast jeder jetzt existierenden Gemeinschaft auf Traditionen gründet,

²⁸ Für eine Kritik des bloßen Mehrheitsbeschlusses bei Entscheidungen zu einer 'ethischen Umwelt' vgl. *Dworkin* 1989: 480-483.

²⁹ *Selznick* 1992 und *Kymlicka* 1989b. Vgl. auch *Postema* 1992: 171.

die Frauen, ethnischen und religiöse Minderheiten, Homosexuelle und Lesben benachteiligen und die Rechte von Tieren außer Acht lassen, ist der Bezug auf eine «gemeinsame» Tradition nicht gerade überzeugend.³⁰ Wenn Konzeptionen der guten Gesellschaft und von Gütern aber nicht durch einen Bezug auf die historische Gemeinschaft bestimmt werden, sondern auf vollständig demokratische Weise entwickelt werden, so lassen sich hierdurch viele liberale Einwände gegen dieses kommunitaristische Projekt entkräften. Doch wird dies nur dann gelingen, wenn wir ein demokratisches System entwickeln können, das auf Ausschließungsmechanismen und Mißachtung solcher Güter, die nicht direkt auf den Menschen bezogen sind, sensibel reagiert. Daß dies eine schwierige Aufgabe ist, steht außer Frage. Doch obwohl die praktischen Probleme schwierig zu lösen sein mögen, gibt es dennoch keine theoretischen Einwände gegen die These, daß der Staat sich gegenüber Konzeptionen der guten Gesellschaft und von Gütern nicht-neutral verhalten sollte, solange diese These Teil einer umfassenderen demokratischen politischen Theorie ist, die Neutralität bezüglich des guten Lebens weiterhin aufrecht hält.

Wir wollen nun unser Argument zusammenfassen. Der Staat kann und soll sich nicht neutral verhalten gegenüber Konzeptionen der guten Gesellschaft und Konzeptionen von Gütern. In Frage steht vielmehr, ob der Staat sich gegenüber Konzeptionen des guten Lebens neutral verhalten kann und soll. Wir haben behauptet, daß wenn wir gleiche Rücksicht und Achtung als grundlegendes Prinzip einer politischen Theorie akzeptieren, wir dann eine Prima-facie-Norm der Neutralität gegenüber Konzeptionen des guten Lebens ableiten können. Hierbei vertreten wir eine beschränkte Form von Neutralität. Wir müssen uns nun der Frage zuwenden, wo genau im politischen Prozeß diese beschränkte Neutralität als Richtlinie gelten kann.

5. Neutralität und politischer Prozeß

Eine wichtige Unterscheidung in der Neutralitäts-Diskussion ist die zwischen Verfahrensneutralität («procedural neutrality») und Ergebnisneutralität.³¹ Wie bereits Joseph Raz und andere gezeigt haben, kann die Verfahrensneutralität Resultate herbeiführen, die mit der Ergebnisneutralität in Konflikt geraten. Dieser Konflikt wird aber nur dann zu einem Problem, wenn man in der Neutralität eine fundamentale Norm sieht. Wenn wir dagegen die enge Neutralität als eine Prima-facie-Norm betrachten, können wir beide Formen

³⁰ Zu einer Kritik dieser Geschichte der Benachteiligung vgl. *Kymlicka* 1989b: 86ff.

³¹ Diese Terminologie wird nicht immer durchgehalten; vgl. *Musschenga* 1992: 242, *Rawls* 1988, *De Marneffe* 1989, *Galston* 1991: 100. Wir benutzen diese Begriffe, da «Verfahren» die ersten beiden unserer fünf Aspekte abdeckt und «Ergebnis» die übrigen drei.

Eine andere Form von Neutralität, die gelegentlich auch «Prozeßneutralität» genannt wird, ist die «konstitutionelle» oder auch «fundamentale Neutralität» (*De Marneffe* 1989: 259, *Musschenga* 1991: 162). Da es uns eher um den konkreten Entscheidungsprozeß und nicht um eine ideale oder konstitutionelle Theorie geht, wollen wir diese Form nicht weiter vertiefen.

von Neutralität beibehalten. Nichtsdestoweniger sollte diese Unterscheidung präzisiert werden. Wir können wenigstens fünf Aspekte des politischen Prozesses unterscheiden:

1. Partizipation: wer trifft Entscheidungen und wie wird eine Entscheidung getroffen;
2. Gründe: auf welchen Gründen beruht die Entscheidung;
3. Entscheidung: der Inhalt der Entscheidung;
4. Ausführung: wer führt die Entscheidung aus;
5. Auswirkungen: welche Konsequenzen hat die Entscheidung.³²

Jeder dieser fünf Aspekte ist bei der Bewertung eines politischen Systems und seiner Funktionsweise relevant. Daher sollte sich auch die rechtfertigende Norm eines politischen Systems auf jeden einzelnen dieser Aspekte anwenden lassen, es sei denn, es gäbe gute Gründe dagegen. Da die Norm der gleichen Rücksicht und Achtung unserer demokratischen politischen Moral zugrunde liegt, kann man von dieser Norm erwarten, in all diesen Aspekten wiedererkennbar zu sein.³³ Da wir darüberhinaus behauptet haben, daß sich die enge Neutralität auf der Norm der gleichen Rücksicht und Achtung gründet, sollte auch diese Prima-facie-Norm auf alle fünf Aspekte anwendbar sein. Der beste Weg, diese These plausibel zu machen, ist zu zeigen, wie enge Neutralität auf jeden einzelnen dieser fünf Aspekte angewandt werden kann.

1. Auf die Frage, wer über die beste Lebensweise für eine konkrete Person zu entscheiden hat, gibt die Neutralitätsthese eine vollkommen eindeutige Antwort: die jeweilige Einzelperson selbst. Die Verteidigung einer auf Partizipation angewandten Neutralitätsthese ist also eine solide Grundlage für die traditionelle liberale Idee einer Privatsphäre, in die der Staat nicht eingreifen darf. Diese Privatsphäre ist hier nicht im räumlichen Sinne zu verstehen, sondern als Spielraum für persönliche Entscheidungen, in den niemand das Recht hat, sich einzumischen.

Dieser Handlungsbereich kann nun nicht absolut gelten. Wenn in einer bestimmten Gesellschaft zu wenige Menschen als Umwelttechniker arbeiten wollen, kann der Staat versuchen, in den Entscheidungsprozeß zur Berufswahl dadurch einzugreifen, daß er Informationskampagnen durchführt oder finanzielle Anreize hierfür schafft. Der Kontext, in dem eine persönliche Entscheidung getroffen wird, ist also Teil der Theorie der guten Gesellschaft - doch auch innerhalb dieses Rahmens sollte die Einzelperson selbst das letzte Wort haben.

2. Wenn ein Staatsbürger in der Lage sein soll, sich mit einem demokratischen Entscheidungsprozeß und dessen Ergebnis zu identifizieren, dann darf dieser Prozess ihm keinesfalls irgendwelche Gründe zur Entscheidung auf-

³² Van der Burg 1991: 63-67.

³³ Wir sind sogar der Meinung, daß es wesentlich für eine umfassende Demokratietheorie ist, daß sie sich nicht nur an die beiden Input-Aspekte der Gründe und der Partizipation wendet, wie in eher positivistischen Theorien, sondern daß sie auch noch die drei Ergebnis-Aspekte einschließt.

zwingen, die seine Selbstachtung beschädigen könnten.³⁴ Dies impliziert, daß eine Entscheidung nicht auf kontroversen Konzeptionen des guten Lebens beruhen sollte. (Und sie sollte auch nicht auf Urteilen gründen, nach denen bestimmte Aspekte seines Lebens, die er als gut erachtet, nicht gut seien. Dies ist ein weiterer Grund, weitgefaßte und pluralistische Güterkonzeptionen zu akzeptieren.) Für Außenstehende freilich wird sich die Anwendung dieses Kriteriums als sehr schwer erweisen. Trotzdem ist es für diejenigen, die eine Entscheidung zu treffen haben, ein wichtiges praktisches Prinzip.

Der Gesetzgeber mag wohl mit guten Argumenten gemäß dem Grundsatz handeln, daß eine Gesellschaft, in der Tiere gut behandelt werden, die bessere Gesellschaft ist. Dies ist ein *prima facie* Grund für Regulierung menschlichen Verhalten gegenüber Tieren. Doch der Staat darf nicht die Regulierung menschlichen Verhaltens dadurch rechtfertigen, daß er etwa das Leben eines Jägers, eines Fischers oder eines Bauern als mehr oder weniger wertvoll im Vergleich zum Leben eines Rechtsanwalts beurteilt.

3. Obwohl konsequentialistisches Rasonieren uns mitunter blind hierfür macht, hat eine Entscheidung doch eine ihr eigene moralische Dimension. So kann eine Entscheidung ungeachtet ihrer Konsequenzen symbolisieren, daß bestimmte Normen und Werte durch den Staat gutgeheißen werden. Dies kann dann wichtig und legitim werden, wenn Verfassungswerte bekräftigt werden. Oder man nehme die Tatsache, daß Euthanasie in den Niederlanden noch immer im Strafgesetzbuch steht, auch wenn die Praxis tolerant gehandhabt wird. Dies symbolisiert, daß das menschliche Leben und sein Wert immer noch heilig ist und daß Euthanasie niemals als eine einfache Lösung angesehen werden soll.³⁵ Eine Entscheidung oder ein Gesetz aber, das bestimmte Lebenswege oder bestimmte Güter, die für diese Lebenswege konstitutiv sind, als minderwertig klassifiziert und kriminalisiert, verletzt die Norm der engen Neutralität.

Ein Beispiel hierfür sind die Anti-Sodomie-Gesetze in verschiedenen amerikanischen Bundesstaaten. Sie haben eine wichtige symbolische Bedeutung, auch wenn sie seit Jahrzehnten gar nicht angewandt wurden.³⁶ Auch wenn sie keine direkten praktischen Konsequenzen für Homosexuelle haben, vermitteln sie doch die Ansicht, daß Homosexualität etwas schlechtes sei. Diese Nicht-Neutralität ist also ein gutes Argument, um diese Gesetze abzuschaffen.³⁷

³⁴ Vgl. *Dworkin* 1985: 206: «Niemand, der glaubt, daß eine bestimmte Lebensweise für ihn die beste ist, kann hinnehmen, daß diese Lebensweise schlecht und entwürdigend ist.»

³⁵ Zum Symbolbegriffs vgl. *Postema* 1987: 41-3 und *Soeteman*: 1992: 184.

³⁶ Vgl. hierzu das Gesetz des Bundesstaates Georgia, das in dem Fall «Bowers gegen Hardwick» angefochten wurde (478 U.S. 186 (1986)).

³⁷ Unsere Theorie bietet zwei Wege zur Strukturierung dieses Problems. Wir können Homosexualität erstens als Teil einer bestimmten Lebensweise ansehen, wobei ein Verbot dann mit dem Neutralitätsprinzip zusammenstoßen würde. Oder wir können zweitens homosexuelles Verhalten als ein Gut ansehen; in diesem Fall würde ein Verbot mit einer pluralistischen Güterkonzeption zusammenstoßen.

4. Besonders wichtig ist die Neutralitätsnorm für die Ausführung von Entscheidungen. Häufig erfordert diese Ausführung die Mithilfe der Bürger. Hierbei müssen die Bürger die Gesetze oder bestimmte Vorschriften einhalten. Normalerweise werden die Bürger hierin nicht eine besondere Einschränkung ihrer Autonomie sehen, oder sie werden zumindest das Ausmaß der Einschränkung für gerechtfertigt halten. Doch wenn sie dazu gezwungen sind in einer Weise zu handeln, die ihrer Konzeption vom guten Leben direkt widerspricht, so werden sie dies als einen empfindlichen Eingriff in ihre Autonomie erleben. Manch einer mag ersucht werden, in direktem Gegensatz zu seinem Gewissen zu handeln und etwas zu verletzen, was er für seine moralische Pflicht hält. Dieser Extremfall hat unter dem Stichwort «Verweigerung aus Gewissensgründen» in der Rechts- und Moralphilosophie große Beachtung gefunden. Eine etwas größere Kategorie bilden diejenigen Fälle, bei denen Handlungen untersagt sind, die die jeweilige Person selbst für gerechtfertigt und wünschenswert hält, ohne den Anspruch zu erheben, daß es für sie eine bestimmte moralische Pflicht gebe. Normalerweise hält man es nicht für seine Pflicht, ein Buch zu schreiben oder Geschlechtsverkehr mit seinem Partner zu haben, doch wird man nichtsdestoweniger solche Handlungen als wichtigen Aspekt seines Lebens bewerten. Ein gesetzliches Verbot dieser und ähnlicher Handlungen kann die enge Neutralität verletzen, wie z.B. in den Fällen, die Anlaß zu einer Verweigerung aus Gewissensgründen geben. In beiden Fällen ist ein gesetzliches Verbot ein besonderer Eingriff in die Autonomie.

Hieraus können wir ein starkes Argument gegen den «juridischen Moralismus» (legal moralism) hinsichtlich der Konzeptionen des guten Lebens ableiten.³⁸ (Die Neutralitätsnorm führt auch bei den vier anderen Aspekten zu Argumenten gegen diese Form von juridischen Moralismus, weshalb unsere Analyse auch eines der meistgeschätzten Elemente des Liberalismus erklären kann.) Eine weitere Implikation ist die, daß der Staat gelegentlich davon abgehalten werden sollte, das Strafrecht zum Verbot bestimmter Handlungen anzuwenden, auch wenn diese Handlungen der Gesellschaft oder Tieren Schaden zufügt, da dies ein zu starkes Einmischen in das Leben einiger Bürger bedeuten würde. In anderen Fällen ist die Neutralitätsnorm ein guter Grund dafür, Gewissensgründe anzunehmen.

Seit 1992 sind niederländische Bauern per Gesetz dazu angehalten, Kälber mit gelben Ohrmarkierungen zu versehen. Die niederländische Regierung hält dies für notwendig, um Rinderepidemien zu verhindern. Einige Bauern nun (besonders solche mit einem anthroposophischen Hintergrund) lehnen es strikt ab, solche Ohrmarkierungen zu benutzen, da die Kälber beim Anbringen dieser Schildchen leiden würden und darüber hinaus hierdurch zu reinen Gegenständen gemacht würden, was wiederum den Grundüberzeugungen dieser Bauern widerspricht. Diese gesetzliche Pflicht bedeutet also einen erheblichen Eingriff in das Leben der Bauern. Gemäß der engen Neutralität soll-

³⁸ Vgl. Raz 1986: 415f. und die Kritik hierzu bei Soeteman 1992: 184-185.

ten wir versuchen, diese Bauern aufgrund ihrer Gewissensbedenken von dieser Pflicht abzunehmen.³⁹

5. Der letzte Aspekt des politischen Prozesses betrifft seine Auswirkungen. Die enge Neutralität hat hier zwei Implikationen. Erstens eine Prima-facie-Norm, daß der Staat sich nicht dafür einsetzen darf, bestimmte Lebensweisen zu bevorzugen oder zu benachteiligen, die von den Bürgern frei gewählt wurden bzw. frei gewählt werden könnten. Zweitens sollte der Staat versuchen, eine möglichst große Bandbreite an Lebensweisen zu garantieren, um den Bürgern eine entsprechend große Wahlfreiheit zu gewähren. Er sollte aktiv danach streben, eine pluralistische Gesellschaft zu errichten, da diese Gesellschaftsform eine größere Auswahlmöglichkeit bietet. Dies heißt nun aber nicht, daß der Staat ganz bestimmte einzelne Lebensweisen fördern soll, sondern daß er aufgrund seiner demokratischen und besonders auf Autonomie bedachten Konzeption der guten Gesellschaft eine große Auswahlmöglichkeit schaffen soll.⁴⁰ Mitunter wird dies sogar implizieren, daß der Staat bestimmte Lebensweisen oder die Kultur einer Minderheit unterstützt, um hier gleiche Möglichkeiten zu schaffen.⁴¹

Selbstverständlich ist es nicht einfach, all diesen Erfordernissen gerecht zu werden. Kein Staat kann vollkommen neutral in diesem Sinne sein, da es schwierig ist, die Auswirkungen von Handlungen vorherzusagen und weil die Handlungen eines Staates stets für die eine oder andere Lebensweise irgendwelche widrigen Folgen haben wird. Doch als Prima-facie-Norm kann die enge Neutralität ein nützliches Kriterium sein, mit dem sich politische Strategien kritisieren lassen, die zu Situationen führen, in denen gewisse Lebensweisen durch bestimmte Handlungen eher Schaden nehmen als andere.

Als Beispiel kann der Vorschlag dienen, die meisten der EU-Landwirtschaftsförderungen abzuschaffen. Die traditionelle Agrarwirtschaft einiger europäischer Länder würde hierdurch empfindlich getroffen. Hieraus läßt sich ein Argument gegen diesen Vorschlag ableiten, obwohl andere Argumente stärker dafür sprechen könnten. Doch wenn dem so ist, sollten wir zumindest versuchen, diese negativen Auswirkungen zu kompensieren – z.B. durch direkte Einkommensunterstützung anstelle von Subventionierung der Produkte.

Wie unsere Analyse zeigt läßt sich enge Neutralität mit Erfolg auf alle fünf Aspekte des politischen Prozesses anwenden und sie rechtfertigt wichtige liberale Positionen zu den Bürgerrechten, zur Verweigerung aus Gewissens-

³⁹ Vgl. Van der Burg 1993.

⁴⁰ Dieses Argument führt Dworkin 1985: 233 an. Doch während Dworkin dieses Argument dazu benutzt, um jedwede partikuläre Konzeption des Guten vom Interesse des Staates auszuschließen, schließen wir einzig eine partikuläre Konzeption des guten Lebens aus. Es wäre eine lächerliche Neutralität, die es einem Staat nicht erlauben würde, einen Rembrandt anstelle eines Gemäldes eines Dilettanten zu erwerben, weil Neutralität den Staat davon abhielte, ein solches Werturteil zu fällen.

⁴¹ Zu Sonderrechten für kulturelle Minderheiten vgl. Kymlickas Argument.

gründen und zum juristischen Moralismus. Da sie nur eine abgeleitete Prima-facie-Norm ist, hat sie gleichzeitig nicht die geradezu absurden Implikationen der weitgefaßten Neutralität, die es ausschließen würde, auf der Grundlage von Werturteilen zur Kunst und zur Natur zu handeln.

Man könnte sogar sagen, dass es fünf Neutralitätsnormen gibt, für jeden der fünf Aspekte eine. Eine wichtige Folge hieraus ist, daß dieser Typus eines (kommunitaristischen) Liberalismus nicht nur eine Moral zweiter Ordnung ist, eine Moral also, die einen Ausweg aufzeigen kann, wenn verschiedene Auffassungen von Moral einander widersprechen.⁴² Er ist erstens eine Moral zweiter Ordnung, weil er sagt, welche moralischen Ansichten als Gründe für eine politische Entscheidung nicht akzeptabel sind und auch darüber, wer bestimmte Entscheidungen treffen sollte. Der Liberalismus ist zweitens auch eine Moral erster Ordnung, da er Werturteile zum Inhalt, zur Ausführung und zu den Auswirkungen einer Entscheidung impliziert.

Die meisten Liberalen aber konzentrieren sich auf die Verfahrensneutralität und lehnen eine Ergebnisneutralität bezüglich der Folgen entweder implizit oder explizit ab.⁴³ Natürlich ist dies die elegantere Lösung: anstelle von fünf Prima-facie Normen haben wir nur eine einzige. Warum also sollten wir daran festhalten, daß die enge Neutralitätsthese auf alle fünf Aspekte zutrifft und uns so eine äußerst komplexe normative Theorie einhandeln?

Der Grund dafür lautet, daß es uns nicht um eine ideale Theorie geht, sondern um die wirkliche Gesellschaft, in der wir leben, und daß wir daher nicht das Entscheidungsverfahren isoliert betrachten sollten, sondern den politischen Prozeß im Ganzen.⁴⁴ Wenn wir das Verfahren allein betrachten, vernachlässigen wir andere wichtige Aspekte. Obwohl ein Verfahren als ein Selbstzweck zu bewerten ist, ist er doch auch ein Mittel zum Zweck. Ein vollständiges Auslassen der Ergebnisse wäre nur dann gerechtfertigt, wenn das Verfahren praktisch von selbst zu akzeptablen Resultaten führt.

Diese letztere Annahme scheint implizit in den Theorien Rawls' und Dworkins enthalten zu sein.⁴⁵ Beide treten für eine Gleichheit der Ressourcen (equality of resources) ein, da hierdurch gerechte Resultate erzielt werden. Vielleicht fühlt man sich zunächst eher zu der Gleichheit der Ergebnisse hingezogen, doch würde diese Gleichheit der Ergebnisse bedeuten, daß diejenige, die einen aufwendigeren Lebensstil gewählt haben, von den Bescheideneren unterstützt würden – und dies wäre ungerecht. Jeder sollte für seine eigene getroffene Wahl verantwortlich sein. Und daher sollten wir Verfahrensneutralität (oder, genauer: Gleichheit der Ressourcen) akzeptieren, da gemäß

⁴² Dieser Gedanke stammt von *Den Hartogh* 1990.

⁴³ *Kymlicka* 1989b: 96-7, Anm.2.

⁴⁴ Vgl. *Selznick* 1992: 328-333. *Wolfe* 1989: 245 nennt diesen am Prozess orientierten Ansatz auch einen «soziologischen» Ansatz. Insofern dies impliziert, daß Soziologen die Realität und nicht eine ideale Theorie im Blickfeld haben, ist dieses Attribut korrekt; solch ein soziologischer Ansatz sollte dann aber ein zentraler Bestandteil jeder normativen politischen Philosophie sein.

⁴⁵ *Kymlicka* 1989a: 885, *Dworkin* 1985: 192-3 und 206, *Rawls* 1972: 94.

dieser Neutralität jeder die Kosten für kostspielige Entscheidungen selbst trägt.

Dieses Argument scheint zwar stichhaltig zu sein, doch trifft es nur in einer idealen Gesellschaft zu. In der wirklichen Gesellschaft ist es nicht gültig, da bestimmte für dieses Argument notwendige Voraussetzungen im wirklichen Leben alles andere als erfüllt sind.⁴⁶ Das Argument setzt voraus, daß Menschen für ihre jeweilige Wahl der Lebensweise verantwortlich gemacht werden können. Doch dies ist in den meisten Fällen einfach nicht wahr oder doch nur zum Teil wahr. Können wir denn allen Ernstes davon ausgehen, daß in den westlichen Gesellschaften die Tatsache, daß manche Leute Universitätsprofessoren sind, andere dagegen nur einfache Arbeiter, immer das Ergebnis einer freien Wahl ist? Auch in den freiesten und egalitärsten Gesellschaften sind viele Wahlen eines Lebensweges nicht frei in dem hier relevanten Sinne. Obwohl der Staat die Entwicklung persönlicher Autonomie und Verantwortlichkeit fördern sollte, sollten wir dieses Ideal nicht mit der Wirklichkeit verwechseln. Viele wichtige Entscheidungen, die das Leben eines Menschen bestimmen, sind nicht so vollkommen frei, daß wir diesem Menschen das volle Gewicht all ihrer Konsequenzen zurechnen sollten.

Die Diskussion in den Niederlanden über die knappen Mittel für das Gesundheitswesen ist ein schönes Beispiel für die Probleme, die dabei entstehen, wenn wir versuchen, die Idee der Verantwortlichkeit für eigene Entscheidungen in der Praxis anzuwenden. Von einigen wenigen Extremfällen wie Skiunfällen einmal abgesehen können fast keine Beispiele dafür gefunden werden, daß sich gesundheitliche Probleme auf freie und verantwortliche Entscheidungen zurückführen lassen. Selbst diejenigen, die in der theoretischen Diskussion die Idee der persönlichen Verantwortung vertreten, können keinen akzeptablen Kriterienkatalog aufstellen, mit dem diese Idee in die Praxis umgesetzt werden könnte – z.B. durch Ausschließen bestimmter Patientengruppen von der Pflege oder Erhöhung ihrer Beiträge. Um ein gerechtes System zu konstruieren ist es also notwendig, die Überlegungen hierzu direkt auf die Auswirkungen eines Verteilungssystems zu richten.

Nicht nur das Ideal einer freien und autonomen Entscheidung bleibt hinter der Realität zurück, sondern auch das Ideal eines guten Entscheidungsverfahrens. Die vorhandenen demokratischen Verfahrensweisen garantieren keineswegs eine vollkommene (oder so gut wie vollkommene) prozedurale Gerechtigkeit (perfect procedural justice), wie es das Argument für die Verfahrensneutralität stillschweigend voraussetzt. Verfahrensneutralität wird von den meisten Liberalen gutgeheißen, da sie annehmen, sie führe zu ge-

⁴⁶ Dies räumt auch *Dworkin* 1985: 195 und 207 ein. Unter den liberalen Philosophen ist *Dworkin* bei der Behandlung konkreter Probleme unserer Gesellschaft einer der Realistischsten. Dies kann zugleich erklären, warum seine Standpunkte zur Neutralität einer ständigen Überarbeitung unterworfen erscheinen und auch ziemlich komplex sind; er ist eben bemüht, eine Theorie zu entwickeln, die der komplexen Realität gerecht werden soll.

rechten Resultaten; da aber die Wirklichkeit nicht derart vollkommen ist, sollten wir auch die Resultate selbst betrachten.

Ein weiterer Grund, einen allzu engen Blick nur auf die Verfahrensneutralität abzulehnen, besteht darin, daß die Resultate hieraus für solche Güter weniger akzeptabel sind, die sich nicht so leicht messen und austauschen lassen. Das Interesse einer Minderheit an kultureller Autonomie oder das Recht auf ein Leben gemäß den eigenen sexuellen Präferenzen sind selbst in einer idealen Theorie nicht wirklich sicher, da sie einfach durch ein Mehrheitsvotum überstimmt werden können. In unserer Gesellschaft mit ihren zumindest teilweisen ungerechten Verfahrensweisen sind die Ansprüche von Minderheiten auf nicht-materielle Güter die ersten Opfer dieser Defizite. Erst der Blick auf den gesamten politischen Prozess und auf alle seine relevanten Aspekte wird es uns ermöglichen, uns mit besseren, stichhaltigeren Argumenten für den Schutz von Minderheiten einzusetzen.

Wir können nun den Schluss ziehen, daß die einseitige Beschäftigung mit einer idealen Theorie den Liberalismus auf den falschen Weg geführt hat. In einer nicht-idealen Theorie ist die Verfahrensneutralität eine ungerechtfertigte Beschränkung der engen Neutralität. Eine größere Aufmerksamkeit für diejenigen Aspekte, die durch unsere Ideale der Wirklichkeit nicht erreicht werden, bedeutet für uns, daß wir einfache Lösungen und einfache Theorien nicht erwarten dürfen. Die enge Neutralität muß daher auf alle Aspekte des politischen Prozesses gleichermaßen angewendet werden können. Dies bedeutet, daß es fünf verschiedene Prima-facie-Normen der engen Neutralität gibt.

6. Widerstreitende Prinzipien

Die Implikationen dieser fünf Neutralitätsnormen können sich manchmal widersprechen. Doch obwohl hierdurch der praktische Entscheidungsprozeß kompliziert wird, ist dies kein theoretisches Problem. Konflikte zwischen Prima-facie-Prinzipien sind in der angewandten Ethik hinlänglich bekannt. Prima-facie-Neutralitätsnormen können auch mit anderen politischen Normen in Konflikt geraten. Die Autonomie des Menschen und moralischer Pluralismus sind wichtige politische Werte, aber es sind nicht die einzigen.

Ein interessantes Problem tritt auf, wenn individuelle Konzeptionen des guten Lebens grundsätzlich (und nicht nur zufällig) liberalen Konzeptionen von Gütern oder der guten Gesellschaft widersprechen. Ein Beispiel hierfür ist eine Person, die an Theokratie glaubt oder rassistisch ist und die Verwirklichung ihrer Überzeugung zu einem zentralen Bestandteil ihres Lebens macht. Soll ein neutraler Staat nun auch gegenüber diesen Konzeptionen neutral bleiben? Die meisten Liberalen verneinen dies und versuchen, diesen Konflikt irgendwie dadurch zu umgehen, daß sie den Bereich der Neutralität begrenzen. So hat man z.B. argumentiert, der Staat solle sich nur gegenüber solchen Konzeptionen des guten Lebens neutral verhalten, die gewisse Mindestvoraussetzungen erfüllen bzw. eine untere Toleranzgrenze nicht unter-

schreiten.⁴⁷ Oder man hat vorgeschlagen, nur rationale Konzeptionen des guten Lebens bzw. rationale Konzeptionen von Gütern zuzulassen.⁴⁸ Eine dritte Methode, die oft mit der zweiten kombiniert wird, ist der Vorrang des Rechts gegenüber dem Guten: nur solche Konzeptionen des Guten werden zugelassen, die sich mit den Prinzipien der Gerechtigkeit vertragen.⁴⁹

Alle diese Methoden aber verkennen das wirkliche Problem. Die Konzeption des guten Lebens, die unser Theokrat hat, wird hier einfach als unzulässig abgetan. Hierdurch aber wird der zugrunde liegende Konflikt verdeckt und nicht gelöst. Besser wäre es, das Problem anders anzugehen. Der Bereich der Neutralität sollte die Konzeptionen des guten Lebens aller seiner Bürger umfassen – unabhängig von ihrem Inhalt. Zwei Gründe sprechen für diesen weiten Neutralitätsbereich. Erstens ist die Verletzung der Autonomie einer Person *prima facie* immer etwas Falsches – obwohl es in manchen Fällen auch gerechtfertigt werden kann. Die Beschränkung des Bereichs akzeptabler Konzeptionen impliziert, daß der Staat manche Bürger nicht als Gleiche behandelt, da ihre Konzeptionen als minderwertig gelten. Vielleicht sind diese Bürger in der Tat irrational, dumm oder haben Vorurteile – aber Tatsache ist, daß sie nun einmal sind, was sie sind, und als solche auch ernst genommen werden sollten. Der zweite Grund ist, daß der Staat sich irren kann, wenn er eine bestimmte Lebensweise als nicht akzeptabel beurteilt – und die Geschichte zeigt, daß er sich auch oft geirrt hat. Er hat sich z.B. bei der Beurteilung sexuellen Verhaltens oder politischer und religiöser Ansichten geirrt. Warum sollten wir dann erwarten, daß solche Irrtümer nie wieder auftreten, wenn wir dem Staat solche Urteile erlauben und sie auch von ihm erwarten?⁵⁰

Diese Rekonstruktion des Problems wird selten einen Unterschied für die zu treffende Entscheidung machen. Der Staat kann die Diskriminierung von Frauen oder Homosexuellen nicht zulassen, und man kann auch nicht von Lehrern erwarten, theokratischen oder faschistischen Theorien die gleiche Aufmerksamkeit zu schenken. Wenn demokratische, gegen Diskriminierung gerichtete Prinzipien mit enger Neutralität zusammenprallen, muß letztere häufig weichen. Doch manchmal macht es einen Unterschied, besonders wenn die Handlungen, die sich aus jemandes Konzeption des guten Lebens ergeben, in einer Meinungsäußerung oder Ähnlichem bestehen. Ein Beispiel könnte hier ein Land mit Wahlpflicht sein, in welchem einige Frauen die Teilnahme an der Wahl aus religiösen Gründen ablehnen. Der Konflikt läßt sich in diesem Fall besser angehen, wenn wir den Bereich der Neutralität auf die diesen Frauen eigene Konzeption des guten Lebens ausdehnen, und diese nicht einfach deshalb ausschließen, weil sie den Prinzipien der Gerechtigkeit

⁴⁷ Raz 1986: 133 und *Selznick* 1989: 511.

⁴⁸ *Rawls* 1972: 399 definiert im Grunde das Gute als etwas rational Wünschenswertes.

⁴⁹ *Rawls* 1972: 396 und *Rawls* 1988: 251 und 262.

⁵⁰ *Jacobs* 1992: 38 kritisiert zu Recht Raz' Position (und, wie ich hinzufügen möchte, auch jede andere Position, die den Bereich der Neutralität einschränkt), indem er sagt, sie enthalte den Keim der Intoleranz.

widerstreitet. Hier stößt das demokratische Prinzip der Gleichberechtigung von Mann und Frau mit liberaler Neutralität zusammen. Die enge Neutralität liefert ein kräftigeres Argument gegen die Belangung dieser Frauen und gegen ein Verbot einer Partei, die diese Position vertritt.⁵¹

Wichtiger ist, daß die Ausweitung der Neutralität für den politischen Prozeß im Ganzen einen Unterschied macht. Zumindest wird der Wertekonflikt anerkannt, was eine erste Bedingung für seine Entschärfung ist. Wenn es in einer Gesellschaft Vorurteile und undemokratische Ansichten gibt, lösen sie sich nicht einfach dadurch auf, daß man sie abstreitet. Der Wertekonflikt sollte in offener politischer Diskussion gelöst werden – nur dadurch werden wir allen Bürgern den ihnen gebührenden Respekt zollen können. In dieser Diskussion gibt es drei Möglichkeiten. Die erste ist, daß dasjenige, was als Voraussetzung für Gerechtigkeit oder eine gute Gesellschaft im Allgemeinen gegolten hat, nicht ohne Weiteres verteidigt werden kann. Es zeigt sich, daß zum Beispiel die traditionelle Vorstellung von der monogamen Ehe als Stütze der guten Gesellschaft überhaupt nicht zu verteidigen ist – in welchem Fall Neutralität ein Grund dafür sein sollte, anderen Lebensweise einen gleichberechtigten rechtlichen Status einzuräumen. Diese fortschrittliche Verwirklichung eines Rechtsanspruchs wäre nicht möglich gewesen, wenn homosexuelle oder polygame Lebensweisen im Voraus moralisch disqualifiziert gewesen wären.⁵² Die zweite Möglichkeit ist, daß «deviante» Bürger davon überzeugt werden, daß ihre Konzeption des guten Lebens als eines Lebens, das sich auf Diskriminierung gründet, (teilweise) verbessert werden sollte. Dies ist etwas, was der Staat hoffen darf und auch wir erwarten, wenn wir wirklich an die Kraft unserer Argumente für die liberale und demokratische Konzeption der guten Gesellschaft glauben. Als dritte Möglichkeit bleibt natürlich, daß sich die Ansichten gar nicht ändern – doch gab es dann immerhin ernsthafte Anstrengungen, die Lücke zu überbrücken und alle Bürger ernst zu nehmen.

7. Das Kreuzifix – ein neutrales Symbol?

Wir fassen nun den Stand der Diskussion zusammen. Der Staat kann und soll sich nicht neutral verhalten gegenüber Konzeptionen der guten Gesellschaft oder gegenüber Konzeptionen von Gütern. Wirklich kontrovers dagegen ist die Frage, ob der Staat sich neutral verhalten kann und auch soll gegenüber Konzeptionen des guten Lebens. Wir haben behauptet, daß wenn wir gleiche Rücksicht und Achtung als ein Grundprinzip der politischen Theorie anerkennen, wir darn auch eine Prima-facie-Neutralitätsnorm in Bezug auf Konzeptionen des guten Lebens ableiten können. In dieser Hinsicht vertreten wir eine eher eingeschränkte Form von Neutralität.

⁵¹ Diese Position vertritt in den Niederlanden die SGP. Ein beträchtlicher Anteil ihrer Unterstützerinnen lehnt eine Wahlbeteiligung ab.

⁵² Zum staatlichen Verhalten gegenüber Homosexuellen, vgl. *Van der Burg* 1992.

Diese abstrakte theoretische Analyse läßt sich durch ein Beispiel veranschaulichen. Vermutlich gibt es keinen anderen kontroversen und vor Gericht verhandelten Fall, in dem die Idee der Neutralität eine so zentrale Rolle spielt, wie in der jüngst ergangenen Entscheidung des deutschen Verfassungsgerichts zur Anbringung von Kruzifixen in bayerischen Schulen.⁵³ In dieser Entscheidung erklärte das Gericht die gesetzliche Verpflichtung zur Anbringung von Kruzifixen in allen bayerischen Schulen für verfassungswidrig. Die Neutralitätskontroverse konzentriert sich auf zwei Fragen: wie die Verfassungsnorm der Neutralität interpretiert werden soll, und ob das Kruzifix als neutrales Symbol angesehen werden kann.⁵⁴ Unsere Neutralitätstheorie kann nun dazu beitragen, die Konfusion ein wenig aufzuklären. In der öffentlichen und in der juristischen Diskussion vermischen sich zwei Bereiche, in denen das Kruzifix ein Symbol ist und die auseinander zu halten sind: der Bereich des guten Lebens und der Bereich der guten Gesellschaft.

Der erste Hauptstrang der Argumentation der Gegner dieser Entscheidung läßt sich als aktive Neutralität auf der Ebene des guten Lebens beschreiben: Sie behaupten, daß Schulen aktiv die verschiedenen Religionen unterstützen sollten, wenn auch auf neutrale Weise. Sie meinen, das Kruzifix sollte als «Symbol des konfessionsübergreifenden christlichen Glaubens» und als ein «Sinnbild des Leidens und der Herrschaft Christi» angesehen werden. Daher kann es von allen christlichen Konfessionen und sogar auch von Nichtchristen anerkannt werden. Sie sagen, die Anbringung des Kruzifix als eines neutralen Symbols verschiedener religiöser Ansichten und Werte sei ein akzeptabler Ausdruck all dessen.

Es ist bemerkenswert, daß praktisch niemand eine Hände-weg-Neutralität vertritt, wie wir es bei einer solchen Diskussion in den Vereinigten Staaten hätten erwarten können. Religiöse und normative Themen sollten nicht von der Schule ferngehalten werden; sie haben eine zentrale Bedeutung für die Erziehung. Der Gedanke an einen übergreifenden Konsens scheint hierbei die implizite Basis dafür zu sein, eine Grenze aufzuzeigen: eine Schule sollte religiöse Fragen nur in dem Maße angehen, wie alle Eltern einer Meinung sind – oder unter der Bedingung, daß denjenigen, die eine abweichende Ansicht vertreten, eine alternative Möglichkeit geboten wird (wie z.B. im Falle des freiwilligen Schulgebets). Das ist dann aktive Neutralität: der Staat respektiert und unterstützt alternative religiöse Ansichten auf derselben Grundlage.

⁵³ Bundesverfassungsgericht, Beschluß des Ersten Senats vom 16. Mai 1995 (1 BvR 1087/91). Die verschiedenen Positionen, auf die wir uns beziehen – die Positionen der Senatsmehrheit und der Senatsminderheit, der untergeordneten Gerichte [gemeint sind der Bayerische Verwaltungsgerichtshof und das Verwaltungsgericht Regensburg, Anm. d. Übers.], der EKD, der Deutschen Bischofskonferenz und des bayerischen Ministerpräsidenten Stoiber – sind alle in den offiziellen Dokumenten aufgeführt.

⁵⁴ Die öffentliche Diskussion und die Verhandlung des Falls vor Gericht ging natürlich viel weiter und behandelte auch Themen wie den Föderalismus, die Beziehung zwischen Kirche und Staat und den angeblichen Angriff auf den christlichen Charakter unserer Gesellschaft. Wir beschränken uns hier auf das Thema «Neutralität».

Wenn alle Eltern im Kreuz ein neutrales, interkonfessionelles Symbol sehen, dann ist es den Schulen erlaubt, ein solches in den Klassenräumen anzubringen, da es die fundamentalen religiösen Dimensionen unseres Lebens symbolisiert. Unter diesen Umständen kann das Kreuz als neutrales Symbol bezeichnet werden. Bis hierhin sind sich alle Parteien einig und haben einen gemeinsamen Neutralitätsbegriff.

Der Streit entzündet sich nun an der Frage, ob das Kruzifix auch ein neutrales Symbol im Allgemeinen ist, ob es also auch für nichtchristliche Eltern akzeptabel oder zumindest tolerierbar ist. Der bayerische Ministerpräsident und eine Minderheit der Richter scheinen zu glauben, daß das Kreuz für manche das zentrale Symbol der Christenheit sein kann, besonders während des Schulgebets und des Religionsunterrichts, und lediglich ein allgemeines Symbol menschlicher Werte und der «abendländisch-christlichen Tradition» für andere. Dieses Argument überzeugt nicht und geht auch nicht auf die Gefühle der Minderheiten ein. Wenn, wie die Senatsmehrheit ja richtig ausführt, das Kreuz für uns ein bedeutsames Symbol ist, das sich auf unsere religiösen Überzeugungen und unsere Tradition bezieht, dann kann es kein neutrales Symbol für andere sein – denn die anderen wissen, daß es das zentrale Symbol der Christenheit ist.⁵⁵ Darüberhinauß läßt sich nicht leugnen, daß das Kreuz für viele Bürger eher ein Symbol für Intoleranz, Ungerechtigkeit und Macht gewesen ist, da die Christenheit so oft ihren eigenen erklärten Idealen nicht gerecht wurde (und dies auch immer noch nicht wird, wenn man an das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien denkt). Wir nennen nur Juden, Zigeuner, Schwule und Lesben, Ungläubige oder Mitglieder verschiedener christlicher oder nichtchristlicher Sekten und religiöser Bewegungen, gegen die die Doktrinen, die das Kreuz symbolisiert, benutzt wurden, um Diskriminierung, Unrecht, Ausschluß und manchmal auch Schlimmeres zu rechtfertigen. So traurig es auch ist, war dies doch für viele Bürger die Realität des Kreuzes. Für sie ist es ein Symbol der Spaltung, kein neutrales, verbindendes Symbol, es ist ein Symbol des Ausschluußes und der Ungerechtigkeit. Es ist bemerkenswert, wie unsensibel die Gegner der Entscheidung sind, daß sie die dunkle Seite dieses Symbols nicht berücksichtigen und im Kreuz nur ein positives Symbol sehen können, das einzig für Psychopathen verletzend sein kann. Unsere Schlußfolgerung hinsichtlich der Neutralität gegenüber Konzeptionen des guten Lebens muß lauten, daß die Entscheidung des Gerichts einen sehr ausgewogenen Kompromiss darstellt, der gut zu unseren Überlegungen paßt. Eine aktive Unterstützung von Werten und von religiösen und nicht-religiö-

⁵⁵ Diejenigen, die glauben, das Rote Kreuz sei ein neutrales Symbol allgemeiner Werte wie z.B. Wohltätigkeit, sollten sich bewußt machen, daß das Rote Kreuz sich von der Staatsflagge der Schweiz ableitet, und daß trotz dieses neutralen Hintergrunds viele Länder dieses Symbol durch eigene religiöse Symbole ersetzt haben, z.B. den Roten Halbmond. Wenn in islamischen Staaten oder in Israel schon das Rote Kreuz als kontroverses Symbol angesehen wird, ist es dann nicht umso wahrscheinlicher, daß in unseren Ländern jüdische oder islamische Bürger es für äußerst anstößig halten, wenn sie unter dem Kruzifix erzogen werden?

sen Auffassungen vom Leben läßt sich durchaus verteidigen. Wenn alle Eltern darin übereinstimmen, daß das Kreuz für sie ein positives Symbol ist, dann können sie entscheiden, es im Klassenraum anzubringen. Wenn sie sich aber hierin nicht einig sind, dann können wir nicht von denjenigen, die eine andere Meinung vertreten, erwarten, daß sie es akzeptieren, wenn ihre Kinder <unter dem Kreuz> erzogen werden. Eine gesetzliche Verpflichtung der Schulen geht aber noch viel weiter und bedeutet eine eklatante Verletzung des Neutralitätsprinzips.

Der zweite Hauptstrang der Argumentation der Entscheidungsgegner läßt sich folgendermaßen formulieren: «Die gute Gesellschaft ist durch die <abendländisch-christlichen Werte> charakterisiert; Staat und öffentliche Schulen sollten diese Werte aktiv fördern; das Kruzifix symbolisiert diese Werte; also sollte das Anbringen von Kruzifixen in Schulen nicht nur geduldet, sondern staatlich unterstützt werden.» Gemäß unserer Analyse ist dies ein Argument für aktive Nicht-Neutralität gegenüber Konzeptionen der guten Gesellschaft.

Es ist nun interessant, daß auch hier weder das Gericht selbst noch die Befürworter oder Kritiker der Entscheidung dafür eintreten, daß der Staat oder die Schulen sich neutral im Sinne einer Hände-weg-Neutralität gegenüber den – wie es heißt – <abendländisch-christlichen Werten> verhalten sollten. Gegenüber Konzeptionen der guten Gesellschaft muß sich der Staat nicht neutral verhalten; Werte wie Gerechtigkeit und Toleranz zu fördern ist eine legitime Aufgabe für den Staat.⁵⁶ Niemand würde allen Ernstes vorschlagen, daß der Staat davon absehen sollte, diese Werte zu fördern oder unsere kulturelle Tradition durch die Schulen weiterzugeben, die so sehr christlich geprägt ist. Sobald wir verschiedene Neutralitätsebenen unterscheiden, können wir erkennen, daß es auf dieser grundsätzlichen Ebene mehr Übereinstimmung gibt, als die meisten Diskussionsteilnehmer anzunehmen scheinen. Die wirkliche Kontroverse entzündet sich an einer anderen Frage: ob nämlich das Kruzifix für diese Werte das richtige Symbol ist.

Selbstverständlich ist es das für die meisten Christen, da es für sie für das Wertvolle in der christlichen Tradition steht.⁵⁷ Für die Senatsmehrheit ist das Kruzifix aber kein neutrales, allgemein akzeptierbares Symbol für <christlich-humanistische> Werte, aus den schon oben angeführten Gründen. Ein Symbol, das nicht für alle Mitglieder der Gemeinschaft ein Symbol ist oder das sie verletzt, sollte nicht verwendet werden. Erstens ist es kein adäquates Symbol, wenn es nicht von allen in derselben positiven Weise aufgefaßt wird. Wichtiger aber noch: es ist nicht akzeptabel, weil es Neutralität hinsichtlich Konzeptionen des guten Lebens verletzt. Die Neutralitätsnorm läßt sich hier als kriti-

⁵⁶ Aus einer niederländischen Perspektive aber würden wir zögern, diese Werte als <abendländisch-christlich> zu bezeichnen, da hierdurch die Traditionen des Judentums und des Humanismus verdeckt würden, die für die Entwicklung der Werte unserer Kultur ebenfalls eine wichtige Rolle gespielt haben.

⁵⁷ Für viele Christen aber ist eher das Kreuz als das Kruzifix ein wichtiges Symbol – in den Niederlanden ist das Kruzifix definitiv nur ein katholisches Symbol.

scher Maßstab anlegen: ein angebliches allgemeines Symbol, das in erster Linie Ausdruck einer religiösen Überzeugung ist, verletzt Neutralität, auch wenn es darüberhinaus noch eine umfassendere Bedeutung hat.

Wir sollten daher folgern, daß der Staat auf der einen Seite aktiv unterstützen sollte, was wir «christlich-humanistische» Werte nennen möchten, daß aber auf der anderen Seite die Verwendung des Kreuzes nicht verpflichtend sein sollte, da es nicht für jeden ein Symbol für diese Werte darstellt. Wenn jedoch in einer bestimmten Gemeinde das Kreuz ein positives Symbol für jedermann ist, dann kann entschieden werden, es in den Schulen zu belassen. Genau dies ist es, was das Gericht zuläßt: eine gesetzliche Vorschrift ist ungültig, aber eine einstimmige Entscheidung der Eltern ist trotzdem zulässig.⁵⁸

Unsere Schlußfolgerung dürfte also klar sein. Wir halten die Entscheidung des Gerichts für ausgesprochen differenziert, da sie sich auf einem angemessenen Verständnis dessen gründet, was Neutralität sein sollte und was sie nicht sein sollte. Sie ist keine Hände-weg-Neutralität gegenüber Konzeptionen des guten Lebens, sondern eine sehr aktive und unterstützende Einstellung, die die Bedeutung religiöser und anderer Überzeugungen berücksichtigt. Auch ist sie keine neutrale Auffassung von Konzeptionen der guten Gesellschaft; vielmehr unterstützt sie die Förderung christlich-humanistischer Werte. Sie verlangt lediglich, daß das Symbol, das für diese Werte gewählt wird, neutral ist und nicht Minderheiten verletzt. In einer pluralistischen Gesellschaft ist dies eine weise Entscheidung.

8. Schluß

In diesem Aufsatz haben wir einen neuen Ansatz zur Neutralitäts-Diskussion vorgeschlagen. Neutralität ist ein wertvoller Bestandteil der liberalen Tradition. Sie kann ein wesentlicher Beitrag zum sozialen Frieden in einer pluralistischen Gesellschaft sein und sie schützt viele der traditionellen liberalen Freiheiten. Neutralität sollte jedoch nicht ein Hindernis für eine freie, offene Diskussion oder für eine aktive Rolle des Staates bei der Lösung drängender sozialer Probleme darstellen. Die Neutralitätstheorie, die wir hier entworfen haben, berücksichtigt zwar wesentliche Elemente der liberalen Tradition, ist aber nicht anfällig für die ernst zu nehmende Kritik an der Neutralität seitens der Kommunitaristen.

In einer Hinsicht sollte Neutralität eingeschränkt werden – sie kann nur ein abgeleiteter Prima-facie-Standard sein und sollte nur auf Konzeptionen des guten Lebens angewandt werden. Doch auch mit diesen Einschränkungen ist

⁵⁸ Und dennoch gibt es mit diesem Kompromiß immer noch ein gewichtiges Problem: wenn jemand am Kreuz Anstoß nimmt, dann wird er als Folge seiner abweichenden Meinung mit hoher Wahrscheinlichkeit sozial diskriminiert werden. In theoretischer Hinsicht mag dies also eine gute Entscheidung sein, sie verkennt aber die Probleme von Minderheiten in kleineren Gemeinschaften.

Neutralität von großem praktischen Wert, obwohl sie vor allem eher als Grundsatz bei der Formulierung von Kritik denn als Grundlage zur Konstruktion von Theorien dient. In einer zweiten Hinsicht ist Neutralität ein sehr weiter Standard: sie läßt sich auf alle Aspekte des politischen Prozesses anwenden.

Das Resultat mag als eine äußerst komplexe Theorie der Neutralität erscheinen. Wenn man sich von der Neutralitätsthese eine Rechtfertigung einfacher Lösungen und klarer Abgrenzungen der Staatsmacht verspricht, so mag man enttäuscht sein, doch möchten wir dagegen halten, daß in der wirklichen Welt eine solche Simplizität keine Berechtigung hat. In der theoretischen Diskussion mögen idealisierende Simplifizierungen wichtig sein, doch sobald wir versuchen, eine politische Theorie zu entwickeln, die der politischen Realität gerecht wird, ist Komplexität unvermeidbar. Nur solch eine komplexe Theorie der Neutralität kann von wirklichem praktischen Nutzen bei dem Durchdenken der Probleme sein, vor welche die Staaten in modernen pluralistischen Gesellschaften gestellt sind. Und nur vermittels solch einer komplexen Theorie können wir hoffen, die wertvollen Elemente der liberalen Traditionen mit der Kritik der Kommunitaristen vereinen zu können.

[Ins Deutsche übertragen von Martin Sandhop]

9. Literatur

- Barry, B. (1965), *Political Argument*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Brandt, R. B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon.
- Burg, W. van der (1991), *Het democratisch perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen der democratie*, (Diss. Utrecht) Arnhem: Gouda Quint.
- (1992), «Equality versus religious freedom», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 78 (1992), 211-218.
 - (1993), «De gele oormerken, of: de betekenis van incoherenties in ethiek en recht», *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 22 (1993) 1, 37-50.
- Dworkin, R. (1978), *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 - (1989), «Liberal Community», *California Law Review* 77 (1989) 3, 479-504.
 - (1990), *Justice and the Good Life*, (The Kindley Lecture) University of Kansas.
- Galston, W. A. (1991), *Liberal Purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodin, R. E./A. Reeve (Hg.) (1989), *Liberal neutrality*, London: Routledge.
- Hartogh, G. den (1990), «Het Liberalisme van Joseph Raz», *Recht en Kritiek* 16 (1990) 2, 155-169.
- Jacobs, F. C. L. M. (1992), «Inhoud en rechtvaardiging van de liberale moraal», in: A. W. Musschenga und F. C. L. M. Jacobs (Hg.), *De liberale moraal en haar grenzen*, Kampen: Kok, 21-47.
- Kymlicka, W. (1989a), «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics* 99 (1989), 883-905.
- (1989b), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon.

- Lijphart, A.* (1968), *The Politics of Accomodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley: University of California Press.
- Marneffe, P. de* (1989), «Liberalism, Liberty, and Neutrality», *Philosophy and Public Affairs* (1989), 253-274.
- Musschenga, A. W.* (1992), «Liberale neutraliteit of politiek van het goede leven», in: *A. W. Musschenga* und *F. C. L. M. Jacobs* (Hg.), *De liberale moraal en haar grenzen*, Kampen: Kok, 239-261.
- (1991), «Liberale neutraliteit en de rechtvaardiging van milieubehoud», in: *W. Zweers* (Hg.), *Op zoek naar een ecologische cultuur. Milieufilosofie in de jaren '90*, Baarn: Ambo, 161-169.
- Nozick, R.* (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Postema, G. J.* (1987), «Collective Evils, Harms and the Law», *Ethics* 97 (1987), 414-440.
- (1992), «Public faces – private places: liberalism and the enforcement of morality», in: *A. W. Musschenga, B. Voorzanger* und *A. Soeteman* (Hg.), *Morality, world view and law*, Assen: Van Gorcum, 153-175.
- Rawls, J.* (1972), *A Theory of Justice*, Oxford: University Press.
- (1988), «The Priority of Right and the Idea of the Good», *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988), 251-276.
- Raz, J.* (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon.
- Selznick, P.* (1989), «Dworkin's Unfinished Task», *California Law Review* 77 (1989) 3, 505-513.
- (1992), *The Moral Commonwealth*, Berkeley: University of California Press.
- Soeteman, A.* (1992), «Liberal moralism in law», in: *A. W. Musschenga, B. Voorzanger* und *A. Soeteman* (Hg.), *Morality, worldview and law*, Assen: Van Gorcum, 177-189.
- Waldron, J.* (1989), «Legislation and moral neutrality», in: *R. E. Goodin* und *A. Reeve* (Hg.), *Liberal neutrality*, London: Routledge, 61-83.
- (1992), «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», *University of Michigan Journal of Law Reform* 25 (1992) 3 & 4, 751-793.
- Wolfe, A.* (1989), *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley: University of California Press.