

University of Groningen

## Das Recht zu reden. Eine sozialetische Theorie über die Präsenz von religiösen Minderheiten im öffentlichen Diskurs

Jedan, Christoph

*Published in:*  
Nederlands Theologisch Tijdschrift 60

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*  
2006

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Jedan, C. (2006). Das Recht zu reden. Eine sozialetische Theorie über die Präsenz von religiösen Minderheiten im öffentlichen Diskurs. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60, 60, 235-253.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

## **Das Recht zu reden. Eine sozialetische Theorie über die Präsenz von religiösen Minderheiten im öffentlichen Diskurs**

Die Sorge, daß Mehrheiten eine Tyrannei über Minderheiten ausüben, ist so alt wie das philosophische Nachdenken über die Demokratie. Schon Platon<sup>1</sup> und Aristoteles<sup>2</sup> verliehen dieser Sorge beredt Ausdruck; sie wurde zu einem demokratiekritischen Topos, der von Denkern wie Burke, De Tocqueville<sup>3</sup> und John Stuart Mill<sup>4</sup> aufgegriffen wurde. Zurückblickend auf Aristoteles schreibt Burke in seinen *Reflections on the Revolution in France* (1790):

Of this I am certain, that in a democracy, the majority of citizens is capable of exercising the most cruel oppressions upon the minority, whenever strong divisions prevail in that kind of polity, as they often must; and that oppression of the minority will extend to far greater numbers, and will be carried on with much greater fury, than can almost ever be apprehended from the dominion of a single sceptre.<sup>5</sup>

Während Burke Frankreich noch zurückwünschen konnte in eine prärevolutionäre konstitutionell-monarchische politische Struktur, ist seit De Tocqueville und vor allem John Stuart Mill erkannt, daß die Demokratie die politische Struktur der europäischen Staaten bleibend bestimmen wird. Vor allem das Werk Mills wurde wegweisend für eine Konzeption liberaler Demokratie, in der Minderheiten – und dies gilt vor allem für jene kleinste Minderheit, das Individuum – durch allgemein geltende, individuell einzufordernde Rechte geschützt werden. Dieses Modell der liberalen Demokratie war lange gleichsam eine politisch-philosophische Orthoxie: ein das Individuum umgebender Rechtsschutz gehörte nicht allein zum sozialetischen Forderungskatalog, sondern war auch praktisch-politisch ein Minimalstandard, an dem sich Gesellschaften zu messen hatten. In den letzten zwei Dezennien setzte jedoch Kritik an dem Modell der liberalen Demokratie ein: die Frage wurde gestellt, ob ein Schutz *individueller*

---

<sup>1</sup> Vgl. *Politeia* VI, 488A-489A, 489D; VIII, 559D-569C.

<sup>2</sup> Vgl. *Politik* IV 4, 1292a4-37.

<sup>3</sup> Vgl. *De la démocratie en Amérique* I.2.7.

<sup>4</sup> Vgl. *On Liberty*, Kap. 1.

<sup>5</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*. Edited by Frank M. Turner. New Haven / London 2003, 106.

Rechte genug für marginalisierte Gruppen leistet. Im Sinne einer ‘Anerkennung’<sup>6</sup> und einer ‘Präsenz’<sup>7</sup> solcher Gruppen wurden besondere, auf Gruppen bezogene Rechte gefordert. Solche ‘Gruppenrechte’ haben etwa die kulturelle Selbstbestimmung einer Gruppe und die besondere demokratische Repräsentation einer Gruppe (z. B. durch eine Anzahl garantierter Parlamentssitze) zum Inhalt.

In der Intention ihrer Befürworter sind solche Gruppenrechte *die* Lösung für Minderheitenprobleme im allgemeinen, also auch für religiöse Minderheiten. Es fällt jedoch auf, daß in der Literatur über Gruppenrechte zumeist auf marginalisierte *ethnische* Gruppen eingegangen wird und die Rechte von *religiösen* Minderheiten nicht detailliert besprochen werden. Das ist zu bedauern, denn die Diskussion der Rechte von *religiösen* Minderheiten stellt vor besondere Herausforderungen, weil diese Minderheiten als Teilnehmer am öffentlichen Diskurs (Politik, Media) weltanschauliche Argumente beizutragen haben, die nicht allen Bürgern in gleichere Weise *zugänglich* sind.<sup>8</sup> Diese Unzugänglichkeit von Argumenten ist vor allem innerhalb einer deliberativen Demokratie problematisch, weil man hier auf eine von den Bürgern geteilte inhaltliche Argumentationsbasis für die Diskussion fundamentaler politischer Fragen setzen muß. In diesem Artikel gehe ich darum der Frage nach, wie man in einer liberalen Demokratie<sup>9</sup> mit religiösen Minderheiten umgehen sollte. Ich lege im *ersten* Teil dieses Artikels dar, daß besondere Gruppenrechte sozialetisch prinzipiell nicht zu rechtfertigen sind. Sie sind in keinem Falle (also weder bei ethnischen, noch bei weltanschaulichen Minderheiten) eine gute Idee, weil sie auf einen Selbstwiderspruch hinauslaufen. Das liberale demokratische Modell allgemeiner, Individuen schützender Rechte bleibt der richtige Weg, wenn auch die durch die Gruppenrechtetheorie geforderte Präsenz (marginalisierter) Gruppen im öffentlichen Diskurs alle Unterstützung verdient. Mit diesen Argumenten haben wir allerdings noch nicht die besondere

---

<sup>6</sup> Vgl. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995; I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton NJ 1990; Ch. Taylor ‘The Politics of Recognition’, in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton NJ 1994.

<sup>7</sup> Vgl. A. Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford 1995.

<sup>8</sup> Ich kann hier nicht näher auf die philosophischen Schwierigkeiten eingehen, die mit dem Begriff der Zugänglichkeit verbunden sind. Es dürfte jedoch intuitiv klar sein, daß etwa ein Argument, das auf einen heiligen Text rekurriert, Nicht-Gläubigen nicht ohne weiteres zugänglich ist: sie glauben nicht an die Entitäten, die in dem heiligen Text beschrieben werden, und bezweifeln im allgemeinen die Autorität dieses Textes. Für eine Diskussion der Schwierigkeiten vgl. R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000.

<sup>9</sup> Ich gebrauche die Ausdrücke ‚liberal‘ und ‚liberale Demokratie‘ nicht in einem engen (partei)politischen Sinne: gemeint ist der besondere Schutz elementarer Freiheitsrechte (etwa Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit). Ich vertrete mit diesen Ausdrücken keine bestimmten wirtschaftspolitischen oder sozialen Thesen.

Herausforderung, vor die uns die Präsenz *religiöser* Minderheiten stellt, thematisiert. Ich stelle darum im *zweiten* Teil dieses Artikels (2) die politisch-liberale Theorie von John Rawls vor, die den bislang komplexesten Versuch darstellt, der öffentlich-diskursiven Präsenz weltanschaulicher (und vor allem religiöser) Gruppen im Rahmen allgemein geltender individueller Rechte Geltung zu verschaffen. Ich argumentiere im *dritten* Teil (3), daß Rawls weiter hätte gehen können (und müssen), um der öffentlich-diskursiven Präsenz religiöser Minderheiten adäquat Rechnung zu tragen.

### 1. Anerkennung, Präsenz und Gruppenrechte – der richtige Weg?

Die Formulierung von Gruppenrechten ist eine Reaktion auf das konstatierte demokratische Repräsentationsdefizit von bestimmten marginalisierten oder unterdrückten Gruppen. Der kanadische Philosoph Will Kymlicka nennt als Beispiel u. a. die Gruppe der afrikanischen US-Bürger die ungefähr 12,4 % des Elektorats ausmachen, aber nur 1,4 % aller gewählten Funktionen innehaben.<sup>10</sup> Die US-amerikanische Philosophin Iris Marion Young führt als Beispiele für unterdrückte Gruppen u. a. Frauen und die Abkömmlinge amerikanischer Indianer auf.<sup>11</sup> Die Unterrepräsentation dieser Gruppen zieht die Legitimität der liberalen Demokratie in Zweifel. Um das Legitimitätsdefizit zu beheben, schlagen diese Autoren vor, solchen unterrepräsentierten und dadurch marginalisierten oder gar unterdrückten Gruppen bestimmte, weitreichende Gruppenrechte zuzuerkennen. Young denkt an Vetorechte, mit diese Gruppen Gesetzesinitiativen, die ihre Interessen berühren, blockieren können. Die Gruppe der Indianer sollte so Vetorechte über Landverwendung in den Reservaten erhalten, Frauen ein Vetorecht bei Gesetzen über Schwangerschaftsabbrüche etc.<sup>12</sup> Kymlicka, weniger radikal als Young, schlägt vor, demokratisch-repräsentative Funktionen entsprechend dem Bevölkerungsanteil von bislang unterrepräsentierten Gruppen zu besetzen. Kymlicka nennt als Beispiel eine Reform des kanadischen Senats, in dem 50 % der Sitze für Senatorinnen und ein bestimmter Prozentsatz für ethnische oder kulturelle Minderheiten reserviert werden.<sup>13</sup>

Auf welcher Grundlage die Forderung nach spezifischen Gruppenrechten auch erhoben wird, sie beinhaltet eine Abweichung vom Standardmodell liberaler Demokratie, dem zufolge Individuen Träger von allgemeinen, für alle Bürger gleichen Rechten sind. Wir stehen damit vor der

---

<sup>10</sup> Vgl. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 132.

<sup>11</sup> Vgl. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Kap. 6.

<sup>12</sup> Vgl. Young, *Justice*, 184.

<sup>13</sup> Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 133.

sozialethischen Frage, ob dieses Abweichen vom Standardmodell allgemein geltender, individuell einzufordernder Rechte gerechtfertigt ist.

Hinter der Forderung von Gruppenrechten bei der politischen Repräsentation steht die Überzeugung, daß politische Repräsentation allein zureichend stattfinden kann durch Menschen die in charakteristischer Weise ‘genauso’ sind wie die Repräsentierten. Die Repräsentanten müssen daher die Gesellschaft in einem kleineren Maßstab, gewissenmaßen als ein Mikrokosmos genau nachbilden. Aus dieser Idee einer Mikrokosmos-Repräsentation (*microcosmic representation*) – durch Kymlicka ‘Abspiegelungs-Repräsentation’ (*mirror representation*) genannt<sup>14</sup> – folgt, daß eine demokratische Repräsentation von Minderheiten nur adäquat möglich ist durch Menschen, die selbst diesen Minderheiten angehören, weil nur solche Menschen *verstehen*, was es bedeutet, Angehöriger der jeweiligen Minderheit zu sein.

Interessant ist nun, daß Kymlicka, der selber für Gruppenrechte wirbt, Schwierigkeiten mit dieser radikalen These hat. Seiner Überzeugung nach untergräbt die Theorie von der Abspiegelungs-Repräsentation sich selbst: Wie kann der Repräsentant einer Gruppe überhaupt sprechen für die *ganze* Gruppe? Man muß innerhalb jeder Gruppe mit der Existenz von Teilgruppen rechnen, die wiederum deutlich voneinander verschieden sind, sodaß der Repräsentant einer Gruppe nicht alle Teilgruppen adäquat repräsentiert.<sup>15</sup>

Dieser Einwand macht deutlich, daß die These der Abspiegelungs-Repräsentation keine *allgemeine* Theorie zur demokratischen Repräsentation von Minderheiten sein kann. Kymlicka schlägt darum vor, Gruppenrechte nicht allgemein, sondern von Fall zu Fall auf der Grundlage einer ‘kontextuellen’ Argumentation einzufordern, d. h. als ‘adäquater Mechanismus, um *bestimmte* Gruppen unter *bestimmten* Umständen zu repräsentieren’, vor allem bei systematischer Diskriminierung und zur Unterstützung der Selbstverwaltung von Minderheiten.<sup>16</sup>

Mit seiner halbschlächtigen Kritik macht Kymlicka es sich jedoch zu einfach. Ich zeige im folgenden, daß *jede* Unterstützung von besonderen Gruppenrepräsentationen auf eine Selbstwidersprüchlichkeit hinausläuft. Der Ruf nach besonderen Gruppenrepräsentationen leugnet, um es kurz zu sagen, die Anerkennung der Möglichkeit eines argumentativ-demokratischen Austausches, um den es den Vertretern der besonderen Gruppenrepräsentation gerade ging.

Etwas detaillierter ließe sich mein Argument wie folgt entwickeln: Das Symbolhafte der *Person* des Repräsentierenden kann nicht prinzipiell für wichtiger erklärt werden als der *Inhalt* des durch

---

<sup>14</sup> Vgl. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 138.

<sup>15</sup> Vgl. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 140.

<sup>16</sup> Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 141, Kursivierungen von mir.

einen (beliebigen) Repräsentanten Erreichten; es muß ein Argument gegeben werden können, warum aus inhaltlichen Gründen eine solche besondere Gruppenrepräsentation erforderlich ist.<sup>17</sup> Nun ist das einzige ersichtliche Argument, daß eine Repräsentantin nur dann ausreichend verstehen kann, was es bedeutet, Angehöriger einer marginalisierten (Minderheits)Gruppe zu sein, wenn sie selber die zentralen Merkmale dieser Gruppe hat. Wenn nur Angehörige einer Minderheitsgruppe die Anliegen dieser Gruppe zureichend verstehen und vertreten könnten, wäre aber ein demokratischer argumentativer Verständigungsprozeß zwischen Vertretern von Gruppen unmöglich. Demokratie würde zurückfallen auf das Machtspiel des bloßen Stimmzählens, ohne moralische Stützen für die Interessen von Minderheiten. Gerade um das Hören und Abwägen der *Argumente* von Minderheitsgruppen muß es den Forderern von Gruppenrechten aber zu tun sein, weil das bloße Abzählen von Stimmen die Minderheit in ihrer Minderheitsposition beläßt.

Diese selbstwidersprüchliche Absage an die Diskursfähigkeit in einer liberalen Demokratie ist der entscheidende, fundamentale Einwand gegen besondere Gruppenrechte. Andere schwerwiegende, wenn auch weniger grundsätzliche Argumente sind ebenfalls möglich und sind tatsächlich in der Literatur vorgetragen worden. Besonders eindrucksvoll ist hier Brian Barrys klassisch-liberale Kritik an Gruppenrechten (die ich hier als Beispiel stellvertretend für viele andere Kritiken, die ich hier nicht behandeln kann, erwähnen möchte). Barry argumentiert, daß Gruppenrechte der Entstehung eines kulturellen 'Unternehmertums' in die Hand arbeiten, in dem eine kleine Elite die ökonomischen Vorteile der Gruppenautonomie erhält, aber der größte Teil der Minderheit keine substantiellen Verbesserung ihrer Position erfährt. Die Politik der Gruppenrechte fällt damit hinter den moralischen Standard der liberalen Demokratie zurück.<sup>18</sup>

Aus dem bisher Gesagten ist deutlich geworden, daß die Forderung nach Gruppenrechten und insbesondere nach speziellen symbolischen demokratischen Repräsentationen nicht aufrechtzuerhalten ist. Dies gilt für die Forderung nach Gruppenrechten im allgemeinen, es spielt also für mein Argument bislang noch keine besondere Rolle, ob sich solche Gruppen primär aufgrund *religiöser* Lehren von einem Mainstream unterscheiden.

Deutlich geworden ist auch, daß das (an sich berechtigste) Werben für eine stärkere Einbeziehung der Positionen von Minderheiten, das hinter der Forderung nach Gruppenrechten stand, die Möglichkeit und Notwendigkeit eines argumentativ-demokratischen Austausches als Ausgangspunkt nehmen müßte. An diesem Punkt nun kommt die besondere Herausforderung,

---

<sup>17</sup> Vgl. auch C. McBride, 'Deliberative Democracy and the Politics of Recognition', *Political Studies* 53 (2005), 497-515, bes. 497f..

<sup>18</sup> Vgl. B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge 2001.

die *religiöse* Minderheitsgruppen an eine sozialetische Theorieformulierung über die Rechte von Minderheiten stellen, zum Tragen. Das argumentativ Eigene von religiösen Gruppen liegt ja in ihrer religiösen Lehre, die in einer pluralen und freien Gesellschaft gerade nicht für alle Bürger in gleicher Weise zugänglich ist. Während nun auf der einen Seite die Präsenz der Lehren von religiösen Minderheiten im öffentlichen Diskurs unterstützt werden sollte, ist auf der anderen Seite auch die Gefahr des Fehlens oder Errodierens einer gemeinschaftlichen inhaltlichen Argumentationsbasis von Bürgern gegeben, wenn (religiöse) Gruppen bei öffentlichen Argumentationen ohne Einschränkung von ihren (religiösen) Lehren Gebrauch machen. Diese Gefahr ist besonders dann gegeben, wenn Demokratie mehr sein soll als das Machtspiel des Stimmenabzählens, wenn Demokratie eine deliberative Qualität haben soll.

Nun hat John Rawls mit seiner Theorie eines politischen Liberalismus die bislang wohl komplexeste und umfassendste Antwort auf die soeben skizzierte Problemlage gegeben. Rawls nimmt als Ausgangspunkt eine liberale Demokratie, eine Demokratie, die individuelle Freiheiten und Rechte schützt. Ein solcher Freiheits- und Rechtsschutz ist die einzige faire Kooperationsbasis zwischen Bürgern, die weltanschaulich ganz verschiedene Positionen vertreten. Es wäre aber nicht genug, bei dem Schutz formaler Rechte stehen zu bleiben. Rawls geht es dann auch vor allem um die *moralischen* (nicht rechtlichen) Beschränkungen, denen öffentliche Argumentationen unterliegen sollten.

Im folgenden analysiere ich die Leistungsfähigkeit von Rawls' politischem Liberalismus für eine sozialetische Theorie der Präsenz religiöser Minderheiten im öffentlichen Diskurs. Ich beginne mit einer Darstellung des Rawlsschen Ansatzes im folgenden Abschnitt und liefere im letzten Abschnitt Vorschläge zur Verbesserung von Rawls' Theorie.

## 2. John Rawls' politisch-liberales Postulat einer 'öffentlichen Vernunft'

John Rawls' *Political Liberalism* versucht eine scheinbar einfache Frage zu beantworten: 'Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen [redlichen: *reasonable*] religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind [bleiben: *remain*]?'<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> John Rawls' *Political Liberalism* ist zuerst 1993 erschienen und 1996 in einer um zwei wichtige Texte erweiterten Taschenbuchausgabe (*Political Liberalism, With a New Introduction and the 'Reply to Habermas'*, New York 1996). Von *Political Liberalism* ist auch eine deutsche Übersetzung greifbar (*Politischer Liberalismus*. Übersetzt durch Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1998). Ich zitiere hier und im folgenden aus dieser deutschen Übersetzung. Weil jedoch die Übersetzung ins Deutsche vielfach dort zu einschränkenden Entscheidungen zwingt, wo im Englischen weitere

Diese Frage enthält Rawls' Skizze des Problems, vor dem auch wir stehen. Es geht um eine Gesellschaft, in der Bürger frei und gleich sind, also um eine Gesellschaft, die wir im besten Sinne als 'liberal' bezeichnen können. Rawls geht davon aus, daß eine solche liberale Gesellschaft eine Pluralität von für sich betrachtet plausiblen, aber miteinander unvereinbaren weltanschaulichen Positionen hervorbringen wird.<sup>20</sup> Rawls nennt diese weltanschaulichen Positionen 'umfassende Lehren' (*comprehensive doctrines*). Eine Lehre ist genau dann 'umfassend', wenn sie

Konzeptionen darüber, was im menschlichen Leben von Wert ist, und Ideale des persönlichen Charakters ebenso einschließt wie Ideale der Freundschaft und der familiären und gemeinschaftlichen Beziehungen sowie vieles andere mehr, das unser Handeln (im Grenzfall unser ganzes Leben) bestimmt.<sup>21</sup>

Rawls nennt als Beispiel für solche umfassenden Lehren den Utilitarismus, aber er hätte ebensogut die Theologien der christlichen Denominationen oder der verschiedenen islamischen Strömungen nennen können. Kennzeichnend für Rawls' Theorie ist, daß sie religiöse weltanschauliche Positionen in gleicher Weise behandelt wie nicht-religiöse umfassende Lehren. Religiöse Weltanschauungen werden von Rawls als *eine* Klasse unter den kulturell-weltanschaulichen Optionen gesehen, wenn auch als eine Klasse, die besondere Aufmerksamkeit verdient.<sup>22</sup> Zusammen machen die umfassenden Lehren die 'Hintergrundkultur einer Gesellschaft' aus, die 'Kultur des alltäglichen Lebens mit seinen vielen Vereinigungen'.<sup>23</sup>

Die Pluralität von religiösen, philosophischen und moralischen Überzeugungen ist kein Übergangsphänomen, mit dessen Verschwinden man rechnen könnte, sondern eine notwendige

---

Bedeutungen mitgemeint sind, füge ich an solchen Stellen in Klammern ergänzende Übersetzungsvorschläge und die betreffende englische Wendung bei. Auch die Seitenangaben der genannten amerikanischen Ausgabe füge ich in Klammern bei. Obenstehendes Zitat ist zu finden in Rawls, *Politischer Liberalismus*, 67 [*Political Liberalism*, 4].

<sup>20</sup> Für Rawls ist das gewissermaßen eine apriorische These zur Struktur liberaler Gesellschaften, keine empirische These, für die er Belege anführt.

<sup>21</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 78f. [13].

<sup>22</sup> Vgl. *Politischer Liberalismus*, 35 [xxxix]. Rawls' paritätische Behandlung von religiösen und anderen fundamentalen weltanschaulichen Positionen ist meines Erachtens unausweichlich. Rawls' paritätische Behandlung von religiösen und anderen umfassenden Lehren ist allerdings nicht von allen Teilnehmern an der Debatte über die Präsenz religiöser Minderheiten aufgegriffen worden. Robert Audi, *Religious Commitment*, etwa behandelt religiöse Weltanschauungen unabhängig von anderen nicht-religiösen umfassenden Lehren. Ich werde mich im folgenden ebenfalls auf die Implikationen von Rawls' politischem Liberalismus für religiöse Minderheiten konzentrieren; ich bin allerdings davon überzeugt, daß, wenn nicht alle, so doch viele der im folgenden dargelegten Abwägungen auch für nicht-religiöse umfassende Lehren zutreffen.

<sup>23</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 79 [14].



Folge der Freiheit und Gleichheit von Bürgern im Kontext einer liberalen Demokratie. Diese fundamentale weltanschauliche Pluralität bringt Gefahren für den Fortbestand einer liberalen Demokratie hervor, denn in einer liberalen Demokratie – in der (unausweichlichen) Situation einer Pluralität fundamental unvereinbarer weltanschaulicher Positionen – ist das bloße Rekurrieren auf eine Mehrheit, das einfache Messen der Unterstützung von unvermittelten Interessen nicht genug. Machtausübung in einer liberalen Demokratie wird nur dann als legitim erfahren, wenn sie ‘in Übereinstimmung mit einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftigerweise erwarten können, daß alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen.’<sup>24</sup> Es hieße also, den freien und gleichen Bürgern den ihnen geschuldeten Respekt zu versagen, wenn man ihnen nicht im öffentlichen Raum Argumente anböte, die zeigen, daß die zur Abstimmung stehenden politischen Optionen aus fundamentalen Werten abzuleiten sind, von denen wir vernünftigerweise erwarten können, daß alle Bürger sie bejahen. Eine Gesellschaft die diesen Respekt nicht aufbringt, würde gerade von denen, die als Minderheit überstimmt werden, als ungerecht angesehen, mit der Folge, daß sich diese Bürger zumindest innerlich aus der Gesellschaft zurückzögen. In Rawls’ Sicht ist also die Stabilität einer liberalen Demokratie mit der (wahrgenommenen) Gerechtigkeit ihrer politischen Strukturen verbunden. Um den Fortbestand einer liberalen Demokratie von freien und gleichen Bürgern zu ermöglichen, ist es also nötig, daß die Bürger öffentlich für die von ihnen favorisierten politischen Entscheidungsoptionen, über die schließlich nicht anders als auf der Basis des Mehrheitsprinzips in einer Abstimmung entschieden werden kann, argumentieren. Kurz gesagt, für ihren Fortbestand benötigt eine liberale Demokratie einen argumentativ-demokratischen Austausch, eine *deliberative* Qualität.

Aber: Auf welche gemeinsame *inhaltliche* Basis kann der demokratisch-deliberative Austausch in einer liberalen Demokratie zurückgreifen? Wenn liberale Demokratien notwendigerweise dauerhaft durch die Pluralität unvereinbarer weltanschaulicher Positionen gekennzeichnet sind, scheint es keinen Fundus geteilter Ansichten zu geben, der tragfähig wäre, um strittige fundamentale politische Fragen zu entscheiden. Als Antwort auf diese Frage formuliert Rawls seine ‘Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs’ (Vernunft, Begründung: *idea of public reason*). Mit dieser Idee drückt Rawls aus, daß es eine gemeinsame inhaltliche Basis für den demokratisch-deliberativen Austausch geben muß. Er versucht sich auch an einer tentativen (und minimalistischen) Rekonstruktion des Anwendungsbereich und Inhalts der so postulierten öffentlichen Vernunft. Rawls zufolge muß der Inhalt der öffentlichen Vernunft durch eine

---

<sup>24</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 317 [217].

‘politische Gerechtigkeitskonzeption’ bestimmt sein, die in einem weiteren Sinne ‘liberal’ ist: Damit meint Rawls dreierlei:

Erstens: es werden bestimmte Grundrechte, Grundfreiheiten und Chancen festgelegt, wie sie aus demokratischen Verfassungsstaaten vertraut sind. Zweitens: diesen Rechten, Freiheiten und Chancen wird ein Vorrang insbesondere gegenüber den Ansprüchen des Allgemeinwohls und den Werten des Perfektionismus zugewiesen. Drittens: es werden Maßnahmen vorgesehen, die dafür sorgen, daß alle Bürger über die allgemein dienlichen Mittel verfügen, die zur wirksamen Nutzung ihrer Freiheiten und Chancen nötig sind.<sup>25</sup>

Neben solchen Gerechtigkeitsgrundsätzen muß eine politische Gerechtigkeitskonzeption auch

Richtlinien für Tatsachenfeststellungen und Kriterien enthalten, anhand deren zu entscheiden ist, welche Informationen für politische Fragen relevant sind. Ohne solche Richtlinien wäre es unmöglich, inhaltliche Grundsätze anzuwenden, und eine politische Konzeption bliebe ohne sie unvollständig und fragmentarisch.<sup>26</sup>

Deutlich ist, daß eine ganze Klasse von verschiedenen liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen diese Inhalte abdecken kann. Auch ist von Belang, daß diese Gerechtigkeitskonzeptionen ‘politisch’ sind. Das heißt: Sie formulieren bestimmte ‘politische’ Werte für den öffentlich-politischen Raum. Die politischen Gerechtigkeitskonzeptionen beschreiben, wie ein Bürger im öffentlich-politischen Raum anzusehen ist. Es ist aber keineswegs so, daß ein Bürger in seinem privaten oder sonstigen sozialen Leben eine liberale Werteordnung zum Maß aller Dinge machen muß. Mit dieser Restriktion der Geltung liberaler Werte auf den politisch-öffentlichen Raum vollzieht Rawls eine Wendung hin zu einem ‘politischen’ Liberalismus, der nicht als eine umfassende Weltanschauung in Konkurrenz tritt zu anderen ‘umfassenden Weltanschauungen’, sondern explizit gastfreundlich ist für andere, auch nicht-liberale Weltanschauungen.

Rawls erwartet daher auch, daß die Bürger in einer liberalen Demokratie eine solche liberale Gerechtigkeitskonzeption unterstützen (können) – nicht als einen bloßen *modus vivendi* (etwa weil sie denken, daß die Mehrheitsverhältnisse für ihre eigentlichen Überzeugungen nicht günstig sind), sondern genuin und auf der Basis ihrer eigenen, umfassenden Weltanschauungen. Dies setzt voraus, daß diese Weltanschauungen ‘redlich’ (vernünftig: *reasonable*) sind; das heißt, daß sie gekennzeichnet sind durch die Anerkennung der geforderten Reziprozität zwischen freien und gleichen Bürgern, durch die ‘Bereitschaft, faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und

---

<sup>25</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 324f. [223].

<sup>26</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 325 [223f.].

einzuhalten?<sup>27</sup> Redliche Weltanschauungen werden eine politisch-liberale Gerechtigkeitskonzeption als redlichstes Prinzip für eine faire Kooperation unter freien und gleichen Bürgern unter den Bedingungen einer weltanschaulichen Pluralität ansehen und darum unterstützen – nicht als einen *modus vivendi*, sondern auf der Basis einer inhaltlichen Abwägung.<sup>28</sup> So entsteht laut Rawls ein ‘überlappender Konsens’ (*overlapping consensus*) der verschiedenen umfassenden Lehren über die in einer liberalen Verfassung ausgedrückten Werte, die durch die Klasse liberaler Gerechtigkeitskonzeptionen beschrieben werden. Ein solcher überlappender Konsens ist für Rawls die beste Garantie für die Stabilität einer liberalen Demokratie.<sup>29</sup> Bürger in einer öffentlichen Rolle oder im öffentlich politischen Raum haben nun Rawls zufolge die *moralische Pflicht* in ihren Argumenten für legislative Initiativen dem Ideal der öffentlichen Vernunft zu folgen: Das heißt, in ihren öffentlich-politischen Argumenten sollen sie Gebrauch machen von dem in der Idee der öffentlichen Vernunft formulierten Wertekanon der liberalen Verfassung, da dieser als bloß politische Gerechtigkeitskonzeption im Prinzip von allen Bürgern akzeptiert werden kann.<sup>30</sup> Dies ist besonders nötig bei der Diskussion um *grundlegende Verfassungsfragen*, da diese als fundamentale Spielregeln der Gesellschaft besonders wichtig für den Konsens unter Bürgern sind.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 121f. [49f.].

<sup>28</sup> Rawls beschreibt darum die politische Gerechtigkeitskonzeption wie folgt (*Politischer Liberalismus*, 78 [12]): ‘Die politische Konzeption ist ein Modul, ein wesentlicher Bestandteil, der sich in verschiedene vernünftige [redliche: *reasonable*] umfassende Lehren, die in der von ihr geordneten Gesellschaft Bestand haben, einfügt und von ihnen unterstützt wird. Sie kann deshalb vorgestellt werden, ohne etwas darüber zu sagen oder zu wissen oder Mutmaßungen darüber anzustellen, zu welchen solchen Lehren sie gehören und von welchen sie unterstützt werden mag.’

<sup>29</sup> Rawls schildert eine mögliche historische Entwicklung von einem *modus vivendi* über einen Verfassungskonsens hin zu einem überlappenden Konsens, um dem Vorwurf zu begegnen, sein Entwurf sei eine Utopie (vgl. *Politischer Liberalismus*, 244-61 [154-68]). Allerdings ist anzumerken, daß Rawls’ Menschenbild relativ positiv ist: er greift Lockes Konzeption natürlicher politischer Tugenden auf, indem er davon ausgeht, daß die Erfahrung gelingender Kooperation unter weltanschaulich geteilten Bürgern zur Unterstützung einer politisch-liberalen Ordnung führen wird (vgl. *Politischer Liberalismus*, 470f. [347f.]). Rawls geht also davon aus, daß Radikalisierungserscheinungen (wir könnten etwa an die niederländische *Hofstadgroep* denken) marginale Phänomene bleiben werden. Ob Rawls’ Menschenbild zu positiv ist, ist eine interessante Frage, der ich hier allerdings nicht nachgehen kann.

<sup>30</sup> Vgl. Rawls, ‘The Idea of Public Reason Revisited’, in Rawls, *The Law of Peoples, with ‘The Idea of Public Reason Revisited’*, Cambridge (Mass.) 1999, 135.

<sup>31</sup> Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 329 [227].

Hiermit werden moralische<sup>32</sup> Grenzen für das öffentlich-argumentative Verhalten von Bürgern gezogen: die moralische Forderung an die Bürger einer liberalen Demokratie ist, Argumente zu gebrauchen, die der Idee der öffentlichen Vernunft entsprechen, die also im Prinzip für alle Bürger ungeachtet ihrer spezifischen weltanschaulichen Überzeugungen akzeptabel sein sollten. Wie steht es dann aber mit öffentlich-politischen Argumenten, die direkt aus einer religiösen Lehre hervorkommen, und nicht zurückzubringen sind auf den Nenner der öffentlichen Vernunft? Ist der Preis der liberalen Legitimität (und damit letztlich auch der Stabilität) der liberalen Gesellschaft nicht zu hoch – besonders für religiöse Minderheiten, die nun im Tausch für den Schutz ihrer Rechte in der liberalen Demokratie scheinbar gerade ihr Eigenstes aufgeben sollen: die Argumente auf exklusiver Grundlage ihrer religiösen Überzeugung, deren öffentliche Hörbarkeit gerade durch die liberale Demokratie geschützt werden sollte? Offenbart dieses Paradox nicht ein Grundproblem der liberalen Theorie, die, trotz der lobenswerten Absicht, einen akzeptablen politischen Rahmen für alle in der Gesellschaft vertretenen weltanschaulichen Positionen zur Verfügung zu stellen, diese Positionen in das Prokrustesbett einer liberalen öffentlichen Moral zu zwingen sucht und ihnen selbst das Recht zu sprechen entsagen muß?

Rawls rang mit diesem Problem in wiederholten Überarbeitungen seines politischen Liberalismus. In der ersten Fassung seines Werkes (1993) vertrat Rawls noch eine ‘einschließende Sichtweise’ (*inclusive view*), ‘nach der Bürger in gewissen Situationen unter Berufung auf diejenige umfassende Lehre argumentieren dürfen, die aus ihrer Sicht die Grundlage politischer Werte darstellt, vorausgesetzt jedoch, sie tun dies in einer Weise, die das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs stärkt.’<sup>33</sup> Die einschließende Sichtweise ist flexibel: In einer wohlgeordneten und absolut gerechten Gesellschaft werden Bürger keinen Grund sehen, ihre eigene umfassende Weltanschauung als Basis für öffentlich-politische Argumente ins Spiel zu bringen. In einer bloß näherungsweise gerechten Gesellschaft dagegen können Bürger ein Interesse haben, Zweifel auszuräumen über die Ernsthaftigkeit, mit der sie an den politischen Werten ihrer Gesellschaft hängen. Sie können den Zweifel wegnehmen, indem sie ihre umfassende Weltanschauung anführen und zeigen, daß ihre Unterstützung der politischen Werte auf der Grundlage dieser Weltanschauung und nicht in der Weise eines bloßen *modus vivendi* geschieht.<sup>34</sup> Bei einer nicht-

---

<sup>32</sup> Natürlich ist diese Restriktion auch eine Klugheitsregel, die durch erfolgsorientierte Debattierende im öffentlichen Raum beinahe automatisch beachtet werden dürfte (man steigert die Akzeptanz des eigenen Standpunkts, indem man Argumente gebraucht, die auf die breiteste mögliche Zustimmung rechnen können). Sie ist aber mehr als das, nämlich auch eine moralische Forderung, die sich aus dem moralischen Ideal guter Bürgerschaft ergibt.

<sup>33</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 354 [247].

<sup>34</sup> Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 355f. [249].

wohlgeordneten Gesellschaft schließlich, in der ‘einschneidende Divergenzen über wesentliche Verfassungsinhalte bestehen’, sind auf umfassenden Weltanschauungen beruhende öffentlich-politische Argumente angemessen, weil sie ‘die eindeutigen Ergebnisse des öffentlichen Vernunftgebrauchs unterstützen.’<sup>35</sup> Rawls nennt als Beispiele die sich auf religiöse Argumente stützenden Verfechter der Sklavenbefreiung im neunzehnten, und die (u. a.) religiöse Argumente gebrauchende Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King im zwanzigsten Jahrhundert.<sup>36</sup> Rawls blieb jedoch nicht lange überzeugt von dieser ‘einschließenden Sichtweise’. Schon in der neuen Einleitung zur erweiterten Taschenbuchausgabe von *Political Liberalism* (1996) und weit ausführlicher in seinem Artikel ‘The Idea of Public Reason Revisited’ (zuerst 1997) argumentierte Rawls für eine weitere Lockerung der moralischen Beschränkungen, die das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs den Bürgern bei ihrem öffentlich-politischen Begründen auferlegt. Rawls schreibt:

Ich glaube jetzt, und widerrufe damit das Gesagte, daß die vernünftigen [redlichen: *reasonable*] unter diesen [umfassenden] Lehren jederzeit herangezogen werden dürfen, vorausgesetzt nur, daß in gebührender Zeit öffentliche Begründungen, so wie eine vernünftige [*reasonable*] politische Konzeption sie liefert, vorgebracht werden, um das zu stützen, was von den umfassenden Lehren gestützt werden soll. Ich bezeichne dies als ‘Vorbehalt’ [*proviso*].<sup>37</sup>

Rawls nennt seine so angepaßte Position ‘die weite Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs’ (*the wide view of public reason*). Was bedeutet diese weite Sichtweise nun konkret für das öffentlich-politische Argumentieren von Bürgern? Ein Beispiel: Ein Bürger (*B*), der sich bei seinem Nachdenken über sozial-politischen Fragen an Texten aus der Bibel orientiert, wird bei seiner Haltung zu Einsparungen im Sozialhaushalt seines Landes an einen Text wie *Psalms* 72 denken,<sup>38</sup> und bei seiner Haltung zu einem grundgesetzlichen Verbot verkaufsoffener Sonntage u. a. an *Jeremia* 17:19-27 (und vielleicht an *Matthäus* 12:1-14). Es ist nun kein Problem, wenn *B* seine Position in einer Gesprächsrunde in seiner Kirchengemeinde mit diesen Texten begründet, denn solche Diskussionen im Gemeinschaftsleben einer Gesellschaft sind für Rawls gerade keine öffentlich-politischen Diskussion.

---

<sup>35</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 356f. [249f.].

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, 50 [51f.].

<sup>38</sup> Das Beispiel stammt von Nicholas Wolterstorff, ‘Why We Should Reject What Liberalism Tells US about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons’, in P. J. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame 1997, 162-81, hier 162.

Das Kriterium der weiten Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs kommt dann ins Spiel, wenn *B* in einer im Rawlsschen Sinne öffentlichen Argumentation zu diesen Themen Stellung bezieht. Das ist dann der Fall, wenn *B* etwa als Parlamentskandidat seine Haltung zu diesen Themen öffentlich vertritt. *B* wird auch dann geneigt sein, diese Bibeltexte als Argument für seine Position zu nennen: er beurteilt sozial-politische Fragen schließlich im Lichte solcher Bibeltexte. Blicke es jedoch bei einer solchen Stellungnahme, würden Bürger, die die Bibel nicht als heilige Schrift ansehen und nicht an den Gott der Bibel glauben, nicht ernstgenommen als Gesprächspartner, denen *B* ihnen zugängliche Argumente schuldig ist. Rawls' weiter Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs zufolge verletzt *B* die moralische Pflicht guter Bürgerschaft nicht, wenn er in seinen öffentlich-politischen Begründungen diese biblische Fundierung seiner Ansichten als Argument einsetzt. Er muß allerdings in gebührender Zeit gewissermaßen eine 'Übersetzung' seiner Argumente liefern, die die von ihm unterstützten Maßregeln im Wertevokabular der öffentlichen Vernunft begründet und damit für alle Bürger, unerachtet ihrer weltanschaulichen Position zugänglich macht. So könnte *B* seine Haltung zu den Einsparungen im Sozialhaushalt durch die konstitutionell geschützte gleiche Würde aller Menschen oder durch den konstitutionell festgeschriebenen Charakter seines Landes als Sozialstaat zureichend begründen. Die Frage des verkaufsoffenen Sonntags könnte etwa geklärt werden durch die Argumente, (1) daß das Land eine durch die Verfassung abgesicherte sozial gezähmte marktwirtschaftliche Ordnung hat und (2) daß sozial schwächere Gruppen, die gezwungen werden könnten, am Sonntag zu arbeiten, geschützt werden müssen. Ferner wird auch zu berücksichtigen sein, (3) daß die Möglichkeit, am Sonntag einkaufen zu können, für manche ein interessantes rekreatives Angebot ist und (4) daß ein besonderer Schutz des Sonntages eine Bevorzugung der Angehörigen einer bestimmten Religion darstellen kann, die nicht zu vereinbaren ist mit staatlicher weltanschaulicher Neutralität.

Es geht Rawls mit seiner weiten Sichtweise deutlich nicht um einen juristischen Diskurs über Freiheiten und Rechte. Er ist überzeugt (und bietet in früheren Passagen von *Political Liberalism* auch Argumente dafür an), daß der Schutz solcher Freiheiten und Rechte die einzig faire Kooperationsbasis für weltanschaulich ganz verschiedenen Bürgern bietet. Es geht ihm vielmehr um *moralische* Beschränkungen, denen öffentliches Argumentieren unterliegen sollte. Rawls mahnt zur Vorsicht beim Gebrauch von Argumenten, die aus umfassenden Lehren stammen, weil faire Kooperationsbedingungen zwischen weltanschaulich ganz verschiedenen Bürgern sonst unter Druck geraten und weil er letztendlich die spaltende Wirkung von nicht allgemein zugänglichen Argumenten fürchtet. Dieses Anliegen ist sicher nicht unberechtigt: Sogar ein an sich sympathischer Vorschlag zur Verankerung des Tierschutzes im Grundgesetz verliert viel von

seiner Akzeptabilität und kann sogar spaltend wirken, wenn zu seiner Verteidigung ausschließlich auf das weltanschauliche ‘Sondergut’ einer bestimmten Gruppe zurückgegriffen wird. Würde ein solches Verhalten zur Regel, vor allem bei fundamentalen politischen Weichenstellungen, dann setzte sich sicherlich gesellschaftsweit der Eindruck fest, daß mit ‘den anderen’ nicht zu diskutieren ist, mit allen Konsequenzen für die Harmonie zwischen den Bevölkerungsgruppen und für die Stabilität dieser Gesellschaft.

Dennoch fragt es sich, ob Rawls’ ‘Vorbehalt’, sein Kriterium der ‘weiten Sichtweise’, nicht noch zu restriktiv ist. Anhängern von bestimmten Weltanschauungen wird es so vorkommen, als ob die Forderung nach einer ‘Übersetzung’ von Argumenten aus umfassenden Lehren in Argumente der öffentlichen Vernunft die Dignität ihrer Weltanschauung antaste: es scheint als ob die liberale Toleranz verbunden wird mit der Unterwerfung an ein säkulares liberales Sprachspiel.

Gerade für kleine religiöse Minderheiten wäre die Forderung der Übersetzung eine schwere Bürde, weil die Hörbarkeit des Eigenen dieser religiösen Gruppen im öffentlichen Diskurs reduziert würde. Im folgenden und zugleich letzten Abschnitt dieses Artikels formuliere ich daher ein weiter gelockertes Kriterium für den öffentlichen Vernunftgebrauch, das sowohl Rawls’ Besorgnis um die Stabilität weltanschaulich pluralistischer liberaler Demokratien als auch dem Anliegen einer optimalen Präsenz religiöser Minderheitsgruppen in solchen Gesellschaften Rechnung trägt. Zudem argumentiere ich, daß ein restriktiveres Kriterium für die Teilnahme an Wahlen und Abstimmungen nötig ist.

### 3. Für eine ‘erweiterte’ Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Im zweiten Abschnitt hatte ich Rawls’ schwierigen Balanceakt dargestellt:<sup>39</sup> Für Rawls ist auf der einen Seite die freie, auch umfassend weltanschauliche Artikulation von Bürgern und ihren

---

<sup>39</sup> Rawls’ Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs hat eine große Anzahl Kommentare hervorgerufen. Ich gebe in folgenden eine (keineswegs vollständige) Übersicht über die Literatur. Mehr oder weniger ablehnend gegenüber Rawls’ Position stehen: P. de Marneffe, ‘Rawls’s Idea of Public Reason’, *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994), 232-50; J. Bohman, ‘Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict’, *Political Theory* 23 (1995), 253-79; P. B. Lehning, ‘The Idea of Public Reason: Can It Fullfill Its Task? A reply to Catherine Audard’, *Ratio Juris*, 8 (no.1) 1995, 30-39; Ph. A. Quinn, ‘Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious’, *Proceedings and Addresses of the APA* 69 (1995), 35-56; O. O’Neill, ‘Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism’, *The Philosophical Review* 106 (1997), 411-28; M. J. Perry, *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. Oxford 1997, v. a. 57; D. A. Reidy, ‘Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide enough’, *Res Publica* 6 (2000), 49-72. Eine Verteidigung von Rawls’ Theorie wird vorgetragen durch: L. B. Solum, ‘Inclusive Public Reason’, *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994), 217-31; J. P. Sterba, ‘Reconciling Public

Vertretern wichtig. Andererseits sieht er die Gefahr einer Destabilisierung der liberalen Demokratie, wenn (vor allem in den Argumenten über konstitutionelle Grundlagen) nicht an eine gemeinsame Wertebasis appelliert wird. Obwohl Rawls mit diesen beiden Momenten die zentralen Erwägungen für den Umgang mit weltanschaulich getragenen Argumenten nennt, ist zu fragen, ob sein Kriterium der weiten Sichtweise für den Umgang mit religiösen Minderheiten genügt. Wir hatten bereits gesehen, daß religiöse Minderheiten ein besonderes Interesse an einer Sicherung ihrer Präsenz im öffentlichen Diskurs haben müssen: ihre Anschauungen können leicht durch die Zahl anderer Meinungen und die Lautstärke des Mainstreams abgedrängt und unhörbar gemacht werden. Daher kann die Forderung nach sofortiger 'Übersetzung' ihrer Auffassungen in allgemein geteilte Auffassungen die Präsenz von religiösen Minderheiten im öffentlichen Diskurs untergraben. Das Interesse religiöser Minderheiten an ihrer Präsenz im öffentlichen Diskurs wird durch ein anderes, demokratiethoretisches Argument unterstützt: der besondere Wert der Demokratie als Gesellschaftsprinzip wird durch die Erwartung begründet, daß die Bürger durch den öffentlichen Austausch von Argumenten voneinander lernen können. Darum wäre es auch aus demokratiethoretischer Sicht bedenklich, wenn die Präsenz religiöser Minderheiten behindert würde durch eine allzu rigide 'Übersetzungsforderung'. Rawls hat freilich ohne Zweifel Recht, daß die Grenze einer Lockerung dieser Übersetzungsforderung an dem Punkt liegt, wo die Harmonie in einer liberalen Gesellschaft und damit deren Stabilität in Gefahr kommt. Solange dies nicht der Fall ist, sollte das Interesse der religiösen Minderheiten (unterstützt durch das demokratiethoretische Argument) Vorrang haben.

Die Frage ist nun, ob der Raum diesseits der Grenze einer Gefährdung der liberalen Demokratie durch Rawls' weite Sichtweise abgedeckt wird. Ich behaupte, daß dies aus zwei miteinander verbundenen Gründen nicht der Fall ist: (1) Ein allzu großer Nachdruck auf allgemein 'zugängliche' Argumente (d. h. auf der Basis der öffentlichen Vernunft) unterschätzt die Mitbürger. Mitbürger sollten in der Lage sein, den weltanschaulichen Ort eines öffentlich-politischen Arguments zu erkennen und dieses selbständig zu 'übersetzen', wenn sie der umfassenden Lehre, aus der heraus argumentiert wird, nichts abgewinnen können. (2) Was die Mitbürger viel mehr interessiert als der weltanschauliche Ort eines Arguments, ist, daß sie an einem Argument (ob weltanschaulich umfassend oder nicht) merken, daß es eine *redliche* Meinung ist, nämlich eine solche, die die Reziprozität zwischen freien und gleichen Bürgern anerkennt und die damit auf argumentative Verständigung zwischen freien und gleichen Bürgern hin ausgelegt ist. Nur eine solche redliche Meinung ist überhaupt die Mühe eines Übersetzungsversuches wert.

---

Reason and Religious Values', *Social Theory and Practice* 25 (1999), 1-28; A. Williams, 'The Alleged Incompleteness of Public Reason', *Res Publica* 6 (2000), 191-211; D. A. Dombrowski, *Rawls and Religion*, Albany (NY) 2001, Kap. 8.



Ich schlage darum eine ‘erweiterte Sichtweise der öffentlichen Vernunft’ vor. Ihr Kriterium, der ‘Vorbehalt der erweiterten Sichtweise’ (*VES*), lautet:

*VES*: Ein Bürger (insofern er keine offizielle Rolle als Regierungsbeamter, Parlamentsmitglied oder Richter hat – es gelten dann striktere moralische Beschränkungen) darf jederzeit umfassende weltanschauliche Lehren in den öffentlich-politischen Diskurs einbringen, um eine Stellungnahme zu grundlegenden politischen Problemen zu unterstützen – unter der Voraussetzung, daß derjenige, der eine umfassende weltanschauliche Lehre als Grundlage seiner Argumentation gebraucht, ehrlich davon überzeugt ist, daß in diesem Moment echte öffentliche Gründe gegeben werden können, die ausreichend sind, um seine Stellungnahme zu rechtfertigen.

Dieses Kriterium ist deutlich weiter als Rawls’ ‘Vorbehalt’: es fordert keine Übersetzung von demjenigen, der eine umfassende Lehre zur Begründung einer politischen Stellungnahme im öffentlich-politischen Diskurs heranzieht. Die hier vorgestellte erweiterte Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs betont stattdessen die ehrliche Überzeugung, daß eine solche Übersetzung im Prinzip möglich sein müßte. Das ehrliche Überzeugtsein von der prinzipiellen Übersetzbarkeit in Werte der öffentlichen Vernunft garantiert, daß eine auf Reziprozität unter freien und gleichen Bürgern angelegte Ernsthaftigkeit beim Gebrauch von umfassenden Lehren gegeben ist. Diese Ernsthaftigkeit wird sich auch für andere sichtbar manifestieren und wird so den notwendigen Goodwill schaffen, der allein die Rezeption umfassender Lehren in gute Bahnen lenken kann und so die Harmonie in einer demokratischen Gesellschaft und damit deren Stabilität nicht gefährdet.

Beachtenswert ist auch, daß das hier vorgeschlagene Kriterium nachdrücklich *gegenwartsbezogen* die *sofortige Möglichkeit* einer solchen Übersetzung fordert: In einer funktionierenden liberalen Demokratie sollen Bürger, die Gebrauch machen von Argumenten auf der Basis von umfassenden Lehren, ehrlich davon überzeugt sein, daß eine öffentliche Begründung mit den Werten der öffentlichen Vernunft zu demselben Zeitpunkt möglich ist. Durch diese Bedingung wird verhindert, daß Bürger in ihren Argumenten auf eine zukünftige Veränderung des Inhaltes der öffentlichen Vernunft ‘spekulieren’. Eine solche Spekulation würde gerade die durch das Zurückgreifen auf einen gegenwärtig geteilten gemeinschaftlichen Standard angestrebte Legitimität untergraben und damit den Goodwill auf Seiten anderer Bürger zunichte machen.<sup>40</sup>

Das hier vorgeschlagene Kriterium ist nachdrücklich gastfrei für Stellungnahmen auf der Grundlage aller umfassenden Lehren, sofern sie die hier genannten Vorbehalte berücksichtigt

---

<sup>40</sup> Gegen H. von Rautenfeld, ‘Charitable Interpretations: Emerson, Rawls, and Cavell on the Use of Public Reason’, *Political Theory* 32 (2004), 61-84, der Rawls für den (impliziten) Gegenwartsbezug seines Vorbehalts kritisiert und stattdessen eine Orientierung der öffentlichen Vernunft auf ‘ihren zukünftigen Inhalt’ vorschlägt (ebd. 72).

und damit als redliche Positionen auf eine argumentative Verständigung zwischen freien und gleichen Bürgern hin ausgelegt sind. So berücksichtigt das Kriterium der erweiterten Sichtweise das Interesse religiöser Minderheiten an einer ungehinderten Hörbarkeit im Konzert der Weltanschauungen in einer liberalen Demokratie. Es beherzigt damit auch die Wichtigkeit eines umfassenden argumentativen Austausches im Interesse eines möglichst umfassenden Lernens der Bürger voneinander.

Die Bestimmung des Punktes, an dem die Sorge für eine möglichst ungehinderte Teilnahme am öffentlich-politischen Diskurs sich der Sorge um eine Gefährdung der Stabilität der liberalen Demokratie unterordnen muß, ist abhängig von dem Risiko, das die Bürger für die von ihnen geschätzten bürgerlichen Freiheiten sehen. Nun ist jede politische Maßnahme und gesetzliche Regelung verbunden mit Einschränkungen von Freiheiten von Individuen. Hier ist jedoch ein sozialetisch wichtiger Unterschied anzumerken, nämlich der Unterschied zwischen einer Teilnahme am öffentlich-politischen Diskurs und einer Stimmabgabe in demokratischen Wahlen. Während der öffentlich-politische Diskurs vor allem der demokratischen *Meinungsbildung* dient, gefährdet eine Stimmabgabe (potentiell) die Freiheiten von Bürgern in einer direkteren Weise. Es ist daher im Interesse der Gastfreiheit für umfassende Lehren und der Lernbereitschaft von Bürgern in einer liberalen Demokratie besonders wichtig, daß die Stimmabgabe in demokratischen Wahlen stärkeren sozialetischen Redlichkeitsforderungen unterliegt als die Teilnahme am öffentlich-politischen Diskurs. Die hier formulierte Sichtweise ist also auch in einem zweiten Sinne eine 'Erweiterung' der Rawlsschen 'weiten Sichtweise', in dem Sinne nämlich, daß sie auch der demokratischen Stimmabgabe, die bei Rawls kein eigener Gegenstand sozialetischer Forderungen war, ein eigenes sozialetisches Postulat zuordnet. Ich formuliere folgendes 'Abstimmungsprinzip' (*AP*):

*AP*: Wenn Bürger bei Wahlen im öffentlich-politischen Raum ihre Stimme abgeben, haben sie die moralische Pflicht (die aus der Tugend guter Bürgerschaft folgt), keine politischen Initiativen zu grundlegenden politischen Fragen (oder Kandidaten, die diese Initiativen verwirklichen wollen) zu unterstützen, für die noch keine echte und ausreichende öffentliche Begründung gegeben worden ist.

*AP* ist deutlich strenger als *VES*. *AP* fordert, daß der Wähler wissen muß, ob eine Initiative, die er mit seiner Stimmabgabe zu unterstützen beabsichtigt, im Rahmen der öffentlichen Vernunft bereits zureichend begründet worden ist. Nur unter der Bedingung, daß eine solche zureichende Begründung vorliegt, handelt der Wähler moralisch richtig, wenn er der betreffenden Initiative seine Stimme gibt. Wenn diese moralische Barriere als Teil der moralischen Forderungen, die aus der Tugend guter Bürgerschaft folgen, (auch praktisch) anerkannt wird, können die Bürger ein

weitgehendes Vertrauen in die Redlichkeit der Wahlentscheidungen ihrer Mitbürger haben. So wird eine weitgehende Offenheit im Umgang mit politischen Argumenten auf der Grundlage von umfassenden Lehren erleichtert. Resultat: ein umfassender Lernprozeß der Bürger untereinander wird ermöglicht, ohne die Stabilität der liberalen Demokratie zu gefährden.

Dies ist im besonderen Interesse von religiösen Minderheiten, die vor allem für die Präsenz ihrer Argumente im öffentlich-politischen Raum streiten. Das Opfer, das allen Bürgern und insbesondere diesen religiösen Minderheiten abverlangt wird, ist ein tragbares: der moralische Appell, nur dann durch Stimmabgabe Unterstützung zu verleihen, wenn bekannt ist, daß ein politischer Vorschlag nicht nur in oben genanntem Sinne redlich ist (d. h. die Reziprozität zwischen freien und gleichen Bürgern anerkennt), sondern dies auch durch Ableitung aus geteilten Werten tatsächlich unter Beweis gestellt worden ist. Ein Bürger, der zu einer religiösen Minderheit gehört, ist nicht einmal gefordert, *selber* eine solche Übersetzung in das Wertesystem der öffentlichen Vernunft zu liefern oder liefern zu können. Er muß allein Kenntnis haben von einer bereits vorgetragenen zureichenden Begründung. Dies ist nicht mehr als die selbstverständliche moralische Forderung an den Wähler, informiert zur Wahlurne zu gehen und damit ebenfalls keine exorbitante Forderung an die Adresse von religiösen Minderheiten.

Ich fasse zusammen: Die erweiterte Sichtweise der öffentlichen Vernunft ist eine sozialetische Position, die die argumentative Präsenz von religiösen Minderheiten im öffentlich-politischen Raum maximalisiert, ohne Zugeständnisse bezüglich der Harmonie in einer liberalen Demokratie und damit bezüglich deren Stabilität zu machen. Mit ihren beiden Forderungen, *VES* und *AP*, legt die 'erweiterte Sichtweise' den Bürgern moralische Beschränkungen auf, die für alle Bürger, auch für Angehörige religiöser Minderheiten, annehmbar sind.<sup>41</sup>

English Summary:

How can the marginalisation of religious minorities be prevented and their presence in the public sphere enhanced? The first part of this article argues that the general demand of specific group rights for marginalised groups is self-contradictory and that it does not give sufficient attention to the specific problems of religious minorities. The older, liberal demand of protecting the rights of individuals remains the best answer. The second part of this article analyses Rawls' political liberalism as a contribution to the debate on the role of religious minorities. The third part states that a wider view than Rawls' 'wide view of public reason' is needed to adequately balance the

---

<sup>41</sup> Ich danke Hetty Zock, Klaus Engelhard und einem anonymen Gutachter für ihre Verbesserungsvorschläge.

legitimate demand of religious minorities to be present in the public debate and concerns about the stability of a deliberative democracy.