



Ulrike Spohn

DEN SÄKULAREN STAAT NEU DENKEN

Politik und Religion bei Charles Taylor



Centrum für
Religion und Moderne
Center for Religion and Modernity

campus

Den säkularen Staat neu denken

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 4

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting, Detlef Pollack,
Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel, Martina Wagner-Egelhaaf,
Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

Ulrike Spohn, Dr. phil., arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am
Institut für Politikwissenschaft der Universität Münster.

Ulrike Spohn

Den säkularen Staat neu denken

Politik und Religion bei Charles Taylor

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters »Religion und Politik
in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder

D6

ISBN 978-3-593-50534-3 Print
ISBN 978-3-593-43406-3 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Ein Stencil, eine mit Hilfe von Schablonen angefertigte Form der Street-Art,
bildet aus religiösen und säkularen Symbolen das Wort »coexist«
(fotografiert 2011 in Kopenhagen) © Sandra Høj, Kopenhagen

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Danksagung.....	9
1. Einleitung	11
1.1 Die Debatte um den »Säkularismus«.....	14
1.1.1 Das Problem der Normenbegründung	15
1.1.2 Vorrang der säkularen Moral?.....	17
1.2 Den säkularen Staat mit Charles Taylor neu denken.....	21
2. Säkularismus als Regierungsprinzip im politischen Liberalismus	25
2.1 Das Konzept einer »Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch«.....	27
2.1.1 Definitionen »öffentlicher Vernunft«.....	27
2.1.2 Geltungsbedingungen der Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch	34
2.2 Begründungen des Konzepts einer Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch.....	39
2.2.1 Die demokratietheoretische Überlegung: Das Problem politischer Legitimität.....	39
2.2.2 Die sicherheitspolitische Überlegung: Das Problem politischer Zivilität.....	41
3. Kritik der sicherheitspolitischen Überlegung.....	48

3.1	»Europas Angst vor der Religion« – Exkurs zu den »Religionskriegen«	50
3.2.	Zum Verhältnis von Religion und Gewalt aus empirischer Sicht	61
3.2.1	Die Rolle von Religion in jüngeren Gewaltkonflikten.....	61
3.2.2	Von »Religion« zu »religiösen AkteurInnen«.....	63
3.2.3	Gewalt in der Geschichte säkularer politischer Herrschaft.....	67
3.2.4	Die These von der Religion als »Brandbeschleuniger«.....	70
3.3	Fazit	72
4.	Kritik der demokratietheoretischen Überlegung	75
4.1	Öffentliche Vernunft im Sinne »säkularer« Vernunft.....	77
4.2	Öffentliche Vernunft im Sinne »unabhängiger« Vernunft	80
4.3	Öffentliche Vernunft im Kontext der Kontroverse um die Moderne.....	87
4.3.1	Modernisierungstheorien versus Kulturtheorien der Moderne.....	87
4.3.2	Charles Taylors Kulturtheorie der Moderne	93
4.4	Grundlagen einer kulturtheoretisch fundierten normativen politischen Theorie.....	151
5.	Säkularismus als Regierungsprinzip bei Charles Taylor.....	158
5.1	Taylors Interpretation des Säkularismus in Begriffen eines »übergreifenden Konsenses«	159
5.1.1	»Vielfalt« statt »Religion« im Fokus des säkularen Staates.....	159
5.1.2	Von der Formel der »Trennung« zu den Zielen des säkularen Staates.....	160
5.1.3	Das Prinzip der Neutralität des säkularen Staates ohne »unabhängige« Gründe.....	161

5.2	Eine politische Theorie zwischen Agon und Agape: Taylors hermeneutischer Pluralismus.....	168
5.3	Taylors Theorie des säkularen Staates als Demokratietheorie – kritische Anfragen	181
5.3.1	»Solidarität«	181
5.3.2	»Volk«.....	187
5.3.3	»Macht«.....	189
6.	Aktuelle religionspolitische Kontroversen: Taylor zur Frage religiöser Symbole im Staatsdienst	192
6.1	Religiöse Symbole bei Gericht und Polizei	192
6.2	Muslimische Verschleierung im Schuldienst.....	195
7.	Schluss.....	199
7.1	Zusammenfassung.....	199
7.2	Ausblick.....	204
	Literatur.....	209

Danksagung

Bei diesem Buch handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung meiner im April 2014 an der Universität Münster eingereichten Dissertationsschrift. Viele Menschen haben zu der Entstehung des Buches auf ihre je eigene Weise beigetragen. Danken möchte ich zunächst den Betreuern meiner Dissertation, Prof. Dr. Ulrich Willems und Prof. Dr. Michael Haus, für ihre durchweg unterstützende Begleitung des Projekts im Kontext von Kolloquien und Einzelgesprächen in Münster und Heidelberg. Die Arbeitsbedingungen am Lehrstuhl für »Politische Theorie mit dem Schwerpunkt Politik und Religion« an der Universität Münster, an dem ich von Beginn meiner Promotionszeit an als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig sein durfte, boten mir zudem großzügige Freiräume zur Beschäftigung mit meiner Dissertation. Den Mitgliedern des DoktorandInnen-Kolloquiums am Lehrstuhl und der Forschungsgruppe »Politische Theorie« der Graduate School of Politics in Münster danke ich für die Zeit und Energie, die sie in die Lektüre und Kommentierung vieler Kapitel(-entwürfe) meiner Arbeit gesteckt haben, sowie für ihre stets konstruktive und ermutigende Kritik. Auch durch das weitere universitäre Umfeld habe ich während meiner Promotionszeit viel Inspiration und Unterstützung erfahren. Die Mitarbeit in einzelnen Arbeitsgruppen des Münsteraner Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« habe ich als sehr bereichernd erlebt, und ich danke allen ForscherInnen, die mich hier herzlich aufgenommen und an der Entwicklung meines Projekts mit Wohlwollen und Interesse Anteil genommen haben. Dem Exzellenzcluster und Prof. Dr. Ulrich Willems bin ich außerdem für die großzügige finanzielle Förderung meiner Arbeit in Form der Übernahme des anfallenden Druckkostenzuschusses zu Dank verpflichtet. Dass ich die Dissertation in Ruhe erfolgreich abschließen konnte, verdanke ich den von der Universität Münster und der Münsteraner Kolleg-Forschergruppe »Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und

Biopolitik« gewährten Promotionsabschlusstipendien – insbesondere Prof. Dr. Thomas Gutmann möchte ich in diesem Zusammenhang für seine Unterstützung danken. Mein Dank gilt weiter Prof. Dr. Ulrich Willems, Prof. Dr. Detlef Pollack, Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger und Prof. Dr. Thomas Großbölting, die der Aufnahme meines Buches in die Schriftenreihe des Münsteraner »Centrums für Religion und Moderne« als deren HerausgeberInnen zugestimmt haben. Dem Campus-Verlag, namentlich Jürgen Hotz, danke ich für die gute Zusammenarbeit. Jana Eisberg gilt mein Dank für ihre Unterstützung bei der Aufbereitung des Manuskripts für die Drucklegung, Judith Grubel für das sorgfältige Lektorat der Druckfahnen und Stefan Klatt für die kreativen Ideen zur Cover-Gestaltung.

Persönlicher Dank gilt meiner lieben Kollegin und Freundin Manon Westphal für die gemeinsam durchlebte Zeit der Promotion und den beständigen Austausch über die damit verbundenen Erfahrungen. Ich danke auch meiner guten und langjährigen Freundin Karin Rolle, die die Entstehung der Dissertation von den ersten Ideen im Jahr 2009 an mitverfolgt und schließlich ihren Weihnachtsurlaub 2013 dafür geopfert hat, das gesamte Manuskript vor der offiziellen Einreichung zu lesen und zu kommentieren. Tobias Gumbert danke ich dafür, dass er mir bei der Disputatio im Februar 2015 und in der nachfolgenden Zeit zur Seite gestanden hat. Ganz besonderer Dank gilt meinen Eltern Anne und Ingo Spohn für ihr Vertrauen in mich und ihre bedingungslose Unterstützung über all die Studienjahre hinweg, vom ersten Semester Politikwissenschaft in Mainz über die Zeit des Hauptstudiums in Leipzig bis hin zur Promotion in Münster. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

1. Einleitung

The first step to the understanding of men is the bringing to consciousness of the model or models that dominate and penetrate their thought and action. Like all attempts to make men aware of the categories in which they think, it is a difficult and sometimes painful activity [...].

Isaiah Berlin

Eine veränderte religiöse Landschaft stellt westliche Gemeinwesen¹ heute vor neue Herausforderungen hinsichtlich ihrer Performanz wie auch ihres normativen Selbstverständnisses als freiheitliche Demokratien. Weisen die verschiedenen westlichen Länder historisch bedingt auch unterschiedliche konfessionelle Konstellationen und politische Regulierungsmodelle auf, so lassen sich diese doch als Varianten einer gemeinsamen Antwort auf eine geteilte historische Ausgangslage verstehen (vgl. Willems 2012a: 244, 247f.; 2012b: 146f.). Diese Ausgangslage ist vor allen Dingen dadurch gekennzeichnet, dass sich das Ausmaß religiöser Pluralität, insbesondere im Vergleich zu anderen Weltregionen wie etwa Südostasien, in den westlichen Ländern lange Zeit in Grenzen gehalten und sich größtenteils auf die in der Folge der Reformation entstandenen christlichen Konfessionen beschränkt hat (vgl. Willems 2012a: 244; 2012b: 146). Im Zuge einer langen, konfliktreichen historischen Entwicklung haben die westlichen Gemeinwesen verschiedene Modelle des Umgangs mit religiöser Pluralität entwickelt, die normativ auf ein gleiches Recht auf Religionsfreiheit rekurrieren und sich alle auf ihre je eigene Art als Versuch verstehen lassen, dieses Recht institutionell, materiell und symbolisch zu realisieren. Die westlichen Länder orientieren sich dabei an dem Konzept des »säkularen Staates«, dessen

¹ Darunter lassen sich mit Willems (2012a: 243, Fußnote 1) »die vom lateinischen Christentum geprägten Staaten Nord-, West- und Südeuropas sowie die europäischen Siedlergesellschaften (USA, Kanada, Neuseeland, Australien)« fassen.

Grundprinzipien die Trennung von Staat und Religion und die sich daraus ergebende weltanschauliche Neutralität des Staates darstellen. Mit Blick auf die konkrete institutionelle Ausgestaltung dieses Konzepts zeigt sich jedoch eine weite Spannbreite unterschiedlicher Modelle, die auf einem Kontinuum angesiedelt sind, das von der strikten Trennung zwischen Staat und Religion bis hin zu Formen der Kooperation oder Förderung reicht (vgl. Willems 2012a: 247). Während sich Modelle der strikten Trennung tendenziell mit einer Interpretation von Religionsfreiheit als einem negativen Recht (Freiheit *von* religiösem Zwang) verbinden, verknüpft sich mit Kooperationsmodellen eher ein Verständnis von Religionsfreiheit als einem positiven Recht (Freiheit *zur* Religionsausübung) (vgl. ebd.: 261).²

Lange Zeit haben die etablierten religionspolitischen Arrangements in den westlichen Ländern relativ breite Akzeptanz erfahren und waren in der Lage, den entstehenden Regelungsbedarf in ihren jeweiligen Kontexten erfolgreich zu verarbeiten (vgl. ebd.: 261f.). Seit den 1960er Jahren haben sich die gesellschaftlichen Umstände jedoch derart stark verändert, dass heute Problemlösungsfähigkeit und Legitimität der gewachsenen Institutionengefüge zunehmend in Frage gestellt werden. Verschiedene Entwicklungen, wie Individualisierung, Säkularisierung, gestiegene Mobilität sowie erweiterte Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten durch digitale Technologien, haben zu einer starken Pluralisierung des religiösen Feldes in westlichen Gesellschaften geführt (vgl. ebd.: 245, 254). So machen den etablierten christlichen Konfessionen heute individualisierte und/oder alternative religiöse Bewegungen, nichtwestliche Religionen sowie säkulare Anschauungen Konkurrenz (vgl. Willems 2012b: 131; 2012a: 254). Mit der Veränderung der Akteurskonstellation auf dem religiösen Feld sind die einst unter anderen Bedingungen geschaffenen und auf andere Problemlagen zugeschnittenen religionspolitischen Regelungsbestände zunehmend unter Rechtfertigungsdruck geraten (vgl. Willems 2012a: 257f.). Die zentrale Konfliktdynamik ergibt sich hierbei aus einer spannungsreichen Dreieckskonstellation zwischen christlichen, säkularen und islamischen Perspektiven, die in wechselnden Koalitionen (oft westliche Mehrheitsgesellschaft versus muslimische Minderheit, nicht selten aber auch religiöse

2 Für die religionspolitische Ordnung der USA, die in der Literatur stets als Modell für ein System strikter Trennung angeführt wird, gilt jedoch, dass das Trennungsprinzip hier mindestens so sehr auf den Schutz der Religion vor Eingriffen des Staates hin angelegt ist wie umgekehrt, und dass durch die strikte Trennung eine bedeutende Rolle von Religion im öffentlichen Leben nicht ausgeschlossen wird (vgl. Willems 2012a: 248).

versus säkulare Stimmen) aufeinander treffen. Diese Dynamik führt heute immer wieder zu Irritationen, sodass die Problemlösungsfähigkeit der etablierten religionspolitischen Regelungsbestände zunehmend in Frage steht. Religionspolitische Themen und darauf bezogene politische oder juristische Entscheidungen haben in den letzten Jahren regelmäßig heftige Kontroversen ausgelöst. Man denke etwa an das in Frankreich 2004 beschlossene Kopftuchverbot an Schulen und den »Flickenteppich von »Kopftuch-Gesetzen« (o.A. 2006a) in der Bundesrepublik; an den Schweizer Volksentscheid über ein Verbot des Baus von Minaretten 2009; an das Kruzifixverbot in europäischen Klassenzimmern, das der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte 2009 verhängte, bis er eine Kehrtwende vollzog und das entsprechende Urteil nur zwei Jahre später wieder zurücknahm; an die sogenannten »Burka«-Verbote³, die in Frankreich und Belgien 2011 in Kraft getreten sind; oder an das Urteil des Kölner Landgerichts, das die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen im Jahr 2012 als Körperverletzung einstufte und zum Straftatbestand erklärte.

Die Häufung der Konflikte um Fragen, die die Stellung religiöser Überzeugungen, Symbole und Praktiken in der Öffentlichkeit betreffen, verweist auf eine Verunsicherung bezüglich der normativen Prämissen, die für die Urteilsbildung in diesen Fragen den Bezugspunkt darstellen. Wie bereits erwähnt, bildet für westliche Gemeinwesen das Konzept des säkularen Staates mit seinen Prinzipien der Trennung von Staat und Religion und der weltanschaulichen Neutralität des Staates die relevante normative Leitidee in Fragen des Umgangs mit religiöser Pluralität und der Stellung der Religion in der Öffentlichkeit. Dieses Konzept ist jedoch selbst von der gesellschaftlichen Entwicklung religiöser Pluralisierung insofern nicht unberührt geblieben, als sich insbesondere mit der Herausbildung einer religiös-säkularen Konfliktlinie differente Verständnisse des »säkularen Staates« und seiner Kernprinzipien abzeichnen, die als ursächlich für die

3 Die Rede von »Burka«-Verboten ist insofern irreführend, als es sich bei der in Europa von einer kleinen Minderheit muslimischer Frauen getragenen Variante des Vollscheilers um den Nikab handelt, welcher die Augen frei lässt. Die Burka hingegen, bei der auch die Augen durch ein Netz aus Stoff verdeckt sind, ist als Verschleierungsform typisch für einige Regionen in Afghanistan und Pakistan und kommt in Europa praktisch nicht vor. Vgl. hierzu Vrielink u.a. (2013: 144, Fußnote 3) sowie auch Dorlin (2010: 432, Fußnote 10). Die englischsprachige Medienberichterstattung ist diesbezüglich im Vergleich zu der deutschen präziser und differenzierter: siehe zum Beispiel Traynor (2010) oder Chrisafis (2011).

religionspolitischen Konflikte angesehen werden können. Somit ist ein Klärungsbedarf hinsichtlich der normativen Grundlagen entstanden, die westlichen Gesellschaften als Bezugspunkt und Basis für die Bearbeitung religionspolitischer Fragen dienen. Dieser Klärungsbedarf ist von der Politikwissenschaft aufgegriffen worden und hat seinen Niederschlag in einer Debatte gefunden, die unter dem Schlagwort »Säkularismus« (*secularism*) firmiert.

1.1 Die Debatte um den »Säkularismus«

Die international geführte »Säkularismus«-Debatte entwickelte sich seit Ende der 1990er Jahre und nahm in den 2000er Jahren deutlich an Fahrt auf.⁴ Mit Blick auf den Begriff »Säkularismus« ist zwischen zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen zu differenzieren, und zwar zwischen Säkularismus als Ideologie und Säkularismus als staatlichem Regierungsprinzip (vgl. Casanova 2009a: 1051). Das englische Wort *secularism* wurde Mitte des 19. Jahrhunderts von dem religionskritischen britischen Aktivist George Jacob Holyoake geprägt (vgl. Nandy 1998: 327; Madan 1998: 297f.) und verweist somit zunächst eher auf die ideologische Bedeutungsdimension des Begriffs. In der hier behandelten politikwissenschaftlichen Debatte steht *secularism* beziehungsweise »Säkularismus« jedoch nicht für eine religionskritische oder -feindliche Ideologie, sondern bezieht sich auf die politische Idee des »säkularen Staates« und auf »säkulare Staatlichkeit« als Regierungsprinzip. In diesem Sinn wird der Begriff »Säkularismus« im vorliegenden Buch verwendet, sofern nicht anders gekennzeichnet. Der Säkularismus wird im westlichen politischen Denken weithin als eine be-

4 Es sind inzwischen zahllose Sammelbände, Zeitschriften-Sonderhefte, Monografien und Aufsätze zu der Säkularismus-Thematik erschienen. Dazu gehören: (a) Sammelbände: Bhargava (1998); Srinivasan (2007); Jakobsen/Pellegrini (2008); Levey/Modood (2009); Cady/Hurd (2010); Calhoun u.a. (2011); Mendieta/VanAntwerpen (2011); Dressler/Mandair (2011); Berg-Sørensen (2013); Stepan/Taylor (2014); Requejo/Ungureanu (2014); Losonczy/Van Herck (2015); Rectenwald u.a. (2015); Cohen/Laborde (2016); (b) Zeitschriften-Sonderhefte: Mack (2009); Michalski (2010); Davis (2010); Thomasen/Ungureanu (2015); (c) Monografien: Asad (1993, 2003); ; Connolly (1999); Audi (2000, 2011); Jacobsohn (2005); Bader (2007); Hurd (2008); Laborde (2008); An-Na'im (2009); Kuru (2009); Maclure/Taylor (2011); Zucca (2012); (d) Aufsätze: Bader (1999); McClay (2001); Willems (2003, 2012a, 2012b); Thaler (2009); Mahmood (2009, 2010); De Roover u.a. (2011); Taylor (2011a, 2011b) u.v.m.

deutende historische Errungenschaft betrachtet, die als eng mit der demokratischen Verfasstheit von Staaten verknüpft gilt: »It is generally agreed that modern democracies have to be »secular« (Taylor 2011b: 309). Der Kerngedanke des Säkularismus findet Ausdruck in dem Prinzip der Trennung von Staat und Religion, wobei diese Trennung einem weit verbreiteten Verständnis zufolge nicht als Selbstzweck anzusehen ist, sondern als Voraussetzung oder Mittel für die Verwirklichung der eigentlichen normativen Ziele einer liberal-demokratischen politischen Ordnung begriffen werden muss.⁵ Das Prinzip der Trennung von Staat und Religion soll unter den Umständen religiöser Pluralität die weltanschauliche Neutralität des Staates und somit wiederum die gleiche Freiheit aller BürgerInnen sicherstellen.

1.1.1 Das Problem der Normenbegründung

Die politikwissenschaftliche Debatte um den Säkularismus lässt sich in zwei verschiedene Stränge unterteilen. Ein erster Strang der Debatte umfasst empirisch vergleichende Forschungsliteratur über den Zusammenhang von freiheitlicher Demokratie und Säkularismus und behandelt Fragen der institutionellen Ausgestaltung des Trennungsprinzips (zum Beispiel Kooperationsmodell versus Trennungsmodell). Normativ-theoretische Reflektionen spielen hier bisweilen auch eine Rolle,⁶ stehen aber nicht im Zentrum. Die normativ-theoretischen Aspekte der Säkularismusthematik stehen dagegen im Mittelpunkt des zweiten Stranges der Debatte, der grundsätzliche Fragen bezüglich der Legitimität von Herrschaft berührt. Das zentrale Problem bildet in diesem Zusammenhang das Problem der Normenbegründung unter der Bedingung religiöser Pluralität einerseits und unter der liberal-demokratischen Prämisse der gleichen Freiheit aller BürgerInnen andererseits. Die zentrale Frage besteht darin, ob im Kontext der politischen Regulierung moralischer Fragen religiös fundierte Argumente in den Prozess der Begründung allgemein verbindlicher Normen Eingang finden dürfen oder ob dies die Neutralität des Staates kompromit-

5 Es existieren jedoch auch Konzeptionen von Säkularismus, in denen der Trennung von Staat und Religion ein Eigenwert als Verfassungsprinzip und Bestandteil der nationalen Identität zugemessen wird, wie im Falle des französisch-republikanischen Laizismus (vgl. Bouchard/Taylor 2008: 141).

6 Siehe für diese Kombination von empirisch vergleichender mit normativ-theoretischer Forschung exemplarisch Stepan (2001, Kapitel 11).

tiert und somit das Prinzip der gleichen Freiheit aller BürgerInnen verletzt. In einem erweiterten Sinne lassen sich auch die Kontroversen über die Sichtbarkeit religiöser Symbole in der staatlichen Öffentlichkeit unter diesen Strang der Debatte fassen, denn auch hier stellt sich analog zu der Problematik der Normenbegründung die Frage, ob die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum staatlicher Institutionen den Prinzipien der Neutralität des Staates und der gleichen Freiheit aller BürgerInnen zuwiderläuft. Dieses Buch befasst sich mit dem zweiten, normativ-theoretischen Strang der Debatte. Im Mittelpunkt steht dabei die Problematik der Normenbegründung im Kontext politischer Deliberation, doch die Thematik religiöser Symbole in staatlichen Institutionen wird ebenfalls angesprochen.

Die zentrale Konfliktlinie in der Debatte über die Frage der Legitimität religiös fundierter moralischer Argumente im Prozess der öffentlichen Normenbegründung verläuft zwischen einer bestimmten Richtung des Liberalismus⁷ – dem »politischen Liberalismus«⁸ – auf der einen Seite und einer von ihren politiktheoretischen Grundlagen und Aspirationen her uneinheitlichen Gruppe von KritikerInnen dieser Form von Liberalismus auf der anderen Seite. Die Position des politischen Liberalismus bildet im westlichen politischen Denken derzeit das dominante Paradigma⁹ und lässt sich auch in der politiktheoretischen Debatte um den Status religiös fundierter moralischer Argumente in der politischen Öffentlichkeit als »standard view« (Eberle/Cuneo 2008: Abschnitt 1) bezeichnen. Die liberale¹⁰ Position beinhaltet im Wesentlichen die Forderung nach speziellen Restriktionen für religiös fundierte moralische Argumentationen im Kontext von auf allgemein verbindliche Normenbegründung zielenden politischen Beratungsprozessen. Vom Standpunkt des politischen Liberalismus aus gesehen unterliegen die BürgerInnen freiheitlicher Demokratien einer (moralischen) Pflicht zum »öffentlichen Vernunftgebrauch« (*public reason*). Aus Respekt vor der gleichen Freiheit aller sollen die BürgerInnen zumin-

7 Bei der Rede von »Liberalismus« oder »liberaler Tradition« sind stets deren interne Heterogenität und entsprechende Konflikte und Frontstellungen mitzudenken: »[T]he liberal tradition – like all intellectual traditions – is not so much a body of doctrine as a set of debates« (Appiah 2005: ix). Vgl. auch Ivison (2002: 15f): »Liberalism is a complex of evolving discourses, beliefs and ideals, as opposed to a static tradition.«

8 Genauere Erläuterungen hierzu folgen in Kapitel 2.

9 Vgl. Dallmayr (2010: 16): »In our time, political liberalism has achieved virtually canonical status, edging out of the way nearly all competing ideologies or perspectives [...]«

10 Das Wort »liberal« steht hier und fortan als Kurzform zur Bezeichnung der Position des politischen Liberalismus, sofern nichts anderes deutlich gemacht wird.

dest in bestimmten Fragen oder Diskurskontexten auf den Gebrauch religiös fundierter moralischer Gründe verzichten.

Der liberalen Position stehen in der Debatte Perspektiven gegenüber, die die allgemeine normative Grundprämisse der liberalen Theorietradition im weiteren Sinne – also die gleiche Freiheit aller – zwar teilen, sich aber auf diese gerade berufen, um die Forderung des politischen Liberalismus nach speziellen Restriktionen für religiös fundierte moralische Argumentationen zu kritisieren. Diese KritikerInnen – zu deren herausragendsten WortführerInnen der kanadische Philosoph und politische Theoretiker Charles Taylor zählt – sehen in der diskursiven Ordnung auf Basis einer Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch, wie sie von den VertreterInnen des politischen Liberalismus konzipiert wird, nicht eine Garantie des liberal-demokratischen Grundprinzips der gleichen Freiheit aller, sondern im Gegenteil einen *Verstoß* dagegen. Demnach wird religiösen BürgerInnen durch die von den liberalen Theorien vorgesehene Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch eine besondere Bürde auferlegt, die sich bei genauerer Betrachtung als ungerechtfertigt erweist. Der im Säkularismus als Regierungsprinzip enthaltene Grundsatz der Neutralität des Staates, der die Wahrung der gleichen Freiheit aller gewährleisten soll, impliziert demzufolge nicht eine irgendwie geartete Sonderbehandlung religiös fundierter moralischer Gründe, sondern vielmehr eine Gleichbehandlung im Sinne der gleichberechtigten Inklusion religiöser Stimmen in politische Beratungsprozesse. Die sich in der hier behandelten Debatte gegenüberstehenden Parteien gelangen also trotz geteilter normativer Grundlagen zu gegenläufigen Positionierungen bezüglich der Frage eines angemessenen Umgangs mit religiös fundierten moralischen Argumenten im politischen Diskurs.

1.1.2 Vorrang der säkularen Moral?

Erklären lässt sich der geschilderte Dissens unter Verweis auf eine erkenntnistheoretische Problematik, die ihrerseits wiederum mit der sozialtheoretischen Kontroverse über die »Moderne«¹¹ in Zusammenhang steht. So hegen die VertreterInnen der liberalen Position und ihre KritikerInnen unterschiedliche Annahmen bezüglich des jeweiligen epistemischen Status säkular beziehungsweise religiös fundierter moralischer Gründe. Politische

11 Siehe zu dieser Kontroverse Willems u.a. (2013).

Liberalen gehen (mit gewissen Einschränkungen, von denen noch die Rede sein wird) von einer bedeutsamen epistemischen Differenz zwischen säkular und religiös fundierten moralischen Gründen aus, die einen grundsätzlichen Vorrang säkularer vor religiösen moralischen Argumenten begründen soll. Politische Liberale nehmen an, dass säkular fundierte moralische Argumentationen einen Allgemeinheitsanspruch geltend machen können in dem Sinne, dass sie allgemeine Verständlichkeit und Akzeptabilität beanspruchen können, wohingegen religiös fundierte moralische Argumentationen grundsätzlich nur innerhalb der Grenzen des partikularen Horizonts der jeweiligen Religionsgemeinschaften verständlich und akzeptabel erscheinen könnten. Daraus ergibt sich in den liberalen Theorien eine Gegenüberstellung von »öffentlichen« und »nichtöffentlichen« oder »privaten« Gründen in dem Sinne, dass der säkulare Charakter moralischer Gründe eine wenn auch womöglich nicht immer hinreichende, so aber doch stets notwendige Bedingung für ihre Qualifizierung als öffentliche Gründe darstellt.¹² Oder anders formuliert: Religiös fundierte moralische Gründe können sich aus dieser Sicht grundsätzlich nicht als öffentliche Gründe qualifizieren. Der Gebrauch religiös fundierter moralischer Gründe ist vom Standpunkt des politischen Liberalismus aus gesehen zumindest in bestimmten Diskurskontexten unzulässig, weil eine nichtöffentlich begründete Norm die gleiche Freiheit der (nicht- und andersgläubigen) MitbürgerInnen verletze, da letztere die Norm aufgrund der Partikularität ihres Begründungsfundaments nicht nachvollziehen und in der Folge auch nicht akzeptieren könnten. Dies stellt ein Problem dar, weil sich unter der Prämisse der gleichen Freiheit »die Adressaten der Gesetze zugleich als deren Autoren verstehen können« (Habermas 2009a: 126) müssen, wie es die liberalen Theorien im Anschluss an Kant formulieren. Dahinter steht eine spezifisch liberale Autonomievorstellung, wonach jede Bürgerin und jeder Bürger in ihrer/seiner Lebensgestaltung so frei wie möglich sein sollte. Gesetze, die eine Einschränkung dieser Freiheit darstellen, erfordern im Prinzip die Zustimmung aller BürgerInnen, damit die gesetzlichen Restriktionen nicht als äußerlicher Zwang, sondern als selbst auferlegt betrachtet werden können (vgl. Wolterstorff 2012a: 77f.).

Die KritikerInnen des politischen Liberalismus weisen die Annahme einer grundsätzlichen epistemischen Asymmetrie zwischen säkular und religiös fundierten moralischen Argumenten im Sinne einer Differenz

12 Politische Liberale sind sich uneinig, ob die »Säkularität« eines Grundes an sich schon dessen »Öffentlichkeit« verbürgt. Siehe hierzu ausführlicher Kapitel 2.

zwischen »allgemein akzeptablen« und »partikularen« Gründen hingegen zurück. Sie lenken die Aufmerksamkeit von den zum Sonder- oder Problemfall deklarierten religiös fundierten moralischen Gründen zurück auf säkulare Argumente und richten einen prüfenden Blick auf deren epistemischen Status. Die KritikerInnen bezweifeln, dass für säkular fundierte moralische Argumente tatsächlich die Art von Allgemeinheitsanspruch erhoben werden kann, wie er von den Theorien des politischen Liberalismus formuliert wird. Sie stellen in Frage, dass säkular fundierte moralische Gründe einen epistemischen Vorsprung vor religiös fundierten besitzen, der einen prinzipiellen Vorrang säkularer Argumente in politischen Diskurskontexten rechtfertigen könnte. Die KritikerInnen sind der Ansicht, dass säkular fundierte moralische Argumente epistemisch auf derselben Ebene operieren wie moralische Argumente, die religiös fundiert sind, und zwar in dem Sinne, dass sich durch eine säkulare Fundierung genausowenig ein Allgemeinheitsanspruch begründen lässt wie durch eine religiöse Fundierung. Dem liegt die These zugrunde, dass sich beide Arten von moralischen Argumenten aus gleichermaßen partikularen Weltverständnissen und »Konzeptionen des Guten« ableiten.

Die Differenzen zwischen politischen Liberalen und ihren KritikerInnen in der den epistemischen Status säkular beziehungsweise religiös fundierter moralischer Gründe betreffenden Frage sind nun wiederum im Kontext der vielschichtigen sozialtheoretischen Kontroverse um die »Moderne« zu betrachten. In dieser spielen die von der in den 1960er Jahren entbrannten Löwith-Blumenberg-Debatte aufgeworfenen Fragen noch immer eine bedeutende Rolle.¹³ Jürgen Habermas (2009a: 152) fasst die Debattenlage treffend zusammen, wenn er festhält, dass sich die Kontroverse »über das richtige Verständnis, selbst die Richtigkeit einer liberalen Ordnung im Allgemeinen und des demokratischen Staatsbürgerethos im Besonderen [...] auch auf die epistemologische Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen [erstreckt], die wiederum wesentliche Elemente des Hintergrundverständnisses der Moderne berührt«. Der in diesem Buch behandelte politiktheoretische Streit rührt letztlich an die grundlegende Frage, ob der Übergang von einer religiös zu einer säkular fundierten Moral, welcher als zentraler Vorgang der (westlichen) Moderne angesehen wird, angemessen als *Rationalisierungsprozess* beschrieben werden kann in dem Sinne, dass damit ein Übergang

13 Siehe zur Löwith-Blumenberg-Debatte überblicksartig Monod (2015).

von partikularen zu universellen, allgemeingültigen Begründungsmustern stattgefunden hat. In dieser Kontroverse stehen sich zwei grundsätzliche Paradigmen gegenüber, die sich in Anlehnung an einen soziologischen Sprachgebrauch als *modernisierungstheoretisches* Paradigma und *kulturtheoretisches* Paradigma bezeichnen lassen.¹⁴ Während das modernisierungstheoretische Paradigma die Rationalisierungsthese zugrunde legt, ergibt sich aus dem kulturtheoretischen Paradigma eine andere Betrachtung der säkularen westlichen Moderne: Aus kulturtheoretischer Sicht ist die Entwicklung einer säkular fundierten Moral nicht als Rationalisierungsgeschichte zu erzählen, sondern vielmehr als Geschichte der sukzessiven Herausbildung einer neuartigen (aber nicht weniger partikularen) moralischen Option, die seither zu der zuvor alternativlosen religiösen (das heißt im westlichen Kontext: christlichen) Option in Konkurrenz tritt.

Der politiktheoretische Dissens über die Rolle religiös fundierter moralischer Argumente im politischen Diskurs erwächst also letztlich aus dem tiefer liegenden Grundsatzstreit bezüglich eines angemessenen Verständnisses der säkularen westlichen Moderne. Die liberale Position operiert argumentativ auf der Grundlage des modernisierungstheoretischen Paradigmas. Die Verhältnisbestimmung zwischen säkular und religiös fundierten moralischen Gründen im politischen Diskurs erfolgt hier auf Basis der Rationalisierungsthese. Die KritikerInnen der liberalen Position legen hingegen das kulturtheoretische Paradigma zugrunde: Sie zeigen sich skeptisch bezüglich der Auffassung, der Übergang von einem religiös zu einem säkular fundierten moralischen Denken sei als »Rationalisierungsschub« zu begreifen. Aus ihrer Sicht ist die westlich-moderne säkulare Moral vielmehr als Bestandteil und Ausdruck eines »spezifischen kulturellen Programms« (Eisenstadt 2007: 24) zu betrachten, in dem sich ein bestimmtes Weltbild kristallisiert (vgl. Eisenstadt 2007: 24). Dabei wird die Genese dieser säkularen Kultur aus dem bis dahin die westlichen Gesellschaften prägenden christlichen Weltverständnis betont. Die zentrale Rolle des Christentums als konzeptuellem und normativem Hintergrund im Prozess der *Genese* der säkularen Moral wird von VertreterInnen des politischen Liberalismus allerdings gar nicht unbedingt bestritten, wie entsprechende Zugeständnisse etwa von Habermas¹⁵ zeigen. Die entscheidende Differenz zwischen den streitenden Parteien betrifft vielmehr die Frage nach der *Geltung* der

14 Vgl. zu diesen Begrifflichkeiten Bonacker/Reckwitz (2007).

15 Siehe etwa Habermas (2001b: 174f.) sowie die Ausführungen hierzu ab S. 146.

säkular(isiert)en moralischen Grundsätze. Die modernisierungstheoretisch informierten liberalen Positionen gehen auf Basis der Rationalisierungstheorie davon aus, dass moralische Grundsätze, die im Zuge eines Säkularisierungsprozesses von einem religiösen auf ein säkulares Begründungsfundament gestellt wurden, von ihren partikularen christlichen Wurzeln *unabhängig* geworden sind und diese Unabhängigkeit zugleich ihre universelle Gültigkeit verbürgt. Die dem politischen Liberalismus gegenüber kritischen, kulturtheoretisch informierten Positionen nehmen dagegen an, dass die säkularisierten moralischen Grundsätze zwar als Ausdruck einer neuartigen moralischen Perspektive gewertet werden können, jedoch von ihren christlichen Wurzeln insofern noch bedingt *abhängig* bleiben, als die Entfaltung ihres konkreten Sinnes und ihrer motivationalen Kraft weiterhin den Rekurs auf Kategorien und Konzepte erfordert, die im kognitiven und moralischen Horizont eines westlich-christlichen Weltverständnisses verankert sind. Der kulturtheoretische Zugriff auf die westliche Moderne impliziert nicht (oder jedenfalls nicht zwingend) eine allzu simple Reduktion der westlich-modernen säkularen Moral auf das Christentum in dem Sinne, dass ihr jede Originalität und Eigenständigkeit abgesprochen würde. Die säkulare Moral wird als eine neuartige, vom Christentum unterschiedene und in gewisser Weise eigenständige moralische Option begriffen, die jedoch zu der christlichen Moral in einem engen Verwandtschaftsverhältnis steht und letztlich unauflöslich mit dieser verstrickt bleibt. Diese Betrachtungsweise findet Ausdruck in der Rede von einer »postchristlichen Ethik« (vgl. Taylor 1998: 37). Dieses Buch versteht sich als Intervention in die skizzierte Debatte und schließt dabei an die kulturtheoretisch informierten, dem politischen Liberalismus gegenüber kritischen Positionen an.

1.2 Den säkularen Staat mit Charles Taylor neu denken

Isaiah Berlin (1998: 76) hat die Kultur- und Ideengeschichte einmal unter Rekurs auf Hegel als »a changing pattern of great liberating ideas which inevitably turn into suffocating strait-jackets [...]« charakterisiert. Die Idee des »säkularen Staates«, die mit der gestiegenen und weiter steigenden religiösen Pluralität in den westlichen Ländern heute neue Aufmerksamkeit erfährt, läuft Gefahr, eben dieser Entwicklung anheimzufallen, insofern das ursprünglich mit ihr verknüpfte Freiheitsversprechen – gemeint ist die

(negative) Freiheit von religiösem Zwang einerseits und die (positive) Freiheit zur Ausübung der eigenen Religion andererseits – sich unter der Deutungshoheit der dominierenden liberalen Theorien zunehmend in eine Einengung von Freiheitsspielräumen zu verwandeln droht. Vor diesem Hintergrund ist es – ebenfalls in Anlehnung an Berlin (ebd.) gesprochen – nötig, die oft allzu selbstverständlich verwendeten Kategorien der »Religion« und des »Säkularen« von Neuem zu reflektieren und gängige Annahmen über ihr Verhältnis zueinander kritisch zu hinterfragen, um dann auf der Grundlage eines tieferen Verständnisses zu einer neuen Verhältnisbestimmung zu gelangen, die dem ursprünglichen Freiheitsversprechen der Idee des säkularen Staates unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen gerecht zu werden vermag.

Dieser Aufgabe hat sich wie kaum ein anderer westlicher Denker Charles Taylor angenommen (als Mitstreiter und zugleich Gegenspieler Taylors ist Jürgen Habermas zu nennen). Auf Basis einer Rezeption der Schriften Taylors zur Thematik des Säkularismus als Regierungsprinzip¹⁶ sucht dieses Buch neue Perspektiven in der Debatte um die Idee des säkularen Staates im deutschsprachigen Raum zu eröffnen. Der erste Teil des Buches zielt darauf ab, im Anschluss an Taylor zu zeigen, dass der politische Liberalismus seinen normativen Anspruch, die gleiche Freiheit aller zu garantieren, durch das Bestehen auf einer Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch nicht einzulösen vermag. Im Gegenteil: Diese von politischen Liberalen vertretene Form der Trennung von Staat und Religion auf der Ebene normenbegründender politischer Diskurse, so die These, schafft nicht die mit der Idee des säkularen Staates assoziierte Neutralität oder Unparteilichkeit, die dem Grundsatz der gleichen Freiheit aller BürgerInnen Rechnung tragen soll, sondern führt zu einer asymmetrischen Diskursordnung, die religiöse BürgerInnen strukturell benachteiligt. Der zweite Teil des Buches geht Taylors eigenem Verständnis von Säkularismus als Regierungsprinzip auf den Grund und erörtert, wie sich die mit dem Säkularismus verknüpften Grundideen im Rahmen eines kulturtheoretisch informierten politischen Denkens interpretieren lassen. Dabei geht es darum zu ergründen, wie sich das Konzept des säkularen Staates in seiner Verbindung zu dem liberal-demokratischen Grundsatz der gleichen Freiheit aller neu denken lässt, wenn Säkularisierung nicht in Begriffen von Rationalisierung/Universalisierung gedeutet wird.

16 Für eine Betrachtung von Taylors Staatsverständnis unter verschiedenen anderen Aspekten siehe die Aufsätze in Bohmann (2014).

Dieses Programm gliedert sich genauer in die folgenden Arbeitsschritte. In Kapitel 2 wird zunächst anhand der Schriften von John Rawls, Robert Audi und Jürgen Habermas als einflussreichen Vertretern des politischen Liberalismus das Konzept des öffentlichen Vernunftgebrauchs rekonstruiert, wobei Gemeinsamkeiten wie auch Differenzen zwischen den drei Theoretikern herausgearbeitet werden. In diesem Zusammenhang wird noch einmal genauer auf die Begründung einer Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch eingegangen, die im Wesentlichen auf zwei Überlegungen beruht, nämlich einer demokratietheoretischen und einer sicherheitspolitischen Überlegung. Die *demokratietheoretische Überlegung* rekurriert auf die oben erläuterte Problematik der Legitimität von Herrschaft. Sie bildet das Hauptargument für eine Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch und steht im Zentrum der akademischen Diskussion. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass dieses demokratietheoretische Argument durch eine weitere, *sicherheitspolitische Überlegung* flankiert wird, die ebenfalls darauf hinwirkt, eine Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch plausibel und wünschenswert erscheinen zu lassen. Dieser Überlegung zufolge erhöht der Gebrauch religiös fundierter Argumente in der politischen Öffentlichkeit die Gefahr einer gewalttätigen Eskalation politischer Konflikte. Taylor stößt in seiner Analyse der Diskussion ebenfalls auf diese beiden Erwägungen im Zusammenhang mit Vorbehalten gegenüber einer öffentlichen Rolle von Religion (vgl. Taylor 2009a: 681, 694). »Im Idealfall«, so Taylor, »sollten wir sorgfältig die doppelten Gründe betrachten, die für diese Haltung des Misstrauens sprechen, diese Gründe kommentieren und anschließend etwas über die negativen politischen Konsequenzen sagen, die sich einstellen können, wenn man diese Haltung vertritt« (ebd.: 681). Bislang hat sich Taylor jedoch nur mit dem demokratietheoretischen Legitimitätsaspekt beziehungsweise der diesem zugrunde liegenden epistemologischen Problematik ausführlich befasst, während der sicherheitspolitische Aspekt bei ihm – wie überhaupt in der ganzen Säkularismusdebatte – bis dato unterbelichtet geblieben ist. Dieser blinde Fleck wird in diesem Buch durch eine eingehendere Betrachtung auch der sicherheitspolitischen Überlegung hinter dem Plädoyer für eine Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch adressiert, wobei notwendigerweise über die begrenzten Einlassungen Taylors hierzu hinausgegangen werden muss (Kapitel 3). Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit der demokratietheoretischen Argumentation für eine Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch beziehungsweise den dieser Argumentation zugrunde liegenden erkenntnistheo-

retischen Prämissen, für die dann Taylors Schriften wieder den zentralen, wenn auch nicht den einzigen Bezugspunkt bilden werden: Taylors Betrachtungen werden in einen konstruktiven Dialog mit postkolonialen Theorieperspektiven gebracht, die ebenfalls die Behauptung der epistemischen Überlegenheit und Universalität eines säkularen moralischen Standpunkts problematisieren (Kapitel 4). In diesem Zusammenhang erfolgt die Verortung und Diskussion der politiktheoretischen Materie in dem größeren Zusammenhang der Kontroverse um die Moderne. Es wird die These vertreten, dass weder die sicherheitspolitischen noch die demokratietheoretischen Überlegungen als Rechtfertigung einer Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch nach Maßgabe des politischen Liberalismus überzeugen können. Daraufhin wird in Kapitel 5 unter Bezug auf die Schriften Taylors erörtert, wie sich der Säkularismus als Regierungsprinzip auf der Ebene politischer Diskurse denken lässt, wenn von einer Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch nach den Vorstellungen des politischen Liberalismus Abstand genommen wird. Taylors Position wird hier rekonstruiert, interpretiert und als Ausdruck eines *pluralistischen* politischen Denkens vorgestellt. Mit Blick auf das Selbstverständnis seiner Theorie des säkularen Staates als einer Demokratietheorie werden zudem einige Probleme aufgezeigt. Kapitel 6 setzt Taylors Theorie des säkularen Staates schließlich in Beziehung zu aktuellen politischen Kontroversen über die Zulässigkeit religiöser Symbole in der staatlichen Öffentlichkeit – das heißt hier: im Staatsdienst –, wodurch konkrete gesellschaftliche Implikationen seines Denkens exemplarisch aufgezeigt werden. Das Schlusskapitel bietet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse und gibt ausgehend von der im fünften Kapitel formulierten Kritik einen Ausblick auf Potenziale der konstruktiven Weiterentwicklung von Taylors Theorie des säkularen Staates.

2. Säkularismus als Regierungsprinzip im politischen Liberalismus

Theorien des politischen Liberalismus operationalisieren das Konzept des säkularen Staates auf der Ebene des politischen Diskurses als eine »Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch«. Das zentrale Charakteristikum dieser Theorien kann darin gesehen werden, dass sie darauf zielen, »die normativen Leitprinzipien der Politik und des Rechts von weltanschaulichen und religiösen Einstellungen zu entkoppeln und mit den Mitteln der praktischen Vernunft ›freistehend‹ zu begründen« (Gutmann 2012: 293). »Ihr zentraler Gedanke lautet, dass staatliche Gewalt der Rechtfertigung bedarf und dass diese Legitimation – im Rechtsstaat also insbesondere die Begründung staatlicher Normen – an Bedingungen der *public justification*, also des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Raum des Politischen gebunden ist« (ebd.: 293f., Hervorhebung im Original). Das Prinzip des öffentlichen Vernunftgebrauchs besagt, dass politischer Zwang – etwa in Form von Gesetzen, Gerichtsurteilen, Verwaltungsmaßnahmen – durch »allgemein zustimmungsfähige« Gründe gerechtfertigt werden muss: »Der weltanschaulich neutrale Staat muss sich hierbei auf Gründe beschränken, die im Prinzip jedermann diskursiv einsichtig gemacht werden können« (ebd.: 294).

Die Bedingung der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit impliziert der liberalen Auffassung zufolge den Ausschluss religiös fundierter Gründe aus dem politischen Diskurs beziehungsweise aus bestimmten Foren desselben. So wird im Zusammenhang mit dem Prinzip des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch von einer »doctrine of religious restraint« (Eberle/Cuneo 2008: Abschnitt 2) oder »religious-reason restraint« (Wolterstorff 1997: 75) gesprochen.¹⁷ Wolterstorff (2012b: 277) beschreibt den politischen Liberalismus dementsprechend als

¹⁷ Vgl. hierzu die Erläuterung bei Eberle/Cuneo (2008: Abschnitt 1): »[C]itizens should not support coercive laws for which they believe there is no plausible secular rationale,