



Religion im öffentlichen Bereich der Demokratie

Zwischen religiösem Fundamentalismus und intolerantem Säkularismus

VON PATRICK ASOMUGHA¹

In einer Welt verschärften Wettbewerbs, wo Gier und Selbstsucht gepriesen werden, wo der Wert der Freiheit die Grenzen der Mäßigung überschreitet, wo Stärke Macht ist und wo pekuniäre und andere der Selbstverherrlichung dienende Interessen betont werden, beginnen die Menschen, die Diskussion über die Bedeutung der Religion in der Politik neu zu beleben. Eingedenk der historischen Beispiele, wie die Religion als ein Instrument der Aggression und der Repression missbraucht worden ist – durch die Inquisition, die brutale Zerstörung kolonialisierter Kulturen oder die zunehmenden Beispiele religiös motivierten Terrorismus in unserer Zeit – und wie sie maßgeblich zu gewaltsamen Konflikten in und zwischen den Völkern beigetragen hat, beginnen die Menschen, Gründe dafür ins Feld zu führen, dass es im Rahmen einer demokratischen Regierungsform nicht zu rechtfertigen ist, die Stimme der Religion aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen. Die Religion habe als einer der bleibenden Schwerpunkte moralischer Beurteilungen viel zum öffentlichen Diskurs beizutragen, wie eine florierende und friedliche Gesellschaft aufgebaut werden könne.

Einer der Gründe, die angeführt werden, die Religion aus dem öffentlichen Bereich auszuschließen, ist die Kritik, dass sie ein „Gesprächs-Stopper“ ist. Es war der amerikanische Philosoph Richard Rorty (1931–2007), der diese Kritik 1999 in einem Aufsatz unter dem Titel *Religion as Conversation-Stopper* veröffentlichte.² In diesem Aufsatz legt er dar, dass religiös begründete Positionen jede produktive öffentliche Diskussion stoppt, weil

¹ Dr. Patrick Asomugha ist Gemeindepfarrer für den Seelsorgebezirk Cuesmes-Jemappes-Flenu der Katholischen Diözese von Tournai, Belgien.

² *Richard Rorty*, *Religion as Conversation-Stopper*; in: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.

die Quelle der Autorität in keinerlei öffentlichem Forum verhandelbar, diskutierbar oder testbar ist. Dieser Aufsatz forderte einen anderen Philosophen, Stephen Carter, heraus. Er vertritt die Meinung, dass Religionen trotz all ihrer Arroganz und Sündhaftigkeit oft Zugänge zur Erörterung letztgültiger Fragen eröffnen, die eine Welt, die noch in materialistischen Ideologien gefangen ist, so dringend benötige.³ Religionen seien dann am nützlichsten, wenn sie als demokratische Vermittler dienten. Wenn das der Fall sei, dann gelte: je näher sie am Zentrum der säkularen Macht sind, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie konkurrierende Sinninhalte zu denen des Staates entfalten.

Ziel dieses Beitrags ist es nicht, in die Polemik einzutreten, die mit dieser Diskussion verbunden ist; im Gegenteil, es geht einfach darum, eines der oft vernachlässigten Probleme in der Beziehung zwischen Religion und Politik aufzugreifen, insbesondere in der heutigen liberalen Demokratie. Es ist zu fragen, wessen Stimmen in der so genannten Öffentlichkeit vertreten sind. Sind die Stimmen, die die Öffentlichkeit ausmachen, wirklich repräsentativ für eine echte demokratische Gesellschaft?

Methodisch soll das Problem auf drei verschiedenen Ebenen behandelt werden.

(1.) Zuerst werde ich versuchen, die Grundelemente „privater Bereich“ und „öffentlicher Bereich“ herauszuarbeiten, um die Entwicklung der Begriffe deutlich zu machen.

(2.) Danach werde ich eine grundlegende Anomalie aufzeigen, die sich in der Verschiebung des Phänomens des Fundamentalismus in der gegenwärtigen Situation zeigt. Ich vertrete die Auffassung, dass der Säkularismus in die gleiche Falle des Absolutismus und der exklusivistischen Rationalisierung tappte, gegen die seine Anhänger so vehement gekämpft hatten, um sich endlich dem Zugriff früherer religiöser Hegemonieansprüche zu entziehen.

(3.) Schließlich soll dargelegt werden, dass es notwendig und äußerst dringlich ist, eine Neubewertung der Dichotomie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich vorzunehmen. Dies soll im Lichte von John Rawls' Theorie des *reflexive equilibrium* (Überlegungsgleichgewichts)⁴

³ Stephen Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Basic Books, New York 1993.

⁴ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994.

und Paul Ricoeurs Begriff der *kritischen phronesis*⁵ geschehen. Deren Überlegungen sollen dazu dienen, der Vision einer hilfreicherer und humaneren Weise des Regierens, die in einer so Risiko behafteten Welt wie der unseren dringend gebraucht wird, substantielleres Gewicht zu verleihen.

Es war J.M. Ferry, der mich auf ein Problem aufmerksam machte und so dazu inspirierte, diesen Beitrag zu verfassen, als er schrieb, dass post-säkulare Gesellschaften uns zu der Erkenntnis zwingen, dass die Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins sowohl die religiöse als auch die säkulare Mentalität bestimmt und rückwirkend in aufeinander folgende Phasen verwandelt. Unter der Voraussetzung, dass man beiderseits die Säkularisierung als einen Lernprozess betrachtet, kann man kognitiv auf beiden Seiten den Beitrag des jeweils anderen zu den kontroversen Themen im öffentlichen Bereich ernst nehmen.⁶ So möchte ich am Ende meines Beitrags noch einmal die absolutistischen und exklusivistischen Tendenzen kritisch betrachten und die Notwendigkeit einer angemessenen Repräsentanz unterschiedlicher Stimmen im öffentlichen Bereich betonen. Die Dichotomie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich ist angesichts des offensichtlich positiven Einflusses von Religion in solchen Angelegenheiten nicht tragbar, die den Kern des menschlichen Lebens in seiner Empfindlichkeit, Verwundbarkeit, Veränderlichkeit und Kompliziertheit berühren. Darum werde ich die These vertreten, dass die Säkularisierung des Staates wohl als einer der entscheidenden Faktoren der westlichen Moderne betrachtet werden kann, dass damit aber nicht impliziert ist, dass die Religion vollständig privatisiert werden sollte, so dass sie ihre öffentliche Rolle einbüßt. Außer der Oppositionshaltung besteht ja die Möglichkeit, gemeinsam Ideen zu entwickeln, die dem Einzelnen und der Gesellschaft zugute kommen.

1. Den privaten und den öffentlichen Bereich verstehen

Die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich kann zurückverfolgt werden bis zur Renaissancezeit. Machiavelli vertritt in seinem berühmten Werk *Der Fürst*⁷ die Idee amoralischer Gewalt und des

⁵ *Paul Ricoeur*, Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen übersetzt von Jean Greisch, Fink-Verlag, München 1996.

⁶ Vgl. *Jean-Marc Ferry*, Valeurs et Normes. La question de l'éthique; zitiert in: *Ethique Publique*, Bd. 8, Nr. 1, 2006.

⁷ *Niccolo Machiavelli*, Der Fürst. Gesammelte Schriften, Kröner Ausgabe Nr. 235, 1978.

Eigennutzes in der Politik – als Ratgeber für Fürsten und Herrscher gedacht, um mit den Dilemmata des politischen Lebens und der Realitäten unvorhersehbarer Situationen fertig zu werden, soweit Fürsten selbst und der Staat davon berührt seien; Situationen also, in denen moralische Grundsätze dem Diktat reiner Zweckdienlichkeit weichen müssen.

Robert Cooper bemerkt zu Recht: „Mit dem säkularisierten Staat geht der amoralische Staat einher, dessen Prophet Machiavelli war.“⁸ Einer der Gründe freilich, die Machiavelli zu seinen Schriften veranlasst haben, war das Versagen transzendentaler Ordnungsprinzipien und der dogmatische Würgegriff christlicher Moral in seiner Zeit. Im Lichte dieser Entwicklung war der Weg frei für den Ansturm der Säkularisierung, das heißt den Niedergang der Religion als einem kohärenten, erkennbaren System von Glaubensüberzeugungen und -bräuchen und schließlich für die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Bereich. Der Soziologe Peter Berger bezeichnet Säkularisierung als „einen Prozess, durch den Teile der Gesellschaft und Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden“.⁹ Er bezieht sich auch auf das Bewusstsein von Menschen, die die Welt immer weniger aus einer religiösen Sicht betrachten, deren Vorstellung vom Leben weniger oder gar keinen Bezug zu Gott hat.

Bevor der deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas den Begriff der Privatsphäre und des öffentlichen Bereiches entwickelte, war der Fortschritt der modernen Wissenschaft unter dem Banner der Aufklärung bereits im Gange, gekennzeichnet durch einen ungetrübten Glauben daran, dass der Fortschritt durch einen selbstsicheren Gebrauch der Vernunft und durch die Ablehnung jeder Form von Traditionalismus, Obskurantismus und autoritärem Denken erreicht werden könne. Es gab auch – wie bei Nietzsche – Kritik an den Religionen, insbesondere der jüdisch-christlichen Tradition. Sie habe nichts als verpfuschte und verpatzte Menschenleben hervorgebracht.

Habermas untersucht die konkrete Entstehung eines Bereichs von Öffentlichkeit, in der individuelle Privatpersonen im 18. Jahrhundert in deutschen Tischgesellschaften, englischen Kaffeehäusern und französischen Salons zusammenkamen.¹⁰ Er entdeckte in diesen neuen Vereini-

⁸ *Robert Cooper*, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, Atlantic Books, London 2004, 20.

⁹ *Peter Berger*, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, Fischer-Verlag, Frankfurt am Main 1973, 103.

¹⁰ *Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1990.

gungen ein Gefüge von politischen Normen, die für die demokratische Praxis entscheidend sind. Für ihn ist der öffentliche Bereich ein Netzwerk der Kommunikation von Informationen und Standpunkten, die letztendlich in eine öffentliche Meinung verwandelt werden. Im Blick auf die Unterscheidung von privat und öffentlich lässt sich Habermas' Denken am besten von seinem Begriff der Lebens-Welt her verstehen, die für ihn der *locus* moralisch-praktischer Erkenntnis oder von Sinnbezügen ist, die in Familien und am Arbeitsplatz (privat) und in politischen Aktionen und Meinungen (öffentlich) untereinander ausgetauscht werden. Wenn daher der öffentliche Bereich der Gesellschaft dort ist, wo Menschen im Austausch miteinander stehen und die brennenden Fragen, die ihr Leben berühren, miteinander diskutieren, dann ist die Idee des öffentlichen Bereichs gleichbedeutend mit jener der partizipatorischen Demokratie.

In seinen jüngsten Aufsätzen hat Habermas sich eine Beschreibung des politischen Liberalismus zueigen gemacht, die nahe an die von John Rawls herankommt. Wie Rawls vertritt er die Auffassung, dass Gesetze und öffentliche Politik nur in neutraler Sicht gerechtfertigt werden sollten, auf der Basis von Gründen also, die Menschen mit unterschiedlichen Weltanschauungen akzeptieren können. Habermas unterscheidet wie Rawls zwischen denen, die er „vernünftige religiöse Bürger“ nennt, deren Anschauungen in den öffentlichen Diskurs aufgenommen werden sollten, und „unvernünftigen Bürgern“, von denen er erwartet, dass sie sich selbst modernisieren.

Die Unterscheidung zwischen der Privatsphäre und dem öffentlichen Bereich erreichte mit Richard Rortys Anklage gegen die Religion als einem Gesprächs-Stopper, der aus dem öffentlichen Diskurs verbannt werden sollte, eine neue Dimension. Er vertrat die Auffassung, dass religiöse Sprache oder religiöses Vokabular gut sein mögen für diejenigen, die sie innerhalb der Grenzen ihrer eigenen Gemeinschaften gebrauchen, doch dass vieles davon im umfassenderen öffentlichen Diskurs abzulehnen sei. Rortys Grundgedanke ist, dass es einen öffentlichen Bereich gibt, in dem die Rede von Freiheit, Gleichheit und Vernunft die Oberherrschaft haben sollte. Daneben gibt es noch den privaten Bereich, in dem Redeweisen, die spezifisch sind für die eigene Religion, ethnische Zugehörigkeit oder Kultur, relevant und wichtig sein können, doch könnten solche Redeweisen Probleme auslösen, wenn sie im öffentlichen Bereich angewandt würden. Er schreibt dazu: „Anpassung und Toleranz müssen nicht bis zur Bereitschaft gehen, sich auf jedes beliebige Vokabular einzulassen, das der Gesprächs-

partner gebrauchen möchte und jedes Thema ernst zu nehmen, über das er diskutieren möchte. Diese Einstellung entspricht dem Verzicht auf die Vorstellung, dass ein einziges religiöses Vokabular und ein einziges moralisches Vokabular für jede menschliche Gemeinschaft überall passend sind, und sie entspricht der Bereitschaft zuzugeben, dass historische Entwicklungen uns dazu führen können, Fragen und das entsprechende Vokabular, mit dem sie gestellt werden, einfach *fallen zu lassen*.¹¹ Doch dieser Standpunkt ist problematisch; denn man müsste sich fragen: Ist der Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit ein gutes Modell für demokratische Politik, wenn man die Bedeutung bedenkt, die die Religion für das Leben der Menschen und ihre Identität hat, und die Tatsache berücksichtigt, dass sie zumeist in den öffentlichen politischen Debatten impliziert ist?

2. Vom religiösen zum säkularen Fundamentalismus

Es ist sehr interessant, die sich abwechselnden absolutistischen und exklusivistischen Tendenzen im Blick auf das Gegenspiel von „religiös“ und „säkular“ zu beobachten. Einmal war es die religiöse Hegemonie, ein anderes Mal die säkulare Hegemonie. In dieser heiß diskutierten Frage nach der säkularistischen Infragestellung der Relevanz von Religion als einer lebensfähigen Stimme im öffentlichen Diskurs teile ich hier die Anschauung von Denkern und Denkerinnen wie Martha C. Nussbaum. Sie vertritt auf der Grundlage der Achtung der menschlichen Person die These, dass Religion als ein wichtiger Faktor und eine Hauptquelle der Identität des Menschen nicht vernachlässigt werden dürfe, solange sie einen Ursprung von Werten darstelle, die anderen keinen Schaden zufüge. „Offensichtlich kann es kein Staat seinen Bürgern erlauben, in jeder von ihnen erwünschten Art und Weise nach dem letzten Sinn des Lebens zu streben, insbesondere, wenn sie damit anderen Schaden zufügen. Doch der säkulare Humanist irrt in entgegengesetzter Richtung, wenn er eine abfällige oder respektlose Haltung gegenüber der Religion einnimmt, selbst wenn sich die Frage nach dem zugefügten Schaden nicht stellt.“¹²

Ähnlich argumentiert Ian S. Markham zu Recht, dass es nicht die beste Methode wäre, intolerante Anschauungen zu bekämpfen, indem man den

¹¹ *Richard Rorty*, *The Priority of Democracy to Philosophy*; in: *Prospects for a Common Morality*, hg. v. Gene Outka und John P. Reeder, Jr., Princeton University Press, Princeton 1993, 265.

¹² *Martha C. Nussbaum*, *Women and Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 180.

Menschen auf intolerante Weise andere Anschauungen aufdrängt. Von den Spannungspolen zwischen Christentum und Säkularismus als Beispiel ausgehend, argumentiert er: „Die Christen haben sich darüber beklagt, dass das religiöse Vakuum, von dem der Säkularist spricht, nicht mehr ist als ein quasi-religiöser oder ideologischer Anspruch, der allen anderen gegenüber erhoben wird ... Im Namen der Toleranz zwingen die Säkularisten anderen ihren Atheismus auf ... Die Christen beklagen sich über die säkularistische Intoleranz gegenüber der Religion, so dass oft der Eindruck entsteht, sie wollten, dass die Religion wieder an die Macht komme, damit sie selbst wieder intolerant sein könnten ... Es ist ein Machtkampf mit einem intoleranten Christentum, das den intoleranten Säkularismus verdrängen möchte ... Beide Seiten scheinen Schwierigkeiten damit zu haben, legitime Differenzen anzuerkennen.“¹³

Statt dieses ideologischen Machtkampfes kann sich eine Basis gegenseitigen Austausches zwischen dem Religiösen und dem Säkularen ergeben, wenn sie sich zusammenfinden in der gemeinsamen Förderung einer moralischen Sichtweise.¹⁴ Keith Ward bemerkt: „Religionen verbünden sich mit denen, die den Egoismus reduzieren möchten, und auf diese Weise unterstützen sie die fundamentalste moralische Motivation.“¹⁵

In einem Beitrag, der sich speziell auf die Frage des Fundamentalismus konzentriert, vertritt Karen Armstrong die plausible Auffassung, dass der fundamentalistische Zorn, den wir zur Zeit erleben, die Menschheit daran erinnert, dass die moderne Kultur extrem schwierige Anforderungen an die Menschen stellt. Einerseits wurde die Kampagne zur Resakralisierung der Gesellschaft – aufgrund ihrer Kampfbereitschaft – sehr aggressiv, und sie wurde dadurch entstellt, dass sie sich der ideologischen Homiletik der Exklusion, des Hasses und der Gewalt bediente. Daran wird deutlich, dass es einer solchen Kampagne an Einfühlungsvermögen fehlt, auf dem alle Glaubensüberzeugungen als eines wesentlichen Bestandteils des religiösen Lebens und jeder Erfahrung des Numinosen bestehen.¹⁶ Andererseits gibt es, wie Armstrong bemerkt, den aggressiven Säkularismus mit seinen offenen

¹³ Ian S. Markham, *Plurality and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 2.

¹⁴ Vgl. *Joseph Runzo*, *Being Religious and Doing Ethics in a Global World*; in: *Ethics in the World Religions*, hg. v. *Joseph Runzo und Nancy M. Martin*, Bd. III, One-World Publications, Oxford 2000, 26.

¹⁵ *Keith Ward*, *Religion and the Possibility of a Global Ethics*; in: *Ethics in the World Religions*, a. a. O., 56.

¹⁶ Vgl. *Karen Armstrong*, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, Harper Collins Publishers, London 2000, 370–371.

Angriffen und seinen Ausdrucksweisen eines mangelnden Respekts gegenüber Religion und allen, die sich zu ihr als einer Quelle ihres eigenen wahren Wertes bekennen. Daraus ergibt sich nach Armstrong das Gesamtbild, dass diese Kräfte – fundamentalistische und säkularistische – oft in die Falle einer eskalierenden Spirale von Feindschaft und gegenseitiger Beschuldigung geraten. Ihren Vorschlag für einen Ausweg aus dieser Problematik fasst sie in folgende Worte:

„Wenn die Fundamentalisten zu einer einfühlenderen Beurteilung ihrer Feinde kommen müssen, um ihrer wahren religiösen Tradition treu zu bleiben, dann müssen auch die Säkularisten sich treuer erweisen gegenüber dem guten Willen zur Toleranz und zur Achtung der Menschen, die die moderne Kultur in ihrer besten Gestalt kennzeichnen, und sich energischer mit den Befürchtungen, Ängsten und Nöten auseinandersetzen, die so viele ihrer fundamentalistischen Nachbarn erleben und die die Gesellschaft nicht ungestraft ignorieren kann.“¹⁷

Ohne Rortys Kritik schmälern zu wollen, der der Religion vorwirft, dass sie ein Gesprächs-Stopper ist und darum im Interesse des Säkularismus aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen werden sollte, wäre doch zu sagen, dass die Grundlage, aufgrund derer dieser Vorwurf erfolgt, die gleiche ist, aufgrund derer dem Säkularismus vorgeworfen werden muss, ein Gesprächs-Stopper zu sein. Wenn man Religion aus dem öffentlichen Diskurs ausschließt, weil ihre Sprache eine in sich geschlossene und letztgültige Sprache ist, dann gilt auch für den Säkularismus, dass er sich ebenso einer geschlossenen und letztgültigen Sprache bedient. Darum läuft alles auf die Frage hinaus, wessen Stimme in der Öffentlichkeit vertreten ist. In einer Situation, in der nur die Stimmen mit säkularen Überzeugungen willkommen sind, besteht ein ernsthaftes Problem der Marginalisierung. Die Stimmen im öffentlichen Bereich sind dann nicht repräsentativ für alle Ebenen des Bürgerseins. Das muss korrigiert werden, wenn die Regierungsform tatsächlich demokratisch sein soll.

3. Die Notwendigkeit, den öffentlichen Bereich neu zu durchdenken

Wie in der Einleitung angekündigt, werde ich in diesem Abschnitt für die Notwendigkeit einer angemessenen Repräsentanz von Stimmen im öffentlichen Bereich eintreten, im Anschluss an John Rawls' Theorie des Überlegungsgleichgewichts und Paul Ricoeurs Gedanken einer kritischen *prhono-*

¹⁷ Ebd.

sis, um der Vision einer hilfreicheren und humaneren Regierungsweise heute ein substantielleres Gewicht zu verleihen. Das ist wesentlich, weil der Ausschluss der religiösen Stimme aus dem öffentlichen Diskurs einen klaren Fall von Ungerechtigkeit gegenüber den Glaubenden darstellt. Dieser Rückgriff auf Rawls und Ricoeur ist geleitet von der Erkenntnis der Relevanz beider Theorien als Vermittler zwischen zwei Spannungspolen.

In seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ging es Rawls darum, eine umfassende Verteidigung eines spezifischen Begriffes von Gerechtigkeit „als Fairness“ zu entwickeln. Er stützte seine Theorie auf die Überzeugung, dass Gerechtigkeit die erste Tugend gesellschaftlicher Institutionen ist, und dass jedes einzelne Glied der Gesellschaft eine Unverletzlichkeit besitzt, die sich auf diese Gerechtigkeit gründet. Infolgedessen wäre eine gerechte Gesellschaft jene, deren grundlegende Struktur den beiden Grundsätzen der „Gerechtigkeit als Fairness“ entspricht. Diese beiden Grundsätze sind folgende:

„1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“¹⁸

Rawls' allgemeiner Begriff von Gerechtigkeit geht dahin, dass alle gesellschaftlichen Grundgüter wie Freiheit und Chancen, Einkommen und Reichtum sowie die Grundlage der Selbstachtung gleichmäßig verteilt werden, ausgenommen in einer Situation, in der eine ungleiche Verteilung dieser oben aufgezählten Güter den am wenigsten Begünstigten zugute kommt. Die vernünftigsten Grundsätze, um dieses Stadium zu erreichen, sind in Rawls' Argumentation diejenigen, die jeder akzeptieren und denen jeder aus einer fairen Haltung heraus zustimmen könnte. Da es von diesen Grundsätzen abhängt, ob die Grundstruktur einer Gesellschaft gerecht ist, versteht Rawls die Situation einer fairen Übereinkunft als eine Situation, in der jeder unparteiisch als gleichberechtigt betrachtet wird. Dieser Zustand der Fairness ist der Urzustand, der für Rawls der angemessene Status quo ist, der sicherstellt, dass die grundlegenden Übereinkünfte, die in ihrem Rahmen getroffen werden, fair sind.

¹⁸ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a. a. O., 81.

In diesem Urzustand sind alle durch einen hypothetischen „Schleier des Nichtwissens“ gleichgestellt, der von jedem Betroffenen verlangt, dass er von spezifischen Unterschieden im Blick auf Reichtum, Fähigkeiten, gesellschaftliche Stellung, religiöse und philosophische Anschauungen sowie besondere Wertvorstellungen absieht. Eines der entscheidendsten und interessantesten Elemente in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist seine Theorie des Überlegungsgleichgewichts, ein Begriff, den er entwickelt hat als Garantie für die Angemessenheit oder innere Kohärenz einer moralischen Theorie angesichts der Unanwendbarkeit wissenschaftlicher Methoden und der Zweifelhaftigkeit des Rückgriffs auf spontane Einsichten, wenn moralische Entscheidungen zu treffen sind.

Von diesem Verständnis ausgehend entwickelt Rawls seinen Begriff des Überlegungsgleichgewichts vornehmlich in dem Kapitel *Der Urzustand und die Rechtfertigung*. Unter Überlegungsgleichgewicht versteht er eine Situation, aus der heraus die Menschen ihre Erkundigungen mit ihren wohlüberlegten moralischen Urteilen beginnen, Urteilen, auf die sie nicht nur fest vertrauen, sondern die de facto auch frei sind von den üblichen Irrtumsquellen. Im Allgemeinen sind diese Irrtumsquellen die Unkenntnis der Tatsachen, der Mangel an hinreichender Überlegung und eine Neigung zur Emotionalität. Wo allerdings irgendeines dieser Urteile zu Zusammenstößen mit wohlüberlegten moralischen Urteilen anderer führt, modifizieren sie ihre Urteile oder Grundsätze, je nachdem was am vernünftigsten erscheint. In Rawls Augen ist dieser Prozess der allmählichen Modifizierung ein fortdauernder Prozess, bis die Schwierigkeiten beseitigt sind:

„Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so, glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen.“¹⁹

Mit starkem Nachdruck unterstreicht Rawls die Bedeutung eines Gerechtigkeitssinnes beim Überlegungsgleichgewicht. Für ihn ist der Gerechtigkeitssinn eines Menschen das Empfinden, das seinen Urteilen im Überlegungsgleichgewicht entspricht und nicht das, was den Urteilen entspricht, bevor er sich mit irgendeiner Gerechtigkeitseinstellung auseinandergesetzt hat. Rawls versteht unter Gerechtigkeitssinn, „einen wirksamen Wunsch, gemäß den geltenden Regeln zu handeln und einander das zu gewähren,

¹⁹ Ebd., 38.

worauf sie Anspruch haben²⁰. Wenn die bestehenden Regeln auf Einwilligung stoßen und sicherstellen, dass die Ansprüche der Menschen gerecht behandelt werden, dann bedeutet das, dass die Gesellschaft, in der diese gelten, nicht irgendeine Gesellschaft ist. Es muss eine Gesellschaft sein, in der die Institutionen nicht einfach nur gerecht sind, sondern öffentlich auch als solche anerkannt werden.

Die Bedeutung der Theorie, dass Frieden die Matrix der Konvergenz von Religion und Politik ist, um demokratische Stabilität und nachhaltigen Frieden zu erreichen, wird in Rawls' späterem Werk *Das Recht der Völker. Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft* deutlich. Ihren Nutzen zeigt er anhand einer gewissen fairen Chancengleichheit auf, die es allen Teilen der Gesellschaft ermöglicht, an den Debatten über öffentliche Vernunft teilzuhaben und somit zu sozio-ökonomischen Weichenstellungen beizutragen, sowie zur Bereitstellung von Erkenntnissen und Informationen, auf deren Grundlage politische Richtlinien aufgestellt und von den Bürgern vernünftig bewertet werden können, so dass der Tendenz zu einer despotischen Politik Einhalt geboten werden kann.²¹ So ist das zentrale Anliegen die Fähigkeit, Strategien angesichts neuer Umstände zum Wohl aller neu zu durchdenken und zu gestalten.

Die Bedeutung Ricoeurs liegt wesentlich in seiner Fähigkeit, die diversen Verästelungen menschlicher Fragestellungen zusammenzufassen. Genau genommen geht es ihm um die Frage, was es bedeutet, menschlich zu sein in einer Welt, die von riesigen Bürokratien, unterdrückerischen Regierungen und multi-nationalen Konzernen beherrscht wird.²² Das Thema der Eigenpersönlichkeit und der Inter-Subjektivität, das in der oben erwähnten Aussage enthalten ist, wird vor allem in seinen Werken *Das Selbst als ein Anderer* und *L'Universel et l'Historique* eingehend behandelt.

In seiner Untersuchung der verschiedenen Konfliktregionen in der Politik hebt Ricoeur drei Bereiche besonders hervor. Die erste Konfliktregion ist die der Institution, wo er die Probleme aufzeigt, die zur Krise in der Regierung und in den Institutionen führen, wie die des Totalitarismus. Überzeugend legt er dar: Wenn die Demokratie ein politisches System ist, in dem Konflikte in Übereinstimmung mit anerkannten Schlichtungsverfahren offen verhandelbar sind,

²⁰ Ebd., 346.

²¹ Vgl. John Rawls, *Das Recht der Völker. Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 2002.

²² Vgl. Paul Ricoeur, *Political and Social Essays*. Gesammelt und übersetzt von David Stewart und Joseph Bien Athens, University Press, Ohio 1974.

- a) dann deckt sich der aristotelische Begriff der Beratung mit dem der öffentlichen Diskussion, in welchem Falle sein Begriff der *phronesis* das Äquivalent zum Situationsurteil wäre;
- b) dann ist die politische Diskussion unabgeschlossen, wenn auch nicht ohne Entscheidung. Es ist eine Entscheidung, die durch anerkannte Verfahren, die als nicht diskutierbar gelten, widerrufen werden kann, zumindest auf der Ebene fortdauernder Beratungen, auf der wir uns hier noch befinden;
- c) dann gibt es als Antwort auf die Legitimationskrise nichts Besseres, als die Erinnerung und Verknüpfung von Traditionen im öffentlichen Raum – als des Erscheinungsortes dieser Traditionen, die der Toleranz und dem Pluralismus einen Platz einräumen – nicht als Zugeständnis unter äußerem Druck, sondern aus innerer Überzeugung;
- d) dann muss man sich an diesem Punkt die aristotelische Unterscheidung ins Gedächtnis rufen zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit, in der er darauf hinweist, dass die Überlegenheit der Billigkeit – des Gerechtigkeitssinns – gegenüber der Gerechtigkeit mit der Vereinzelungsfunktion der *phronesis* zu tun hat.²³

Auf die zweite Konfliktregion stößt man bei der Anwendung des Zweiten Kantischen Imperativs: behandle die Menschheit in der eigenen Person und der des Anderen als Zweck an sich und nicht bloß als Mittel. Die Überprüfung dieser Region ergibt – unter vielem anderen –, dass das moralische Situationsurteil weniger willkürlich ist, wenn der Entscheidungsträger – sei er nun in der Position eines Gesetzgebers oder nicht – den Rat von Männern und Frauen eingeholt hat, die als die kompetentesten und weisesten gelten. Die Überzeugung, mit der die Entscheidung besiegelt wird, profitiert dann vom pluralen Charakter der Debatte.

Die dritte Konfliktregion, mit der Ricoeur sich auseinandersetzt, ist die Frage der Autonomie oder Selbstgesetzgebung als Bollwerk der Moralität im Kantischen Sinne. In seiner Untersuchung dieser Region vermindert Ricoeur die Bedeutung der Autonomie für die Moralität nicht; im Gegenteil, er erweitert den Begriff, indem er den Gedanken der Auseinandersetzung mit ihrem Universalitätsanspruch einführt. Für ihn ist der Gedanke der Auseinandersetzung wichtig, weil sie nicht als antagonistisch zur Tradition und Konvention verstanden wird, sondern als kritisches Instrument, das aus dem Kern der Überzeugungen heraus wirkt und diese auf die Ebene

²³ Vgl. Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, a. a. O., 303–317.

„wohlüberlegter Überzeugungen“ hebt, wie es in Rawls' Theorie des Überlegungsgleichgewichts zusammengefasst ist.²⁴

Von dieser Untersuchung der drei Konfliktregionen ausgehend sucht Ricoeur nach einem Verständnis, das die „*phronesis* im Sinne des Aristoteles über die Moralität im Sinne Kants mit der *Sittlichkeit* im Sinne Hegels versöhnt“²⁵. Er plädiert für eine „kritische“ *phronesis*, die die Region der moralischen Verpflichtung und Pflicht, die Region der Menschlichkeit und die des Konflikts, die mit der Tragik des Handelns zu tun hat, miteinander verbindet. Der Kerngehalt von Ricoeurs Argumentation ist die Überzeugung, dass sich das moralische Situationsurteil durch die öffentliche Debatte, das freundschaftliche Gespräch und den Austausch der Überzeugungen bildet. Somit sind diese Regionen notwendig, um die erforderliche *phronesis* des moralischen Situationsurteils vor jeder Versuchung der Anomie zu bewahren.²⁶

In *L'Universel et l'Historique* hat Ricoeur²⁷ seine These zusammengefasst, indem er überzeugend darlegt, dass Universalismus und Kontextualismus sich nicht widersprechen, sondern zwei unterschiedliche Ebenen der Moralität betonen: die der Verpflichtung, die als universal betrachtet wird, und die der praktischen Weisheit, die die Vielfalt des kulturellen Erbes im Blick hat. Nach seiner Auffassung könnte man zu Recht sagen, dass der Übergang von der universalen Ebene zu der der Anwendung bedeute, zu den Quellen der Ethik des Wohlbefindens zurückzukehren, um die Ratlosigkeit angesichts der übertriebenen Anforderungen einer Theorie der Gerechtigkeit oder einer Diskussion, die sich auf den Formalismus von Grundsätzen und rigorosen Verfahrensweisen stützt, wenn nicht zu beheben, so doch wenigstens zu erleichtern. Die Relevanz einer solchen Denkweise kann als Äquivalent zum Gedanken der *phronesis*, die angesichts des heutigen sozio-politischen Sumpfes so dringend gebraucht wird, nicht überbetont werden.

Schlussbemerkungen

Es ist klar, dass eine der Gefahren des Absolutismus und des Exklusivismus im Mangel an Aufgeschlossenheit besteht sowie an der Unfähigkeit,

²⁴ Ebd., 331–351.

²⁵ Ebd., 351.

²⁶ Ebd., 351–358.

²⁷ *Paul Ricoeur, L'Universel et l'Historique*; in: *Magazine Littéraire*; Nr. 390, Paris, September 2000, 37–41.

die Wahrheitsansprüche des Anderen zu verstehen und zu würdigen. Die unvermeidliche Folge davon ist die ganze Palette von sozio-politischen Problemen, verstärkt durch andere Missstände wie die Angriffslust von nationalistischem und religiösem Fanatismus, die die Grenzen der Toleranz überschreitet – einer Toleranz nicht im Sinne des Laissez-faire oder der Gleichgültigkeit, sondern als Achtung und Anerkennung der möglichen Wahrheitsgehalte in der Meinung des Anderen.

Im Rahmen dieses Beitrags geht es um die Frage, wie man demokratische Gerechtigkeit erzielen kann, indem man jeder Facette der Bürgerschaft Stimme verleiht, um den Reichtum menschlicher Interkonnektivität für die Kultivierung wahrer Menschlichkeit zu nutzen. Mehr noch, es ist der Ruf nach einer Art politischer Weisheit, die

- a) das Wechselspiel zwischen Fakten und Werten ermöglicht, das durch intellektuelle und menschliche Dialoge und Beratungen über die Grenzen von Personengemeinschaften innerhalb der *polis* hinweg erreicht wird;
- b) gegründet ist auf eine klare Unterscheidung zwischen dem positiven Machtgleichgewicht – das eine Beschränkung der Interessen voraussetzt, um ein angemessenes Gleichgewicht oder Gemeinwohl zu erreichen – und reiner Machtpolitik;
- c) das unangemessene Verständnis von Politik als ein schmutziges Spiel aus reinem Eigennutz, parteiischen Spaltungen und Kategorien überwindet zugunsten eines positiveren Verständnisses vom Ernst der Politik und des politischen Lebens als solchem, das Gemeinwohl des Staates und auf einer höheren Stufe das der Menschheit im Blick hat und dabei die unvermeidlichen Folgen jeder schlechten Politik nicht aus dem Auge verliert.

Der amerikanische Pastor und Menschenrechtsaktivist Martin Luther King Jr. hat einmal bemerkt: „Eine Religion, die ihre Sorge um das Seelenheil der Menschen bezeugt und sich nicht ebenso sorgt um die Slums, die die Menschen verderben, die wirtschaftlichen Bedingungen, die sie erdrücken, und die sozialen Bedingungen, die sie zu Krüppeln machen, ist eine geistlich sterbende Religion.“ Die Religion hat sich in der Tat oft als die Stimme der Stimmlosen erwiesen; und da eine der wesentlichen Funktionen der Religion darin besteht, das ganzheitliche Wohl der Menschen zu fördern, können religiös und säkular geprägte Bürger das erfahren, was Habermas einen „komplementären Lernprozess“²⁸ nennen würde, zum Besten

²⁸ Jürgen Habermas, Religion in the Public Sphere. Vorlesung an der Universität San Diego, 4. März 2005.

aller. Heutzutage machen einige religiöse Glaubensgemeinschaften verzweifelte Anstrengungen, ihre tief verwurzelten Spaltungen zu überwinden und durch ihre erkennbaren Beiträge zum Wohl der Menschen zu Gesprächs-Auslösern zu werden. Auch Menschen mit säkularistischen Überzeugungen können zu Gesprächs-Auslösern werden, so dass der komplementäre Lernprozess zu einem Verwandlungsprozess wird, der notwendig ist für die Pflege der Menschlichkeit.

Hierin liegt der Optimismus dieses Beitrags begründet, der einfach in dem Argument – in der Tat ein starkes Argument – besteht, dass die Menschen statt so negativer Einstellungen wie Phobien, Verwerfungen, Ausschließungen, Verlust eines festen Bezugspunktes, Relativismus und Hinwendung zu Geisteshaltungen, die weltfeindlich sind, die Fähigkeit haben, den Lauf der Geschichte zum Besseren zu wenden, durch so positive Einstellungen wie Mitgefühl, Offenherzigkeit, Dialog und Beratung. Es ist eine Frage des „Wollens“, das das „Können“ gebiert – *le vouloir qui engendre le pouvoir* –, wenn denn Hände da sind, dies zu fördern und zu ermöglichen im Geiste des menschlichen bereichernden Vermögens.

Diese Sicht der Politik betont die Bindung an die Werte, die die Person aufbauen und ein Miteinander-Leben oder eine Verbundenheit untereinander gewährleisten, die in sich eine ständige gemeinsame Suche nach dem gemeinsamen Wohl beinhaltet, durch das Miteinander-Teilen von Erkenntnissen, Reichtümern und Glück. Politik im edelsten Sinne ist ein integrierender Bestandteil dieser Suche;²⁹ sie besteht in einem unbestrittenen, unerlässlichen Bemühen um einen pluralistischen moralischen Dialog und damit einhergehender Beratung³⁰ mit dem Ziel, zu einem rationalen, kritischen und menschlichen Konsens darüber zu gelangen, was dem besten Leben für alle dient.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

²⁹ Vgl. *Jean Desclos*, *Values for Life: The Sources of Morality and Ethical Criteria*, übersetzt von F. Audette, Editions Paulines, Montréal/QC 1992, 80.

³⁰ Vgl. *Eamonn Callan*, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Clarendon Press, Oxford 1997, 220.