

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Maclure, Jocelyn / Taylor, Charles
Laizität und Gewissensfreiheit

Aus dem Französischen von Eva Buddeberg und Robin Celikates

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58570-2

SV

Jocelyn Maclure
Charles Taylor
Laizität und Gewissensfreiheit

Aus dem Französischen
von Eva Buddeberg und Robin Celikates

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *Laïcité et liberté de conscience*
© Les Éditions du Boréal 2010

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2011

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und
Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58570-2

1 2 3 4 5 6 – 16 15 14 13 12 11

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9

Erster Teil: Die Laizität denken

1. Moralischer Pluralismus, Neutralität und Laizität	17
2. Die Prinzipien der Laizität	29
3. Die Regime der Laizität	39
4. Öffentlichkeit und Privatsphäre	49
5. Religiöse Symbole und Rituale in der Öffentlichkeit	55
<i>Das Tragen religiöser Symbole durch Staats-</i> <i>bedienstete</i>	56
<i>Das historische Erbe der Religion</i>	64
6. Die liberal-pluralistische Laizität am Beispiel Quebecs	69
<i>Die Entwicklung der Laizität in Quebec</i>	70
<i>Die Einigung auf eine offene Laizität</i>	74

Zweiter Teil: Die Gewissensfreiheit denken

Vorbemerkung	81
7. Die rechtliche Verpflichtung zu vernünftigen Ausnahmeregelungen	85
8. Sind religiöse Überzeugungen »kostspielige Präferenzen«? Entscheidungen, Umstände und individuelle Verantwortung	91
<i>Neutralität und indirekte Diskriminierung</i>	96
<i>Der Status von Gewissensüberzeugungen</i>	99

9. Die subjektive Auffassung der Religionsfreiheit und die Individualisierung des Glaubens	107
10. Begünstigt die rechtliche Verpflichtung zu vernünftigen Ausnahmeregelungen die Religion? Säkulare und religiöse Überzeugungen	113
<i>Das Problem der Ausuferung</i>	121
<i>Das Problem der Instrumentalisierung</i>	129
11. Die vernünftigen Grenzen der Gewissensfreiheit	133
 Schlußbemerkung: Die Zukunft der Laizität. Von der Abgrenzung von der Religion zum Umgang mit Diversität	 139

Vorwort

Im Februar 2007 hat die Regierung Quebecs die *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (CCPARDC) eingesetzt.¹ Zu diesem Zeitpunkt war die öffentliche Debatte in Quebec bereits seit fast einem Jahr von der Frage nach dem Ort der Religion in der Öffentlichkeit und insbesondere von der Frage religiös begründeter Forderungen nach vernünftigen Ausnahmeregelungen («accommodements raisonnables») bestimmt. Das vorliegende Buch ist im Rahmen der CCPARDC entstanden. Wir hatten beide die Ehre, Teil dieser Kommission zu sein: Charles Taylor als Kopräsident und Jocelyn Maclure als beratender Experte.

Während der Arbeit am Abschlußbericht der Kommission bestand unser wichtigster Auftrag im Verfassen des Kapitels über die Laizität. Das vorliegende Buch geht auf dieses Kapitel zurück. Ein öffentlicher Bericht ist natürlich keine philosophische Abhandlung. Der Bericht einer Regierungskommission muß klar, zugänglich, konzise und vor allem allein auf das Verständnis der zu erhellenden sozialen und politischen Herausforderungen sowie die Identifikation konkreter Handlungsoptionen gerichtet sein. Ein solcher Bericht muß sich also auf das Wesentliche beschränken und eine ganze Reihe von Fragen aussparen. Unser primäres

¹ Vgl. die offizielle Internetseite der Kommission: {<http://www.accommodements.qc.ca>}.

Ziel ist es hier, die im siebten Kapitel des Abschlußberichts skizzierten Thesen zu vertiefen und unsere Überlegungen in neue Richtungen weiterzuverfolgen. Alles scheint dafür zu sprechen, daß die geistes- und sozialwissenschaftliche Forschung zur Laizität, zu den verschiedenen Formen religiöser Erfahrung und zum Umgang mit der Diversität von (säkularen, religiösen oder spirituellen) Glaubensüberzeugungen gegenwärtig einen wichtigen theoretischen Aufschwung erlebt, zu dem wir gerne beitragen möchten.

Unser Dank gilt Gérard Bouchard, dem Kopräsidenten der CCPARDC und Koautor des Abschlußberichts, für das Verständnis, das er gegenüber unserem Projekt an den Tag gelegt hat. Es versteht sich von selbst, daß die in diesem Buch zum Ausdruck kommenden Überlegungen allein den Autoren zuzuschreiben sind. Die CCPARDC hat sich, auch wenn sie ihre Aktivitäten unter zum Teil schwierigen sozialen und politischen Bedingungen durchführen mußte, als außergewöhnlicher Ort des Lernens und des Dialogs erwiesen. Wir danken allen daran Beteiligten, insbesondere den Mitarbeitern und dem Expertenkomitee. Des weiteren haben wir sehr von Diskussionen profitiert, die wir im Laufe der letzten Jahre mit einigen Kollegen geführt haben, unter anderem mit Micheline Milot, Jean Baubérot, Rajeev Bhargava, Tariq Modood, Daniel Weinstock, Pierre Bosset und José Woehrling. François Côté-Vaillancourt und Julien Delangie danken wir für ihre wertvolle Arbeit als Forschungsassistenten, dem Suhrkamp Verlag dafür, daß unser Klärungsversuch nun zur lebendigen philosophischen und politischen Debatte über diese Fragen in Deutschland beitragen kann, sowie Eva Buddeberg und Robin Celikates für ihre umsichtige Übersetzung aus dem Französischen. Schließlich danken wir Isabelle und Aube für ihre verlässliche und unschätzbare Unterstützung.

Einleitung

Der Umgang mit moralischer und religiöser Vielfalt ist eine der größten Herausforderungen, mit denen unsere Gesellschaften gegenwärtig konfrontiert sind. In Quebec wird die Frage vernünftiger Ausnahmeregelungen seit 2006 leidenschaftlich diskutiert. Doch selbstverständlich hat sich nicht allein dieser Landesteil einer solchen Herausforderung zu stellen. Ganz Kanada hat sich mit so brisanten Problemen wie einer sich auf die Scharia berufenden privaten Schiedsgerichtsbarkeit in familienrechtlichen Angelegenheiten oder dem rechtlichen Status polygamer Verbindungen auseinanderzusetzen. In anderen Teilen der Welt sieht es nicht anders aus: Frankreich hat seine »Kopftuchkrisen« erlebt, und Ende 2007 hat Präsident Sarkozys Plädoyer für eine »positive Laizität« die Debatte über das Verhältnis von Politik und Religion neu entfacht. In Großbritannien wurde im Anschluß an die Londoner Anschläge vom 7. Juli 2005 über die Integration muslimischer Einwanderer und ihrer Kinder in die britische Gesellschaft diskutiert. Die Ermordung des Filmemachers Theo van Gogh durch einen sich auf den Islam berufenden Extremisten hat die Pfeiler des kommunitaristischen Multikulturalismus der Niederlande erschüttert. Spanier und Italiener fragen sich, wie sich die katholische Moral in sexual- und bioethischen Fragen, etwa der Abtreibung, der Sterbehilfe und der Rechte gleichgeschlechtlicher Partner, zu verhalten habe. Dänemark ist während des Streits um die Mohammed-Karikaturen zum Epizentrum ei-

ner globalen Debatte über die Grenzen der Meinungsfreiheit und über die Begründetheit von Anti-Blasphemie-Gesetzen geworden. In den Vereinigten Staaten werden die Rolle religiöser Überzeugungen in der öffentlichen Debatte und die Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche seit langem leidenschaftlich diskutiert. Nachdem in der Türkei mit der AKP 2002 eine Partei die Regierungsmacht übernommen hat, deren Führung aus praktizierenden Muslims besteht, ist das von Atatürk zu Beginn des 20. Jahrhunderts etablierte stark republikanisch orientierte Regime der Laizität mit dem Ruf nach Öffnung konfrontiert worden. Und schließlich stellt die indische Demokratie zwar unter Beweis, daß religiöse Toleranz sogar in Ländern mit einer außergewöhnlichen religiösen und weltanschaulichen Vielfalt möglich ist; auch sie wird aber immer wieder durch die einflußreiche hindunationalistische Partei BJP auf die Probe gestellt, die danach strebt, die nationale Identität Indiens in der hinduistischen Tradition zu begründen, und die damit die Trennung zwischen indischem Staat und Mehrheitsreligion in Frage stellt.²

2 Vgl. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Montreal 2008; Marion Boyd, *Résolution des différends en droit de la famille: pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*, Toronto 2004; Condition féminine Canada, *La Polygamie au Canada. Conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants*, Ottawa 2005; Bernard Stasi, *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Paris, Dezember 2003; Rede von Nicolas Sarkozy im Lateranpalast, 20. Dezember 2007; Tariq Modood, »Rebâtir le multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats du 7 juillet 2005«, in: *Éthique publique*, 9 (2007), 1, S. 40-49; Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz. Der Mord an Theo van Gogh*, München 2006; Kent Greenawalt, *Religion and the Constitution*, Princeton 2006 (Bd. 1) und 2008 (Bd. 2); Rajeiv Bhargava (Hg.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, Oxford 2008. Auch die muslimischen Länder stehen hier in nichts nach. Vgl. die anregenden Überlegungen in Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge/MA 2008.

Jenseits dieser Konflikte und Spannungen herrscht ein breiter Konsens darüber, daß die Laizität einen wesentlichen Bestandteil einer jeden liberalen Demokratie ausmacht, deren Staatsbürger einer Pluralität von Weltbildern und Vorstellungen des Guten anhängen, ob diese nun religiös, esoterisch oder säkular sind. Doch was bedeutet eigentlich »Laizität«? Obwohl allgemein Einigkeit darüber besteht, daß es sich um ein politisches und rechtliches Regime handelt, dessen Funktion es ist, eine gewisse Distanz zwischen Staat und Religion zu etablieren, gehen die Meinungen auseinander, sobald es darum geht, die Laizität präziser zu fassen.

Manche sind der Ansicht, die Laizität sei ein klares und eindeutiges Prinzip, das überall auf dieselbe Weise angewandt werden müsse. Damit hätte die Debatte über die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit eine recht einfache Lösung: Es bedürfte nur einer rigorosen Anwendung des Prinzips der Laizität. Diese Position setzt voraus, daß sich die Laizität einfach durch Formeln wie die »Trennung von Staat und Kirche«, die »Neutralität des Staates« und die »Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre« sowie die Verbannung der Religion aus der Öffentlichkeit bestimmen läßt. Allerdings scheinen Bedeutung und Implikationen der Laizität nur auf den ersten Blick so unproblematisch zu sein. Obwohl diese Definitionen alle etwas Wahres enthalten, erschöpft nämlich keine für sich genommen die Bedeutung der Laizität. Sie alle bergen Grauzonen und Spannungen, manchmal sogar Widersprüche, die es zu klären gilt, bevor wir bestimmen können, was die Forderung nach staatlicher Laizität eigentlich verlangt.

Wie wir sehen werden, ist Laizität ein komplexes Prinzip, da es sich aus einer Reihe von Zwecksetzungen und institutionellen Arrangements zusammensetzt. Auch wenn die jün-

gere sozialwissenschaftliche, juristische und philosophische Diskussion zu bedeutenden Fortschritten im Verständnis von Laizität als Modus des Regierens geführt hat, sind wir der Ansicht, daß es noch immer an einer angemessenen begrifflichen Analyse der konstitutiven Grundsätze der Laizität mangelt. Diese Lücke werden wir zu schließen versuchen. Doch setzen wir uns mit diesem Buch nicht nur das Ziel, eine unseres Erachtens angemessene Konzeptualisierung von Laizität vorzuschlagen. Wir werden auch zu zeigen versuchen, daß uns eine präzisere begriffliche Fassung besser gestattet, die verschiedenen Handlungsalternativen einzuordnen, vor denen Gesellschaften heute stehen, wenn sie mit den Dilemmata konfrontiert sind, die sich im Umgang mit moralischer und religiöser Vielfalt ergeben. Dies betrifft die angemessene Beziehung zwischen der Mehrheitsreligion und öffentlichen Normen bzw. Institutionen, die Legitimität von in religiösen Glaubensüberzeugungen begründeten Forderungen nach vernünftigen Ausnahmeregelungen, die Rolle religiöser Überzeugungen in der öffentlichen Debatte und das Verhältnis von Gewissens- und Religionsfreiheit. Dabei werden wir uns in der Auseinandersetzung mit den ethischen und politischen Meinungsverschiedenheiten über den Ort der Religion in der Öffentlichkeit auf das in den ersten beiden Kapiteln entwickelte Verständnis von Laizität stützen.

Unseres Erachtens machen heute die Achtung der moralischen Gleichheit der Individuen und der Schutz der Gewissens- und Religionsfreiheit die beiden übergeordneten Zweckbestimmungen der Laizität aus. Gleichwohl können die Bedeutung und die Implikationen der Prinzipien der gleichen Achtung und der Gewissensfreiheit unterschiedlich verstanden werden. Rechtfertigen moralische Gleichheit und Gewissensfreiheit in bestimmten Fällen, daß Einzelper-

sonen Anpassungsmaßnahmen bewilligt und Ausnahmen zugestanden werden, damit diese ihre Religion ausüben können? Oder stellen derartige Ausnahmeregelungen Vorzugsbehandlungen dar, die mit einem angemessenen Verständnis sozialer Gerechtigkeit unvereinbar sind? Doch wenn religiöse Überzeugungen gelegentlich derartige vernünftige Ausnahmeregelungen rechtfertigen, wie steht es dann im Fall nichtreligiöser Überzeugungen? Anders gefragt, wie läßt sich die Gleichbehandlung religiöser und nichtreligiöser Personen sicherstellen? Müssen »Grundüberzeugungen«, ob sie nun religiös oder säkular sind, wie andere persönliche Präferenzen der betroffenen Individuen behandelt werden, oder ist ihnen ein besonderer moralischer und rechtlicher Status zuzusprechen? Wie sollen Gerichte das Prinzip der Gewissens- und Religionsfreiheit auslegen? Mit Fragen dieser Art werden wir uns im zweiten Teil dieses Buches auseinandersetzen.

Im folgenden werden wir durchweg die Auffassung vertreten, daß Laizität heute im erweiterten Rahmen der Vielfalt der Glaubensüberzeugungen und Werte verstanden werden muß, denen sich die Bürger verpflichtet fühlen. Historisch gesehen, ist es noch nicht allzu lange her, daß sich das Modell einer politischen Gesellschaft durchgesetzt hat, das in der Zustimmung zu den politischen Grundprinzipien einerseits und in der Achtung der Pluralität der philosophischen, religiösen und moralischen Perspektiven der Bürger andererseits begründet ist und das am ehesten geeignet scheint, zu einem gerechten und hinlänglich harmonischen Zusammenleben zu führen. Zwar hat das Paradigma der religiösen Toleranz, das zu Beginn der Neuzeit die schrittweise Befriedung eines von religiösen Konflikten gebeutelten Europa erlaubt hat, den Weg für diese Art pluralistischer Gesellschaften gebahnt, doch ging diese religiöse Toleranz,

wie wir sehen werden, lange Zeit mit dem Ausschluß und der Marginalisierung bestimmter Gruppen wie etwa der Katholiken in England und den Vereinigten Staaten sowie mit der Gewährung eines privilegierten Status für die Religion im Verhältnis zu säkularen Weltbildern einher. Umgekehrt ist die Laizität gelegentlich im Sinne einer resolut antireligiösen Position aufgefaßt worden, so etwa in der ehemaligen Sowjetunion und in bestimmten Phasen der französischen Geschichte.

Um zu verstehen, wie sich soziale Gerechtigkeit und politische Einheit in Gesellschaften verwirklichen lassen, die von tiefgreifenden und, soweit sich das beurteilen läßt, unauflösbaren Divergenzen und philosophischen Meinungsverschiedenheiten geprägt sind, haben wir gemeinsam noch einige Anstrengungen zu unternehmen. Im folgenden möchten wir ebenso die Grundprinzipien reflektieren, die soziale Kooperation in zutiefst diversen Gesellschaften ermöglichen, wie die institutionellen Implikationen dieser Prinzipien und das bürgerschaftliche Ethos bzw. die Ethik, die sich am besten dazu eignen, diese Normen und Institutionen zu stützen.

**Erster Teil:
Die Laizität denken**

I.
Moralischer Pluralismus,
Neutralität und Laizität

In modernen liberalen Demokratien sind die Beziehungen zwischen der politischen Macht und den Religionen komplex und vielfältig. Alle diese Demokratien, auch jene, die noch immer, wenn auch häufig nur symbolisch, eine offizielle Kirche anerkennen, leben unter einem »Regime der Laizität«. In einer Gesellschaft, die zugleich egalitär und durch Vielfalt gekennzeichnet ist, müssen Staat und Kirchen getrennt sein, und die politische Macht hat sich gegenüber den Religionen neutral zu verhalten. Die Herstellung einer organischen Verbindung zwischen dem Staat und einer Religion, wie in der Tradition des Christentums, würde aus den Anhängern anderer Religionen und aus Menschen ohne Religion Bürger zweiter Klasse machen. Daher hat der demokratische Staat in seinem Verhältnis zu den verschiedenen Religionen neutral oder unparteilich zu sein. Zudem muß er alle Bürger gleich behandeln, ob sie auf der Basis religiöser Überzeugungen handeln oder nicht. Er hat, mit anderen Worten, gegenüber den verschiedenen Weltbildern und säkularen, spirituellen und religiösen Auffassungen des Guten, mit denen sich die Bürger identifizieren, neutral zu sein. Religiöse Vielfalt muß als ein Aspekt des Phänomens des »moralischen Pluralismus« verstanden werden, mit dem die Demokratien der Gegenwart umzugehen haben. Die Bezeichnung »moralischer Pluralismus« bezieht sich dabei auf

die Tatsache, daß Menschen verschiedene und zum Teil unvereinbare Wertesysteme und Vorstellungen des Guten annehmen.³

Daß die Menschen sich heute auf eine Vielzahl von Weltbildern und Lebensplänen beziehen, würde kein Problem darstellen, wenn wir Zugang zu einer übergeordneten unumstrittenen Perspektive hätten, die es uns gestatten würde, die verschiedenen von den Bürgern vertretenen Sichtweisen zu hierarchisieren oder zu ordnen. Aber mit welcher Perspektive könnte man heute einen derartigen Anspruch verbinden? Der moralische Pluralismus beschäftigt die gegenwärtige politische Philosophie deshalb so sehr, weil er denjenigen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Bürgern zugrunde liegt, die am tiefgreifendsten und komplexesten sind. Die Kontroversen um die wissenschaftlichen Fortschritte im Bereich der Genetik, um den Religionsunterricht in der Schule oder um staatliche Interventionen in die Wirtschaft beruhen meist auf unterschiedlichen Vorstellungen vom Menschen oder auf verschiedenen Wertesystemen.

Was der US-amerikanische Philosoph John Rawls als »Faktum des vernünftigen Pluralismus« bezeichnet, geht auf die Anerkennung der Grenzen der Vernunft zurück, die insbesondere die Möglichkeit betreffen, auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Wesen menschlicher Selbstverwirklichung eine verbindliche Antwort zu geben. Die Anerkennung der Unbestimmtheit und der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft angesichts der Frage, was ein gelungenes Leben ist, hat liberale Philosophen wie John Locke und John Stuart Mill dazu geführt, das Prinzip der Souveränität des persönlichen Gewissens bzw. der »moralischen

3 Isaiah Berlin, »Zwei Freiheitsbegriffe«, in: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M. 2006, S. 197-256.

Autonomie« der Person zu verteidigen.⁴ Der Staat anerkennt die letztinstanzliche Autorität des Handelnden über die Gesamtheit seiner Überzeugungen, die es ihm erlauben, die Welt und seinen eigenen Platz in ihr zu interpretieren sowie seine eigene Urteilkraft zu gebrauchen, wenn er mit moralischen oder seine eigene Identität betreffenden Dilemmata konfrontiert ist. Anstatt den Individuen eine (religiöse oder säkulare) Vorstellung der Welt und des Guten vorzugeben, versucht der Staat, die Entwicklung ihrer Autonomie zu fördern und ihre Gewissensfreiheit zu schützen. So darf es denn auch, wie Rawls betont, niemanden überraschen, daß sich die Mitglieder von Gesellschaften, in denen die Entwicklung vernünftiger Fähigkeiten gefördert wird und die Gedanken-, Gewissens- und Meinungsfreiheit institutionell geschützt sind, für unterschiedliche Auffassungen des gelungenen Lebens entscheiden.⁵

Die Frage der Laizität muß also in diesem erweiterten Rahmen der notwendigen Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen Werten, Glaubensüberzeugungen und Lebensplänen der Bürger in modernen Gesellschaften diskutiert werden.

Diese Neutralitätsforderung muß jedoch noch weiter präzisiert werden. Ein liberaler und demokratischer Staat wird gegenüber bestimmten Grundprinzipien wie der Menschenwürde, den Rechten der Person oder der Volkssouveränität nicht einfach gleichgültig sein können. Sie bilden die

4 So fragt Locke nach dem »wahren Weg zur ewigen Seligkeit« und antwortet, daß »angesichts der großen Vielfalt von Wegen, die Menschen einschlagen, es noch zweifelhaft [ist], welches der rechte ist. Nun enthüllt weder die Sorge für das gemeine Wesen noch das Recht der Gesetzgebung der Obrigkeit den zum Himmel führenden Weg mit größerer Gewißheit als ihn jeden Privatmannes Forschung und Studium diesem enthüllt.« John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg 1996, S. 47. Vgl. auch John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1988.

5 Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003, S. 22.

konstitutiven Werte demokratischer und liberaler Regime, denn ihnen entstammen deren Grundlagen und Ziele.

Diese Werte sind auch dann legitim, wenn sie nicht neutral sind, denn sie ermöglichen es den Bürgern, trotz ihrer sehr unterschiedlichen Weltbilder und Auffassungen des Guten in friedlicher Weise zusammenzuleben.⁶ Sie erlauben es den Individuen, in ihren Gewissensentscheidungen souverän zu sein und ihren eigenen Lebensplan zu bestimmen unter Achtung des Rechts aller anderen, dies ebenfalls zu tun. Aus diesem Grund können Menschen mit sehr unterschiedlichen religiösen, metaphysischen und säkularen Überzeugungen diese grundlegenden Werte teilen und bejahen. Sie gelangen zu ihnen auf zum Teil sehr unterschiedlichen Wegen, und dennoch verständigen sie sich darauf, sie zu verteidigen. Das Bestehen eines »übergreifenden Konsenses« (Rawls) über die grundlegenden öffentlichen Werte ist die Existenzbedingung pluralistischer Gesellschaften.⁷ So kann etwa ein Christ die Rechte und Freiheiten der Person verteidigen, indem er sich auf die Idee beruft, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde; ein kantischer Rationalist wird argumentieren, man müsse die gleiche Würde aller Vernunftwesen achten und schützen; für einen Utilitaristen wird man das Glück aller zur Empfindung von Lust und Schmerz fähigen Wesen maximieren müssen; ein Buddhist wird sich auf das Grundprinzip der *ahimsa*, also der Gewaltlosigkeit, stützen; und ein Ureinwohner oder ein Anhänger der *deep ecology* wird ein holistisches Weltbild anführen, dem zufolge sich alle Lebewesen und natürlichen

6 Hier könnte man von einem »schwachen« oder »minimalen« Perfektio-
nismus des liberalen Staates sprechen. Vgl. William A. Galston, *Liberal
Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and
Practice*, Cambridge 2002.

7 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, S. 219 f.