



⇒ **Andreas Telser**

As good as it gets: Was ein ›moderater Exklusivismus‹ mit Habermas über ihn hinaus vermag. Martin Breul fragt nach dem Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung

Könnten die klassischen Annahmen der Säkularisierungstheorie (vgl. Beck 2008, 36f.) noch unhinterfragt Geltung beanspruchen, so müsste man sich in demokratiepolitisch überaus turbulenten, ja beunruhigenden Zeiten keinerlei Gedanken um Religion machen – sie wäre längst schon in die Privatheit der Einzelnen (oder überhaupt völlig) verschwunden. So aber scheint es, dass das »religio-political problem« (Bellah 1989, 147) ein nach wie vor und immer wieder neu zu lösendes genannt werden muss – die Lösungsmöglichkeiten sind dabei vielfältig und hängen *einerseits* an kontingenten, geschichtlich gewachsenen und zumeist verrechtlichten Arrangements von Staat und Kirche bzw. Religionen und *andererseits* daran, welche Staatsform mit welchem Religionsverständnis zusammengebracht bzw. -gedacht wird. Die Untersuchungen des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Alfred Stepan machen jedenfalls deutlich, dass – in internationaler Perspektive und explizit auch im Blick auf die Frage der Kompatibilität von Islam und Demokratie – demokratische Staatsformen keinen Laizismus oder Säkularismus als Bedingung ihrer Möglichkeit brauchen (vgl. Stepan 2011 u. 2014). Schwenkt man vor diesem Hintergrund zurück in deutsche bzw. deutschsprachige Lande, findet man zweierlei vor: zum einen auch hier, wie Martin Breul notiert, die Notwendigkeit, »Religion, liberale[n] Staat und Öffentlichkeit [als] ein zunehmend virulentes Problem für eine sich weiter pluralisierende, multi-religiöse Migrationsgesellschaft« (253) zu bearbeiten – Globales wird lokal spürbar! –; zum anderen ein religionspolitisches Diskursformat, das sich vor allem aus US-amerikanischen und deutschen

Positionen speist und das eng mit dem Namen Jürgen Habermas verknüpft ist.

An einer so oder ähnlich zu skizzierenden (Diskurs-)Schnittstelle lässt sich die philosophische Dissertationsschrift von Martin Breul,

Martin Breul (2015): Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn: Schöningh. 270 S., ISBN 978-3-506-78233-5, EUR 29,90.

DOI: [10.18156/eug-1-2017-rez-2](https://doi.org/10.18156/eug-1-2017-rez-2)

wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, verorten. Sie besticht – so viel kann gleich zu Anfang verraten werden – vor allem durch ihren übersichtlichen Aufbau samt jedes Kapitel abschließender Fazits sowie durch stringente Argumentationsgänge, die in Form logischer Ableitungen, welche sich auch im Schriftbild erkennbar niederschlagen, explizit ausgewiesen werden. Auf diese Weise führt diese Arbeit auch den mit diesem Diskursfeld (einigermaßen) Vertrauten nochmals vertiefend in die Frage »nach der Legitimität des Einbringens religiöser Überzeugungen und Argumente in politische Diskussionen« ein, also in die Frage, »ob religiöse Überzeugungen und Argumente legitime bzw. »zulässige« Gründe in den öffentlichen Diskursen einer pluralistischen Gesellschaft sein können« (12). Um diese Frage zu beantworten, beginnt Breul in einem ersten Schritt mit einem strukturierten Überblick über eine komplexe Debatte (Kapitel 2: 21–103), die wesentlich von den USA ausgeht (vgl. 14) und dort nach wie vor eine Diskursdynamik zu stimulieren vermag, wie sie in Deutschland, Österreich und der Schweiz in vergleichbarer Weise nicht existiert. Dafür zeichnet bekanntermaßen eine historisch anders formatierte Konstellation von Aufklärung und Religion verantwortlich, die in den USA bis heute nachwirkt. Dass ausgerechnet Jürgen Habermas diese primär US-amerikanische Debatte im deutschsprachigen Kontext prominent gemacht hat, hängt nicht zuletzt mit dem biografischen Umstand zusammen, dass Habermas über Jahrzehnte *Permanent Visiting Professor* an der Chicagoer *Northwestern University* war. Es ist also nur schlüssig, wenn Breul in einem zweiten Schritt Habermas' »Postsäkulare Gesellschaft« quasi als Vermittlungsfigur – zwischen einer liberalen Position, die religiöse Überzeugungen von der politischen Öffentlichkeit »exkludiert« sehen möchte (J. Rawls, R. Audi

u. a.), und einer »inklusive(re)n« Position (P. Weithman, C. Eberle u. a.) – einführt und diese in weiterer Folge vor allem auf deren religionsphilosophisch-*epistemologische* Valenz hin prüft sowie deren Defizite freilegt (Kapitel 3 und 4: 105–174). Dabei verfolgt Breul das erklärte Ziel, »die *politisch-philosophischen* und *religionsphilosophischen* Diskurse, die häufig ohne viele Berührungspunkte parallel verlaufen, miteinander zu verzahnen und wechselseitig zu informieren« (19; Herv. A.T.). Dies ermöglicht Breul in einem dritten Schritt, seine eigene Position eines »moderaten Exklusivismus« zu entwickeln, dessen Stärken und Schwächen im direkten Vergleich zu »alternativen Konzeptionen« hervortreten zu lassen und – in Form eines Exkurses –

dessen Anschlussfähigkeit an die (theologische) Disziplin der Christlichen Sozialethik zu erweisen (Kapitel 5: 175–245).

Da es sich bei diesem Diskursfeld um ›vermintes‹ (Argumentations-) Gebiet handelt, sieht Breul sich genötigt, vorab einige Klärungen vorzunehmen: Es handelt sich, wie er betont, bei der Frage, ob »ein Bürger seine moralischen Verpflichtungen [verletzt], wenn er auf Basis religiöser Überzeugungen Normen rechtfertigt, die für alle Bürger gleichermaßen verbindlich sein sollen«, erstens um eine *moralische* und keine primär rechtliche Frage (14). Zweitens sei die Bedeutung ›religiöser Überzeugungen‹ gerade in deren epistemischer Valenz klärungsbedürftig (vgl. Kapitel 5.2). Drittens verwendet Breul den (gleichfalls klärungsbedürftigen) Begriff des ›öffentlichen Diskurses‹ in einem weiten Sinn, »als prinzipiell allen zugängliches Verfahren« (16), das eine diskursive Klärung von Normen, die grundsätzlich für *alle* gelten sollen, ermöglicht. Dabei bleibt allerdings die *politische* Öffentlichkeit, die für Breuls Fragestellung so zentral und titelgebend ist, überraschend unterbestimmt, wenn er sich Volker Gerhardts Definition anschließt: »[P]olitische Öffentlichkeit forciert den an Alle ergehenden Handlungsanspruch, durch gemeinsame Einsichten aller Betroffenen zu einheitlichen Leistungen Aller zu kommen.« (Gerhardt 2012, 46, zit. n. 17) Die wichtige, allerdings sehr komplexe Verhältnisbestimmung von politischer Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft (vgl. u. a. Liedhegener 2016, bes. 118–127) unterbleibt indes. Dies würde den religions- und politikphilosophischen Rahmen, den Breul gewählt hat, vermutlich sprengen – aber noch deutlicher vor Augen führen, was auch Breul bei Habermas als problematische »öffentlichkeitstheoretische Unterscheidung von formeller und informeller Sphäre« wahrnimmt (221), an deren Schwelle ja eine Übersetzung in eine »allgemein zugängliche Sprache« (131) notwendig wird.

Insofern Breul in Sachen Postsäkularitätstheorem und Übersetzungsvorbehalt grundsätzlich in Habermas' Spur verbleibt, müssen seine Modifikationsvorschläge tatsächlich als ›moderat‹ bezeichnet werden, wenn er schreibt: »Religiöse Überzeugungen können als *motivationale Gründe*, als zu übersetzende *gesellschaftskritische Gegengewichte*, als Möglichkeit der *Beachtung struktureller Minderheiten*, als *Ergänzung* allgemein akzeptabler Rechtfertigungen sowie als mögliche Bestandteile von *Kompromisslösungen in stabilen öffentlichen Dissensen* fungieren.« (226; Herv. A.T.) Damit benennt Breul – und dies ist kein geringes Verdienst! – jene Möglichkeiten, die Bürgerinnen und Bürger mit religiösen (oder explizit weltanschaulichen) Überzeugungen *de facto* haben, um diesen in der politischen Öffentlichkeit Ausdruck zu verleihen. In dieser Formulierung (›Ausdruck verleihen‹) schwingen jene zwei exkludierenden und moderierenden Momente

mit, die Breul quasi als Rahmenbestimmung argumentativ festlegt: Innerhalb eines liberalen Rahmens dürfen nur solche »politischen Normen« Legitimität beanspruchen, »die mit Gründen gerechtfertigt werden können, die von allen möglicherweise Betroffenen geteilt werden können« (13; vgl. 249). Dieses »exklusive« (d.h. exkludierende) Moment soll durch die oben genannten Möglichkeiten abgeschwächt bzw. gemäßigt werden (»moderierendes Moment«; 13), da die »vollständige Exklusion bzw. Privatisierung jeder religiösen Überzeugung« (23) – im Kontext der »postsäkularen Wende« (105–144) – aus zwei Gründen (vgl. 120–129) als problematisch anzusehen sei: Erstens wird mit Blick auf die Entstehungsgeschichte einer »religiös enthalt-same[n], agnostischen säkularen Vernunft« (121) deutlich, dass diese »mit ihrem religiösen Ursprung verknüpft ist« (122); zweitens sieht sich das Habermasche »unvollendete Projekt der Moderne« (vgl. Habermas 1981) mit einer Reihe von Gefährdungen konfrontiert. Damit Modernisierung (im normativ anspruchsvollen Sinn) nicht entgleist, sucht Habermas nach Bündnispartnern, unter ihnen prominent »die« Religion, die dazu beitragen könne, »die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet«, zu schützen (Habermas 2008, 30; zit. n. 128).

Damit ist die theoriearchitektonische Katze endgültig aus dem Sack: Breuls Dissertationsschrift lässt Habermas-kundige Leserinnen und Leser bereits im langen zweiten Kapitel vermuten, dass hier vieles auf das zuläuft, was Jürgen Habermas seit seiner Friedenspreisrede 2001 zu dieser Thematik veröffentlicht hat. Das dritte Kapitel (zur »Relevanz der »postsäkularen« Wende«) ist folgerichtig der Dreh- und Angelpunkt dieser Studie, um dort allerdings auch »mit Habermas gegen Habermas« zu denken, d. h. »nicht hinter sein Reflexionsniveau zurückfallend, aber in kritisch-modifizierender Absicht über ihn hinausgehend« (144).

Überzeugend ist Breuls »modifizierende Absicht« insbesondere im vierten Kapitel (145–174). Hier wird Habermas' Lesart der Trennung von Glaube und Wissen über die – rezeptionsgeschichtlich dominanten – Positionen von Kant, Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard nachgezeichnet. Diese Lesart der Trennung kritisiert Breul aus einer (katholischen?)¹ Perspektive zu Recht scharf als »reines Lippenbekenntnis«, wenn bei Habermas »jedes kognitive oder diskursive Urteil über religiöse Überzeugungen aufgrund bestimmter (fragwürdiger) Annahmen über die Charakteristika religiöser Überzeugungen für

(1) Vgl. für Habermas' Wahrnehmung der katholischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen (bzw. Vernunft): Habermas 1991, 134 sowie Habermas 2005, 107.

unmöglich erklärt wird« (157). Zieht man, wie Habermas es tut, die Grenze zwischen Glaube und Wissen zu strikt und hält gleichzeitig an der Möglichkeit, ja Sinnhaftigkeit einer ›rettenden Übersetzung‹ »opaker religiöser Überzeugungen in allgemeinverständliche, säkulare Sprache« (159) fest, so erscheint das »Gesamtbild des postsäkularen Panoramas« in der Tat aporetisch (170). Wie würde eine solche ›Übersetzung‹ überhaupt möglich sein können, wenn Glaube und Wissen so weit auseinandertreten, dass sie letztlich als inkommensurabel gelten müssen? Sprachanalytisch (unter Rekurs auf Donald Davidson und Hilary Putnam) weist Breul der Habermasschen Konstellation einer strikten Grenze zwischen Glaube und Wissen bei gleichzeitiger, notwendiger Übersetzung eine Inkonsistenz nach: Denn »[n]ur unter Annahme einer partiellen, wechselseitigen Durchlässigkeit, d. h. der Möglichkeit einer letztlich als erfolgreich zu beurteilenden Durchführung der Übersetzung *innerhalb* eines verständigungsorientierten Diskurses« (166; Herv. i. O.), kann von Konsistenz gesprochen werden.

Breul fordert zu Recht, dass es zur ›Rettung‹ des Übersetzungsvorbehaltes einer veränderten Bestimmung von Glaube und Vernunft (mit einem gewissen »Überlappungsbereich« [172]) bedürfe, was jedoch bei Habermas eine »produktive[re] Auseinandersetzung mit der Religion« (127) erfordern würde. Mit Blick auf die weitere Argumentation drängt sich die Frage auf, wie sehr Breul *mit* Habermas tatsächlich *gegen* ihn denken kann: »Streng genommen«, so Breul, »hat seit der ersten Phase der Habermas'schen Beschäftigung mit Religion *keine Weiterentwicklung auf theoretischer Ebene* stattgefunden: Religiöse Überzeugungen sind opak und bleiben eine kognitive Zumutung für die philosophische Vernunft« (157; Herv. A.T.). Zwar sieht Breul Habermas (zusammen mit Rawls und Audi) so lange in einem »epistemischen Ghetto« gefangen (183), bis ihm eine »epistemologische Differenzierung [...] zwischen den Konzepten der vernünftigen Zugänglichkeit und der allgemeinen Akzeptabilität von Gründen« einen Ausweg eröffnen könnte (183); dieser Ausweg wird allerdings von Breul nicht wirklich beschritten. Unter ›vernünftiger Zugänglichkeit‹ versteht Breul die Verstehbarkeit und Nichtwidersprüchlichkeit eines Gedankengangs: Religiöse Überzeugungen *können* demnach rational nachvollziehbar sein, ohne dass sie schon allgemeine Zustimmung finden *müssten*. In der Theologie hat diese Unterscheidbarkeit eine lange Tradition und ruht, wie Breul zeigt, auf der eingeführten augustinischen Unterscheidung von *fides qua* (*faith*) und *fides quae* (*belief*) auf (vgl. 180) – diese Unterscheidbarkeit, die im Kontext einer »authentischen religiösen Überzeugung« (188) keine *Trennung* sein darf, verbürgt umgekehrt die Freiheit *im* Glauben. Mögen die *beliefs* ratio-

nal zugänglich sein, sie können, ja dürfen nicht zum Glauben (*faith*) zwingen.

Bei der ›allgemeinen Akzeptabilität‹ von Gründen folgt Breul der Habermasschen Unterscheidung »zwischen *verständigungsorientiertem* und *einverständnisorientiertem* Handeln« (187; Herv. A.T.) und der sich bei Letzterem – also dem Zustandekommen eines Einverständnisses – anschließenden Forderung, dass »ein Geltungsanspruch aus *denselben* Gründen akzeptier[t]« werden können muss (Habermas 1999, 116; zit. n. 187; Herv. i. O.). Wenn Breul mit der Unterscheidbarkeit von ›vernünftiger Zugänglichkeit‹ und ›allgemeiner Akzeptabilität‹ von Gründen einen Weg aus dem ›epistemischen Ghetto‹ weisen möchte, aber andererseits – mit guten Gründen – die ›allgemeine Akzeptabilität‹ an Konsensforderungen bindet, so gewinnt man den Eindruck, letztlich verbleibe Breul doch *mit* Habermas in ebendiesem Ghetto (und denkt nicht genug *gegen* ihn, um über ihn hinauszukommen). Für öffentliche Diskurse, die sich einer öffentlichen Vernunft bedienen, müsse das Kriterium der ›allgemeinen Akzeptabilität‹ insofern als einsichtig angenommen werden, wie darin der (kantische) Grundsatz zum Ausdruck komme, »eine andere Person als ›Zweck an sich‹ anzuerkennen« (Forst 2003, 623; zit. n. 196); und dies schließe den »Respekt vor der Freiheit und Gleichheit aller Bürger« mit ein (195). Religiöse Überzeugungen *könnten* demnach zwar vernünftig ›zugänglich‹ sein (*gegen* Habermas), zugleich seien sie aber nicht in der Lage, »das Kriterium der allgemeinen Akzeptabilität [zu] erfüllen« (189) (*mit* Habermas). »Sätze über das Unbedingte« (189), die ein zentraler Bestandteil religiöser Überzeugungen seien (vgl. 188), könnten immer nur bedingt – *kontingent* – (formuliert) sein. Auch wenn solche Sätze für eine Mehrheit (noch) zustimmungsfähig wären, so müssten sie als Begründung für politische Normen eigentlich als unzureichend erachtet werden (vgl. 195; mit Bezug auf Forst 2007, 223). Dass der politische Alltag freilich anders abläuft (»nicht dem faktischen politischen Diskurs entspricht« [247]), wird nicht geleugnet; Breul versteht daher seinen Entwurf des »moderaten Exklusivismus« als »regulatives Ideal« (247; vgl. zu einer ähnlichen Bestimmung Peters 2007, 68), das als sinnvoll und rational zu unterstellen insofern bedeutsam ist, als das faktische Verfehlen des Ideals im alltäglichen Verhandeln politischer Normen die »Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates« (Habermas 2005, 106) nicht *restlos* erschüttern dürfe. Habermas weiß, dass »das demokratische Band mürbe [werden] und die Art von Solidarität auszehren [kann], auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist« (ebd., 111f.). Daher sollten Bürgerinnen und Bürger – so Habermas und

Breul übereinstimmend – auf Motivationsquellen zu(rück)greifen können, die sie mit Idealen versorgen, an denen sie sich selbst dann noch orientieren *wollen*, wenn diese Ideale kaum oder nicht mit den (realpolitischen) Gegebenheiten in Übereinstimmung zu bringen sind. Das *regulative* Ideal im ›moderaten Exklusivismus‹ Martin Breuls bedarf aber mehr als nur der Einsehbarkeit als ›allgemeine Akzeptabilität‹, es nährt sich aus umfassenden *regulativen* Praxen, die weltanschaulich unterfüttert sind (vgl. 250). Habermas' Interesse an Religion findet in dessen *demokratiethoretischen* Idealen seine Grundlegung; Breuls verdienstvolle und überaus kenntnisreiche Arbeit, die, wie bereits erwähnt, das Ziel verfolgt, die *politisch*-philosophischen mit den *religionsphilosophischen* Diskursen ins Gespräch zu bringen (vgl. 19), vermag das *religionsphilosophische* Moment letztlich nicht als Gesprächspartner *auf Augenhöhe* zu präsentieren. Dies dem Autor Martin Breul anzulasten, hieße nicht nur die Rezeptionswucht von Habermas, sondern mehr noch das zu verkennen, was José Casanova als ein mit *Sperrklinkeneffekt* versehenes »modern historical *stadial* consciousness« (Casanova 2009, 1054; Herv. A.T.)² bezeichnet hat und das auf den von Habermas gewünschten »Bewusstseinswandel« (114f.; vgl. Habermas 2012, 121) ebenfalls *hemmend* wirken muss (Sperrklinke!).

Breuls Dissertationsschrift, so lässt sich resümieren, reizt mit dem argumentativ überzeugend herausgearbeiteten Modell des ›moderaten Exklusivismus‹ das aus, was im Rahmen des liberalen Paradigmas möglich scheint. Die weltpolitisch beängstigend unruhige Lage lässt bezweifeln, dass *religionsphilosophisch* oder gar theologisch vorgetragene und über Habermas (noch weiter) hinausgehende (vgl. u. a. Tracy 2014) Alternativen im europäischen Kontext überhaupt denkbar sein können. Dass Breul seine Diskurse fast ausschließlich mit US-amerikanischer Gegenwartsphilosophie (neben den bereits genannten: C. Eberle, C. Lafont, R. Talisse, G. Gaus, K. Vallier u. a.) geführt hat, scheint dies zu verstärken. Die Frage, ob die »Diffusion von Religiösem und Säkularem« (Höhn 2010, 20; Fn. 16), also das unübersichtliche bis unbewusste Ineinander von ›Religiösem‹, ›Anderreligiösem‹ und ›Nicht-mehr-Religiösem‹ (vgl. etwa Berger u. a. 2013), das Postsäkularitätstheorem tatsächlich unberührt lassen wird

(2) Die deutsche Übersetzung (vgl. Casanova 2010, 34f.) unterschlägt leider sowohl den »Sperrklinkeneffekt« als auch das »Stadienbewusstsein«. Bekanntermaßen verunmöglicht eine Sperrklinke das fortlaufende Rückwärtsdrehen eines Sperrrades, was – als Metapher gebraucht und in Kombination mit einem historischen »Stadienbewusstsein« (à la Comte) – deutlich macht, dass sich das (programmatische und nicht nur deskriptive) ›Rad der Säkularisierung‹ nur bis zum Einrasten der Sperrklinke in die andere Richtung wird drehen lassen.

(vgl. 117) und nicht doch *in the long run* »verwitternd« auf die als so zentral bestimmte »epistemische Struktur religiöser Überzeugungen« (179–191) wirkt, reicht zwar über Breuls Arbeit hinaus, wird aber für dessen rezeptionspraktische Nachhaltigkeit von Belang sein. Bis dahin jedoch lohnt diese Lektüre allemal und nichtsdestotrotz.

⇒ Literaturverzeichnis

Beck, Ulrich (2008): Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt/M. u.a.: Verlag der Weltreligionen.

Bellah, Robert N. (1989): Comment, in: *Sociological Analysis* 50, 147.

Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hg.) (2013): *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden: Springer VS.

Casanova, José (2009): The Secular and Secularisms, in: *Social Research* 76, 1049–1066.

Casanova, José (2010): Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst? In: *Transit* 39, 29–43.

Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gerhardt, Volker (2012): *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München: C.H. Beck.

Habermas, Jürgen (1981): *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 444–464.

Habermas, Jürgen (1991): Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 127–156.

Habermas, Jürgen (1999): Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 102–137.

Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*.

Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 106–118.

Habermas, Jürgen (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael / Schmidt, Josef (Hg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 26–36.

Höhn, Hans-Joachim (2010): Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn: Schöningh.

Liedhegener, Antonius (2016): Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen, in: Köne-
mann, Judith / Wendel, Saskia (Hg.): Religion – Öffentlichkeit – Mo-
derne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld: transcript, 93–127.

Peters, Bernhard (2007): Der Sinn von Öffentlichkeit, in: Weißler,
Hartmut (Hg.): Bernhard Peters. Der Sinn von Öffentlichkeit, Frank-
furt/M.: Suhrkamp, 55–102.

Stepan, Alfred (2011): The Multiple Secularisms of Modern Democrat-
ic and Non-Democratic Regimes, in: Calhoun, Craig / Juergensmeyer,
Mark / VanAntwerpen, Jonathan (Hg.): Rethinking Secularism, New
York: Oxford Press, 114–144.

Stepan, Alfred (2014): Muslims and Toleration. Unexamined Contribu-
tions to the Multiple Secularisms of Modern Democracies, in: Stepan,
Alfred / Taylor, Charles (Hg.): Boundaries of Toleration, New York:
Columbia University Press, 267–296.

Tracy, David (2014): Religion in the Public Realm: Three Forms of
Publicness, in: Barbieri, William A. Jr. (Hg.): At the Limits of the Secu-
lar. Reflections on Faith and Public Life, Grand Rapids/MI: Eerdmans,
29–50.

Andreas Telser, *1966, Ass.-Prof. Dr. theol., Institut für Fundamen-
taltheologie und Dogmatik, Katholische Privat-Universität Linz
(a.telser@ku-linz.at).

Zitationsvorschlag:

Telser Andreas (2017): Rezension: *As good as it gets: Was ein ›moderater Exklusivismus‹ mit Habermas über ihn hinaus vermag*. Martin Breul fragt nach dem Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung. (Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-rez-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2017: Sozialethik der Lebensformen

Bernhard Laux

Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi

Gregor Scherzinger

Pluralität der Lebensformen und Modelle theologischer Ethik

Peter Bescherer

»Wir sind doch auch eine Minderheit«

Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen

Helga Amesberger

Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten

Luisa Fischer

Familiale Lebensformen: Thesen des Wandels und aktuelle familiensoziologische Perspektiven als Herausforderungen der Ethik

Jonas Hagedorn/Lisa Neher

Familie und Alter – Lebensformen zwischen Deinstitutionalisierung und pflegepolitischer Reinstitutionalisierung

Gerhard Schreiber

Geschlecht als Leerstelle? Zur Verfassungsbeschwerde 1 BvR 2019/16 gegen die Versagung eines dritten Geschlechtseintrags

Christian Spieß

Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur »Ehe für alle«