

## Religion und Öffentlichkeit

Bearbeitet von  
Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen, Michael Adrian, Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles  
Taylor, Cornel West

Deutsche Erstausgabe 2012. Taschenbuch. 196 S. Paperback  
ISBN 978 3 518 12641 7  
Format (B x L): 10,8 x 17,8 cm  
Gewicht: 126 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Religionswissenschaft Allgemein >  
Religionssoziologie und -psychologie, Spiritualität](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

  
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beack-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Mendieta, Eduardo / VanAntwerpen, Jonathan  
**Religion und Öffentlichkeit**

Aus dem Englischen von Michael Adrian

© Suhrkamp Verlag  
edition suhrkamp 2641  
978-3-518-12641-7

edition suhrkamp 2641

Lange Zeit hatte es den Anschein, als sei die Säkularisierung, also die schwindende Bedeutung des Religiösen, ein ebenso stabiler gesellschaftlicher Trend wie die Individualisierung und die Globalisierung. Doch spätestens seit dem 11. September erleben wir eine Renaissance der Religionen: Die mediale Hysterie nach der Wahl Papst Benedikts XVI., die Debatten um Kreuzfixe in Schulen und den Islam in Europa zwingen uns nun, die Bedeutung von Begriffen wie religiös und säkular und die öffentliche Rolle der Religion zu überdenken. Zu diesem Zweck fand im Oktober 2009 in New York eine Art Gipfeltreffen der Philosophie statt, an dem mit Judith Butler, Craig Calhoun, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Cornel West fünf der wichtigsten Denkerinnen und Denker der Gegenwart teilnahmen. Dieser Band dokumentiert die Beiträge des Symposiums sowie die anschließende Diskussion.

Eduardo Mendieta lehrt Philosophie an der Stony Brook University in New York.

Jonathan VanAntwerpen leitet die Forschungsgruppe Religion and the Public Sphere des Social Science Research Council in New York.

# Religion und Öffentlichkeit

Herausgegeben von  
Eduardo Mendieta und  
Jonathan VanAntwerpen

Aus dem Englischen  
von Michael Adrian

Suhrkamp

Die amerikanische Originalausgabe erschien 2011 unter dem Titel

*The Power of Religion in the Public Sphere*  
bei Columbia University Press (New York).

Der Essay von Jürgen Habermas ist eine  
überarbeitete Fassung des deutschen Originaltextes,  
der dem englischen Vortrag zugrunde lag.

Der Aufsatz von Charles Taylor wurde von  
Ulrich Enderwitz übersetzt.

Erste Auflage 2012

edition suhrkamp 2641

Deutsche Erstausgabe

© der deutschen Übersetzung

Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das 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.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12641-7

## Inhalt

Danksagung . . . . .	7
Einleitung: Die öffentliche Macht der Religion . . . .	9
Jürgen Habermas »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie	28
Charles Taylor Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus . . . . .	53
Diskussion: Jürgen Habermas und Charles Taylor . .	89
Judith Butler Ist das Judentum zionistisch? . . . . .	102
Cornel West Die prophetische Religion und die Zukunft der kapitalistischen Welt . . . . .	134
Diskussion: Judith Butler und Cornel West . . . . .	147
Abschlußdiskussion: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West . . . . .	158
Craig Calhoun Nachwort: Die vielen Mächte der Religion . . . . .	170





## Danksagung

Dieses Buch ist aus einer Veranstaltung hervorgegangen, die von drei Institutionen gemeinsam finanziert wurde, wobei einer Reihe von Personen für ihre besondere Unterstützung und Ermutigung zu danken ist. Kürzere Fassungen der hier vorgelegten Essays wurden erstmals am 22. Oktober 2009 im öffentlichen Rahmen in der historischen Great Hall der New Yorker Cooper Union vorgetragen. Die vom Institute for Public Knowledge der New York University, dem Social Science Research Council und der Stony Brook University geförderte Veranstaltung zog mehr als eintausend Besucher an, die geduldig um den Block Schlange standen und schließlich die Aula füllten, um Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Cornel West beinahe fünf Stunden lang vortragen und miteinander diskutieren zu hören. Zusätzlich zu den vier Vorträgen drucken wir hier redigierte Abschriften der Dialoge, die die Autoren zwischen ihren Beiträgen miteinander führten. Craig Calhoun, der das Programm gemeinsam mit den Herausgebern organisierte, hat dankenswerterweise ein Nachwort beigetragen.

Wir sind besonders unseren vier Autoren für ihre Teilnahme an der öffentlichen Diskussion sowie für ihre Bereitschaft dankbar, nicht nur ihre Beiträge zu verfassen und zu redigieren, sondern auch die Abschriften ihrer improvisierten Bemerkungen gegenzulesen. Ohne ihr Engagement, ihre Großzügigkeit und Beherztheit wäre dieser Band nicht möglich gewesen. Wir sind darüber hinaus Craig Calhoun, der die finanzielle Unterstützung dieser Veranstaltung auf die Beine stellte, sowie Robert Crease, Eric Kaler und Nancy Squires für ihre Mithilfe und Ermutigung zu Dank ver-

pflichtet. Ein besonderer Dank gebührt Ruth Braunstein, Samuel Carter und Evan Ray von der New York University für ihre organisatorische Mitwirkung; Paul Price, Charles Gelman und Jessica Polebaum vom Social Science Research Council für ihre Hilfe bei der Vorbereitung des Manuskripts und anderweitige Unterstützung; Matthias Fritsch, María Herrera Lima, David Kyuman Kim und Max Pensky für zeitnahe und nützliche Kommentare zu einer früheren Fassung unserer Einleitung; sowie Wendy Lochner von Columbia University Press, die der Veröffentlichung des Bandes oberste Priorität einräumte. Vor allem aber danken wir den über eintausend Besuchern, die an einem langen und zweifellos besonderen Ereignis teilnahmen. Dieses Buch ist somit auch ein Zeugnis für die Vitalität der Öffentlichkeit in ihrer spezifisch amerikanischen Verkörperung.

*E. M./J. V.*

## Einleitung

### Die öffentliche Macht der Religion

Viele der paradigmatischen Beschreibungen des Verhältnisses von Religion und Öffentlichkeit sind Mythen, die nur wenig mit unserem politischen Leben oder unserer alltäglichen Erfahrung zu tun haben. So ist, um ein Beispiel zu nennen, die Religion weder bloß privat noch völlig irrational. Und die Öffentlichkeit ist weder ein Reich freimütiger rationaler Deliberation noch ein konfliktfreier Raum zwangloser Zustimmung. Und doch werden Religion und Öffentlichkeit seit langem von vielen genau so verstanden, vielleicht sogar gerade in akademischen Kreisen. In den vergangenen Jahren jedoch ist das Interesse an der öffentlichen Bedeutung von Religion auf breiter Ebene wiedererwacht. Auch hat uns eine wachsende Zahl zunehmend subtiler intellektueller Interventionen dazu genötigt, die elementarsten Kategorien zu überdenken, auf die wir uns in Forschung, Analyse und Kritik stützen. Warfen in früheren Zeiten Feministinnen und andere Gelehrte grundlegende Fragen nach der Bedeutung des Öffentlichen und seinem Verhältnis zum Privaten auf, so werden heute die Kategorien des Religiösen und des Säkularen – und des Säkularismus wie der Religion – selbst auf den Prüfstand gestellt, neu bearbeitet und neu durchdacht.<sup>1</sup>

Ein solches Über- und Umdenken, so scheint uns, ist eine Gelegenheit, die man nicht verpassen sollte. Vor diesem Hintergrund luden wir drei prominente Philosophen und eine Philosophin – Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Cornel West – zu einem Gespräch über »die öffentliche Macht der Religion« ein. Das vorliegende Buch

enthält die bemerkenswerten Reaktionen dieser herausragenden Intellektuellen. In diesem Band wie in der Veranstaltung, die ihm vorausging, wenden sie sich sowohl aneinander als auch an eine breitere Öffentlichkeit, um jeweils einen anderen Strang des komplizierten Wechselverhältnisses von Religion und Öffentlichkeit in den Blick zu nehmen. Alle vier sind sie hochangesehene Gelehrte und bekannte öffentliche Intellektuelle. Sie alle sind Philosophen, die freilich die Grenzen der akademischen Disziplin Philosophie weit hinter sich gelassen haben. Sie alle zeichnen sich durch ihren eigenen Argumentationsstil, ein bestimmtes philosophisches Projekt, eine weitreichende interdisziplinäre Ausstrahlung und ein starkes öffentliches Engagement aus. Zusammen stellen sie einige der einflußreichsten und originellsten philosophischen Stimmen der Gegenwart dar, die ein Spektrum von der kritischen Theorie in ihrer jüngsten Gestalt über Pragmatismus und Poststrukturalismus bis hin zur feministischen Theorie und kritischen Theorie der »Rasse«, zur Hermeneutik, Phänomenologie, Sprachphilosophie und darüber hinaus abdecken. In ihren Essays, aber auch in ihren Dialogen bieten sie uns neue Ansichten zu einer Frage, die sie alle nachdrücklich beschäftigt: der Frage nach dem Platz der Religion in der Öffentlichkeit.

Jürgen Habermas war es, der mit seinem herausfordernden und scharfsinnigen Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit* der Analyse des öffentlichen Raumes den Weg bahnte. Noch heute arbeiten sich die Diskussionen um das »Öffentliche« und verwandte Kategorien an dieser genealogischen Studie ab, die vor fünfzig Jahren geschrieben und Ende der achtziger Jahre ins Englische übersetzt wurde.<sup>2</sup> Die Untersuchung leistete eine historische Rekonstruktion der Entstehung, Ausbreitung und letztlich des Verfalls der

bürgerlichen Öffentlichkeit, um auf diesem Weg deren normative Dimensionen zu erhellen und einen Idealtypus aus ihr abzuleiten. Die Öffentlichkeit, die sich im 18. Jahrhundert herauszubilden begann, entwickelte sich Habermas zufolge als ein eigener, von Staat, Wirtschaft und Familie zu unterscheidender gesellschaftlicher Raum, in dem sich die Individuen gegenseitig als private Bürger aneinander wenden konnten, um über das Wohl der Gesellschaft zu beraten. Der vielleicht entscheidendste Aspekt dieser neuen sozialen Struktur bestand in ihrem Status als einem Raum der Gründe, einer Sphäre, in der Gründe vorgebracht und diskutiert, akzeptiert oder abgelehnt werden. Zumindest dem Namen nach war die öffentliche Sphäre ein unbegrenzt offener Raum, in dem alle Gründe vorgetragen und gehört werden konnten. Nur diejenigen Argumente und Gründe sollten akzeptiert werden, die die Zustimmung aller Teilnehmer fänden. Auf diese Weise entwickelte sich die Öffentlichkeit, während der Staat die Zwangsgewalt monopolisierte, zu jenem gesellschaftlichen Raum, in dem alle Gewalt in den Zwang zur rationalen Deliberation verwandelt wurde – den Habermas später zum »zwanglosen Zwang« des besseren Arguments weiterentwickeln sollte. Zugleich erwuchs aus der bürgerlichen Öffentlichkeit, insofern sie ein nie vollständig verwirklichtes Ideal war, eine beharrliche Selbstkritik der modernen Gesellschaft, die zugleich eine eingehendere Prüfung der »Öffentlichkeit« selbst hervorrief.

Wie Kritiker von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aufgezeigt haben, widmete Habermas in diesem frühen Werk der Religion zuwenig Aufmerksamkeit. Tatsächlich hob Craig Calhoun in seiner Einleitung zu einer einflußreichen Aufsatzsammlung mit dem Titel *Habermas and the Public Sphere*

nicht nur Habermas' relative »Vernachlässigung der Religion«, sondern auch – und nachdrücklicher – seine »anti-religiösen Annahmen« hervor.<sup>3</sup> Seit geraumer Zeit jedoch hat sich Habermas zunehmend Fragen der Religion zugewandt.<sup>4</sup> Der Beitrag, mit dem er den vorliegenden Band eröffnet, baut auf diesen Interventionen auf und geht über sie hinaus.<sup>5</sup> Im Rahmen einer eingehenden Betrachtung des problematischen und ambivalenten Begriffs »des Politischen«, der insbesondere mit dem Werk von Carl Schmitt und Leo Strauss verbunden ist, kritisiert Habermas Schmitts »klerikofaschistische« Auffassung des Politischen als der verbindlichen Quelle aller Autorität und widersetzt sich den jüngsten Versuchen einer Wiederbelebung der Politischen Theologie. Das Konzept des Politischen mit seinen religiösen Konnotationen müsse vielmehr historisiert werden, argumentiert er, weil es einem früheren Stadium der gesellschaftlichen Evolution entspricht, einer Zeit, als die Macht des Staates durch ein mythologisch-religiöses Weltbild garantiert war. Das Politische, so Habermas, stellt die Gesellschaft als eine Totalität dar und »bezeichnet das symbolische Feld, mit dessen Hilfe sich die ersten staatlich organisierten Gesellschaften ein Bild von sich selbst gemacht haben«. Heute jedoch ist diese Konzeption des Politischen nicht nur anachronistisch, sondern regressiv geworden. Das politische System ist der entmystifizierenden Kraft der öffentlichen Aushandlung unterworfen worden. Ja, die Gesellschaft läßt sich gerade deshalb nicht mehr als Totalität verstehen, weil ihre Selbstdarstellungen heute vielfältig, umstritten und anfechtbar sind.

Wie erklärt sich dann die jüngste machtvolle Rückkehr der Politischen Theologie mit ihrem zentralen und scheinbar anachronistischen Begriff »des Politischen«? Hier ver-

weist Habermas auf die Erfahrung der gegenwärtigen Weltgesellschaft als eines Molochs, der von hartnäckigen, sich scheinbar jeder menschlichen Kontrolle entziehenden ökonomischen Kräften gesteuert wird. Gegen das technologische, ökonomische und kulturelle Chaos einer Welt, die in einen einzigen Überbau integriert ist, verspricht das Bild »des Politischen«, die Kontrolle wieder menschlichen Akteuren zu überantworten. Die zeitgenössische Politische Theologie bietet die Hoffnung auf eine substantielle Politik jenseits der weithin vorherrschenden Auffassung, die Bürger seien lediglich Klienten oder Schachfiguren, die in einer ihrer politischen Selbstbestimmung beraubten Gesellschaft gefangen sind. Doch sind solche Versprechungen für Habermas so illusorisch wie gefährlich, setzen sie doch den Rückschritt in eine Epoche vor der Einhegung der staatlichen Macht durch Recht und Öffentlichkeit voraus. Gegen die Versuche zur Wiederbelebung der Politischen Theologie bringt Habermas John Rawls' Position zur Religion in der Öffentlichkeit in Anschlag. Er kritisiert und schätzt das Werk von Rawls, den er uns hier als Fürsprecher der Auffassung präsentiert, daß wir die Säkularisierung des Staates nicht mit der Säkularisierung der Gesellschaft verwechseln dürfen.

Angesichts der Tatsache, daß die Religion unter dem Druck der Modernisierung eben nicht abgestorben ist, hat Habermas immer nachdrücklicher auf der Notwendigkeit einer »postsäkularen« Haltung bestanden, ein Ansatz, der die anhaltende globale Vitalität der Religion zur Kenntnis nimmt und zugleich betont, wie wichtig es ist, die ethischen Einsichten religiöser Traditionen in Hinblick auf ihre Einbeziehung in eine »postmetaphysische« Perspektive zu »übersetzen«. Die postsäkulare Haltung rechnet mit religiösen

Sinnquellen und Motiven als hilfreichen, ja unverzichtbaren Verbündeten im Kampf gegen die Mächte des globalen Kapitalismus, während sie zugleich den entscheidenden Unterschied zwischen Glauben und Wissen betont.<sup>6</sup> Religiöse Praktiken und Perspektiven, schließt Habermas, sind nach wie vor entscheidende Quellen jener Werte, die eine Ethik der multikulturellen Staatsbürgerschaft speisen und sowohl Solidarität als auch gleiche Achtung einfordern. Damit »unabgegoltene semantische Potentiale« der Religion jedoch für die allgemeine politische Kultur (und besonders innerhalb demokratischer Institutionen) produktiv gemacht werden können, müssen sie in ein säkulares Idiom und eine »allgemein zugängliche Sprache« übersetzt werden, eine Aufgabe, die nicht nur den religiösen, sondern allen Bürgern zufällt, die sich am öffentlichen Gebrauch der Vernunft beteiligen.

Im folgenden Kapitel erhebt Charles Taylor Einwände gegen diese Konzeption der öffentlichen Vernunft und versucht die Vorstellung, die wir uns vom Säkularismus gemacht haben, zu erschüttern. Während Habermas die jüngsten Versuche, den Begriff »des Politischen« zu erneuern, scharf kritisiert und davon auszugehen scheint, moderne säkulare Staaten könnten ganz ohne ein analoges Konzept auskommen, ist Taylor gegenteiliger Ansicht. Demokratische Gesellschaften, argumentiert er, bauen nach wie vor auf einer starken »Philosophie der Zivilität« auf, einer normativen Konzeption, die mit der »modernen moralischen Ordnung« zusammenhängt, wie Taylor dies genannt hat.

Den Aufstieg und die Form dieser modernen moralischen Ordnung hat Taylor in jüngeren Arbeiten mit großer Gründlichkeit untersucht, zunächst in einem relativ schmalen Band mit dem Titel *Modern Social Imaginaries* und an-



schließlich in seinem monumentalen Werk *Ein säkulares Zeitalter*.<sup>7</sup> Moderne soziale Vorstellungswelten, so das Fazit, durchdringen die moderne moralische Ordnung und sind von ihr durchdrungen. Dabei sind sie »kein Bündel von Ideen«, sondern vielmehr das, »was die Praktiken einer Gesellschaft ermöglicht, indem es sie verständlich macht«.<sup>8</sup> Nebst Märkten und der demokratischen Staatsbürgerschaft bringt auch die Konzeption der »Öffentlichkeit« eine solche Vorstellungswelt zum Ausdruck und eröffnet uns eine Vision der Gesellschaftsordnung als Produkt der individuellen Handlungen von Fremden, die entscheidende Aspekte des modernen sozialen Lebens gleichermaßen reflektieren und reproduzieren.

Moderne demokratische Gesellschaften sind an neuen Ordnungsvorstellungen ausgerichtet, einschließlich jener, die in die Konzeptionen der Öffentlichkeit eingebettet sind – und in diesem Sinn sind sie an einer neuen Konzeption »des Politischen« ausgerichtet. Trotzdem können unterschiedliche Demokratien nicht zu einer substantiellen gemeinsamen Vorstellung vom gesellschaftlichen und politischen Lebens zurückfinden. Sie sind vielmehr gezwungen, sich um das zu bemühen, was Rawls als »überlappenden Konsens« bezeichnet hat. Welche Rolle sollten religiöse Gründe spielen, wenn wir uns um einen solchen Konsens bemühen? Auch in dieser Frage geht Taylor einen etwas anderen Weg als Habermas. Er fordert eine »grundlegende Neubestimmung des Säkularismus« und analysiert kritisch eine anhaltende »Fixierung auf die Religion«, eine fehlgeleitete Betonung der Einzigartigkeit der Religion, die Habermas in Taylors Augen mit Rawls und etlichen anderen Philosophen teilt. Er hält dagegen, daß die Stellung der Religion in der Öffentlichkeit nicht als »Spezialfall« betrachtet werden dür-

fe, obwohl sich diese Sichtweise aus einer Reihe von historischen Gründen durchgesetzt hat.

Die Vorstellung, der Säkularismus sollte die Religion als Spezialfall behandeln, so Taylor, rührt zu einem guten Teil aus der Geschichte des Säkularismus im Westen und insbesondere aus seiner Entstehung in den beiden wichtigen »Gründungskontexten« der Vereinigten Staaten und Frankreichs her. In beiden Ländern spielte das Christentum eine bedeutende, wenn auch jeweils unterschiedliche Rolle. Die beständige Fixierung auf die Religion ist für Taylor darüber hinaus tief in einem nachhaltigen »Mythos« der Aufklärung verwurzelt, der nichtreligiös geprägte Gründe – »die bloße Vernunft« – heraushebt und mit einem besonderen und privilegierten Status auszeichnet, während religiös geprägte Schlußfolgerungen »zweifelhaft bleiben und [...] letztlich nur Menschen überzeugen [könnten], die sich bereits die entsprechenden Dogmen zu eigen gemacht haben«. Diese Unterscheidung, die im Werk von Habermas die Form eines »erkenntnistheoretischen Bruchs« zwischen säkularer Vernunft und religiösem Denken annehme, sei letztlich unhaltbar, folgert Taylor. Denn der den Säkularismus motivierende Gedanke der Neutralität des Staates ist eine Reaktion auf die Vielzahl nicht nur religiöser, sondern auch nichtreligiöser Positionen. Es gibt für Taylor keinen Grund, die Religion vor nichtreligiösen Standpunkten auszuzeichnen.

Statt ein Verständnis des Säkularismus zu pflegen, das sich auf die Religion als zentrales Problem kapriziert, bietet Taylor eine alternative Konzeption, die auf ein Ausbalancieren oder eine Koordination verschiedener, von demokratischen Gesellschaften für grundlegend erachteter Ziele setzt. Seiner Meinung nach können wir diese grundlegenden Ziele

in Form verschiedener Erweiterungen oder Lektüren der drei erklärten Werte der Französischen Revolution verstehen: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Mit der Skizze einer »revisionären Polysemie«, die den entscheidenden Schwerpunkt auf den Versuch legt, diese gesellschaftlichen Grundgüter zu sichern, schließt Taylor, daß Regime, die das Etikett »säkularistisch« verdienen, nicht in erster Linie als »Bollwerke gegen die Religion« verstanden werden dürfen. Wir sollten in ihnen vielmehr jene Regime sehen, die in prinzipiengeleiteter Form auf die irreversible und beständig wachsende innere Vielfalt moderner Gesellschaften reagieren. Angemessene Antworten auf diese Vielfalt, die allesamt versuchen sollten, die Grundziele der Freiheit und Gleichheit in der Gemengelage verschiedener Weltanschauungen zu maximieren, werden zwangsläufig kontextspezifisch ausfallen müssen. Kein Algorithmus kann die Gestalt eines bestimmten säkularen Regimes festlegen. In vielen westlichen Ländern, in denen der Säkularismus ursprünglich als Schutzfunktion gegen die eine oder andere Form von religiöser Herrschaft entstand, hat sich in der Folge eine viel größere Mannigfaltigkeit von – religiösen, nichtreligiösen und areligiösen – Grundüberzeugungen entwickelt und verbreitet. In diesen wie in anderen Kontexten besteht für Taylor die Notwendigkeit, Gewissensfreiheit und gleiche Achtung in ein Gleichgewicht zu bringen, insbesondere, um die Glaubensfreiheiten eingewanderter Minderheiten nicht unnötig einzuschränken, deren religiöse Praktiken in einigen Fällen als Verletzung historisch errungener säkularer Normen und institutioneller Einrichtungen gesehen wurden.

Nach einem kurzen Austausch zwischen Habermas und Taylor folgt der Essay von Judith Butler. Wenn Habermas und Taylor sozialtheoretische Genealogien und hermeneu-

tische Lesarten der Öffentlichkeit bieten, leistet Butler etwas, das wir als eine Syntax des Öffentlichen bezeichnen könnten. In ihrem explizitesten Beitrag zu einer politischen Theorie des Öffentlichen, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, hat Butler untersucht, was es heißt, daß wir »sprachliche Wesen« [sind], die der Sprache bedürfen, um zu sein.<sup>9</sup> In einem Schlüsselkapitel des Buches – »Wie Sprache verletzen kann« – betrachtete sie die »Rituale der Anrufung«, durch die soziale Akteure ins Leben gerufen, nämlich benannt, angesprochen und in eine Subjektposition gebracht werden. Da man uns zu sozialen Wesen macht, argumentiert Butler, gibt es keinen Weg, die Möglichkeit auszuschließen, daß wir auf verletzende und verstörende Weise angerufen werden.<sup>10</sup> Ja, ein Subjekt des Sprechens zu sein, bedeutet gerade, stets für solche unerwarteten Anrufe offen zu sein. Diese radikale Verletzlichkeit hat offensichtliche politische Konsequenzen. Zumindest macht sie explizit, unter welchen Bedingungen Politik möglich ist. Eine Politik, die sich dieser sprachlichen Verletzlichkeit verweigert und sie ignoriert, so Butler, dementiert das Vorrecht der Handlungsfähigkeit an sich als einer politischen Aufgabe. Politik ist eine Antwort auf das Risiko, das das grundlegende Potential des Handelns, zu verletzen, bedingt.

Butlers Beitrag zum vorliegenden Band greift den Fragenkomplex von Politik, öffentlicher Rede und Verletzlichkeit erneut auf. In gewisser Weise läßt er sich als Einlösung eines Versprechens lesen, das sie in einem ursprünglich in der *London Review of Books* erschienenen Essay mit dem Titel »No, it's not anti-semitic« gab.<sup>11</sup> In diesem eindringlichen Text trat Butler einer öffentlichen Strategie entgegen, die eine bestimmte, in der Öffentlichkeit zirkulierende

Form der Rede unterdrücken will, indem »sie mit dem Vorwurf des Antisemitismus einzuschüchtern und durch den taktischen Gebrauch eines schändlichen Urteils, mit dem sich kein fortschrittlicher Mensch identifiziert wissen möchte, ein Klima der Angst zu erzeugen« versucht.<sup>12</sup> Gegen diese Strategie setzte sie ein anderes Ethos, eines, das den Widerspruch gegen illegitime staatliche Gewalt gebietet, selbst wenn dies »ein Risiko für uns darstellt«.<sup>13</sup> In ihrem hier abgedruckten Essay entwickelt Butler dieses Ethos weiter und zeigt uns, wie es mit der Verletzlichkeit und der Fähigkeit, zu verletzen, gleichermaßen zusammenhängt.

Der Aufsatz beginnt mit einer Reihe prägnanter Bemerkungen, die die Absichten ihres Textes deutlich herausstellen. Indem sie auf die Vielfalt religiöser Konzeptionen des öffentlichen Lebens aufmerksam macht, legt Butler nahe, daß die Öffentlichkeit selbst ein Effekt bestimmter religiöser Traditionen ist, die dazu beitragen, »einen Katalog von Kriterien aufzustellen, der das Öffentliche vom Privaten abgrenzt«. Die Säkularisierung als solche besiegelt nicht den Niedergang der Religion, sondern könnte sich sogar »als flüchtige Überlebensstrategie für die Religion erweisen«. Diese herausfordernden und instruktiven Bemerkungen führen dann zu einem wesentlich schwierigeren Problem. Gemeint ist die Spannung, zu der es zwischen Religion und öffentlichem Leben kommt, wenn eine öffentliche Kritik staatlicher israelischer Gewalt für antisemitisch oder judenfeindlich gehalten wird – und wenn es zugleich in gewisser Weise aus religiöser wie aus nichtreligiöser jüdischer Perspektive eine zwingende ethische Forderung ist, staatliche Gewalt offen und öffentlich zu kritisieren.

Mit dieser speziellen ethischen Forderung im Blick geht Butler daran, ein jüdisches Ethos des Exils und der Enteig-

nung zu umreißen, das um den Begriff des Zusammenwohnens oder Zusammenlebens (*cohabitation*) kreist. Zu einem permanenten Flüchtling gemacht worden zu sein, heißt für Butler, immer damit konfrontiert zu sein, daß die eigene Wohnstätte gefährdet ist. Hier blitzt ein Moment der Wahrheit über die menschliche Verfassung auf: daß alles Wohnen stets Zusammenwohnen und stets zerbrechlich ist. Butler stützt sich auf diasporische Traditionen im Judentum, um dem Ideal des Zusammenwohnens neues Leben einzuhauchen, und betont sowohl dessen Wert als auch dessen Unausweichlichkeit. »Die Erde zusammen zu bewohnen geht jeder möglichen Gemeinschaft oder Nation oder Nachbarschaft voraus«, schreibt sie. »Wir können vielleicht entscheiden, wo wir leben und mit wem wir unser Leben teilen, aber wir können nicht entscheiden, mit wem zusammen wir die Erde bewohnen.« Der Versuch, zu bestimmen, mit wem wir zusammenleben, ist gleichbedeutend mit dem Versuch, eine Grundbedingung der sozialen und politischen Existenz zu unterlaufen. Das Ideal – und die grundlegende Realität – des Zusammenlebens ist nicht nur die ethische Grundlage für eine öffentliche Kritik an der staatlichen Gewalt Israels, sondern stellt zugleich die andere Seite der grundlegenden Enteignung dar, die das Kennzeichen verletzlicher und zu verletzen fähiger Handlungsmacht ist. Vielleicht ist die Behauptung nicht falsch, daß die – durch »Grenzen des Hörbaren und sinnlich Wahrnehmbaren« sowie Ausschlußmechanismen verschiedener Art – konstituierte Öffentlichkeit genau jener Ort ist, an dem wir uns gemeinsam dem Risiko der Enteignung, Verletzlichkeit und der Fähigkeit, zu verletzen, stellen. Zudem wurde diese Einsicht in die menschliche Zerbrechlichkeit von einer Reihe von Intellektuellen entwickelt, deren religiöse und ethnische Identität durch unter-