

⇒ Ana Honnacker

## Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit



Die Diskussion um die vermeintliche Renaissance der Religion, den Anbruch eines postsäkularen Zeitalters, reißt seit einer guten Dekade nicht ab. Wie auch immer der gegenwärtige Zustand der Religionen letztlich bewertet werden wird – ob als Intermezzo auf dem unvermeidbaren Weg zum endgültigen Verschwinden, als tatsächliches Erstarken oder eher grundlegende Transformation – so scheint sich eines bereits jetzt mit Sicherheit sagen zu lassen: Das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit hat sich deutlich verschoben und muss neu in den Fokus der wissenschaftlichen Untersuchung genommen werden. So bilden »Religion« und »Öffentlichkeit« die Leitbegriffe des vorliegenden Sammelbandes, der das im Oktober 2009 in New York stattgefunden »Gipfeltreffen der Philosophie« dokumentiert. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler und der in Deutschland bislang weniger bekannte Cornel West waren die Teilnehmer dieses Symposions. Der Band enthält über die vier dort gehaltenen Vorträge hinaus die anschließenden Diskussionen sowie ein Nachwort von Craig Calhoun, der mit den Herausgebern des Bandes die Veranstaltung organisierte.

Den Auftakt bildet der Beitrag von Jürgen Habermas, »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie« (S. 28–52). Er befasst sich im Anschluss an die klassische politische Theologie Carl Schmitts – und in kritischer Abgrenzung zu diesem – mit dem Begriff des Politischen und setzt diesem den des politischen Liberalismus, wie er idealtypisch von John Rawls vertreten wird, entgegen, um zu sondieren, welchen philosophischen Ort »das Politische« überhaupt noch einnehmen könnte.

Zunächst rollt Habermas das Feld historisch auf und zeichnet die Begriffsentstehung von den frühen Hochkulturen an nach, insbesondere im Hinblick auf den religiösen Aspekt politischer Herrschaft. Bis ins europäische Mittelalter hinein verfolgt Habermas die Linie der Legitimation aber auch der Grenzen der Legitimation von staatlicher Gewalt und Religion, um dann den Bruch, der mit der frühen Moderne kommt, aufzuzeigen. In diesem Zuge kritisiert er das von Schmitt gezeichnete Bild einer kontinuierlichen Auffassung des Politischen, indem er den Prozess der funktionellen Ausdifferenzierung und damit die Wandlung des Politischen zu einem Subsystem der Gesellschaft hervorhebt

und wesentlich früher als Schmitt verortet. Auch dessen Ablehnung des Liberalismus aufgrund seiner neutralisierenden Tendenz hinterfragt Habermas. Letztlich sei der schmittsche Begriff des Politischen »klerikofaschistisch«, klinge aber auch in

---

**Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hg.):** Religion und Öffentlichkeit, Berlin: Suhrkamp Verlag 2012, 196 Seiten, ISBN-13: 978-3-51812-641-7, EUR 15,00.

---

der aktuellen politischen Philosophie noch nach, da seine Motive nicht restlos ausgeräumt seien.

Dass Religion weiterhin eine Rolle für die Gesellschaft spielt, schlägt sich auch im politischen Liberalismus nieder. Nur gibt dieser ebenfalls, etwa in Gestalt eines strengen Laizismus, nur eine ungenügende Antwort auf die Frage, welchen Ort das Religiöse haben kann oder vielmehr darf. Da, so Habermas, deliberative Politik auch dem religiösen Vernunftgebrauch entspringt, dürfen die Beiträge von Religionsgemeinschaften und religiösen Bürgern zur demokratischen Willensbildung nicht ignoriert werden. Unter dem etablierten Verweis auf die Unfähigkeit der Bürger, sich in religiöse und säkulare Identität aufzuspalten und die des Weiteren entstehende unfaire Lastenverteilung erfolgt eine Diskussion des Rawlschen »Proviso«. Habermas' Fazit: Eine anspruchsvolle epistemische Haltung beider Seiten, der Religiösen wie der Säkularen, ist erforderlich. Anforderung an Religiöse ist dabei, eine Klärung des Verhältnisses zu konkurrierenden Überzeugungen zu betreiben, die Anerkennung von Wissenschaft, und die eigene Anschlussfähigkeit an die Prämissen der Menschenrechtsmoral. Dem gegenüber steht die Forderung an die Säkularen, die möglichen Wahrheitsgehalte von Religion anzuerkennen.

»Das Politische« bekommt so einen indirekten Bezug zur Religion, säkulare und religiöse Deliberation haben sich in ein komplementäres Verhältnis gesetzt, nämlich im öffentlichen Diskurs. Jenseits einer direkten legitimierenden Funktion speist die Religion ihr kritisches, ethisches Potential in die Öffentlichkeit ein, das einer rein nutzenmaximierenden Zweckrationalität entgegensteht. Der Beitrag von Charles Taylor »Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus« (S. 53–88), welcher bis auf minimale Abweichungen in der Übersetzung und einige wenige kurze Abschnitte mit der bereits 2010 veröffentlichten Version des Vortragsmanuskripts (»Für einen neuen Säkularismus«, Transit, Sommer 2010, Nr. 39, S. 5–28) identisch ist, übt eine generelle Kritik an der Vernunft-Religion-Dichotomie und versucht sich an einer Analyse ihrer Ursachen, die letztlich zu einer regelrecht anti-religiösen Version des Säkularismus geführt haben. Eine recht verstandene Variante des Säkularismus, für die Taylor eintritt, zementiere jedoch nicht das laizistische institutionelle Arrangement von Staat und Kirche, sondern suche nach einem produktiven, inklusiven Verhältnis zu jeglichem weltanschaulichem Pluralismus in einer Demokratie.

Als Leitwerte für einen so aufgefassten Säkularismus gibt Taylor die drei Schlagworte der französischen Revolution an und überträgt diese auf die Frage, wie sich der Staat zu Weltanschauungen verhalten solle. Unter Freiheit wird die klassische, negative wie positive Religionsfreiheit gefasst, dass also niemand weder zu einem bestimmten oder auch überhaupt einem Glauben gezwungen werden noch von der freien Ausübung seines Glaubens abgehalten werden darf. Mit dem Begriff der Gleichheit ist die neutrale Distanz des Staates zu allen Anschauungen markiert, die sich im Verzicht auf Bevorzugungen bestimmter Anschauungen äußert. Diesen beiden eher unstrittigen Prinzipien stellt Taylor nun das der Brüderlichkeit ergänzend an die Seite. Mit diesem

Zug geraten einige der klassischen Modelle des Säkularismus bzw. der Laizität ins Abseits, da er den Aspekt der Inklusivität ins Spiel bringt: Jedwede Weltanschauung soll zu Gehör gebracht werden und an deliberativen gesellschaftlichen Prozess partizipieren, nicht zuletzt solchen, die die Identität einer Gesellschaft bestimmen und diese Richtungsentscheidungen in Handlungsmaßstäbe, d.h. letztlich Gesetze, umsetzen.

Diese inklusive Strategie untermauert Taylor argumentativ vor allem mit dem Aufweis der fragwürdigen Voraussetzungen und dem Hinweis auf die Entstehungsgeschichte exklusiver Positionen. Zum einen gebe es schlicht keinen Grund, einen epistemischen Bruch zwischen »säkularen« und »religiösen« Perspektiven zu vermuten und religiösen Standpunkten damit einen Sonderbereich, der außerhalb des Einsehbaren und Verhandelbaren stehe, zuzuweisen. Die Opposition von religiösem Glauben und säkularer Vernunft lasse sich nicht derart konstruieren. Für diese Position stehen im Weiteren der frühe Rawls und Habermas Pate. Zum anderen verweist Taylor ausführlich auf den Entstehungskontext des auf Religion als Bedrohung fixierten Säkularismus in der westlichen Welt, der – wenn nicht zwangsläufig, so doch absehbar – zu der Forderung nach der Verbannung des Religiösen aus dem öffentlichen Raum führte.

Diese historische Analyse verhilft Taylor zu einer Diagnose der Bedingungen, denen moderne Demokratien ausgesetzt sind. Gerade die Frage nach der Identität ist nicht mehr so leicht zu lösen wie in hierarchisch gegliederten oder totalitär regierten Gesellschaften. Solidarität und wechselseitiges Engagement sind mehr denn je von Nöten für den Zusammenhalt eines Staates. Aus welchen Quellen diese politische Identität sich speisen solle, sei jedoch unklarer denn je. Taylor benennt damit im Anschluss an das Böckenförde-Diktum auch die Kehrseite des Pluralismus, der eine Konsensbildung aufgrund einer einzigen Weltanschauung unmöglich macht. Damit bleibt nur der stets prekäre überlappende Konsens.

Gerade angesichts der sich durch Migration verändernden religiösen Landschaft seien aber neue Aushandlungsprozesse anzustoßen, um die Ideale der Freiheit und Gleichheit nicht nur für die etablierte Mehrheit zu verwirklichen. Ein starres Beharren auf die tradierte säkularistische Ordnung stelle ein gesellschaftspolitisch fatales Signal dar.

Völlig klar ist dabei aber auch für Taylor, dass Gesetzgebung und Jurisdiktion nicht unter Berufung auf religiöse Traditionen stattfinden können – ebenso wenig wie auf irgendeine partikuläre Tradition, wie etwa der Utilitarismus oder Marxismus, dies ergibt sich aus dem Neutralitätsgebot für den Staat.

Ein zeitgemäßer Säkularismus löst sich, so Taylor in seinem abschließenden Plädoyer, von seinen tradierten Abwehrhaltungen gegen die Religion und bemüht sich in positiver, konstruktiver Weise um die Realisierung der Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Judith Butler erörtert die Verhältnissetzung von Öffentlichkeit und Religion nicht vornehmlich auf einer philosophischen Metaebene, sondern anhand der Frage »Ist das Judentum zionistisch?«, die ihrem Beitrag auch seinen Titel leiht (S.

102–133). Nach einigen einleitenden Überlegungen über die begrifflichen Voraussetzungen der Rede von der Verbannung der Religion ins Private und die womöglich wiederum religiös imprägnierten gedanklichen Grundlagen des Säkularismus lenkt sie ein auf den konkreten Ausgangspunkt ihrer anschließenden Ausführungen: die Beobachtung der starken Spannungen zwischen der öffentlichen und religiösen Sphäre, die sich zum Beispiel im Falle öffentlicher Kritik an israelischer staatlicher Gewalt offenbart.

Dabei ist die Leitfrage weniger die, ob eine solche Kritik antisemitisch oder antijüdisch sei – diese Möglichkeit räumt Butler ein, diskutiert sie aber nicht *en detail*. Vielmehr interessiert sie, ob die öffentliche Kritik an staatlicher Gewalt genuin jüdisch sei. Dies geht darüber hinaus, lediglich zu konstatieren, dass Juden verpflichtet seien, die Politik Israels zu kritisieren. Die zu Grunde liegende Fragestellung ist die nach Identität und (politischer, öffentlicher) Repräsentation dessen, was Butler »das jüdische Volk« nennt. Woraus könnte sich eine fortschrittliche jüdische Position speisen? Wer legt fest, was es heißt, jüdisch zu sein und was ergibt sich aus diesen identitären Traditionen? Aus der Ausleuchtung dieser Fragen ergibt sich für Butler ein Bild von der Ausgestaltung der Religion im öffentlichen Raum, die schlussendlich den Boden für die Kritik an illegitimer nationalstaatlicher Gewalt bildet.

Zunächst werden eine Reihe von Unterscheidungen getroffen: Erfolgt die Kritik am Staat aufgrund der Praxis oder aufgrund seines Jüdischseins? Stellt sie sich als Kritik an der Behandlung von Mehrheiten bzw. Minderheiten dar, als Kritik am Zionismus generell oder an der Besatzungspolitik oder bestimmter Militäraktionen, der Siedlungspolitik oder der aktuellen Regierung? Butler illustriert anhand dieser Unterscheidungen die Schwierigkeit der Gemengelage und in der Folge die der öffentlichen Kritik, die sich stets prekär an den »Grenzen der Hörbarkeit« bewegt.

Ein Standardeinwand ist dabei jener, dass der klassische Liberalismus in und für Israel nicht funktioniere, es habe einen Sonderstatus aufgrund seiner Geschichte, der anerkannt werden müsse. Ansonsten, so der Vorwurf, befördere man die Tendenz zur Vernichtung Israels. Butler entzieht sich dieser vermeintlichen Denknötwendigkeit und schlägt einen alternativen Weg vor: die Rückbesinnung auf die Diaspora. In der Konsequenz führt das zu einer Aberkennung der exklusiven Repräsentanz Israels für sämtliche jüdischen Interessen und Werte und weiterhin zu einer neuen Betrachtung und Belebung des Wertes des Zusammenlebens.

Unter kenntnisreicher und einfühlsamer Berufung auf die Tradition Arendts, Bubers, Rosenzweigs und Saids fordert sie ein Nachdenken über das Zusammenleben aus der Perspektive der Diaspora heraus, die die Grundlage der Kritik an homogenen bzw. nach Homogenisierung strebenden Nationalstaaten und darauf aufbauend eines Entwurf von Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit wird.

Mit Rekurs auf den von Arendt und Benjamin vertretenen Messianismus weist Butler auf den nötigen Verzicht auf die Behauptung von Analogizität verschiedener Exilerfahrungen. Keine Verbannung, keine Vertreibung und kein Leid

kann gleichgesetzt werden mit einem anderen. Jedoch heißt der Verzicht auf Gleichsetzung nicht, dass man die Annäherung über diese Erfahrungen aufgibt, im Gegenteil, es kann sich eine fruchtbare Konvergenz ergeben. Von diesen konvergierenden Erfahrungen verspricht sich Butler die Ableitung allgemeiner Prinzipien, die solchen Erfahrungen entgegenwirken: Leiden und Erinnerung an Leid werden in eine gerechtere Zukunft transformiert, ohne Vergeltung zu üben.

Butler ruft die Erkenntnis Arendts ins Gedächtnis, dass unser Zusammenleben eben keiner Wahl unterliegt. Wir können uns nicht aussuchen, mit wem wir zusammenleben, und mehr noch: Wir müssen darüber hinaus diese Pluralität schützen. Butler betont die gleichsam a priorische Abhängigkeit und Verbundenheit, in der wir uns immer schon befinden, vor jeder willentlichen sozialen Bindung. Diese Situation gilt es zu erkennen und anzuerkennen und in der Folge auch die Anerkennung des Anderen, nicht dessen Zerstörung zu leisten. Butlers Ausführungen münden in konkreten Forderungen nach dem Überdenken des Konzepts der Staatsbürgerschaft und des Binationalismus in der Region Israel/Palästina. Das Eingedenkwerden der (historischen) Diasporasituation führt also zu neuen Perspektiven in der Gegenwart. Der Einbruch einer solchen kreativen Erinnerung ist es, den sie als religiöse Dimension in der Öffentlichkeit benennt.

Cornel Wests Beitrag »Die prophetische Religion und die Zukunft der kapitalistischen Welt« (134-146) stellt ein beredtes Zeugnis der kritischen Funktion prophetischer Tradition dar. Durchzogen von Beispielen aus Literatur, Musik, Philosophie und jüngster Zeitgeschichte erläutert West sein Verständnis von Religion und Öffentlichkeit. Dabei geht er weniger systematisch-analytisch vor als illustrierend-performativ. Grundthese ist, dass sowohl von Seiten der Säkularen als auch der Religiösen ein stärkeres Einfühlungsvermögen und Offenheit für die Perspektive des jeweils anderen erforderlich ist. Dies sei die größte Herausforderung an die Bürger in Demokratien, die sich in ganz disparaten Systemen von Bedeutung und Begründung, in vielen verschiedenen Kontexten, bewegen müssten.

Im Zentrum von Wests Anthropologie steht dabei, wie er eindrucksvoll herausstellt, das Scheitern und die Vergänglichkeit des Menschen. Das Bewusstsein um die eigenen Grenzen und die eigene Fehlbarkeit bilden den Hintergrund, vor dem gedacht wird und West auf die Rolle der Prophetie abhebt. Aus diesem jüdischem Erbe sei eine ethische Revolution erwachsen, die mit einer »Logik der Überfülle« (nämlich dem Ideal der Feindesliebe) für Gerechtigkeit streitet. Wests Anliegen ist nun die Bewahrung und Stärkung dieses prophetischen Zugs. Er stellt die Frage, unter welchen Bedingungen dieser prosperiert, welche Bedingungen also Liebe und Mitgefühl erlauben, was übersetzt in den Kontext politischer Öffentlichkeit Offenheit im Diskurs bedeutet.

Dabei ist sich West im Klaren, dass im Projekt der prophetischen Tradition immer die Nähe zum Scheitern besteht und sie auf den Begriff der »katastrophischen Unterbrechung« gebracht werden kann, da sie, sowohl individuell als

auch kollektiv, nicht angepasst ist an die Züge des Mainstreams, die sie kritisiert: Gier, Angst, Bigotterie.

Auch West wird dann, wie Butler, sehr konkret in seinen Ausführungen und fragt nach dem Modus einer Kritik an der aktuellen amerikanischen Politik, der produktiv ist. Als entscheidend für ein Gelingen nennt er die Notwendigkeit des risikobereiten Engagements, von Handlungsfähigkeit, die Mut erfordert, von Zügen also, die er der prophetischen Religion zuschreibt.

Das Nachwort von Calhoun »Die vielen Mächte der Religion« (S. 179–195) bettet die vier Vorträge in den Kontext der Säkularisierungsdebatte ein und fasst sie unter dem Fokus auf die übergeordneten Leitbegriffe »Religion« und »Öffentlichkeit« noch einmal abschließend zusammen.

Über die Dokumentation der Vorträge hinaus enthält der Band die an die Beiträge anschließenden Diskussionen mit den vier Teilnehmern, zunächst mit Habermas und Taylor, in einem zweiten Block mit Butler und West. Dies bietet ihnen die Möglichkeit, im Gespräch mit den jeweiligen Moderatoren ihre Ideen noch einmal vertiefend zu erläutern und mit konkreten Beispielen zu illustrieren, was den Beiträgen viel Plastizität verleiht und die Anknüpfungsfähigkeit und Fruchtbarkeit der theoretischen Ausführungen unterfüttert. Auch untereinander kommen die Teilnehmer ins Gespräch, zuletzt in einer Viererrunde, die das Gemeinsame der doch verschiedenartigen Vorträge offenlegt: Das Bemühen um eine gemeinsame Politik, einen gesellschaftlichen Diskurs, aber eben auch in Anerkennung von unüberbrückbaren und bleibenden Differenzen in einer weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit.

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Honnacker, Ana (2012): Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit (Ethik und Gesellschaft 2/2012: Demokratie und Sozialethik). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012\\_Rez\\_Honnacker.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Rez_Honnacker.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---

---



## **ethikundgesellschaft**

**ökumenische zeitschrift für sozialethik**

### **2/2012: Demokratie und Sozialethik**

Gary S. Schaal, Claudia Ritzi  
Neoliberalismus und Postdemokratie: Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie

Christian Polke  
Demokratie im Umbruch? Ein protestantischer Kommentar im Anschluss an H.R. Niebuhr

Daniel Bogner  
Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie?

Johanna Klatt  
Die Macht der Zivilgesellschaft und ihre ungleiche Verteilung

Andreas Lob-Hüdepohl  
Überflüssige Interessen? Politische Partizipation Benachteiligter als normativer Lackmustest für eine republikanisch verfasste Demokratie

Bernhard Bleyer, Bernhard Laux  
Anwälte der Öffentlichkeit. Über Zivilgesellschaft, Befähigungsarbeit und den Auftrag der Kirchen

Jeannette Behringer  
Bürgerschaftliches Engagement in der »Postdemokratie«. Bedingungen für ein demokratisches Potenzial

Christian Spieß  
Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Anne Brüninghaus/Günter Feuerstein  
Bioethik im Wunderland der Fiktion. Über die Rolle eines antizipierenden Diskurses am Beispiel des Psycho- und Neuroenhancement