

## **D. Skizze eines religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriffs**

---

### **1. ANLÄUFE**

Öffentlichkeit religionspädagogisch zu denken stellt eines der zentralen Desiderate Öffentlicher Religionspädagogik dar. Öffentlichkeit muss gedacht werden, auch und gerade in der Religionspädagogik. Denn es muss doch vor allen vernünftig verantwortet werden, was religionspädagogisch getan wird, wie umgekehrt religionspädagogische Praxis theoretisch orientiert werden muss. Und nach Ausweis aller Ansätze Öffentlicher Religionspädagogik ist eines der zentralen Foren ihrer Artikulation, ihr Ziel und ihr Adressat – die Öffentlichkeit. Nur fragt sich, wie diese Verantwortung und Orientierung zu geschehen hat, mit welcher Vernunft, mit welcher wissenschaftstheoretischen Ausrichtung. Wie kann Öffentlichkeit religionspädagogisch so konzipiert werden, dass es den Axiomen Öffentlicher Religionspädagogik entspricht? Ohne diese hier im einzelnen zu wiederholen, lassen sich diese doch in drei Punkten bündeln:

#### **a. Kontextualität**

Öffentliche Religionspädagogik muss, will sie denn Öffentlichkeit als Forum wie als Adressat anvisieren, ihre Kontexte wahrnehmen, kritisch beurteilen und in Bezug darauf handlungsfähig werden. Was das Konzil als Bewährung von Theologie und Kirche angesichts der »Zeichen der Zeit« mit normativer Wucht allgemein eingeschärft hat,<sup>1</sup> ist von der Öffentlichen Religionspädagogik auf ihre Weise einzulösen. Dieser Kontext ist als Kontext zunehmender Heterogenität zu qualifizieren. In ihm wird die konstruktiv-kritische Bearbeitung der Spannung zwischen Pluralität und Gerechtigkeit, Identität und Gleichheit

---

**1** | Vgl. Böttigheimer, Bruckmann, Glaubensverantwortung 2012.

zum Kriterium religiöspädagogischer Kontextualität und damit zum Ausweis ihrer bestimmten Wahrheit.<sup>2</sup>

### **b. Heterogenität der Öffentlichkeiten**

Öffentliche Religionspädagogik muss, will sie denn ihre Kontextualität und ihren eigenen Öffentlichkeit realisieren, die Ausdifferenzierung verschiedener Öffentlichkeiten innerhalb des Feldes der Theologie wie innerhalb der Öffentlichkeit selber angemessen würdigen. Innertheologisch hatte David Tracy der Theologie zugemutet, sich um ihrer Wahrheitsfähigkeit auf dem Forum der drei verschiedenen Öffentlichkeiten der Gesellschaft, der Wissenschaft wie der Kirche zu begreifen, und hatte den drei Disziplinen der Fundamental-, der Systematischen und der Praktischen Theologie entsprechende Bereiche zugewiesen.<sup>3</sup> So revolutionär dies für die Aufbrüche einer Öffentlichen Theologie seinerzeit war, wies dies doch damit die Theologie selber in hermeneutischer Hinsicht als »öffentlicher Diskurs« in der Postmoderne aus,<sup>4</sup> so weiterführend auch die im Dialog mit der Öffentlichkeitstheorie von Habermas entwickelte öffentlichkeitstheoretische Unterscheidung zwischen einem technökonomischen, politischen und kulturellen Bereich,<sup>5</sup> so begrenzt scheint deren begriffliches Arsenal angesichts der in der Spätmoderne zunehmenden Ausdifferenzierung verschiedener, spannungsvoll zu einander stehender Öffentlichkeiten schon allein innerhalb der Gesellschaft. Und obwohl empirische Studien eine Milieuverengung innerhalb der Kirchen haben nachweisen können, finden sich zunehmende Vielfalt und Diversität auch dort.<sup>6</sup> Kurz: verschiedene Teilöffentlichkeiten, Gegenöffentlichkeiten, Kontrastöffentlichkeiten signalisieren die eskalierende Heterogenität der Öffentlichkeit selber. Minderheiten, Exkludierte, Marginalisierte müssen in der Öffentlichkeit zu ihrem Recht kommen.

Allerdings muss nicht unbedingt ein Gegensatz zwischen einer agonalen und einer kommunikativen Öffentlichkeit konstruiert werden. Wenn Hannah Arendt diese agonale Öffentlichkeit als Öffentlicher Streit um das Beste in Stellung bringt,<sup>7</sup> so muss dies nicht grundsätzlich dem konsensualen Prinzip der

**2** | Vgl. Grümme, Heterogenität 2017, 89-159.

**3** | Vgl. Tracy, The Analogical Imagination 1981, 3-98; Tracy, Religion in the Public Realm 2014. Dazu Telser, Habermas und die Öffentliche Theologie 2017.

**4** | Telser, Theologie als öffentlicher Diskurs 2016, 115. Vgl. Arnes, Ist Theologie Luxus 2000, 180ff.

**5** | Vgl. Telser, Habermas und die Öffentliche Theologie 2017, 184-186.

**6** | Vgl. Sellmann, Milieuverengung als Gottesverengung 2006; Ahrens, Wegner, Soziokulturelle Milieus und Kirche 2013; Wippermann, Sellmann, Milieus in Bewegung 2011.

**7** | Vgl. Marchart, Das Agonale 2011.

deliberativen Öffentlichkeit widersprechen. Auch dort regiert die streitende Suche nach dem besten Argument. Aber durch diese Heterogenität der Öffentlichkeiten wird zumindest der Blick frei für das, was Seyla Benhabib in ihrem kritischen Votum gegen Habermas' deliberative Öffentlichkeitstheorie die »Gefährdete Öffentlichkeit« nennt.<sup>8</sup>

### **c. Heterogenitätsfähigkeit und Subjektorientierung**

Öffentliche Religionspädagogik muss diese Kontextualität und Heterogenität der Öffentlichkeiten als Forum und Ort begreifen, wo sie sich selber bewähren, sich artikulieren, sich bewahrheiten muss. Es gehört zu ihrem Selbstverständnis, dies im zentralen Maße durch Rückgriff auf jene Glaubensüberlieferung zu tun, aus der sie sich speist und die sie um der Subjekte willen diakonisch in den Öffentlichkeiten einspielt.

Heterogenitätsfähig ist Öffentliche Religionspädagogik demnach dann, wenn sie die identitätsstiftende, befreiende Botschaft des Glaubens so in den gegenwärtigen Kontexten zur Sprache bringt, dass die Subjekte daraus sinnvoll und gut leben können.

Aus diesen drei Axiomen kristallisieren sich nun die entscheidenden Kriterien eines religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriffs heraus, die ihre hermeneutische Potenz auf den oben skizzierten Problemfeldern zu erweisen haben.

## **2. ZUSPITZUNG**

Die für die Öffentlichkeitstheorie entscheidende Frage ist die, wie die verschiedenen Öffentlichkeiten so ins Verhältnis gesetzt werden können, dass deren jeweilige Würde als Vollzugsort expressiver Artikulation subjektiver und kollektiver Identitäten sowie deren kritisch-produktiv inspirierende Kraft für die Öffentlichkeit insgesamt angemessen zum Ausdruck gebracht werden?

Christian Bauer hat in seinem fulminanten Entwurf einer Konstellativen Pastoraltheologie einer wissenschaftstheoretischen Grundierung in Konstellationen das Wort geredet. Im Rückgriff auf die Diskurstheorie Foucaults, die Semiotik Ecos und Peirces, die theologische Tradition des locus theologicus und die Theologie Chenus könne die Theologie den Herausforderungen der Spätmoderne nicht in einem normativen Gestus gerecht werden, der die unübersehbare Vielfalt der pastoraltheologischen Praxis wie die Pluralität der Tradition übersehe. Es gelte vielmehr, ein »konstellatives Denken mit zwei

**8** | Vgl. Benhabib, Die gefährdete Öffentlichkeit 1997; Benhabib, Models of the Public Space 1992; Klingens, Gefährdete Öffentlichkeit 2008.

grundlegenden Bezugsräumen« der Theorie der Praxis und der Praxis der Theorie anzulegen, »für dessen Feldforschungen bzw. Archivrecherchen mindestens drei Kontaktaufnahmen konstitutiv sind: die ›extradiskursive‹ zum Feld menschlicher Praktiken, (loci in actu), die ›intradiskursive‹ zum Archiv anderer theologischer Diskurse (loci proprii) und die ›interdiskursive‹ zum Archiv anderer wissenschaftlicher Diskurse (loci alieni)«.<sup>9</sup> Theologie ist damit auf das dynamische Ganze menschlichen Lebens, menschlicher Kultur wie auf die anderen Wissenschaften konstitutiv verwiesen.

Wissenschaftsmethodisch arbeitet diese Konstellative Theologie deshalb mit der spannungsvollen Zusammenführung von Deduktion und Induktion durch Abduktion. Denn in der Konstellation von heterogenen Räumen, von Heterotopen, von Nicht-Räumen könne Neues entstehen und Wahrheit wenigstens momentan aufscheinen. Sie bringt

»die jeweiligen Einstiegspunkte von Induktion und Deduktion, pastorale Einzelfälle bzw. dogmatische Allgemeingesetze, auf abduktive Weise in einen potenziell kreativen Kontrast, aus dem dann schließlich experimentelle ›Handlungsregeln‹ im Sinne des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce gewonnen werden können: ›Es ist wahr, dass die verschiedenen Elemente der Hypothese zuvor in unserem Geist waren; aber die Idee, das zusammenzubringen, von dem wir nie geträumt hätten, es zusammenzubringen, lässt blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten‹. Abduktion verlässt den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer entsprechenden Hypothese. Sie öffnet gewohnte Diskurse *ad experimentum* auf etwas Neues hin und führt hinaus ins Weite: heraus aus dem Diskursarchiv, hinein ins pastorale Praxisfeld – und umgekehrt.«<sup>10</sup>

Diese Konstellative Pastoraltheologie ist öffentlichkeitstheoretisch hoch bedeutsam. Dreierlei ist an dieser Hermeneutik der Konstellation aus religionspädagogischer Sicht besonders zu würdigen: erstens die Radikalität, mit der die jeweiligen Subjekte gerade in ihrer Fremdheit in ihrer theologiegenerativen Kraft pastoraltheologisch anerkannt werden; zweitens die Fähigkeit, die verschiedenen Orte der Theologie miteinander ins Verhältnis zu setzen, das eben im Rückgang auf Adorno und Benjamin als das einer Konstellation charakterisiert wird; drittens die Plausibilität und Vehemenz, mit der die Kategorie des Raumes und damit die Bedeutung des *spatial turn* markiert wird.<sup>11</sup>

**9** | Bauer, Denken in Konstellation 2015, 6f.

**10** | Bauer, Denken in Konstellation 2015, 11; vgl. Bauer, Konstellative Pastoraltheologie 2016.

**11** | Vgl. zum *spatial turn* Dünne, Günzel, Raumtheorie 2006; Bachmann-Medick, Cultural Turns 2014.

Öffentlichkeitstheoretisch gesehen bringt die Hermeneutik der Konstellation die jeweiligen Teilöffentlichkeiten gegenüber den etwaigen Dominanz- oder gar Hegemonialansprüchen einer übergreifenden Öffentlichkeit zur Geltung. Der Fundamentalkritik an universalen Öffentlichkeitstheorien, wie sie Nancy Fraser gegenüber Habermas eingebracht hat und wohl auch gegenüber Gerhardt einbringen würde, wäre damit entsprochen. Differenzerfahrungen diverser Identitäten wären als öffentlichkeitsrelevant anerkannt. Die systemtheoretische Intention, die Öffentlichkeit von der jeweiligen Logik der Teilsysteme in der binären Codierung von Umwelt und System anzulegen, vor allem jedoch die Insistenz Judith Butlers auf der Uneinholbarkeit und Vorgängigkeit von Alterität wären öffentlichkeitstheoretisch eingelöst. Öffentlichkeit wäre nicht mehr in idealistischen Bahnen aus dem Gefüge der handelnden und sich verständigenden Subjekte heraus zu denken. Öffentlichkeit konstituiert sich stattdessen im stets volatilen konstellierenden Zusammenspiel heterogener Teilöffentlichkeiten. Das öffentlichkeitstheoretisch brisante Problem, wie die Subjekte in ihren lebensweltlichen Bindungen sowie die mitunter ja höchst konträren Teilöffentlichkeiten so kommunizieren können, dass sich diese im Rahmen des größeren Ganzen der Gesamtöffentlichkeit als sie selbst zur Geltung bringen können, wird hier sehr eindeutig zugunsten dieser Teilöffentlichkeiten angegangen. Die prekäre Spannung zwischen Einheit und Vielfalt wird eindeutig zugunsten der zweiten Alternative beantwortet.

Dies ist für eine an den Subjekten diakonisch ausgerichtete Öffentliche Religionspädagogik instruktiv, zumal sie mit dem Rückgang auf die Theologie der loci theologici die theologiegenerative Kraft der Subjekte ihrerseits fundamental veranschlagt. Indem Kinder und Jugendliche sich etwa im Religionsunterricht kritisch-produktiv wie erfahrungsbezogen mit der biblischen Überlieferung auseinandersetzen, lässt dies den Religionsunterricht zu einem locus theologicus werden.<sup>12</sup> Der Gewinn dieser Form der Vermittlung von Differenz und Einheit liegt in der bleibenden Ausständigkeit von Alterität, die die Würde des Ausgeschlossenen, des Fremden, des Anderen in dessen Freiheit sichert.

Doch scheint diese Konstellationshermeneutik die Insistenz auf Alterität mit der tendenziellen Suspendierung der Wahrheitsfrage zu bezahlen, was sich öffentlichkeitstheoretisch als Schwächung kriterieller Unterscheidungen im Spiel der verschiedenen Öffentlichkeiten auswirkt. Wie soll Öffentlichkeit als gemeinsames Forum verschiedener Teilöffentlichkeit gedacht werden? Woher sollen, im Schema einer unendlichen Semiose gedacht, in dieser Konstellation diverser Öffentlichkeiten begründete Unterscheidungen kommen? Nicht

---

**12** | Vgl. Grümme, Kinder im sensus fidei 2014. Grundlegend Mette, Sellmann, Religionsunterricht als Ort der Theologie 2012.

einmal ein Begriff starker Wertungen, wie er bei Charles Taylor zur Grundlage seiner Öffentlichkeitstheorie gemacht wird, ist so zu erreichen.

### **3. ALTERITÄTSTHEORETISCHE VERNUNFT**

Demgegenüber soll hier ein normativer Universalismus ins Spiel gebracht werden, der gleichwohl alteritätstheoretisch gebrochen und zugleich im Interesse einer alteritätstheoretischen Vernunft subjekttheoretisch grundiert wird. Insoweit gegenüber dem in der Konstellativen Hermeneutik manifestierten postmodernen Pluralitätspathos wie der systemtheoretischen Differenzhermeneutik an verallgemeinerbaren Wahrheitsansprüchen öffentlichkeitstheoretisch festzuhalten ist, diese aber nicht mehr substanzmetaphysisch-objektivistisch oder mentalistisch, sondern in intersubjektiven Prozessen in einer noch zu bestimmenden Weise prozedural handlungstheoretisch zu denken sind, bietet sich zunächst Habermas Konzept für eine religionspädagogische Öffentlichkeitstheorie aus drei Gründen an: Es ist 1. universal und dabei zugleich integrativ und offen, rekuriert 2. jenseits idealistischer Engführungen eines Letztbegründungskonzeptes auf die Begründungsfrage und erweist 3. seine hermeneutische Anschlussfähigkeit hinsichtlich der adäquaten Buchstabierbarkeit biblischer Traditionen oder auch eines angemessenen Begriffs verantwortlicher Subjektivität in interkommunikativen Handlungszusammenhängen.<sup>13</sup>

Freilich bleibt die Anschlussfähigkeit dieser Theorie kommunikativen Handelns wegen ihrer aporetischen Tendenz angesichts der unschuldig Leidenden der Geschichte wie ihrer Schwierigkeit im Umgang mit Differenz und Macht gebrochen. Die kommunikative Vernunft müsste daher aufgesprengt werden durch eine vorgängige Irritation, durch eine Alterität. Sie hätte sich inmitten aller Orientierungsleistungen kommunikativer Vernunft den konkreten Anderen auszusetzen und sich damit um ihres Universalitätspathos willen zu öffnen für die normativen und orientierenden Gehalte, die mit dem Alteritätsgedanken verbunden sind. Dieser Alteritätsgedanke ist wesentlich ein praktisch, sprachlich-intersubjektiv vollzogener Gedanke. In dieser alteritätstheoretisch grundierten kommunikativen Praxis liegt die Kraft, im Vorgriff auf eine Vision des Lebens in Fülle das Gegebene zu verändern, kreativ Möglichkeiten zu erschließen und hegemoniale Tendenzen zu konterkarieren. Eine solche vom Anderen her eröffnete kommunikative Praxis, die auf ein intersubjektives, befreientes, neue Perspektiven, ungeahnte Möglichkeiten realisierendes und dabei das Gegebene transformierendes und Systemimperative aufsprengendes

---

**13** | Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung 1999; Arens, Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität 2002, 58.

Handeln rekurriert, ist verwurzelt in sprachlich verfassten Kommunikationsprozessen, aus denen heraus Freiheit eröffnet, Identitäten anerkannt und gesellschaftliche Strukturen verändert werden können.<sup>14</sup>

Ohne dies hier im einzelnen zeigen zu können, wird hierin der öffentlichkeitstheoretische Ertrag erkennbar: Eine alteritätstheoretische Vernunft beansprucht die Wahrheitsfähigkeit und Kommunikabilität des Anderen durch Rekurs auf die Rationalität des Subjekts zu sichern, und verankert sich doch prinzipiell in einer Vernunft, die sich von zuvorkommender Alterität irritieren, befreien und eröffnen lassen kann. Sie will Theorie sein, indem sie unter transformatorischem Rückgriff auf die Traditionen transzendentalen Denkens die Konstitutionsbedingungen subjektiven Bewusstseins reflektiert.<sup>15</sup> Die sprachtheoretische und handlungstheoretische Grundierung in intersubjektiver, sprachlich strukturierter Freiheit erlaubt es, die Alteritätstheorie in Kategorien von Geschichte und Gesellschaft zu denken und an einem Konzept universaler Vernunft festzuhalten. Dementsprechend besteht diese Vernunft dezidiert auf der Wechselseitigkeit von Subjekt und Objekt. Gerade die Wechselseitigkeit gewährleistet die relative Eigenständigkeit von Ich und Du, von Subjekt und Objekt, von Identität und Differenz.<sup>16</sup>

Andererseits kann angesichts der kritisch-herausfordernden, korrektivischen Wucht der uneinholbaren Fremdheit des Anderen Alterität nicht in Dialog aufgehen.<sup>17</sup> Erfahrung wird von Andersheit je vorgängig gestiftet, so sehr sie auch vom Ich erfahren und zugeeignet werden muss. Dialogik ist deshalb asymmetrisch zu grundieren. Die Vorordnung des Anderen im Dialog durchbricht die strenge Wechselseitigkeit der Dialogik. Die Dialogik wird aufgesprengt in eine Unabschließbarkeit hinein. Die Wechselseitigkeit des Dialogs wird unterhöhlt durch eine vorgängige Alterität, die die Dialogik ins Offene weitet. Damit bekommt sie eine Drift, eine Gefälle. Jede Gegenwart wird so noch einmal in Frage gestellt. Die Dialogik bekommt eine nicht umzukehrende, verharmlosende Richtung, die die Autorität und – ungeachtet aller Präsenz – doch uneinholbare Ferne des Anderen im Dialog verbürgt. Insofern diese Eröffnung deshalb als Gabe verstanden werden kann, dokumentiert dies die Anschlussfähigkeit der alteritätstheoretischen Denkform an die reflexive Erörterung religiöser oder christlicher Erfahrungen.<sup>18</sup>

Diese alteritätstheoretische Vernunft mit der asymmetrischen Tiefenstruktur des Dialogs lässt sich als eine heterogenitätsfähige Hermeneutik von Differenz verstehen, die Identität und Alterität, Einheit und Vielfalt, Universalität

**14** | Vgl. C 1.

**15** | Vgl. zu Begründungen Grümme, Vom Anderen eröffnete Erfahrung 2007, 235-282.

**16** | Vgl. Sattler, Beziehungsdenken 1997, 266-299; Honneth, Das Ich im Wir 2010.

**17** | Vgl. Casper, Religion der Erfahrung 2004, 193-205.

**18** | Vgl. Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 5-78.

und Partikularität in einer spannungsvollen Dialektik miteinander vermittelt, ohne den einen Pol in dem anderen aufgehen zu lassen oder diese Dialektik begrifflich still zu stellen. Mit ihrem Votum für universale Wahrheitsansprüche wie für eine autonome, von Alterität herausgeforderte Freiheit ist sie differenzorientiert und würdigt darin zugleich die subjektgeleitete praktische Vernunft intersubjektiver Freiheit.

Dies aber liefert die gesuchte tragfähige Basis für einen Öffentlichkeitsbegriff. Die alteritätstheoretische Vernunft bietet, wo sie sprachpragmatisch grundiert wird, die Form, in der die diversen Öffentlichkeiten sinngelieitet und wahrheitsorientiert kommunizieren können.

Sie würdigt die uneinholbare Vorgängigkeit des Anderen, ohne dessen Kommunikabilität einzubüßen. Das zugrundeliegende Muster der asymmetrischen Dialogizität mit seiner handlungstheoretisch ausformulierten Intersubjektivität in den Kategorien kommunikativ strukturierter alteritätstheoretischer Vernunft ist differenzfähig und zugleich orientierungsstark. Sie könnte damit beispielsweise den überschießenden Anspruch der Religion formulieren, ohne die moderne funktionale Ausdifferenzierung diverser Teilsysteme zu unterlaufen. Insofern würdigt sie die Autonomie der Teilöffentlichkeiten, ohne diese zu verabsolutieren. Kommunikationstheoretisch gegründet, betont sie in ihrer handlungstheoretischen Akzentuierung die konstitutive Relevanz der Subjekte, ohne strukturelle Bedingungen zu übergehen.

Darin liegt auch ein kritischer Stachel gegenüber der theologisch wirkungsvollen Öffentlichkeitstheorie David Tracys. Diese arbeitet streng mit einer korrelativen Hermeneutik, um die verschiedenen Öffentlichkeiten miteinander ins Gespräch zu bringen. Dialogik ist deren Struktur.<sup>19</sup> Demgegenüber insistiert die alteritätstheoretische Vernunft auf einer Korrelation mit asymmetrischer Tiefenschärfe. Sie hält an der Korrelation aus subjekttheoretischen wie offenbarungstheoretischen Gründen fest, grundiert sie aber alteritätstheoretisch. So konturiert sie diese zu einer Korrelation auf der Basis einer asymmetrischen Dialogizität.<sup>20</sup> Dadurch kann sie besser als Tracy die kritische, irritierende wie produktive Kraft der jeweiligen Teilöffentlichkeiten im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Öffentlichkeit zur Geltung bringen. Gegenöffentlichkeiten können sich erst im Rahmen einer solchen alteritätstheoretischen Hermeneutik öffentlich einbringen. Die agonale Struktur der Öffentlichkeit in ihrer heterogenen Tiefendimension wird markiert.

Indessen ist noch ein weiterer Gesichtspunkt zu vermerken: Verwurzelt in sprachlich vermittelten Vollzügen erfahrungsgesättigter, intersubjektiver Freiheit kann ein solcher alteritätstheoretisch geprägter, handlungsorientier-

---

**19** | Vgl. Telser, Theologie als öffentlicher Diskurs 2016, 246-263.

**20** | Vgl. Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 35-75; ferner Wenzel, Offenbarung 2016, 125ff.

ter Vernunftbegriff seinerseits die Impulse aufnehmen, die von Butlers performativem Öffentlichkeitsbegriff eingebracht werden. In ganz besonderer Weise muss sich ein religionspädagogischer Öffentlichkeitsbegriff vor kognitiven Engführungen schützen. Elementare religiöse Praktiken, in denen der Glaube gelebt und bezeugt wird, reichen weiter, als je durch Verbalisierungen und Kognitivierungen zu erfassen wäre. Liturgie trägt, gerade in der pluralen Öffentlichkeit, Öffentlichkeitscharakter.<sup>21</sup> Religiöses Lernen ist immer leibgebundenes Lernen,<sup>22</sup> Embodiment ist eine religionspädagogische wie pädagogische Größe,<sup>23</sup> der Körper auch ein religiös inszenierter Körper, in den religiöse Selbstverständigungsprozesse eingeschrieben und expressiv zum Ausdruck gebracht werden.<sup>24</sup> Wallfahrten, Prozessionen, Pilgern, religiöse Flash-mobs: solche eklektisch aufgezählten Phänomene zeigen den konstitutiven Rang der Öffentlichkeit für religiöse leibbezogen-performative Praktiken. Was Performative Religionspädagogik vorwiegend innerreligionspädagogisch zu ihrem Anliegen gemacht hat,<sup>25</sup> muss öffentlichkeitstheoretisch seinen Niederschlag finden. Gleichwohl weist die Alteritätstheoretische Vernunft diesen Praktiken ihren angemessenen Ort zu. Zwar basiert in Erfahrungen, die ihrerseits bereits eine Reflexion von affektiven Erlebnissen sind, so bleiben sie doch auf Vernunft hingeordnet. Es bedarf der Interdependenz von Kognition, Affektion und Pragmatik, um Verantwortung und moralische Selbstbestimmung öffentlichkeitstheoretisch denken zu können.<sup>26</sup>

## 4. AUFGEKLÄRTE SELBSTREFLEXIVITÄT UND NORMATIVITÄT

Eines der Verdienste des Poststrukturalismus liegt sicher in der Sensibilität, mit der dieser jene Mechanismen freigelegt hat, die in Sprache und Vernunft am Werke sind. Je schon sind, ob bewusst oder nicht, in Sprache, Denken und Praxis Mechanismen der Macht und Hegemonie wirksam, Mechanismen, die sich oft wider der eigenen Intention als Identifizierung, als Stigmatisierung und gar als Exklusion manifestieren. Dies wäre insbesondere von Foucaults'

**21** | Vgl. Böntert, Objektive Feier 2011.

**22** | Vgl. Buck, Bewegter Religionsunterricht 2004; Rendle, Ganzheitliche Methoden 2007.

**23** | Vgl. Leonhard, Leiblich lernen 2006; Mendl, Religion zeigen 2016; Nöth, Guido, Körper 2005.

**24** | Vgl. Wendel, Affektiv und inkarniert 2002; Waldenfels, Das leibliche Selbst 2000; Meyer-Drawe, Diskurse des Lernens 2008; Marksches, Gottes Körper 2016.

**25** | Leonhard, Leiblich lernen 2006; Mendl, Religion 2016.

**26** | Vgl. Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 5-75.

Diskursanalyse wie von Butlers Subjektivationstheorie zu lernen.<sup>27</sup> Andererseits hat sich deren Subjektschwäche wie die weitgehende Entnormativierung als problematisch erwiesen, wie auch im gegenwärtigen Kontext der Kritischen Theorie eingewandt wird. Es braucht ein Subjekt der Kritik, es braucht übergreifende Normativität, um Strukturen und Praktiken der Entfremdung zu identifizieren, um Kritik zu üben und Gerechtigkeit für alle einzufordern. Seyla Benhabib wie Rahel Jaeggi haben aus Sicht der Feministischen Theorie wie der Kritischen Theorie gezeigt, dass ohne einen normativen Horizont und ein handlungsfähiges Subjekt Befreiung und Gerechtigkeit nicht zu denken sind.<sup>28</sup>

Für einen religionspädagogischen Begriff der Öffentlichkeit bleiben diese Einsichten wegweisend. In den Augen der Öffentlichen Religionspädagogik sind sowohl eine subjekttheoretische wie eine normativitätstheoretische Enthaltsamkeit problematisch. Gott, Offenbarung, Glaube, Reich Gottes sind ebenso subjektgeladene, normativitätsgesättigte Begriffe wie die der Pädagogik, der Bildung oder auch des Lernens. Es kommt allerdings darauf an, wie Subjekt und Normativität jenseits idealistischer Überverallgemeinerungen nachmetaphysisch zu denken sind.

Es ist hier nicht der Ort aufzuzeigen, inwiefern insbesondere eine alteritätstheoretische Vernunft einen Begriff verantwortlicher, intersubjektiver Freiheit zu denken in der Lage ist, der diesen stets prekären Herausforderungen wenigstens ansatzweise genügt. Ein solches Subjekt wäre ein in geschichtlichen, öffentlichen Prozessen und sozial-ökonomischen Strukturen je schon verstricktes vulnerables Subjekt, vorgängig herausgefordert durch Alterität, aber genau darin sich selber in Freiheit aufgegeben.<sup>29</sup> Die alteritätstheoretische Vernunft kann so ihren Beitrag zur Öffentlichkeitstheorie auch subjekttheoretisch liefern, weil sie im Unterschied zum schwachen Subjektdenken Butlers durchaus ein kritisches Widerstandspotential gegen hegemoniale Tendenzen zu entbinden vermag.

Ohne einen normativen Horizont sind die biblischen Visionen von Erlösung, Befreiung, Gerechtigkeit nicht zu verstehen. Ohne normative Visionen, ohne Imaginationen des Möglichen über den Status Quo hinaus, ohne Perspektiven, die die pragmatischen Selbstverständlichkeiten je neu überschreiten, sind pädagogische und religionspädagogische Prozesse nicht einmal zu denken. Ohnehin öffentlichkeitstheoretisch problematisch, erweisen sich deshalb auch in theologischer wie religionspädagogischer Hinsicht Luhmanns System-

**27** | Vgl. Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen 2013, 73-92; Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 623-635.

**28** | Vgl. Jaeggi, Entfremdung 2016, 184-188; Benhabib, Selbst im Kontext 1995, 231-235.

**29** | Vgl. Grümme, Vom Anderen eröffnete Erfahrung 2007, 235-305.

theorie mit ihrem dezidiert entnormativierten, deskriptiven Gestus wie – mit Abstrichen – auch Taylors Kommunitarismus theologisch wie öffentlichkeits-theoretisch als defizitär: Luhmann, weil bei ihm dezidiert Subjekt und Normativität als Relikt der alteuropäischen Moderne entschieden hinter sich gelassen werden, Taylor, weil trotz dem Versuch ihrer Reformulierung dennoch jene normativen Ressourcen nicht erreicht werden, derer Öffentlichkeit, Subjekt wie Theologie und Religionspädagogik angesichts der Infragestellungen in der Spätmoderne bedürfen.<sup>30</sup> Die alteritätstheoretische Vernunft dagegen operiert wesentlich mit einem normativen Horizont, bricht ihn aber durch den Alteritätsgedanken.

Das Weiterführende gegenüber solchen Konzepten einer schwachen Normativität ist darin zu sehen, dass im Unterschied dazu die alteritätstheoretische Denkform universalisierbare Aussagen erlaubt. Sie reduziert sich nicht darauf, lediglich wechselnde Perspektiven auf Öffentlichkeit einzunehmen. Sie erlaubt es, Kritik der Öffentlichkeit und Normativität in einer von bleibender Fremdheit her eröffneten Vernunft dialektisch zusammenzuführen und das »Dilemma von Partikularität und Universalität« fundiert anzugehen.<sup>31</sup> Normativität ist ein durch Alterität irritierter, in seiner totalisierenden Dynamik unterbrochener Gedanke. Insofern ist auch diese Normativität ihrerseits grundsätzlich kritisierbar, prinzipiell anfragbar. Sie ist nicht absolut, sondern steht mitten in dem kontextuell verorteten Ringen um Wahrheit. Religion als Unterbrechung zu denken, wie dies etwa J.B. Metz tut,<sup>32</sup> zeigt die theologische Anschlussfähigkeit der alteritätstheoretischen Vernunft gerade in ihrem bestimmten normativen wie subjektorientierten Impetus.<sup>33</sup> Sie ist offen auf eine Wahrheit, die sie sich schenken lassen muss,<sup>34</sup> aber in autonomer, gleichwohl von Gott eröffneter Freiheit annehmen kann.<sup>35</sup>

Exemplarisch verdichtet sich das auf dem Feld der Anthropologie. Eine solche alteritätstheoretische Denkform kann das biblische Menschenbild »durch verständigungsfähig« machen, dass sie zeigt, »was sie für den Umgang mit konkreten gesellschaftlichen und individuellen Herausforderungen heute austrägt; dies aber eben nicht im Sinne einer Deduktion situativer Handlungs-

**30** | Vgl. Heger, Wissenschaftstheorie 2017, 565-568. Grundlegend Nipkow, Bildung in einer pluralen Welt 1998; Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 50-75.

**31** | EKD, Maße des Menschlichen 2003, 48. Vgl. Englert, Braucht, wer von Bildung redet, ein Menschenbild 2004.

**32** | Vgl. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft 1984, 150; ferner Wenzel, Offenbarung 2016, 5-75.

**33** | Vgl. Grümme, Vom Anderen eröffnete Erfahrung 2007, 235-305; Grümme, Alteritätstheoretische Didaktik 2012.

**34** | Kritisch zu Menke, Macht die Wahrheit frei 2017, 12-76.

**35** | Zum Autonomiebegriff vgl. Menke, Macht die Wahrheit frei 2017, 34-43.

orientierungen aus allgemeinen Prinzipien, sondern im Sinne einer Erinnerung aus Erfahrungen, welche die ›Kirche‹ im Horizont des biblischen Menschenbildes gemacht hat«. Das biblische Menschenbild wird also nicht einfach als solches präsentiert oder gar als Antwort menschlicher Fragen angepriesen. »Sondern es wird von den Erfahrungen her zugänglich zu machen versucht, zu denen es Menschen verholfen hat; und zwar von Erfahrungen her, die, weil sie im Zusammenhang mit ›weltgeschichtlichen Veränderungen‹ [...] stehen, von mehr als nur partikularer Bedeutung sind.«<sup>36</sup>

Birgt bereits die Kommunikativ-deliberative Vernunft angesichts der Apo-rien in der Leidensfrage eine Tendenz zur Unvernunft, muss indessen die Alteritätstheoretische Vernunft ihrerseits in einem kritischen Sinne selbststreflexiv werden, um jener Dialektik inne zu werden, die diskursanalytisch selbst dem Differenzdenken attestiert wurde: In der Intention, Verschiedenheit zu würdigen und als nicht zu hintergehende Vielfalt anzuerkennen, Gegenöffent-lichkeiten, Minderheiten, Marginalisierte zur Anerkennung und zugleich zu ihrem Recht zu verhelfen, unterliegen Differenzsemantiken und Differenzpä-dagogiken der Tendenz, dennoch zu benennen, zu identifizieren und festzulegen. Zwar kann die Alteritätstheorie durch den kategorialen Vorrang von Alter-ität den Hang der Vernunft zur »Synthesis des Heterogenen« bereits kritisch unterlaufen und damit im Ansatz dieses Dilemma der Vernunft zumindest kritisch analysieren und konstruktiv bearbeiten.<sup>37</sup> Ihr Vorzug liegt darin, dies nicht durch elementare Einbußen bei der Orientierungs- und Begründungs-fähigkeit und zugleich bei ihrer analytisch-kritischen Widerstandskraft gegen hegemoniale Strukturen erkaufen zu müssen, wie wir dies als das zentrale Defizit bei Butler und Foucault herauszuarbeiten hatten.

Um ihrer eigenen Dialektik inne zu werden, um auf die auch ihr wie jeder Vernunft inhärenten Mechanismen von Macht und Hegemonie aufmerksam zu machen, ohne in die normativitätstheoretischen Fallen des Poststrukturalismus zu tappen, bietet sich freilich die Anschärfung der alteritätstheoreti-schen Vernunft durch die Kritische Theorie an. Denn kritische Theorie macht auf »systematische Verzerrungen« in der eigenen Theoriebildung und auf die Versuchung aufmerksam, »sich auf subtile Weise von ihrer eigenen Kontext-bezogenheit zu lösen und so ›absolut‹ (unschuldig) zu werden«.<sup>38</sup> Nach Hork-heimers berühmter Unterscheidung charakterisiert eine kritische Theorie im Vergleich zur traditionellen Theorie die axiomatische Verortung in befreierender Praxis.<sup>39</sup>

**36** | Englert, Braucht, wer von Bildung redet, ein Menschenbild 2004, 151.

**37** | Kokorschke, Hegel und wir 2015, 133.

**38** | Telser, Theologie als öffentlicher Diskurs 2016, 240f. Vgl. zum folgenden auch Grümme, Heterogenität 2017, 91-97.

**39** | Vgl. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie 1937, 254.

»Kritische Theorie nennen wir eine Verbindung philosophischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion mit emanzipatorischem Interesse, die nach der historisch möglichen und normativ geforderten, rationalen Form einer allgemein gerechtfertigten gesellschaftlichen Ordnung fragt und zugleich danach, weshalb eine solche Ordnung angesichts der Herrschaftsverhältnisse in einer Gesellschaft (bzw. jenseits von ihr) nicht entsteht. Dies stimmt damit überein, wie Horkheimer ursprünglich ›die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft‹ verstanden hat.«<sup>40</sup>

Einer unter den gegenwärtigen Bedingungen reformulierten Kritischen Theorie geht es um die zentralen interdependenten Konstitutionsbedingungen und Vollzüge von Normativität und Macht, von einerseits normativ bestimmten Lebensvollzügen in Kultur, Religion, Geschichte, Ökonomie und Gesellschaft und andererseits von Macht und Hegemonie. So kann verstanden werden, inwiefern Normativität stets mit Macht einhergeht und umgekehrt Macht selber Normativität in Anspruch nimmt.

»Wir sind daran gewöhnt, die Begriffe ›Normativität‹ und ›Macht‹ als Gegensatzpaar zu verstehen: Ersterer ist durch rechtfertigende Gründe für unser Denken und Handeln gekennzeichnet, Letzterer durch deren Abwesenheit und die Herrschaft purer Faktizität. So scheint es jedenfalls. Aber genauer betrachtet, muss Normativität auch Macht entfalten, um uns bewegen zu können – und soziale Macht muss, um wirksam zu sein, die Normativität des gesellschaftlichen Lebens, unseres Denkens und Handelns, durchdringen, auch dann, wenn sie nicht gut begründet ist.«<sup>41</sup>

Durch den damit aufgehellten Zusammenhang von Normativität und Macht wird zweierlei deutlich:

Die Kritische Theorie ist in einem sehr grundlegenden Sinne für eine Öffentliche Religionspädagogik bedeutsam. Der Rekurs auf sie erlaubt es ihr, religiöse Bildungsprozesse inmitten ihrer materialen und kulturellen, ihrer sozialen und politischen, ökonomischen wie religiösen Rahmungen kritisch und konstruktiv reflektieren und entsprechend der ihr zugrunde liegenden Dialektik von Theorie und Praxis als einer praktischen Wissenschaft religiöse Bildungsprozesse normativ bestimmen zu können.<sup>42</sup>

Doch bezogen auf den Öffentlichkeitsbegriff ist es die dadurch gegebene Möglichkeit, die gegenseitige Durchdringung von hegemonialen, machtbezogenen Bedingungen und normativ bestimmten Formationen kritisch zu analysieren und konstruktiv zu bearbeiten. Wir werden noch sehen, wie Pers-

**40** | Forst, Normativität und Macht 2015, 9f.

**41** | Forst, Normativität und Macht 2015, 7.

**42** | Vgl. Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 70-150.

pektiven von Gerechtigkeit und Anerkennung, von Differenz und Gleichheit, von Macht und Verschiedenheit, von Ungleichheit und Unterschiedlichkeit aufeinander in gesellschaftskritischer und machtsensibler Dynamik auf dem komplexen Feld pädagogischer und religionspädagogischer Theorie-Praxiszusammenhänge kritisch korrelierbar und reformulierbar werden.<sup>43</sup>

An einen entsprechenden Begriff der Öffentlichkeit ergeht damit der Anspruch, Essentialisierungen und geschichtslose Ontologisierungen zu verhindern gerade in dem Versuch, jeweilige Vielfalt und Verschiedenheit zu würdigen. Das bedeutet eine integrale Verpflichtung zur selbstreflexiven Aufklärung seiner eigenen Konstruktionsmechanismen, wie dies allerdings die anderen hier erörterten Theorien der Öffentlichkeit weitestgehend vermissen lassen. Der Öffentlichkeitsbegriff muss selbstreflexiv die Struktur seiner eigenen Begrifflichkeit kritisch in den Blick nehmen. Insofern sind Alteritätstheorie, Diskursanalyse und Kritische Theorie im Horizont von Normativität und Macht öffentlichkeitstheoretisch streng zusammenzudenken.

## 5. ÖFFENTLICHKEIT ZWISCHEN UNIVERSALITÄT UND PARTIKULARITÄT

Öffentlichkeitstheorien ringen im wesentlichen um die Lösung, wie Öffentlichkeit so gestaltet, strukturiert und ausgerichtet sein kann, dass alle an ihr in möglichst gerechter und gleicher Weise zum Wohle des Ganzen teilhaben und sie dabei ihre jeweilige Besonderheit voll entfalten und jeweils für die anderen einbringen können. Unterschiede müssen gewahrt und anerkannt werden, ohne dabei die Ungleichheit zwischen allen möglichen Beteiligten aus dem Blick zu verlieren. Ohne Partizipationsmöglichkeit aller, ohne Inklusion wäre ein Öffentlichkeitsbegriff nicht zu denken, der seinen Namen verdient. ›Öffentlich‹ bedeutet nach dem hier entwickelten Verständnis ja eine normativ bestimmte universale Ausrichtung an der potentiellen Teilhabe aller. Andererseits ist die Öffentlichkeit nicht allein aus der Perspektive potentieller Teilnehmer als Forum und Artikulationssphäre von integraler Relevanz. Nicht nur die jeweiligen Narrationen und Traditionen, nicht allein die Visionen guten Lebens, nicht nur die individuellen Lebenswelten und Sinnentwürfe wollen gehört, wollen artikuliert und damit (in wiederum jeweils zu bestimmender Weise und Intensität) öffentlich werden. Aus der Perspektive der Öffentlichkeit selber und deren Teilöffentlichkeiten bilden solche Traditionen und Visionen ihrerseits einen elementaren, weil motivierenden, vergewissernden, orientierenden und in erfahrungsgesättigter Weise sinnstiftenden Fundierungszusammenhang.

---

43 | Vgl. D 5.

Allerdings ist das, was in dem Strukturwandel der Moderne zur Spätmoderne besonders prekär wird, der Wandel zu einer identitäts- und erfahrungsgeprägten Gesellschaft von »Singularitäten« und »Neogemeinschaften«,<sup>44</sup> deren Bezug auf Gerechtigkeits- und Gleichheitsfragen einseitig zugunsten von erfahrungsgleiteten Identitätsfragen vorgenommen wird. Die »Expansion des Besonderen«,<sup>45</sup> die sich beispielsweise kulturtheoretisch in der ästhetischen Selbstkonstruktion der auf Authentizität und Kreativität abgestellten Subjekte, ökonomisch in der erlebnisbezogenen Aufladung von Konsumgütern und politisch in einer Ausrichtung an nationalen wie regionalen, das Besondere einer spezifischen Kultur und Tradition kultivierenden Gemeinschaften zeigt, geht mit der Abblendung der Perspektive des Allgemeinen einher. Dort, wo inzwischen eine etablierte obere Mittelschicht sich der Symbole der Unterschicht kulturell-ästhetisch bedient und dies bis in den eigenen Lebensstil kultiviert, rücken verallgemeinerbare Gleichheits- und Gerechtigkeitsaspekte in den Hintergrund.<sup>46</sup> Die entscheidende Krise liegt demnach in der prekären Bestimmung der »sozialen Logik des Allgemeinen und des Besonderen«.<sup>47</sup> Und diese Krise ist, wie oben bereits erwähnt, im wesentlichen eine »Krise der Öffentlichkeit«.<sup>48</sup>

Dies aber macht die Fragen der Partizipation wie der Exklusion ebenso zum öffentlichkeitsrelevanten Problem wie die konkrete Bestimmung von Universalität und Partikularität, von Gleichheit und Differenz, von Ungleichheit und Unterschiedlichkeit, von Gerechtigkeit und Anerkennung, von Visionen des Guten und der Gerechtigkeit. Es geht um das Ausloten von Möglichkeiten und Grenzen der Teilnahme von Traditionen an der Öffentlichkeit. Eine solche Frage wird unter spätmodernen Bedingungen besonders brisant, eröffnet es doch die lebensweltlich, pädagogisch wie gesellschaftlich hoch aktuelle Spannung zwischen Universalität und Partikularität, aber auch die zwischen Universalität und Toleranz.

Der hier vertretene Öffentlichkeitsbegriff geht im Gegensatz zu den diskutierten (und in ihrer Differenz zu einander noch deutlich stärker auszufaltenden) systemtheoretischen, postmodernen und poststrukturellen Konzepten sehr wohl von der Trifigkeit universalisierbarer, normativ bestimmter Horizonte aus. Umso mehr jedoch sind alle Traditionen grundsätzlich mit einem Universalisierungsvorbehalt versehen. Bestimmte Traditionen zum Maßstab und Lebenssinn gesellschaftlichen Zusammenlebens zu machen, die nicht von allen gleich und jeweils in besonderer Weise akzeptiert werden können,

**44** | Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten 2017, 8-10.

**45** | Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten 2017, 7.

**46** | Vgl. Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten 2017, 273-370.

**47** | Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten 2017, 27.

**48** | Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten 2017, 436. Vgl. Teil B 4.

wäre im spätmodernen Kontext der Heterogenität angesichts der Selbstbestimmung der Subjekte widersprüchlich. Universalisierungsfähig sind nur diejenigen Konzepte und Annahmen, die von allen zumindest potentiell in wechselseitiger, also reziproker und allgemeiner Weise frei und gleich gerechtfertigt werden können.<sup>49</sup> »Es gibt ein Grund-Recht« auf gleiche, also allgemeine und reziproke Rechtfertigung.<sup>50</sup> Im Lichte dieses normativ gefassten Maßstabs erscheinen in einer kritischen Gesellschaftsanalyse alle jene mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen und Strukturen, die »dem Maßstab reziproker und allgemeiner Rechtfertigung nicht gerecht werden und durch Formen der Exklusion, von Privilegien und Beherrschung« gekennzeichnet sind, als illegitim.<sup>51</sup> Dies ist freilich in potentieller Perspektive gemeint, geht es doch darum, was in der Gesellschaft »reziprok und allgemein gelten dürfte, wenn die Normunterworfenen freie und gleiche Normautoren wären«.<sup>52</sup> Und dies gilt in Reformulierung des kantischen Kategorischen Imperativs auch dann, wenn Personen dazu die Fähigkeiten fehlen. Dann »gälte es, sie als autonome Wesen zu respektieren, die niemals nur Objekt, sondern Subjekt der Rechtfertigung sind«.<sup>53</sup>

Doch wo endet die Partizipationsmöglichkeit aller an der Öffentlichkeit? Wo hätte Toleranz ihre Grenzen? Ein angemessenes Verständnis von Toleranz reduziert sich keineswegs auf die wohlfeile Akzeptanz jedweder Position. Weiterführend ist eine »Toleranz im Konflikt«, deren Versprechen es ist, dass »ein Miteinander im Dissens möglich ist«.<sup>54</sup> Toleranz wird bei Rainer Forst zum Prinzip gesellschaftlicher Selbstorganisation, ja sie wird zum Grundmoment der komplexen Dynamik zwischen Macht und Moral, zwischen Religion, Ethik und Politik. Deren Diskussion handelt »von der Fähigkeit und den Grenzen der praktischen Vernunft angesichts tiefgehender ethischer Konflikte und schließlich von der Unumgänglichkeit einer diesem Streit übergeordneten Konzeption der Moral, die von den umstrittenen Wertungen unabhängig (wenn auch nicht vollkommen losgelöst) ist«.<sup>55</sup>

Rainer Forst arbeitet in seiner Profilierung eines Toleranzbegriffs, der den Herausforderungen der Spätmoderne Stand halten kann, vier zentrale Elemente heraus: erstens ist Toleranz ein Konfliktbegriff, weil in ihm Konflikte zum Austrag kommen aus der Einsicht heraus, dass »den Gründen gegenseitiger

**49** | Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung* 2007, 20ff.

**50** | Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung* 2007, 283; vgl. Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* 2011, 40.

**51** | Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* 2011, 20.

**52** | Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* 2011, 17.

**53** | Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* 2011, 16.

**54** | Forst, *Toleranz im Konflikt* 2014, 12.

**55** | Forst, *Toleranz im Konflikt* 2014, 23.

Ablehnung Gründe gegenseitiger Akzeptanz gegenüberstehen, die erstere nicht aufheben«.<sup>56</sup> Toleranz impliziert stets eine Komponente der Ablehnung einer Position wie eine Komponente der Akzeptanz, weil man die Positionen zwar für falsch hält, aber diese nicht so sehr verurteilt werden, dass sie schlecht-hin zu negieren sind;<sup>57</sup> zweitens findet dieses Ringen um Toleranz inmitten der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen statt; drittens stellt sie nicht nur eine Forderung, sondern den Gegenstand solcher Auseinandersetzungen dar und viertens spielen dabei ganz unterschiedliche Toleranzbegründungen eine zentrale Rolle.<sup>58</sup> Toleranz lässt sich angesichts konkurrierender Wertvorstellungen und Religionen nur reflexiv begründen im Lichte diskursiv bestimmter Prinzipien von Reziprozität und Allgemeinheit. Grenzen und Reichweite von Toleranz sind demnach im öffentlichen Diskurs zu bestimmen.<sup>59</sup> Dieser Diskurs, und dies ist nun entscheidend, ist auch für Forst deliberativ organisiert, wobei hier allerdings fraglich wird, ob er seinerseits die Schwierigkeiten von Habermas überwindet. Dafür scheint – wir werden darauf zurückkommen – bei aller Sensibilität für den Alteritätsgedanken doch dessen diskursive Ein-hegung am Ende zu stark.<sup>60</sup> Gleichwohl: Öffentlichkeit und Toleranz brauchen gerade um ihrer selbst willen einen universalisierbaren Beurteilungsmaßstab, der zugleich die einzelnen Lebensformen und Orientierungen auch in ihrer Andersheit und Alterität würdigt und anerkennt.

Ein konstellatives Denken in der Spur Christian Bauers scheint hierfür ebenso zu schwach zu sein wie Taylors Kommunitarismus, obschon er wie kaum ein zweiter der hier verhandelten Positionen auf die Unverzichtbarkeit lebensweltlicher Verwurzelungen gegenüber einem rein formalen Prozeduralismus der Öffentlichkeitstheorie insistiert. Instruktiv ist dagegen der Ansatz von Forst, Kontexte des Guten und formale Prozeduren des Gerechten im Rahmen einer sozialkonstruktivistischen Gerechtigkeitstheorie streng aufeinander zu beziehen. Die Relevanz konkreter Gemeinschaften ethischen Lebens, die intelligible Kraft bestimmter Sphären der Gerechtigkeit für die Bestimmung von Gerechtigkeit bleiben integraler Bestandteil, ohne in eine letztlich relativistisch-partikularistische Drift zu geraten. Je nach Kontext muss für Forst die Person ihr Handeln rechtfertigen. Der Mensch ist immer gleichzeitig auf unterschiedliche Weise ethisch, moralisch, rechtlich, politisch autonom, ist also nie nur ethische, moralische, rechtliche, politische Person. Ethische Fragen als Identitätsfragen nach einem guten Leben können und dürfen damit nicht in einer moralischen oder politischen Weise allgemeine Geltung bean-

**56** | Forst, Toleranz im Konflikt 2014, 12.

**57** | Vgl. Forst, Toleranz im Konflikt 2014, 30-35.

**58** | Vgl. Forst, Toleranz im Konflikt 2014, 12-14.

**59** | Vgl. Forst, Toleranz im Konflikt 2014, 588-600.

**60** | Vgl. D 8.

spruchen wie umgekehrt rechtliche Fragen etwa die ethische Selbstbestimmung determinieren können. Forst nimmt eine analytische Unterscheidung der jeweiligen Kontexte der Person vor und führt diese jeweiligen Kontexte durch eine übergreifende, von einem universalen Begriff praktischer Vernunft her bestimmte Theorie der Gerechtigkeit zusammen. Diese hält die Grenzen zwischen diesen Kontexten »dadurch aufrecht, dass sie ethische Identität, gleiche Rechte, politische Mitgliedschaft und moralischen Respekt nach allgemein gerechtfertigten Normen zur Geltung bringt«.<sup>61</sup> Was also die Anerkennung von Personen als Staatsbürger, als Rechtspersonen, als ethische und moralische Subjekte angeht, bleibt dies den »Kontexten ethischer und politischer Gemeinschaften überlassen; *daß* sie als solche anerkannt werden müssen, ist eine Forderung der Gerechtigkeit«.<sup>62</sup> Vor einer solchen Theorie der Gerechtigkeit müssen dann die einzelnen ethischen, moralischen, rechtlichen und politischen Normen gerechtfertigt werden.<sup>63</sup> Die Komponente einer in Kategorien universaler Vernunft gedachte Moral ist nach dieser konstruktiv-kritischen Verhältnisbestimmung »normativ entscheidend, während die partikularistische Komponente wesentlich dabei ist, Verantwortung zu lokalisieren«.<sup>64</sup>

Eine religionspädagogische Öffentlichkeitstheorie kann dies aufgreifen, muss dies aber angesichts der Schwierigkeiten deliberativer Vernunft alteritäts-theoretisch radikalisieren. Ein Alteritätstheoretisches Denken beansprucht, wie eben gezeigt, im Unterschied zur schwachen Vernunft, die Wahrheitsfähigkeit und Kommunikabilität des Anderen durch Rekurs auf die Rationalität des Subjekts zu sichern, und verankert sich doch prinzipiell in einer Vernunft, die sich von zuvorkommender Alterität irritieren, befreien und eröffnen lässt.<sup>65</sup> In diesem Sinne ist es gegen eine radikalierte Systemtheorie, gegen fideistische wie gegen rationalistische Annahmen für sie eine

»zwingende Annahme, einen integrierenden Rahmen verschiedener Sprachspiele und Weltdeutungssysteme zu postulieren [...]. So wird sowohl ein material ausgestaltetes und in diesem Sinne schwer universalisierbares, weil unzeitgemäß substantielles Konzept ausgeschlossen als auch eine Aufspaltung verschiedener Weltdeutungssysteme in incommensurable Sphären vermieden, die keinerlei kritischen Vergleich, Übersetzungsleistungen oder Dialog ermöglicht, weil sprachspieleexterne Kriterien der diskursiven Bewertung dieser Sphären fehlen.«<sup>66</sup>

**61** | Forst, Kontexte 1994, 361.

**62** | Forst, Kontexte 1994, 362.

**63** | Forst, Kontexte 1994, 436.

**64** | Forst, Das Recht auf Rechtfertigung 2007, 258.

**65** | Vgl. Grümme, Vom Anderen eröffnete Erfahrung 2007, 235-282.

**66** | Breul, Religiöse Epistemologie 2016, 185; vgl. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit 2015.

Lediglich ein »Experimentieren mit Begriffen«, um die Fähigkeit zu erwerben, »auf die eigenen Erfahrungen reflektierend zu reagieren«, ist ihr am Ende doch zu wenig.<sup>67</sup> Auf diese Weise kann eine alteritätstheoretische Vernunft Universalität und Partikularität, Einheit und Vielfalt jeweils in sich selbst und in ihrem Verhältnis zueinander würdigen. Alteritätstheoretisches Denken ist differenzorientiert und würdigt darin zugleich die subjektgeleitete praktische Vernunft intersubjektiver Freiheit. Weil es den Anspruch auf universalisierbare Züge von Rationalität nicht aufzugeben bereit ist, trägt ein solches Denken dem Heterogenen in seiner genannten anspruchsvollen Komplexität Rechnung.<sup>68</sup> Es bietet, wo es sprachpragmatisch grundiert wird, die Form, in der die Teilsysteme und deren Rationalitäten sinngleitet und wahrheitsorientiert kommunizieren können. Es könnte damit, wie bereits angedeutet, beispielsweise den überschießenden Anspruch der Religion formulieren inmitten der Logik der funktionalen Ausdifferenzierung diverser Teilsysteme. Eine solche Hermeneutik ist modernitätsfähig.

Wegen ihrer Verwurzelung in praktisch-theoretischen Prozessen sprachlich vollzogener Erfahrung unterläuft sie die Begrenzungen einer reinen Beobachterperspektive. Sie kann Normativität und Vielfalt, Differenz und Gleichheit angemessen ins Verhältnis setzen. Sie bleibt wahrheitsfähig genau darin, wenn sie die Vielfalt achtet. Sie würdigt Vielfalt, ohne diese einfach nebeneinander zu setzen. Die kategoriale Divergenz von Unterschieden und Ungleichheiten wird so ebenso denkbar wie eine Relativierungstendenz vermieden wird, die undifferenziert unterschiedliche Formen von Differenz und Anerkennung auf eine Stufe stellt.<sup>69</sup> Es gibt, wie gezeigt wurde, eine ver-kennende, eine herabwürdigende Fehlform von Anerkennung, die alteritätstheoretisch konterkariert wird. Normalitätsdiskurse, die einerseits klassifizieren und deklassieren, andererseits aber doch orientierendes, auf pädagogische Zielstellungen hinführendes Potential besitzen, wären so kritisch-konstruktiv für einen religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriff reformulierbar.

## 6. RELIGION ALS BEWÄHRUNGSPROBE

Wie in einem Brennglas verdichten sich die Diskussionen um den Rang von Traditionen und Narrativen in der Öffentlichkeit auf dem Feld der Religion. Hier hat man in nuce jene prekäre Herausforderung vor sich, wie denn eine begrenzte Vision guten Lebens mit den anderen Traditionen so koexistieren

**67** | Hampe, Die Lehren der Philosophie 2016, 63.

**68** | Vgl. Grümme, Auf Sand gebaut 2004, 266-279.

**69** | Zu Aporien etwa, wenn Veganismus und sexuelle Differenz mit sozialer Ungleichheit verwechselt oder identifiziert werden: Grümme, Heterogenität 2017, 50-105.

kann, dass alle jeweils zu ihrem Recht kommen und zugleich das gemeinsame Ganze nicht nur nicht gefährdet, sondern gar gestärkt wird. Kurz: die für den Öffentlichkeitsbegriff signifikante Spannung zwischen Universalität und Partikularität wird hier besonders brisant. Besonders brisant ist dies deshalb, weil mit der Religion nun ein world view ins Spiel kommt, der mit Unbedingtheit aufgeladen und deshalb mit vergleichsweise radikalem Geltungsanspruch auftritt. Wenn sich ein militanter Neuer Atheismus inzwischen seinerseits mit ähnlicher Vehemenz artikuliert, so spricht dies nicht gegen diese These, sondern markiert nur die Tatsache, dass dieser unter der Hand selber zur Religion geworden ist.

Nun zeigen unsere Rekonstruktionen der verschiedenen Öffentlichkeitstheorien teilweise ganz überraschende Ergebnisse hinsichtlich der Verortung der Religion in der öffentlichen Sphäre. Andererseits ergeben sich zugleich unerwartete Koalitionen. Dass die systemtheoretische Logik auf eine Depolitisierung und damit in einer bestimmten Weise auf eine Privatisierung hinausläuft, wird bereits dadurch deutlich, dass Religion in ihrer binären Codierung von Immanenz und Transzendenz nach dem Muster von System und Umwelt schlicht neben die anderen Teilsysteme gestellt wird. Zwar wird ihr immerhin noch eine funktionale Bedeutung als Kontingenzsicherung attestiert; aber deren übergreifender Wahrheitsanspruch als einer comprehensive doctrine wird strukturell negiert.<sup>70</sup>

Anders bei Habermas. Dieser sieht in der Religion gerade als comprehensive doctrine wesentliche Ressourcen für eine spätmoderne Gesellschaft, deren Kraftquellen aus formal-prozeduraler Rationalität allein nicht ausreichen, um eine lebendige, kohärente, dynamische und gerechte Gesellschaft zu gestalten. Um wirksam zu werden, ist hierfür freilich eine Übersetzung in eine verallgemeinerbare, von allen verstehbare Sprache die Voraussetzung. Auf der Ebene der Politik und ihrer Institutionen, insbesondere der Parlamente, sind alle religiösen Bezüge zu streichen. Was nicht übersetbar ist, bleibt der vorinstitUTIONellen Ebene der Öffentlichkeit vorbehalten.<sup>71</sup>

Anders Taylor, der Religion ebenso für diskursfähig hält wie nicht-religiöse word views und philosophische Überzeugungen. Doch zumindest auf der Ebene der politischen Institutionen fordert er eine von allen gleichermaßen zugängliche und verstehbare Amtssprache.<sup>72</sup> Trotz aller Unterschiede kommen er und Habermas in der Unverzichtbarkeit einer Sphäre der Öffentlichkeit überein, die neutral bzw. frei von einseitigen Dominanzen gehalten werden muss, wobei die Übersetzung, insbesondere bei Habermas, hierfür eine zentrale Bedeutung hat.

---

**70** | Vgl. C 3.

**71** | Vgl. C 1.

**72** | Vgl. C 4.

Anders bei Butler. In besonderer Intensität meldet sie massive grundsätzliche Zweifel an der Übersetbarkeit von Religion an. Doch geht es ihr dabei weniger um einen opaken Kern, der in seiner welterschließenden Kraft nur für die Gläubigen einsehbar und lebbar ist. Ihr geht es darum, durch diese Unübersetbarkeit die Perspektiven der Öffentlichkeitstheorie diametral zu verändern. Religion fungiert als Index für Alterität, für Unterbrechung, für Fremdheit, die erst ethische Verantwortung konstituiert. Nicht die Arbeit an konsensueller Übereinstimmung zur diskursiven Lösung von gesellschaftlichen und politischen Fragen wie bei Habermas und – mit Abstrichen bei Taylor –, sondern der Bruch systematisierender Vernunft durch Alterität prägt diese Perspektive.<sup>73</sup> Insofern ist es nur konsequent, dass Religion als sie selber in der Öffentlichkeit vertreten sein kann und als sie selber die gesellschaftlichen wie die politischen Debatten vorantreibt.

Allerdings mag man sich fragen, ob diese eindeutige Ausrichtung Butlers an den diversen religiösen Identitäten dem Postulat von Gleichheit und Gerechtigkeit standhält. Nicht schon die Tatsache der öffentlichen Präsenz jeder religiösen Überzeugung kann Zielhorizont öffentlichkeitstheoretischer Debatten sein. Solange die Frage religiöser Identität nicht mit der von struktureller Gleichheit und Gerechtigkeit verbunden ist, so lange Identität und Gleichheit nicht strikt aufeinander bezogen sind, so lange bleibt eine solche Position problematisch. Die Tatsache an sich, dass jede Religion die gleiche Möglichkeit und das gleiche Recht auf alle Formen der Öffentlichkeit hat, verbürgt doch noch nicht Gerechtigkeit. Es könnte doch sein, dass religiöse Symbole aus Zwang getragen werden. Hier begründete Unterscheidungskriterien zwischen den Religionen sowie zwischen den diversen religiösen Praktiken zu liefern bleibt das radikale Alteritätsdenken Butlers schuldig, ein Defizit, dass Butler allerdings trotz der geradezu konträren Anlage des Denkens mit Taylor teilt. Andererseits scheint Habermas in der Tradition der liberalen Trennung von Staat und Religion die Relevanz religiöser Ressourcen für Öffentlichkeit und Politik doch zu unterschätzen. Mit seiner Forderung an eine wechselseitige Übersetzungspflicht von Religiösen und Nicht-Religiösen zeigt er zwar überzeugend das Ungenügen eines Laizismus auf, der sich selber zu einem eigenen world view verselbstständigt und damit performativ die eigene Neutralitätsforderung an die Adresse des Staates und der politischen Institutionen konterkariert. Doch hält Habermas strikt an der Exklusion der Religion aus der Sphäre der Politik fest.

Demgegenüber nehmen in der gegenwärtigen Politischen Theorie Überlegungen zunehmend an Fahrt auf, die diese diastatische Trennung von Glauben und Wissen sowie Öffentlichkeit und Privatheit innerhalb liberaler Konzeptionen überwinden wollen. Zumeist argumentieren sie erkenntnistheoretisch

---

73 | Vgl. Butler u.a., Abschlussdiskussion 2012, 162-168.

oder pragmatisch. Beide Wege seien wegen ihres exemplarischen Charakters kurz umrissen:

So hält erkenntnistheoretisch Martin Breul zwar an der Nichtverallgemeinerbarkeit religiöser Überzeugungen fest, weshalb diese nicht als allgemeine universalisierbare Basis gesellschaftlichen Zusammenlebens fungieren können. Doch ist es gerade die kognitive Verfasstheit der Religionen, die ein Unterscheidungskriterium zwischen Religionen und etwa der Astrologie ermöglicht und zugleich die Basis für deren gesellschaftliche Diskursfähigkeit liefert. Breul formuliert einen »Moderaten Exklusivismus«, der »einerseits auf der Notwendigkeit der Rechtfertigungsneutralität« besteht (exklusives Element), daraus aber »keine Privatisierungsforderung ableitet, sondern religiösen Überzeugungen durch die Möglichkeit ihrer kognitiven Zugänglichkeit und der damit verbundenen intersubjektiven Nachvollziehbarkeit eine Vielzahl von wichtigen und in einer postsäkularen Gesellschaft unverzichtbaren Rollen in öffentlichen Diskursen zuschreibt (moderierendes Element)«.<sup>74</sup> Hintergrund ist die massive Infragestellung des »epistemischen Ghettos«, in das Rawls und Habermas religiöse Überzeugungen abschieben, die einer »prädiskursiven Diskriminierung« religiöser Gründe« gleichkomme.<sup>75</sup> Denn sie übersehen die rationale Erreichbarkeit und damit die argumentative Trifftigkeit religiöser Überzeugungen, die intersubjektiven wie diskursiven Rechtfertigungen »zugänglich sein können«.<sup>76</sup>

So überzeugend dieser epistemologische Aufweis der Rationalität des Glaubens ist, so sehr damit die Trennung zwischen Glauben und Wissen als Hintergrund der Unterscheidung von ›öffentl.‹ und ›privat‹ porös wird, so bleibt ein solcher Zugang dennoch eindimensional. In seiner kognitiven Erführung kann er Religion als ganzmenschliche Lebenspraxis nur ansatzweise erfassen.

Deshalb verstehen Pragmatische Argumentationslinien hingegen Religionen als »sprachliche und symbolische Ausdrucksformen, die das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz im Sinne eines wissenden Nichtwissens thematisieren und damit eine soziale Praxis konstituieren, die einen umfassenden Anspruch an die religiösen Menschen stellen«.<sup>77</sup> Mit einer solchen Zuschreibung, die der Religion kognitive wie lebensweltliche Würde attestiert,<sup>78</sup> ist die Möglichkeit rational-diskursiver Unterscheidungen innerhalb der Religionen sowie zwischen ihnen und esoterischen Positionen gegeben. Überdies ist zudem die Basis für eine rationale Ausweisbarkeit von Religion

74 | Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit 2015, 249.

75 | Breul, Religiöse Epistemologie 2016, 183.

76 | Breul, Religiöse Epistemologie 2016, 185.

77 | Reder, Religion in säkularer Gesellschaft 2013, 348.

78 | Vgl. Seibert, »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen« 2017, 169-171.

in der Öffentlichkeit gelegt. Doch zugleich ist eine kognitive Reduktion überschritten, insofern Religionen als ganzmenschliche Praxis begriffen werden, die als solche öffentlichkeitsrelevant sind. So gesehen bilden Religionen einen wichtigen, gleichberechtigten Bestandteil öffentlicher Diskurse. Sie müssen sich an die demokratische Rechtsordnung gesellschaftlicher Prozesse halten. Als solche

»können sie einen wichtigen Teil zum Gelingen moderner Demokratien beitragen. Deliberative Verfahren [...] werden nicht gefährdet, wenn sie religiöse Argumente als solche beachten, sondern erst, wenn einzelne Gruppierungen – seien sie religiös oder säkular – einen Absolutheitsanspruch im politischen Raum erheben. Wichtig ist daher ein offener und fairer Umgang der verschiedenen Praktiken miteinander und weniger die Frage, ob religiöse Semantiken in der Öffentlichkeit zugelassen werden oder nicht.«<sup>79</sup>

Religionen haben als Ganze öffentliche Bedeutung, nicht nur ihr diskursiver Teil. Aber es wird in deliberativen Verfahren entschieden, inwieweit sie öffentlichkeitswirksam und von politischem Einfluss sein sollen und können.

## 7. ÖFFENTLICHE RELIGION

In diesem Raum diskursiver Öffentlichkeit kristallisiert sich damit eine Öffentliche Religion heraus.<sup>80</sup> In ihm treten unterschiedliche Weltanschauungen, Religionen und Politik in eine diskursive Auseinandersetzung um grundlegende Orientierungen, Werthaltungen und Praktiken. Diese Öffentliche Religion macht ernst mit der eben angespielten politiktheoretischen, kulturwissenschaftlichen und historischen Analyse, dass im strengen Sinne der weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat in seinen Beschlüssen, seinem Handeln und seinen Regelungen »tatsächlich niemals weltanschaulich neutral« ist, sondern auf der »Rivalität der Weltanschauungen basiert«.<sup>81</sup> Hans Joas kommt am Ende seiner langen Analysen der Begriffe von Modernisierung, Funktionaler Differenzierung, Säkularisierung und Entzauberung zu dem Ergebnis, dass die Vorstellung der Religion als einer Wertsphäre oder einem Funktionssystem neben anderen bereits »säkularistisch« sei.

**79** | Reder, Öffentlichkeit und Liberalismus 2016, 254f.

**80** | Vgl. Gabriel, Gottesglaube 2008, 266ff. Zum folgenden in Überarbeitung Grümme, Religionsunterricht und Politik 2009, 32-34.

**81** | Hochgeschwender, Amerikanische Religion 2007, 200; vgl. Casanova, Public Religions 1994; Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009.

»Religion hat Spezifika, aber diese liegen nicht in einer kulturellen Spezialisierung aufs Religiöse. Ihr Verhältnis zur Kultur insgesamt ist nicht das einer Kultursphäre zur anderen. Gläubige und ihre sozialen Organisationen erheben Ansprüche auf die Gestaltung aller Kultursphären und Funktionssysteme, wenn sie ihren Glauben ernst nehmen. Dies ist kein Plädoyer für religiösen Fundamentalismus oder Integralismus, da es unbestreitbar eine religiöse Lerngeschichte des Respekts vor anderen Wertesystemen und Glaubensformen sowie der Einsicht in die jeweils spezifische Funktionslogik von gesellschaftlichen ›Teilsystemen‹ oder kulturellen ›Wertsphären‹ gibt. Aber das Pathos universalistischer Religion und übrigens auch universalistischen säkularen Denkens fügt sich nicht ein in das Weltbild eines fortschreitenden Prozesses funktionaler Differenzierung. Ausmaß, Grad und Richtung dieses Prozesses sind selbst an den Idealen der Lebensführung und Weltgestaltung, religiösen und säkularen, zu messen.«<sup>82</sup>

Eine agonistische Ausrichtung des Gemeinwohls, die freiheitsfördernde Gesetze und Institutionen hervorbringt, lässt auch religiöse Äußerungen zu, überantwortet sie jedoch auch der Kritik, wenn sie autoritär zu werden drohen.

»In direkter Analogie zur politischen Autorität sind auch autoritäre religiöse Verordnungen, Gesetze und Institutionen Abarten von Autorität, die aufgrund ihrer freiheitsbeeinträchtigenden Wirkungen kritisiert werden müssen. Und weil aus der Perspektive der ethischen Freiheit religiöse Glaubenssätze, Traditionen, Rituale und Lebensweisen auch für Nicht-Gläubige und Anders-Gläubige ein wichtiges semantisches Potential haben, muss diese Kritik nicht nur in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft, sondern im öffentlichen Diskurs stattfinden, zu dem prinzipiell jeder Mensch zugelassen werden soll.«<sup>83</sup>

Der christliche Glaube gehört demnach in den öffentlichen Raum. Er selber drängt darauf, in kritisch-transformatorischer wie befreiender Weise öffentlich zu werden. Er kann dazu beitragen, dass Fragen nach Sinn, nach Gerechtigkeit, nach dem vergangenen Leiden, nach der Wahrheit und Legitimität von Weltanschauungen nicht aus der Öffentlichkeit herausgedrängt werden.<sup>84</sup> Gleichwohl kann dies nur nach den normativen Spielregeln diskursiver Vernunft geschehen. Allein hier, allein also auf der prozeduralen Ebene, liegt die Neutralität des Verfassungsstaates.<sup>85</sup> In diesem Diskurs ist dann auch die Wahrheit des Glaubens einzubringen und dort »diskursiv gut paulinisch zu prüfen. Sie kann hier gegebenenfalls ihre argumentative Überzeugungs- und

<sup>82</sup> | Joas, Die Macht des Heiligen 2017, 416f.

<sup>83</sup> | Cooke, Nicht zugänglich 2017, 210.

<sup>84</sup> | Vgl. Kühlein, Politische Theologie 2017, 200.

<sup>85</sup> | Vgl. Hochgeschwender, Amerikanische Religion 2007, 201.

ihre performative Veränderungskraft aufzeigen.«<sup>86</sup> Jedoch gehen, wie auch Michael Walzer betont, von einer solchen Öffentlichkeit der Religion wiederum zivilisierende Wirkungen auf die Religion und die Gläubigen aus.

»It is also important to say that when religious citizens join democratic debates, they must join in every aspect of those debates. That means: they must listen and respond to criticism of their own positions, including criticism of their theology, if theology provides the basis of those positions. In the political arena, theology and ideology have similar standing. The claim to know God's word brings no special authority in democratic politics.«<sup>87</sup>

Eine solche Öffentliche Religion gehört in diesem spezifischen Sinne in die diskursive Öffentlichkeit. Ohne die Modernisierungsprozesse zu unterlaufen, gehen von ihr dann durchaus Impulse für die Politik aus. Beispielsweise könnte sie gegenüber einem universalen Machbarkeitswahn wie gegenüber einem pragmatischen Defätismus immer zugleich das »Nicht-Politische der Politik« einklagen,<sup>88</sup> ein Gedanke, der in der gegenwärtigen Debatte um das Politische in der Politik von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.<sup>89</sup> Sie könnte in der Zivilgesellschaft, dem Motor der Demokratie, als Impulsgeberin für eine Politisierung des Privaten und für eine Renormierung der Öffentlichkeit wirken und die Gesellschaft zwingen, sich kritisch wie reflexiv mit den eigenen normativen Grundlagen zu beschäftigen.<sup>90</sup>

Die Sozialphilosophin Agnes Heller schärft diesen Charakter der öffentlichen Religion im Kontext der funktionalen Differenzierung der Moderne dadurch an, dass sie ihn einträgt in den Horizont biblischen Bilderverbots.

»Politische Institutionen können durchaus auch ohne Gott funktionieren und auch ohne Wissenschaft, allein mit Hilfe menschlicher Entscheidungen, menschlichen Denkens und menschlichen Willens. Mehr noch, sie funktionieren so sogar am besten. Gleichzeitig ist es der Religion und der Kunst, nachdem sie sich von ihrer Verpflichtung, der Politik zu dienen, befreit haben, ermöglicht, sich in ihren eigenen Sphären einzuschließen und den Luxus ihrer Autonomie zu genießen. Eine solche Entwicklung wäre ein schöner Ausgang unserer Geschichte. Aber dieser Ausgang ist bei weitem nicht garantiert. Die Zukunft der Modernität ist unbekannt; es ist noch nicht gesichert, ob sie überleben wird,

---

<sup>86</sup> | Arens, Gottesverständigung 2007, 54.

<sup>87</sup> | Walzer, Political Theology 2017, 339.

<sup>88</sup> | Höhn, Postsäkular 2007, 19.

<sup>89</sup> | Vgl. Laclau, Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie 2012; Marchart, Die politische Differenz 2010; Mouffe, Das demokratische Paradox 2013; Mouffe, Über das Politische 2007.

<sup>90</sup> | Vgl. Klingen, Gefährdete Öffentlichkeit 2008, 178f.

und noch unsicherer, ob sie, sollte sie überleben, eine Nische für das gute Leben bewahren kann. Darum muss das Gespenst des Messianischen heraufbeschwört werden, aber nur als Gespenst. [...]. Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich um den pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles Übrige ist Pragmatismus.«<sup>91</sup>

Einerseits wird von Agnes Heller her die berechtigte relative Autonomie der einzelnen Wirklichkeitsbereiche verständlich. Jedoch kann Politik unter einer messianischen Perspektive mehr als Technik sein und sich aus dem Bann instrumenteller Vernunft befreien. So markiert dies andererseits die Abhängigkeit der Politik von messianischer Hoffnung. Dies wäre echte Politik als einer Kunst des Möglichen im Unterschied zu einer Politik, die das System unverändert ließe, weil die Parameter dessen, was als wirklich und was als möglich anzusehen ist, für irreversibel ausgegeben werden.<sup>92</sup> »Deshalb fällt insbesondere den Religionen heutzutage eine große Verantwortung zu. Sie haben die Aufgabe, dafür Sorge zu tragen, dass die Politik sich nicht auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt und in der Illusion einer reinen Immanenz lebt. Die Gesellschaft erfährt durch Religionen und die in ihnen erinnerten Hoffnungen eine Konfrontation mit etwas, das sie selbst nicht produziert.«<sup>93</sup> Korreliert mit der monotheistischen Tradition, gewinnt Politik Spielräume und subjektkonstitutive Kraft:

»Sowohl die Demokratie als auch ein Monotheismus zielen weniger auf Volkswerdung, denn auf Subjektwerdung. Wenn Demokratie definiert werden kann als die ›instituationalisierte Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewissheit‹ (H. Dubiel), dann dient der Monotheismus nicht dazu, dieser Ungewissheit Herr zu werden. Im Gegenteil: Er radikaliert die Ungewissheit. Ungewissheit kann nämlich neue Handlungsspielräume entstehen lassen. Der biblische Monotheismus ist ein einziger Aufruf gegen Verwurzelungen, ein Aufruf zu produktiver Heimatlosigkeit.«<sup>94</sup>

**91** | Heller, Politik nach dem Tod Gottes 1997, 87.

**92** | Vgl. Manemann, Rettende Erinnerung 2005, 78.

**93** | Manemann, Über Freunde und Feinde 2008, 85. Vgl. auch Peters, Theologie und Politik 2008, 89f.

**94** | Manemann, Über Freunde und Feinde 2008, 81. Aus dekonstruktivistischer Sicht vgl. Zilleßen, Religion, Kultur, Ethik 2001.

Zugleich wird aber in gleicher Schärfe erkennbar, dass der messianische Überschuss genau dann verloren geht, wenn Politik den Messianismus in Besitz nimmt. Jürgen Manemann, bestrebt die christliche Hoffnung im Geist apokalyptischer Tradition zuzuspitzen, spricht vom Messianischen als absoluter Überraschung. Nur wenn messianische Erwartung und memoria passionis zusammenkommen, ist eine »messianische Politik« vor Selbstverabsolutierung und zugleich die Religion vor einem neuen Integralismus gefeit.<sup>95</sup>

## 8. KONSEQUENZEN

Der hier entwickelte religionspädagogische Öffentlichkeitsbegriff kann sich diesem Konzept der Öffentlichen Religion anschließen – und besteht doch auf weiterführenden Perspektiven. Die Pflicht einer rationalen Ausweisbarkeit religiöser Praktiken bleibt für ihn integrales Moment in der spannungsvollen wie dynamischen Bestimmung von Universalität und Partikularität. Gerade wenn die Religionen als Quelle, als Zielhorizont und als dynamisierende Kraft öffentlicher und politischer Selbstverständigungsprozesse verstanden werden, gilt es, einen Rahmen zu finden, in dem dies in gerechter wie verallgemeinerbarer Weise geschehen kann. Die Rechtfertigungspraxis gesellschaftlicher und politischer Prozesse nach den Maximen der allgemeinen, gleichen und wechselseitigen Partizipation aller, und damit die demokratische Rechtsordnung, wie wir dies mit Rainer Forst rekonstruiert haben,<sup>96</sup> stellen die Schwelle dar, die Religionen mit ihrem jeweiligen Wahrheitsanspruch nicht unterbieten dürfen, ohne öffentlichkeitstheoretisch illegitim zu werden.

Allerdings ist die in der diskursiven Öffentlichkeit unterstellte Vernunft anzufragen, ob sie wirklich der radikalen Praxis der Religion angemessen ist. Muss nicht jede deliberative Vernunft sich von Fremdheit und der zuvorkommenden Herausforderung durch Alterität irritieren lassen, einer Alterität, die im Rahmen der jüdischen oder christlichen Tradition angesichts des unauslotbaren Geheimnisses Gottes nochmals radikalisiert wird? Im kantianischen Sozialkonstruktivismus von Rainer Forst, geprägt von der deliberativen Vernunftkonzeption Habermas', scheint dies nicht hinreichend gegeben. Ist wirklich durch die rechtfertigenden Gründe alles einholbar? Werden nicht die konkreten Anderen in ihrem je spezifischen lebensweltlichen Kontext überspielt? Seyla Benhabib erinnert dies an einen geheimen Platonismus: »A fully transparent and justified basic structure reminds one of a Platonic utopia

<sup>95</sup> | Manemann, Über Freunde und Feinde 2008, 85; Vgl. Manemann, Das Politische 2008, 116–118.

<sup>96</sup> | Vgl. D 5.

rather than critical theory's emphasis on the longing for the wholly other.«<sup>97</sup> Vor dem Hintergrund der Philosophie von Levinas erscheint Forsts Reziprozitätsschema deshalb problematisch, weil es den Anderen in seiner ethischen Provokation für das Selbst untergräbt:

»Stressing the asymmetrical moment also warns of the dangers of irresponsibility that come with the facile adoption of a third-person perspective. While we need norms ensuring that your motivation to do the right thing is not swamped by others failing to do their fair share, we should also expect us as individuals to understand that our freedom is tied to responsibility, a responsibility that exceeds what the community asks us to do.«<sup>98</sup>

Öffentlichkeitstheoretisch wird das Problem aus theologischer wie postkolonialer aus Sicht noch dramatisiert. Können Phänomene der Weisheiten indigener Völker in ihrer autochthonen Fremdheit, können deren Riten und Kulte letztlich als irrational abgetan und als allenfalls im Privaten relevante Ressourcen individuellen Lebens marginalisiert werden? Das mag für westliche Adaptionen schamanistischer, neopaganer oder esoterischer Praktiken sinnvoll sein. Doch in seiner generellen Delegitimierung hieße dies, in der unseligen Tradition kolonialen Denkens eine »Abschließung des Geistes« zu vollziehen.<sup>99</sup> Brauchen nicht die säkulare Öffentlichkeit wie die Kirche religiöse Überlieferungen als Inspiration, als Irritation, als Quelle für die »Pflege der Natur und die Sorge für die schwächsten Brüder und Schwestern«?<sup>100</sup> Norbert Mette macht dies in seiner Kompilation der Theologie von Papst Franziskus eindrucksvoll deutlich. Für Papst Franziskus sei es notwendig, »auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker, auf Kunst und Poesie, auf das innerliche Leben und auf die Spiritualität zurückzugreifen« (LS 63). Kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit dürfen beiseite gelassen werden werden, »auch nicht die religiöse mit ihrer eigenen Sprache.«<sup>101</sup> So gesehen hängen die Anerkennung indigener Völker mit ihren Praktiken und Riten und eine veränderte Hermeneutik aufs engste zusammen. Wir haben »die Dinge anders zu interpretieren, indem wir jedes Volk, seine Kultur, seine Sprache wertschätzen«.<sup>102</sup> Und doch braucht es begründete, rational ausweisbare Unterscheidungen, um die Subjekte zu schützen und Gerechtigkeit zu

**97** | Benhabib, The Uses and Abuses 2015, 789.

**98** | Fritsch, Rational Justification 2015, 817.

**99** | Membe, Kritik der schwarzen Vernunft 2014, 28. Vgl. 151-194.

**100** | Mette, Nicht gleichgültig bleiben 2017, 49.

**101** | Mette, Nicht gleichgültig bleiben 2017, 49.

**102** | Mette, Nicht gleichgültig bleiben 2017, 107.

ermöglichen. Diese Unterscheidungen können aber nur verallgemeinerbarer Natur sein.

Angesichts der Trifigkeit deliberativer Verfahren, aber nicht minder angesichts der erkennbaren Grenzen dieser kantianisch-deliberativen Vernunft wird darum abermals die Bedeutung der hier vertretenen alteritätstheoretischen Denkform eklatant sichtbar. Sie ist im besonderen Maße geeignet, die Eigenlogik religiöser Überzeugungen in der Sphäre der Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen und dabei zugleich rationale, universal ausweisbare Unterscheidungskriterien zu liefern. Die begriffliche Anerkennung der Heterogenität der Öffentlichkeit, die Zusammenführung von Identitäts- und Gleichheitsfragen und damit zugleich die begriffliche Würdigung dessen, worauf Benhabib mit ihrem Begriff »Gefährdete Öffentlichkeit« aufmerksam gemacht hat, können alteritätstheoretisch in fruchtbarer Weise gedacht werden.<sup>103</sup> Damit wird nun ein Blick auf unsere Ausgangsfrage möglich.

---

**103** | Vgl. Benhabib, Die gefährdete Öffentlichkeit 1997.

