

C. Konzepte der Öffentlichkeit

Gewiss trägt jede Auswahl von Öffentlichkeitstheorien einen dezisionistischen Zug. Manche drängen sich religionspädagogisch förmlich auf. Manche sind wichtig, weil sie religionspädagogisch bereits in Anspruch genommen werden, davon einige bewusst und explizit, andere dagegen eher klandestin. Andere sind erst herbei zu zitieren, weil deren Potential bislang unausgeschöpft ist. Nicht alle Theorien der Öffentlichkeit können hier verhandelt werden. Es gilt, eine Auswahl zu treffen, diese zu begründen und zudem zu erläutern, warum die Besprechung dieser Öffentlichkeitstheorien in der gegebenen Reihenfolge erfolgt.

Auswahl und Anordnung gehen in dieser Untersuchung primär aus einem empirischen Argument hervor, orientieren sie sich doch – wie eben erwähnt – am Kriterium der faktischen Dominanz. Daher beginnt die Diskussion mit der Deliberativen Öffentlichkeitstheorie. Wohl kaum eine hat politisch, philosophisch, soziologisch wie auch religionspädagogisch ein solches Gewicht. Deren Diskussion arbeitet dann in ihr Frageüberhänge und Desiderate heraus, die andere Öffentlichkeitstheorien markieren und auf die diese selber produktiv-kritisch reagieren. Das aber bietet wiederum den Anschlusspunkt für eine an dieser Stelle ihrerseits aussagekräftige Öffentlichkeitstheorie. Dieses Vorgehen vernetzt die diversen Theorien miteinander, indem es ein Forum ihrer kritischen Auseinandersetzung in religionspädagogischer Absicht begründet.

1. DELIBERATIVE ÖFFENTLICHKEIT: JÜRGEN HABERMAS

Die Feststellung ist sicher keine Übertreibung, dass kaum jemand den Begriff der Öffentlichkeit in der Moderne so scharf profiliert hat, wie Jürgen Habermas. Dieser ist vor allem auf die Öffentlichkeit der Bürger, der Citoyen, fokussiert.

1.1 Bürgerliche Öffentlichkeit

Habermas ging es in seinem 1962 erschienenen Werk »Der Strukturwandel der Öffentlichkeit« darum, die bürgerliche Kommunikation in Salons, in gelehrteten Gesellschaften, in Kaffeehäusern als das Forum politischer Vergesellschaftung, als Vollzug politischer Willensbildung und als Kommunikationsraum der prinzipiell Gleichen, Freien und Ebenbürtigen herauszuarbeiten.

Hier kommt es zu einer Trennung von Staat und Gesellschaft, von Öffentlichem und Privatem, hier formierte sich der Wille der liberal-aufgeklärten Bürger gegenüber einer Ständegesellschaft und absolutistischen Herrschaft. Nicht ein überkommener Status, nicht ein ererbtes oder zugestandenes Privileg, nein, die Deliberation der Freien und Gleichen ist der Grundzug dieser bürgerlichen Öffentlichkeit, in der die Privatleute zu öffentlichem Vernunftgebrauch zusammenkommen. Öffentlichkeit ist also nicht das, was Menschen in Talkshows, bei Twitter oder Facebook von sich preisgeben. Es ist keine Öffentlichkeit von Zuschauern und Zuhörern, die Privates und Öffentliches vermeiden. Sie ist der Raum »für Sprecher und Adressaten, die einander Rede und Antwort stehen. Es geht um den Austausch von Gründen, nicht um die Bündelung von Blicken. Die Teilnehmer an Diskursen, die sich auf eine gemeinsame Sache konzentrieren, kehren ihrem privaten Leben gleichsam den Rücken. Sie brauchen nicht von sich selbst zu sprechen. Öffentlichkeit und Privatsphäre vermischen sich nicht, sondern treten in ein komplementäres Verhältnis.«¹

Öffentlichkeit hat folglich mit Vernunft zu tun und ist durch vor allem drei Merkmale geprägt:

1. der gleiche Zugang aller zu dieser Kommunikation, losgelöst von Rang und wirtschaftlichem Einfluss;
2. die Offenheit der Themenwahl, die durch den Willen der Teilnehmer selbst konstituiert wird, wodurch ein »Interpretationsmonopol« staatlicher oder kirchlicher Autoritäten zurückgedrängt wird;²
3. die gemeinsame, gewaltfreie, diskursive, also nur durch die Kraft des besseren Arguments geprägte Ermittlung des Richtigen und Rechten und die Ausdehnung dieses Diskurses in eine aufgeklärte, freie und selbstbestimmte Öffentlichkeit hinein.³

1 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 15.

2 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 97; vgl. Schröder, Öffentliche Religionspädagogik 2013, 109-132; Turner, Habermas' Öffentlichkeit 2009; Günther, Wingert, Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit 2001.

3 | Vgl. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 97ff.152ff.

Für Pierre Bourdieu ist freilich das Ideal des souveränen Bürgers, der »informiert und engagiert politische Urteile zu fällen vermag«, eine »Ideologie«, insofern »Fähigkeit und Bereitschaft zu politischer Meinungsbildung klassenspezifisch verteilt ist«.⁴ Doch Habermas weiß selbst, dass er hiermit nur ein kontrafaktisches Idealbild herauspräpariert, die es als Realität so nie gegeben hat und auch nicht gibt. Aber sie ist immerhin »als objektiver Anspruch gesetzt«.⁵ Diese Idee bringt er mitten in der Adenauerzeit gegen den Zerfall bürgerlicher Öffentlichkeit in Stellung. Öffentlichkeit ist ein kritischer wie normativer Begriff gegen Prozesse von Ökonomisierung, gegen die Auflösung von Privatheit durch staatliche Macht, gegen die Privatisierung staatlicher Aufgaben oder den die Mündigkeit untergrabenden Einfluss der Kulturindustrie, die die Öffentlichkeit vom »kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum« degenerieren lässt.⁶ Nur als kritischen Begriff kann Habermas Öffentlichkeit »als Kampfplatz und Schlachtfeld« würdigen.⁷

1.2 Deliberation und Kommunikative Vernunft

Diese normative kultur- und gesellschaftskritische Theorie der Öffentlichkeit, die etwa auch Parallelen bei Richard Sennett findet,⁸ spitzt Habermas unter den veränderten erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen seiner Theorie des Kommunikativen Handelns noch weiter zu. Habermas rekurriert unter dem spannungsvollen Einfluss kantischer Transzentalphilosophie, Kritischer Theorie, aber auch der Gesellschaftsanalyse Max Webers auf die Alltagssprache. Es geht ihm mit seinem Abschied von der klassischen Bewusstseinsphilosophie um den Aufweis einer im Medium intersubjektiven Sprachvollzugs hindurch tönenden kontrafaktischen Rationalität, die im Rückbezug auf die in der Kommunikation jeweils vorausgesetzten universalen Geltungsansprüche nachmetaphysisch erst allgemeine Normen und universalisierbare Wahrheitsansprüche zu denken erlaubt. Dabei bildet für ihn das verständigungsorientierte, reziprok dialogische, »auf Einverständnis zwischen den beteiligten Subjekten« ausgerichtete kommunikative Handeln die Basis menschlichen Denkens und Handelns.⁹ Er nennt seinen Ansatz ›nachmetaphysisch‹, weil dieser zwar Denken nicht verleugnet, aber in ihm eine bloß fragile, ›transitorische Einheit der Vernunft‹ aufleuchtet, die nicht dem idealistischen

4 | Müller, Pierre Bourdieu 2014, 263.

5 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 97.

6 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 248; vgl. Nanz, Öffentlichkeit 2009, 358-360.

7 | Müller, Pierre Bourdieu 2014, 267.

8 | Vgl. Sennett, Der Verfall 1998.

9 | Arens, Religion als Kommunikation 2001, 148.

Bann einer über Mannigfaltiges triumphierenden Allgemeinheit verfällt.¹⁰ Gegenüber dem postmodernen Pluralitätspathos und der systemtheoretischen Differenz plädiert er allerdings für die Aufrechterhaltung verallgemeinerbarer Wahrheitsansprüche. Wahrheit ist nicht mehr objektivistisch oder mentalistisch, sondern prozedural wie handlungstheoretisch zu denken.¹¹ Ein solcher Wahrheitsbegriff als Hintergrund der deliberativen Öffentlichkeitstheorie ist universal und dabei zugleich integrativ und offen, rekurriert jenseits idealistischer Engführungen eines Letztbegründungskonzeptes auf die Begründungsfrage und erweist – wie wir noch sehen werden – seine hermeneutische Anschlussfähigkeit hinsichtlich der adäquaten Buchstabierbarkeit biblischer Traditionen oder auch eines angemessenen Begriffs verantwortlicher Subjektivität in interkommunikativen Handlungszusammenhängen.¹²

Habermas bindet damit die Generierung universaler Normen als Implikationen von Öffentlichkeit an den deliberativen Diskursprozess selber. Die von ihm vorgeschlagene, vom Symbolischen Interaktionismus G.H. Meads entlehnte Theorie einer idealen Rollenübernahme nimmt den kantianischen Universalisierungsansatz auf, konkretisiert ihn jedoch im intersubjektiv-pragmatischen Diskurs, der in seinem reflexiven Charakter einen umfassenderen Rationalitätsanspruch hat als ein bloßes Gespräch.

»Unter den Kommunikationsvoraussetzungen eines inklusiven und zwanglosen Diskurses unter freien und gleichen Teilnehmern ist jeder gehalten, sich in die Perspektive und damit in das Selbst- und Weltverständnis aller anderen zu versetzen; aus dieser Perspektivenverschränkung baut sich eine ideal erweiterte Wir-Perspektive auf, aus der alle gemeinsam prüfen können, ob sie eine strittige Norm zur Grundlage ihrer Praxis machen wollen; das soll eine gegenseitige Kritik an der Angemessenheit von Situationsdeutungen und Bedürfnisinterpretationen einschließen. Auf dem Wege sukzessiv vorgenommener Abstraktionen kann sich dann der Kern verallgemeinerungsfähiger Interessen herausschälen.«¹³

Habermas' kommunikative Vernunft und die in ihr gründende Diskursethik beansprucht sowohl aus dem »normativen Gehalt der notwendigen pragmatischen Voraussetzungen von Argumentation« kontrafaktisch ein allgemeines Moralprinzip zu gewinnen als auch die »diskursive Einlösung von normativen Geltungsansprüchen« als die entscheidende Basis von Öffentlichkeit zu ge-

10 | Vgl. Habermas, Texte und Kontexte 1991, 35-155; Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 1981.

11 | Vgl. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung 1999.

12 | Arens, Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität 2002, 58.

13 | Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung 1999, 76.

nerieren. Sie bindet nämlich »die Gültigkeit von Normen an die Möglichkeit einer begründeten Zustimmung vonseiten aller möglicherweise Betroffenen, soweit diese die Rolle von Argumentationsteilnehmern übernehmen. Nach dieser Lesart ist die Klärung politischer Fragen, soweit es ihren moralischen Kern betrifft, auf die Einrichtung einer öffentlichen Argumentationspraxis angewiesen.«¹⁴

Öffentlichkeitsrelevante Entscheidungen werden also in normativer Hinsicht prozedural im Rückgang auf die dem sprachlichen Diskurs innenwohnenden Wahrheitsansprüche, nicht aber auf der Basis eines je schon bestimmten Urzustands oder eines je vorab bestimmten Guten gebildet. Die Diskursethik sieht gegenüber solchen Ansätzen »den moralischen Gesichtspunkt im Verfahren einer intersubjektiv durchgeföhrten Argumentation verkörpert, welches die Beteiligten zu einer idealisierten Entschränkung ihrer Deutungsperspektiven anhält«.¹⁵ Dieser durch Interaktion gestiftete Raum der Öffentlichkeit ist universal, d.h. »für potentielle Gesprächspartner, die anwesend sind oder hinzutreten können, prinzipiell offen«.¹⁶ Öffentlichkeit steht also, ähnlich wie bei Durkheim und Dewey, unter den Voraussetzungen einer »gleichberechtigten Teilnahme, ausreichenden Informiertheit und größtmöglichen Freiheit aller«.¹⁷ Legitim sind in diesem Zusammenhang demnach solche Normen, die im Hinblick auf alle gerechtfertigt werden können, die als Gleiche und Freie in diesen Diskurs eintreten, in dem sie sich wechselseitig aufeinander beziehen. Allgemeinheit, Gleichheit und Reziprozität sind damit die Prinzipien dieser Öffentlichkeit.¹⁸

Freilich stellt Habermas diesem prozeduralen Zugriff auf Öffentlichkeit den Solidaritätsbegriff an die Seite. Dabei steht ein strikt intersubjektiver Subjektbegriff im Hintergrund. Nach Habermas »formen und erhalten sich die Identität des Einzelnen und die des Kollektivs« in kommunikativen Bildungsprozessen »gleichursprünglich«.¹⁹ Insofern gewinnt eine einzelne Person ihre Identität inmitten des »lebensnotwendigen Geflechts reziproker Anerken-nungsverhältnisse«.²⁰

Habermas früher Öffentlichkeitstheorie ist vorgeworfen worden, die Pluralität verschiedener Teilöffentlichkeiten zu unterschätzen und das Politische als Modell von Öffentlichkeit zu verabsolutieren. Damit würde eine Tendenz

14 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 39f.

15 | Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung 1999, 76.

16 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 437. Vgl. Calhoun, Habermas and the Public Sphere 1992; Kellner, Habermas, the Public Sphere, and Democracy 2000.

17 | Honneth, Das Recht der Freiheit 2011, 569.

18 | Vgl. Forst, Das Recht auf Rechtfertigung 2007, 127-187.

19 | Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik 1991, 15.

20 | Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik 1991, 16.

zu einer Dominanz des Politisch-Staatlichen gegenüber der unübersehbaren, für eine vitale Demokratie freilich überlebensnotwendigen Vielfalt ganz unterschiedlicher Öffentlichkeiten erkennbar. Diese gehe mit einer Homogenisierung des Öffentlichkeitsbegriffs selber einher, die einzig dem Politischen entlehnt sei.²¹

Als Reaktion auf diesen Vorwurf konzipiert Habermas ›Öffentlichkeit in differenzierter Weise neu. In seinem zweiten Hauptwerk »Faktizität und Geltung« von 1992 ist Öffentlichkeit »am ehesten als Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen« zu beschreiben.²² Diese Öffentlichkeit ist ein durch die freie, gleichberechtigte Kommunikation aller potentiellen Teilnehmer konstituierter öffentlicher Raum zwischen politisch-staatlicher Ebene mit ihren Institutionen einerseits und dem lebensweltlichen Raum des Privaten andererseits. Hier werden politische Willensbildungsprozesse vorangetrieben, die dann auf der Ebene politischer Institutionen zu Entscheidungen ausformuliert werden. Eine solche Öffentlichkeit lässt sich der Zivilgesellschaft zuordnen.²³ Sie bildet eine »intermediäre Struktur« zwischen dem politisch-institutionellen System, der privaten Lebenswelt und den funktional ausdifferenzierten Handlungssystemen.²⁴

Dementsprechend unterscheidet Habermas zwischen verschiedenen Teilöffentlichkeiten, die sich inmitten der »vermachteten Öffentlichkeit« in ihrer unübersichtlichen Vielfalt herauskristallisiert haben.²⁵ Diese stehen in einem Kommunikationszusammenhang, der sich räumlich in eine Pluralität internationaler, nationaler, regionaler, sachlich nach funktionalen Gesichtspunkten oder Themenschwerpunkten und auch nach Organisationsdichte, Kommunikationsforum und Reichweiten ausdifferenziert. Das Spektrum für solche wissenschaftlichen, literarischen, religiösen, kirchlichen, künstlerischen, feministischen, alternativen sozial-, gesundheits- und wissenschaftspolitischen »Öffentlichkeiten« reicht »von der episodischen Kneipen-, Kaffeehaus- oder Straßenöffentlichkeit über die veranstaltete Präsenzöffentlichkeit von Theateraufführungen, Elternabenden, Rockkonzerten, Parteiversammlungen oder Kirchentagen bis zu der abstrakten, über Massenmedien hergestellten Öffentlichkeit«.²⁶ Diese Teilöffentlichkeiten stehen aber nicht schlicht wie in der Systemtheorie als Umwelten nebeneinander. Sie sind zueinander »porös«,²⁷ weil

21 | Vgl. Dalferth, Öffentlichkeit, Universität und Theologie 2000, 48-55.

22 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 436.

23 | Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 443f.

24 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 451.

25 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 28.

26 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 452.

27 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 452. Zu digitalen Medienöffentlichkeiten vgl. Binder, Oelkers, Der neue Strukturwandel von Öffentlichkeit 2017.

nur so soziale Bindungskräfte, lebensweltliche Verankerungen und Motivationen für gesellschaftliches Engagement entstehen können und sich zugleich jenes Forum bildet, in dem sich ein politisch relevanter Wille erst zu formen vermag. Deshalb sind sie auch auf die politische Öffentlichkeit hingeordnet, jener normativ gefüllten Idee des real versammelten Publikums der *Citoyen*, dem Habermas am ehesten die Bindungskraft und regulatorische wie legitimierende Potenz zutraut, derer eine so höchst heterogene Gesellschaft des 21. Jahrhunderts bedarf.²⁸

Die Pointe der deliberativen Öffentlichkeitstheorie liegt darin, den intrinsischen Zusammenhang von Erkenntnisgewinn und Freiheitsgewinn freigelegt zu haben, jedenfalls wenn politisches Handeln vernunftorientiertes Handeln sein will. Insofern avanciert für Habermas die politische Öffentlichkeit als der »Inbegriff« derjenigen Kommunikationsbedingungen, unter denen diskursive, mit der Kraft des besseren Arguments rational vollzogene Meinungs- und Willensbildung von Staatsbürgern zustande kommen können, zum »Grundbegriff einer normativ angelegten Demokratietheorie«.²⁹ Von Anfang an, so der Versuch, im Rückgang auf die bürgerliche Öffentlichkeit die Fundamente und Basisannahmen eines demokratischen Öffentlichkeitsbegriffs freizulegen, sollte die innere Wechselwirkung einer Rationalisierung der Politik und der kommunikativen Freiheit herausgearbeitet werden. Denn die politischen Entscheidungen durften doch nur dann für sich reklamieren, vernünftig und richtig zu sein, »wenn alle Staatsbürgerinnen und Staatsbürger gleichberechtigt und zwanglos bei der Entscheidungsfindung hatten zusammenwirken können«.³⁰ Wegen dieses Rechtfertigungzwangs der Politik vor dem Forum der Öffentlichkeit ist Öffentlichkeit der Prüfstein der Demokratie und das »Ende der Arkanpolitik«.³¹ Dies kehrt nun das überkommene vordemokratische Begründungs- und Abhängigkeitsverhältnis um: Die Öffentlichkeit begründet letztlich den Staat, nicht der Staat die Öffentlichkeit.³²

Diese Zuordnung lässt nun aber zugleich Rückschlüsse zu auf die durch formale Verfahren vollzogene Integration der Gesellschaft.

»Unter Bedingungen moderner Gesellschaften gewinnt insbesondere die politische Öffentlichkeit des demokratischen Gemeinwesens eine symptomatische Bedeutung für die Integration der Gesellschaft. Komplexe Gesellschaften lassen sich nämlich normativ nur noch über die abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität unter Staatsbürgern zusammenhalten. Zwischen Bürgern, die sich persönlich nicht mehr kennen, kann sich

28 | Vgl. Meyer-Wilmes, Ist Öffentlichkeit öffentlich 2000, 120-125.

29 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 38.

30 | Honneth, Das Recht der Freiheit 2011, 528.

31 | Horster, Jürgen Habermas 2010, 16.

32 | Vgl. Honneth, Das Recht der Freiheit 2011, 569

nur noch über den Prozess der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung eine brüchige Gemeinsamkeit herstellen und reproduzieren.«

Daher lässt sich der Zustand einer Demokratie »am Herzschlag ihrer politischen Öffentlichkeit abhorchen«.³³

Doch wirkt die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit keineswegs ungebrochen in das politische System hinein. Dies würde gerade die Integrationsleistungen der Öffentlichkeit wieder schwächen, um die es doch Habermas zu tun ist. Deshalb differenziert Habermas zwischen Zentrum und Peripherie im politischen System. Er übernimmt dabei das Schleusenmodell seines Schülers Bernhard Peters, das auch – wie wir noch sehen werden – für den Ort der Religion in der Öffentlichkeit und die Pflicht zur Übersetzung religiöser Gehalte relevant sein wird.³⁴ Institutionen wie Parlamente, Exekutive und Legislative sowie Verfahren bilden das Zentrum des politischen Systems, während die Peripherie durch die verschiedenen Teilöffentlichkeiten gebildet wird. Initiativen, die durch die Teilöffentlichkeiten eingebracht werden, müssen, um politisch wirksam werden, diese »Schleusen demokratischer und rechtsstaatlicher Verfahren am Eingang des parlamentarischen Komplexes passieren«.³⁵ Dies kann Gefahren verhindern helfen, dass entweder die administrative Macht der Bürokratie ungeschützt die Gesellschaft ergreift und die Lebenswelten kolonisiert oder dass sich die soziale Macht bürgerlicher Selbstverständigungsprozesse und damit die immer partikular bleibenden Visionen guten Lebens, wie sie in Weltanschauungen und Religionen prominent zum Ausdruck kommen, politisch mit Allgemeinheitsanspruch durchsetzen wollen. Ungefiltert ist ein Austausch nicht möglich. Allein so ist die Integration einer heterogenen Gesellschaft, ohnehin stets prekär und fluide, überhaupt erreichbar.

Andererseits aber sind der Staat wie die politische Öffentlichkeit in ihren politisch relevanten Deliberationen auf die zivilgesellschaftlich kondensierten lebensweltlichen Ressourcen unbedingt angewiesen. »Gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf eine freiheitlich-politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan bilden und regenerieren, jedenfalls direkten Zugriffen des politischen Apparats nur schwer zugänglich sind.«³⁶ Diese Zivilgesellschaft ist der Ort, wo sich die in den verschiedenen Vereinen,

33 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 25. Zu Habermas' Ausdifferenzierung verschiedener Öffentlichkeiten Renner, Postsäkulare Gesellschaft und Religion 2017, 90-102.

34 | Vgl. Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit 2007, 44-50.

35 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 432.

36 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 366.

in Parteien, in Bürgerinitiativen, in NGO's, aber auch in den Kirchen und Religionsgemeinschaften artikulierten Teilöffentlichkeiten aufeinander diskursiv beziehen. Zumindest in normativer Weise sollen alle nach den Prinzipien von Gleichheit, Freiheit, Rationalität und Universalität beteiligt werden. Es geht, wie Habermas sagt, um die »ebenso egalitäre wie universalistisch ausgerichtete, solidarische Einbeziehung aller, gerade auch der ausgegrenzten Anderen«.³⁷ Damit wird aus der Perspektive des Öffentlichkeitsbegriffs die Auseinandersetzung mit Religion relevant.

1.3 Öffentlichkeit und Religion. Ein Exemplum deliberativer Öffentlichkeitstheorie

Es ist hier weder Anlass noch Möglichkeit, das überaus nuancenreiche Verhältnis zwischen Habermas und der Religion in seiner Gestalt und Genese zu diskutieren.³⁸ Hier soll es verstanden werden als ein prominentes Beispiel für die komplexe Beziehung partikularer Traditionen zu Zivilgesellschaft und Politik. Religion ist für Habermas inzwischen schon lange nicht mehr ein überholt, nur relativ zum progredierenden Säkularisierungsprozess als Kontingenzbewältigungspraxis (Hermann Lübbe) zu duldetes Traditionsgut, wie er es noch im Rückgriff auf Max Weber in seiner Theorie kommunikativen Handelns ausgefaltet hatte.³⁹ Religion selber wird als Ressource für subjektive und gesellschaftliche Identitäts- und Sinnstiftungsprozesse in den unübersichtlichen Prozessen der Moderne als in sich selber relevant bewertet, eine Annahme, die ihn schließlich in nicht ganz unmissverständlicher Weise von einer »postsäkularen Gesellschaft« sprechen lässt.⁴⁰ Es sind demnach subjekt-theoretische, modernitätstheoretische wie gesellschaftlich-politische Aspekte, die in seiner philosophischen Haltung zur Religion ineinander spielen.

Religion ist für ihn zunächst und vor allem »ursprünglich ›Weltbild‹ oder ›comprehensive doctrine‹ auch in dem Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform *im Ganzen* zu strukturieren«.⁴¹ Als solche birgt sie

37 | Arens, Kritisch, kirchlich, kommunikativ 2012, 435.

38 | Vgl. Viertbauer, Gruber, Habermas und die Religion 2017; Langthaler, Nagl-Docekal, Glauben und Wissen 2007.

39 | Vgl. zu einer Neuinterpretation der Säkularisierungstheorie aus der Perspektive Max Webers: Joas, Die Macht des Heiligen 2017.

40 | Beck, Der eigene Gott 2008, 70; vgl. 114-122; Manemann, Wacker, Politische Theologie - gegengelesen 2008; Joas, Braucht der Mensch Religion 2004, 124ff; Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit 2015, 114ff.

41 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 117.

»Sinn für das, was fehlt und ›anders sein könnte‹.⁴² Genau darin spielt sie auf der Ebene der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit eine wichtige Rolle.⁴³

Eine solche Religion ist freilich keine Zivilreligion, keine Religion der Bürger. Bei diesem besonders in den USA und in Frankreich anzutreffenden Phänomen handelt es sich um eine Religion, die als gemeinsames Band aller fungiert, um gerade in pluralen Gesellschaften nach der Trennung von Kirche und Staat eine Art Zusammenhalt zwischen den Bürgern eines Staates herzustellen.⁴⁴ Es liegt auf der Hand, dass nur eine Minimalreligion, die um ihre wesentlichen dogmatischen Inhalte beraubt ist, dazu taugt. Sie ist eine Religion jenseits der Kirchen und verfassten religiösen Gemeinschaften und hat große Nähe zu einer Kulturreligion. Sie ist weder Staatsreligion noch Privatreligion. Vielmehr zeichnet es »diese religiösen und theologischen Gehalte aus, dass sie auf einen möglichst weitgehenden Konsens unter den Staatsbürgern ausgelegt sind«,⁴⁵ die die Bürger unbeschadet der »Freiheit zur eigenen Konfession religiös an das Gemeinwesen binden«.⁴⁶ Ein Gemeinwesen ist auf diese Unterstützung angewiesen. »Ohne die Vision von einer gerechten Gesellschaft ist es schwierig, die heranwachsende Generation vom Sinn einer Mitarbeit am gesellschaftlichen Ganzen zu überzeugen. Traditionen erhalten sich nicht von selbst. ›Gewohnheiten des Herzens‹ entwickeln sich nur langsam. Mut zur Freiheit, Gerechtigkeitsliebe und Toleranz sind nicht selbstverständlich.«⁴⁷ Nur zivilreligiös sei der Bedarf »nach religiös codiertem Systemvertrauen« zu befriedigen, ohne das eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft nicht zusammengehalten werden könne.⁴⁸ Weltanschaulich neutral sei der Staat nur im Blick auf die konkurrierenden Konfessionen und Weltanschauungen. »Im Blick auf sich selbst kommt der Staat ohne eine religiös-weltanschauliche Selbstvergewisserung nicht aus.«⁴⁹ Eine solche Zivilreligion sei auch deshalb weiterführend, weil einerseits Religion zivilisiert, andererseits durch diesen Transzendenzbezug sowohl die Selbstverabsolutierung des Staates kritisch konterkariert als auch ein zu einer Weltanschauung verdichteter radikaler La-

42 | Habermas, Ach, Europa 2008, 84; vgl. Reder, Schmidt, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt 2008.

43 | Vgl. Habermas, Glauben und Wissen 2001, 13.

44 | Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter 2004, 70ff; Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland 2001; Vögele, Zivilreligion 1994.

45 | Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland 1994, 18; vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung 2004, 316; Schmidt, Pitschmann, Religion und Säkularisierung 2014.

46 | Lübbe, Religion nach der Aufklärung 2004, 321.

47 | Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland 2001, 201f.

48 | Schieder, Meyer-Magister, Neue Rollen der Religion 2013, 34.

49 | Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland 2001, 202.

izismus unterlaufen würde.⁵⁰ Allerdings wären nun nicht mehr die institutionalisierten Religionen der Bezugspunkt, sondern der Grundkonsens einer verdünnten, entdogmatisierten Minimalreligion.

So mit Pluralität, Individualisierung und Säkularisierung umzugehen heißt jedoch, den Wahrheitsanspruch der biblischen Gotteshoffnung nicht mehr ins Gespräch mit der Zivilreligion einbringen zu können. Letztlich handelt es sich bei der Zivilreligion um nichts anderes als um eine »marktkonforme Kommodifizierung der Religion«,⁵¹ die die prophetischen Impulse, die Kritik am Bestehenden, die Visionen für eine Neue Welt aus der Hoffnung auf das Reich Gottes abblendet. Es ist schon signifikant, dass selbst der Agnostiker Habermas anmerkt, dass »keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion« der allenthalben festzustellenden »Entropie des Sinns vorbeugen« könne.⁵² Habermas beansprucht dagegen die Religionen in ihren unverstellten Orientierungsleistungen und Wahrheitsansprüchen öffentlichkeittheoretisch zu würdigen, auch für die heterogene Gesellschaft und das politische Zusammenleben.

Signifikant für seine Öffentlichkeitstheorie ist nun jedoch der Weg, wie er dies tut. In einer kritischen Reformulierung der berühmten These Ernst-Wolfgang Böckenfördes unterscheidet Habermas das liberale, das republikanische und das von ihm favorisierte deliberative Demokratiemodell und geht im Gefolge eines Kantischen Republikanismus davon aus, dass unter den unhintergehbaren Bedingungen des säkularen Staates keine Weltanschauung mehr normsetzend für alle wirksam sein kann.⁵³ Der demokratische Staat vermag seine Legitimation allein losgelöst von religiösen und metaphysischen Überlieferungen im Rahmen der oben skizzierten kommunikativen Vernunft prozedural aus den vorausgesetzten unbedingten Geltungsansprüchen rationaler Argumentation zu erzeugen. Dieser kommt so zu einer »autonomen, ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründung der Verfassungsgrundsätze«.⁵⁴ Angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung der Moderne und der Pluralisierungsprozesse muss der Verfassungsstaat weltanschaulich neutral handeln und darf insofern nur auf Grundlagen beruhen, die sich weltanschaulich neutral rechtfertigen lassen und von Gläubigen, Nichtgläubigen und Andersgläubigen akzeptiert werden können. Jedoch verweist in Habermas Augen die zunehmend »entgleisende Modernisierung«, die das demokratische Band »mürbe« und die Solidarität »auszehren« kann,⁵⁵ auf

50 | Vgl. Schieder, Sind Religionen gefährlich? 2011, 302-307.

51 | Hochgeschwender, Amerikanische Religion 2007, 171.

52 | Habermas, Faktizität und Geltung 1992, 631.

53 | Vgl. Habermas, Ach, Europa, 2008, 138ff.

54 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 109; vgl. 116.

55 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 109.111.

Traditionen außerhalb der prozeduralen Vernunft. Schon die praktische Vernunft verfehlt ihre »eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wach zu halten«.⁵⁶ Und gerade der demokratische Staat bedarf angesichts zunehmender Krisen einer innengeleiteten, überzeugungsbasierten Legitimation seiner Bürger, die über die einer bloß pragmatischen Akzeptanz hinausgeht. Solche Traditionen können jenes politische Engagement für das Gemeinwesen ermöglichen, das von Staatsbürgern »in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber« erwartet wird.⁵⁷ Insofern beruht der Staat auf vorpolitischen Quellen, um sich nicht von »knapper werdenden Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressourcen« abzuschneiden, die auch zu supererogatorischen Handlungen zu motivieren vermögen.⁵⁸ Bei allen Reserven bezüglich theologischer Aussagen, anerkennt Habermas in zunehmendem Maße damit die unverlierbare Würde religiöser Tradition.⁵⁹ Deren semantischen Potentiale seien noch nicht ausgeschöpft.⁶⁰

Für Habermas vollzieht sich eine »Säkularisierung, die nicht vernichtet«, allerdings im Modus der Übersetzung.⁶¹ Denn ohne Übersetzung sei die Religion in ihrer immer partikularen Bedeutung nicht für alle verständlich und deshalb eben nicht universalisierbar.

»Durch eine Verbindung von Deliberation und Inklusion können demokratische Verfahren Legitimität erzeugen, weil sie die Vermutung begründen, dass die Resultate im gleichmäßigen Interesse aller liegen und daher allgemein akzeptabel sind. Die Bedingung der Inklusion, also der angemessenen Beteiligung aller potentiell Betroffenen am Verfahren, würde aber verletzt, wenn die kollektiv verbindlichen Entschlüsse nicht in einer allgemein zugänglichen Sprache formuliert und gerechtfertigt würden. Insbesondere religiöse Sprachen würden diese Bedingung verletzen.«⁶²

Für Habermas ist die Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit gerade in ihrer Authentizität gesellschaftlich und politisch relevant. »Auch ich möchte den

56 | Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt 2008, 30f. Der »gegenwärtigen Philosophie fehlen Benjaminsche Worte, die über bloße Kulturkritik hinausgehen«: Habermas, Eine Replik 2008, 95.

57 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 109.

58 | Habermas, Eine Replik 2008, 99.

59 | Vgl. Reder, Schmidt, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt 2008; Habermas, Die Dialektik der Säkularisierung 2008, 33-46.

60 | Vgl. Habermas, Glauben und Wissen 2001, 24f.

61 | Habermas, Glauben und Wissen 2001, 29.

62 | Habermas, Nachmetaphysisches Denken II 2012, 174.

authentischen Charakter der religiösen Sprache in der Öffentlichkeit bewahren, weil ich davon überzeugt bin, dass es sehr wohl verschüttete moralische Intuitionen einer säkularen Öffentlichkeit geben könnte, die sich durch eine bewegende religiöse Rede freilegen ließen. Wenn man Martin Luther King Jr. zuhört, spielt es keine Rolle, ob man säkular ist oder nicht. Man versteht, was er meint.«⁶³ Ein säkularer Staat wie eine heterogene Gesellschaft ist auf solche Quellen moralischer wie sinnstiftender Inspiration dringend angewiesen.

»Wenn die schrille Polyphonie aufrichtiger Meinungen nicht unterdrückt werden soll, dürfen die religiösen Beiträge zu moralisch komplexen Fragen wie Abtreibung, Sterbehilfe, vorgeburtliche Eingriffe in das Erbgut usw. nicht schon an der Wurzel der demokratischen Willensbildung abgeschnitten werden. Religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften muss es freistehen, sich auch in der Öffentlichkeit religiös darzustellen, sich in einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente zu bedienen. In einem säkularen Staat müssen sie freilich auch akzeptieren, dass der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muss, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang finden kann [...]. Denn staatlich sanktionierte Entscheidungen müssen in einer allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen Sprache formuliert und ge-rechtfertigt werden können.«⁶⁴

Hier ist also jene von Bernhard Peters formulierte Schleusenfunktion zwischen Zentrum und Peripherie zu erkennen, von der bereits die Rede war.⁶⁵ Diese Funktion wahrzunehmen, diese Funktion wird nun der Übersetzung zugeordnet. Habermas unterscheidet zwischen der Ebene des Staates, dem Zentrum, die weltanschaulich neutral bleiben müsse, und der politischen Öffentlichkeit selber, der Peripherie. Er spricht von »institutionellen Schwellen zwischen der ›wilden‹ politischen Öffentlichkeit« der Zivilgesellschaft und den »staatlichen Körperschaften« als einem »Filter«, um »aus dem Stimmen-gewirr der öffentlichen Kommunikationsabläufe nur die säkularen Beiträge« durchzulassen. Religiöse Stellungnahmen im Parlament können gestrichen werden. Deren Wahrheitsgehalte gehen aber nur dann nicht verloren, wenn die »fällige Übersetzung schon im vorparlamentarischen Raum selbst geleis-tet wird.«⁶⁶

63 | Habermas, Taylor, Diskussion 2012, 95. Zu detaillierten Analysen und Hintergründen Renner, Postsäkulare Gesellschaft und Religion 2017, 103-215.

64 | Habermas, Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? Über die schrille Polypho-nie der Meinungen und ihre Filterung; in: NZZ, 04.08.2012, Nr. 179 (2012), S. 63; vgl. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit 2015, 138.

65 | Vgl. Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit 2007, 44-50.

66 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005, 137.

Gleichwohl ist es wiederum für Habermas' Öffentlichkeitstheorie in einem ganz entscheidenden Sinne bezeichnend, welches Design Habermas dieser Übersetzungspflicht gibt. Im Anschluss an die Gesellschaftstheorie John Rawls hält er die Neutralität des Staates für elementar. Nur so sind jene Legitimationen zu erzeugen, derer ein demokratisches Gemeinwesen bedarf und die erst gesellschaftlichen Zusammenhalt ermöglichen: die gleichmäßige und gleichberechtigte Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger, die sich zugleich als Autoren wie als Adressaten der Gesetze verstehen einerseits und die epistemische Voraussetzung einer rationalen, für alle prinzipiell nachvollziehbaren und verstehbaren diskursiven Auseinandersetzung andererseits.⁶⁷ Für Rawls ist es in diesem Zusammenhang wichtig, dass alle Bürger ihre jeweiligen Weltanschauungen als comprehensive doctrines unverstellt einbringen können. Auf der Basis von Gründen sollen die Staatsbürger sich in diesen unterschiedlichen Weltanschauungen respektieren und so in strittigen Fragen einen overlapping consensus finden.⁶⁸ Doch obschon – wie wir gesehen haben – dieser overlapping consensus für Manfred Pirner weder der kleinste gemeinsame Nenner zwischen verschiedenen Positionen noch eine Zivilregion ist,⁶⁹ zeigt Rainer Forst genau dieses mit seinem negativ konnotierten Begriff »Schnittmengenkonsens« auf. Wer

»würde auf den Gedanken kommen, den Protestierenden auf dem Platz des Himmlischen Friedens oder denen, die in Nigeria die Hungerlöhne eines Ölmultis anklagen, oder den aufstehenden Mönchen in Burma sagen, sie mögen doch bedenken, dass ihre Gerechtigkeits- und Menschenrechtsforderungen über die minimale Schnittmenge eines interkulturellen overlapping consensus hinausgehen, der zwischen ›Repräsentanten aller Weltreligionen/-kulturen (und seien es nur ›staatliche‹) geschlossen würde?«⁷⁰

Offensichtlich fehlt Rawls hier der Horizont universalisierbarer Begründungen, der kriterielle Unterscheidungen erlaubt.

Gleichwohl erarbeitet auch Rawls eine Grundlage gesellschaftlichen Zusammenhalts. Es sind die säkularen Verfassungsgründe, die von allen Bürgern beherzigt werden müssen und die sie zu öffentlichem Vernunftgebrauch zwingen. »The ideal of citizenship imposes a moral, not a legal duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported

67 | Vgl. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 126.

68 | Vgl. Rawls, Political Liberalism 1993.

69 | Vgl. Pirner Öffentliche Religionspädagogik 2015, 68-70.

70 | Forst, Normativität und Macht 2015, 206. Vgl. zu theologischen Reformulierungen im Ausgang von der Kenosistheologie Kreutzer, Politische Theologie für heute 2017, 61-65.

by the values of public reason. The duty also involves a willingness to listen to others and a fairmindedness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made.⁷¹ Traditionen sind nur insoweit auf der Ebene der Öffentlichkeit legitim, insoweit sie den »values of public reason« entsprechen, von denen alle annehmen, dass sie von jedermann, von den religiösen wie den nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern gleichermaßen, akzeptiert werden können.⁷² Das aber begründet einen Vorbehalt, eine Bedingung, der die Übersetzung partikularer Traditionen in die allen zugängliche säkulare Vernunft verlangt. Während der öffentliche Gebrauch nicht-öffentlicher Gründe unter Übersetzungsvorbehalt stehe, gelte dies in gleiche Maße nicht für die säkulare Vernunft selber.

An dieser Stelle wendet jedoch Habermas kritisch ein, dass hier eine Asymmetrie vorliegt, die einseitig zu Lasten der religiösen Traditionen geht und damit auch die angezielte Integration der Bürgerinnen und Bürger in einer gleichberechtigten und gerechten Gesellschaft konterkaririerte. Zudem könnten ja auch die säkularen Bürger nicht wissen, ob sie sich nicht doch in der Marginalisierung religiösen Traditionen durch deren Privatisierung von Sinnressourcen und verschütteten Intuitionen abschneiden. Daher sei auch von Säkularen eine Übersetzung gefordert, die insofern zudem gesellschaftlich hoch bedeutsam sei, weil diese mit der kritischen Selbstreflexion der säkularen Vernunft und ihrer Dialektik einhergehe. Säkulare Vernunft sei eben nur im kritischen Rekurs anzueignen.⁷³ Obschon Habermas wie Rawls an einer Neutralität des Staates festhält, verweigert er sich deren Verabsolutierung im Sinne einer laizistischen Weltanschauung und erlegt beiden, religiösen wie nicht-religiösen Zeitgenossen, eine Übersetzungspflicht auf. Damit sind beide, religiöse wie nicht-religiöse Staatsbürger, gleichermaßen als demokratische Staatsbürger in das lernbereite Verhältnis gesetzt, den anderen »auch aus kognitiven Gründen« in einem »komplementären Lernprozess« ernstzunehmen.⁷⁴

Habermas deliberative Öffentlichkeitstheorie versucht damit durch die beiden Instrumente der Trennung von Zentrum und Peripherie und der allgemeinen Übersetzungspflicht von säkularen wie religiösen Traditionen jene Grundlagen einer heterogenen wie gerechten Gesellschaft inmitten der Transformationsprozesse der Moderne zu denken, die ihr Legitimation wie Innovationskraft verleihen. Dies jedoch ist nicht unumstritten.

71 | Rawls, Political Liberalism 1993, 217. Zu Rawls liberalem Prozeduralismus vgl. Dierksmeier, Qualitative Freiheit 2016, 232-265.

72 | Rawls, Political Liberalism 1993, 786.

73 | Vgl. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 133-138.

74 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 116f.

1.4 Debatten um den Öffentlichkeitsbegriff

Habermas' Öffentlichkeitstheorie ist viel Kritik entgegengehalten worden. Sondert man das Feld, wird man drei Ebenen unterscheiden können. Die erste Ebene ist die Kritik an der Öffentlichkeitstheorie, wie sie in Habermas Habilitationsschrift entfaltet worden ist. Als Reaktion darauf hat Habermas, wie bereits angedeutet, inzwischen seinen Öffentlichkeitsbegriff kritisch weiterentwickelt. Die Kritik daran bildet die zweite Ebene. Die fundamentalste Kritik siedelt sich auf der grundlagentheoretischen Ebene an. Auf dieser dritten Ebene geht es um die handlungstheoretische Begründung der Öffentlichkeit im Konzept der kommunikativen Vernunft. Für unser vorrangig grundlagentheoretisch situiertes Erkenntnisinteresse muss hier das Hauptaugenmerk liegen.

Insbesondere Habermas Habilitationsschrift ist heftigster Kritik unterzogen worden. Es sind vor allem Identitätsfragen, die zu vernachlässigen Habermas hauptsächlich aus feministischer Sicht vorgeworfen wird. Indem die Diskurstheorie letztlich einen idealisierten Bürgerlichkeitsbegriff voraussetzt und »lediglich die männliche, eurozentrische Sicht von Öffentlichkeit artikulierte«, sehe sie letztlich am eigentlichen »Strukturwandel der Öffentlichkeit« vorbei, der die Demokratie zutiefst gefährde.⁷⁵ Sie unterstelle unreflektiert und unausgewiesen einen am Diskurs und an Rationalität ausgerichteten, daran interessierten und vor allem zur Teilnahme daran je schon befähigten männlichen weißen Bürger.⁷⁶ Eine solche Idealvorstellung räsonierender Öffentlichkeit lasse gleichwohl erahnen, dass »die Beziehung zwischen Öffentlichkeit und Status komplexer ist, als Habermas nahelegt. Die Tatsache allein, daß ein Forum der Beratung zu einem Raum erklärt wird, in dem Statusunterschiede ausgeklammert und ausgeglichen werden, macht ihn noch nicht dazu.«⁷⁷ Zudem schließe dies andere Öffentlichkeiten aus. Während dies bereits für die Salonkultur nicht statthaft gewesen sei, würde dies angesichts verschiedener Öffentlichkeiten und vor allem angesichts der durch marginalisierte Gruppen verkörperten subalternen »Gegenöffentlichkeiten« vollends illegitim.⁷⁸ Habermas Verabsolutierung einer Öffentlichkeit beruhe auf der wertenden Annahme, dass »die institutionelle Beschränkung des öffentlichen Lebens auf eine

75 | Wilfred, Das Christentum und der globale demokratische Prozess 2007, 475.

76 | Vgl. Fraser, Öffentlichkeit neu denken 1996; Benhabib, Modelle des öffentlichen Raums 1995; Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 60-70; Meyer-Wilmes, Ist Öffentlichkeit öffentlich 2000, 113-126.

77 | Fraser, Öffentlichkeit neu denken 1996, 157. Vgl. auch Fraser, Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit 2001.

78 | Fraser, Öffentlichkeit neu denken 1996, 163; vgl. Asen, Seeking the Counter 2000; Bohmann, Expanding dialogue 2004; Fenton, Downey, Counter Public sphere 2003; Wimmer, (Gegen)-Öffentlichkeit 2007.

einige, alles umspannende Öffentlichkeit wünschenswert und positiv ist, wo hingegen eine Vielzahl von Öffentlichkeiten eine Abkehr von der Demokratie und keine Annäherung daran darstellt«.⁷⁹ Dies schließe jedoch nicht nur das Private in einen vorpolitischen Raum ein, sondern exkludiere verschiedene Bevölkerungsschichten.

Diese Schwäche in der Zuordnung von ›öffentliche‹ und ›privat‹, in der Abblendung von Identitätsfragen und der »Überstilisierung der bürgerlichen Öffentlichkeit« ist von Habermas später selbst eingeräumt worden.⁸⁰ Wenn

»die moderne Öffentlichkeit verschiedene Arenen für einen über Druckerzeugnisse, also Bildung, Information und Unterhaltung vermittelten, mehr oder weniger diskursiv ausgetragenen Meinungsstreit umfasst, in denen nicht nur verschiedene Parteien von locker assoziierten Privatleuten miteinander konkurrieren, sondern von Anfang an ein dominierendes bürgerliches auf ein plebeisches Publikum trifft, und wenn man weiterhin die feministische Dynamik des ausgeschossenen Anderen im Ernst berücksichtigt, dann ist das [...] Modell der widerspruchsvollen Institutionalisierung der Öffentlichkeit im bürgerlichen Rechtsstaat zu starr angelegt.«⁸¹

Folgerichtig profiliert Habermas darum seine Öffentlichkeitstheorie diskurstheoretisch in »Faktizität und Geltung« in der bereits erläuterten Weise als Netzwerk verschiedener Öffentlichkeiten.⁸² Gewiss bleibt das Phänomen der Idealisierung einer an Aufklärung und Kritik ausgerichteten räsonierenden Öffentlichkeit teilnahmewilliger Zeitgenossen, das freilich weniger – wie noch zu zeigen sein wird – als Indikator eines Defizits als ein legitimer normativ-kritischer Maßstab interpretiert werden kann.⁸³ Gewiss überwindet diese Öffentlichkeitstheorie nicht den Nationalstaat als ihren Referenzrahmen, obschon Habermas in seinem nicht nachlassenden Engagement für Europa in der postnationalen Konstellation zunehmend einer »Transnationalisierung der bestehenden nationalen Öffentlichkeiten« das Wort redet.⁸⁴ Doch die entscheidende Frage ist, ob nicht gerade diese kommunikative Vernunft selber öffentlichkeitstheoretisch problematisch ist. Habermas würde damit wohl Symptome beseitigen, nicht aber die grundlegende Schwierigkeit bewältigen, Identitäten und Partikuläres nicht angemessen denken zu können.

79 | Fraser, Öffentlichkeit neu denken 1996, 162.

80 | Habermas, Der Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 15.

81 | Habermas, Der Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 21.

82 | Vgl. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen 1996, 451f.

83 | Gegen Schröder, Öffentliche Religionspädagogik 2013; Dalferth, Öffentlichkeit, Universität und Theologie 2000, 46-50.

84 | Habermas, Ach, Europa 2008, 191; vgl. Habermas, Die postnationale Konstellation 1998; Habermas, Zur Verfassung Europas 2011; Nanz, Öffentlichkeit 2009, 360.

1.5 Kritik

Verschiedene Aspekte seiner Diskurstheorie sind darum kritisch zu diskutieren:

1.5.1 Universalität – Partikularität

Kaum einer hat Habermas derart scharf auf grundlagentheoretischer Ebene angegriffen wie Volker Gerhardt. Seinerseits verwurzelt in aristotelischen wie kantianischen Traditionen und rückbezogen auf den sehr breiten Öffentlichkeitsbegriff Hannah Arendts, wirft er Habermas eine prinzipielle Verengung von Öffentlichkeit vor. Bei Hannah Arendt ist Öffentlichkeit bereits im Selbstverhältnis des Individuums angelegt. Bezogen auf den antiken Polis-Gedanken ist der Mensch für sie ein öffentliches Wesen, hingeordnet auf den öffentlichen Raum, weshalb Öffentlichkeit zum Zentralbegriff des Politischen avanciert.⁸⁵ Dies unterminiert nicht die für sie überdies wesentliche Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit, aber lässt sie doch den Menschen als homo publicus begreifen, für den Öffentlichkeit der Raum ist, »in dem sich die Einzigartigkeit des individuellen Daseins nicht nur zeigen, sondern auch bewahren kann«.⁸⁶ Dort, wo Menschen handelnd, denkend, demonstrierend, feiernd zusammenkommen, dort entsteht und vollzieht sich Öffentlichkeit. Eine solche Öffentlichkeit bekommt teilweise spontanen, instantanen, dynamischen, in verkrusteten Systemen durchaus befregenden, mitunter revolutionären Charakter, in dem die Bevölkerung den öffentlichen Raum zu dominieren beginnt. Ein solches »Assoziationsmodell« der Öffentlichkeit unterscheidet sich grundsätzlich vom deliberativ-diskursiven Öffentlichkeitsmodell bei Habermas.⁸⁷

Gerhardt wendet nun gegenüber Habermas ein, dass dieser ein solches breites Assoziationsmodell nicht erreiche und damit seinen eigenen Allgemeinheitsanspruch nicht einlöse. Öffentlichkeit als formales Verfahren kommunikativer Vernunft zu begreifen, das nur die Kraft universalisierbarer Argumente gelten lasse, binde die Teilnahme an der Öffentlichkeit an vorwegdefinierte Kriterien wie Rationalität und Teilnahmebereitschaft. Aber er unterbindet damit »den die Vernunft tragenden freien Austausch der Argumente«. Dies sei zwar dem gut gemeinten Wunsch entsprungen, »die Öffentlichkeit vor sich selbst zu schützen. Doch die in dieser Absicht in Vorschlag gebrachte

85 | Vgl. Arendt, Macht und Gewalt 1970; Arendt, Über die Revolution 1963.

86 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 216; vgl. Gerhards, Öffentlichkeit 1998; Liessmann, Bildung als Provokation 2017, 155-224. Ferner Salvatore, The Public Sphere 2007; Sennett, The Fall of Public Man 1977.

87 | Vgl. Seyla Benhabib, Modelle des öffentlichen Raums 1995, 101ff.

›deliberative‹ Öffentlichkeit verkennt die Logik der Öffentlichkeit. Die kann sich am besten entfalten, wenn sie durch nichts behindert wird«.⁸⁸

Ohne einer detaillierten Auseinandersetzung mit Gerhardt vorzugreifen,⁸⁹ muss doch darauf aufmerksam gemacht werden, dass auf normative Kriterien im Öffentlichkeitsbegriff nicht verzichtet werden darf. Nicht nur, dass daran der Zerfall von Öffentlichkeit in der Gegenwart gemessen werden kann.⁹⁰ Die Öffentlichkeit selber braucht solche normativen Kriterien, weil ohne sie jene institutionellen Strukturen, grundrechtlichen Verankerungen und zivilgesellschaftlichen Prozesse nicht die nötige Kraft erhalten, um insbesondere »die Macht der Medien zu brechen und die fortbestehenden Benachteiligungen zu bekämpfen«.⁹¹ Im Unterschied zu solchen weichen, weitgreifenden Konzepten in der Spur Arendts und Gerhardts liegt in einer solchen Fundierung in einem auf das Verfahren abhebenden, prozeduralen Begriff kommunikativer Vernunft eine der zentralen Stärken.

Durch ihren Universalitätsanspruch, nachmetaphysisch artikuliert, kann eine solche Öffentlichkeitstheorie begründen, warum Öffentlichkeit zumindest tendenziell alle umfasst. Öffentlichkeit und Autonomie der Subjekte werden im Gedanken handlungstheoretisch grundierter Intersubjektivität korreliert. Fundiert in der Diskustheorie werden Freiheit und Gleichheit intrinsisch aufeinander bezogen. Alle haben das Recht, sich am öffentlichen Diskurs zu beteiligen. Von dorther ist darum auch der kritische Maßstab zu gewinnen, dass alle in den Stand gesetzt werden müssen, dieses Recht wahrnehmen zu können. Andernfalls würde der eigene Universalisierungsanspruch unterhöhlt. Indem System und Lebenswelt kritisch aufeinander bezogen und kommunikative und instrumentelle Vernunft kritisch unterschieden werden, wird eine Widerstandsinstant gegen jene destruktiven Kolonialisierungstendenzen erst rational begründbar, die die Öffentlichkeit unterminieren. Weil Habermas wiederholt Wert darauf legt, dass normative und empirische Argumentation sich in seinem Öffentlichkeitsbegriff einander wechselseitig durchdringen, setzt er sich gewiss der nicht immer von ihm angemessen bewältigten Schwierigkeit aus, präzise zu unterscheiden, wo er Empirie oder wo er regulative Idee meint. Manche seiner empirischen Annahmen zum Strukturwandel der Öffentlichkeit sind als zeitbedingt von der historischen Forschung längst überholt worden.⁹² Zentral aber bleibt der Ertrag, dass seine Öffentlichkeitstheorie Unterscheidungskriterien im Streit um Öffentlichkeit erlaubt. Wo ein-

⁸⁸ | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 227.

⁸⁹ | Vgl. C 2.

⁹⁰ | Vgl. Honneth, Das Recht der Freiheit 2011, 547.

⁹¹ | Honneth, Das Recht der Freiheit 2011, 549.

⁹² | Vgl. Gerhards, Neidhardt, Strukturen und Funktionen 1990, 5-10; Gerhards, Politische Öffentlichkeit 1994; Neidhardt, Öffentlichkeit 1994.

zig die Kraft des besseren Arguments gilt, wo der Diskurs verständigungsorientiert ist, wird Gewalt als Struktur von Öffentlichkeit ebenso illegitim wie die affektive Aufwallung ekstatischer Emotionalität. So bietet Habermas' Öffentlichkeitstheorie einen alle Visionen guten Lebens und alle partikularen Traditionen übergreifenden universalisierbaren Maßstab der Kritik. »Wer will die Kritikerin des indischen Kastenwesens, die dieses komplett zurückweist, darauf hinweisen, doch bitte ›immanent‹ vorzugehen? Oder die Kritik des Patriarchats in einer Gesellschaft, in der dieses kaum je herausgefordert wurde, daran erinnern, keine ›fremde Sprache‹ zu sprechen?«⁹³

Gleichwohl erkauft dieser prozedurale Formalismus seine Kraft durch eine kategoriale Schwäche. Zwar stellt Habermas seinem prozeduralen Öffentlichkeitsbegriff den Solidaritätsbegriff und die Ausrichtung an konkreten Lebenswelten an die Seite, die in partikularen Traditionen verwurzelt sind.⁹⁴ Habermas kann auf diese Weise die lebensweltlich verankerten Praxen mitamt der darin insbesondere durch die kolonisierenden Übergriffe des Systems vorkommenden Verletzungen subjektiver Identitäten würdigen. Er will auf dem öffentlichkeitstheoretisch bedeutsamen Feld der Gerechtigkeitstheorie die Intuition von Mitleidsethiken und Fürsorgeethiken sowie Erfahrungen der Lebenswelten und die Visionen guten Lebens aus aristotelischen Traditionen über den Formalismus des transzendentalen Zugriffs Kants hinaus für den Öffentlichkeitsbegriff übernehmen. Allerdings verbleibt er dabei im übergeordneten, alles strukturierenden Rahmen seines formalen Prozeduralismus, der die entscheidenden Kriterien bestimmt. »Die Diskursethik erweitert gegenüber Kant den deontologischen Begriff der Gerechtigkeit um jene strukturellen Aspekte des guten Lebens, die sich unter allgemeinen Gesichtspunkten kommunikativer Vergesellschaftung überhaupt von der konkreten Totalität jeweils besonderer Lebensformen abheben lassen – ohne dabei in die metaphysischen Zwickmühlen des Neoaristotelismus zu geraten.«⁹⁵ Die motivierende und identitätsverbürgende Kraft lebensweltlicher Einbindungen in Gemeinschaften werde durch diese Traditionen zwar gesichert. Problematisch aber sei der im Neoaristotelismus ausgedrückte Partikularismus, der umso verhängnisvoller wäre, je pluraler die jeweilige Gegenwart ausfalle. Demgegenüber sichere allein der Prozeduralismus einer lebensweltlich gebundenen diskursiven Vernunft die normative Kraft einer universalen Moral und damit einer nicht-partikularen Vorstellung von Gerechtigkeit für die Konzeption der Öffentlichkeit. Denn nur so, nur bei einer Abstraktion von bestimmten Inhalten des Gerechtigkeitsdenkens, könne ein übergreifender Maßstab von

93 | Forst, Normativität und Macht 2015, 15.

94 | Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik 1991, 16.

95 | Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik 1991, 20.

Gerechtigkeit und Moral zur Geltung gebracht werden.⁹⁶ Nur so wären die diversen Teilöffentlichkeiten mit deren partikularen Traditionen angemessen öffentlichkeitstheoretisch zu denken.

Aber verliert nicht Habermas die berechtigten Intuitionen hinsichtlich der lebensweltlichen, gemeinschaftlichen Einbindung von Moral und Gerechtigkeit in seiner Diskursethik doch wieder aus dem Auge, in dem er die konkreten Zusammenhänge und Inhalte von Gerechtigkeit in seinem universalen, rein formalen Prozeduralismus letztlich überwölbt? Von G.H. Meads Kritik an Kant ist ja zu lernen, »dass der kategorische Imperativ als solcher nur dazu dienen könne, Handlungen einem Universalisierungstest zu unterwerfen, nicht aber, herauszufinden, welche Handlungen überhaupt adäquat seien«.⁹⁷ Hätten nicht die konkreten Ethiken guten Lebens wichtige Impulse für eine allgemeine Theorie der Öffentlichkeit zu bieten? Müssten nicht beide Argumentationslinien, formal-prozedurale und materiale, universalistische wie partikulare, aufeinander bezogen werden, wie dies Hans Joas vorschlägt? »Im Diskurs wird geprüft, wozu sich Personen evaluativ hingezogen fühlen; sie können sich ohne Wertbindung nicht zur Teilnahme am Diskurs und zur Einhaltung seiner Regeln motiviert fühlen; und sie fühlen sich nur dann an das Resultat des Diskurses gebunden, wenn dies aus ihrer Wertbindung folgt oder die Erfahrung der Teilnahme selbst Wertbindung entstehen lässt.«⁹⁸ Joas identifiziert demgegenüber bei Habermas eine »tiefen Skepsis gegen jeden Beitrag konkreter Werttraditionen und partikulärer Bindungen zur sozialen Integration moderner Gesellschaften«, wofür letztlich ein »antitraditionalistischer Affekt« verantwortlich sei.⁹⁹

Nach unseren Ausführungen zum Beitrag der Religion zur Öffentlichkeit trifft dies zwar eher John Rawls als Habermas. Gleichwohl wird an der Religion auch bei Habermas ein Frageüberhang, ein Desiderat erkennbar. Es geht um den Rang von Identität, von Partikularität, von Differenz, kurz: um den Status, den Alterität in der kommunikativen Vernunft hat. Damit einher geht die Kritik an der Form dieser Rationalität selber, an der Art, wie sie ihre Begriffe konstruiert und wie sie dies nochmals selbstreflexiv kritisch bedenkt.

96 | Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik 1991, 9-48.

97 | Joas, Die Entstehung der Werte 1999, 266. Vgl. zu philosophischen Hintergründen Reder, Liberal, deliberativ oder dekonstruktivistisch 2017.

98 | Joas, Glaube als Option 2012, 142; vgl. Joas, Die Entstehung der Werte 1999, 285.

99 | Joas, Die Entstehung der Werte 1999, 290f.

1.5.2 Religion

Dabei steht zunächst nicht primär die von Habermas Übersetzungspostulat aufgeworfene Problematik im Zentrum, ob sich religiöse Gehalte überhaupt angemessen übersetzen lassen.¹⁰⁰ In welch einer Vernunft, in welch einer Sprache, in welch einer Praxis lässt sich die Radikalität der Reich-Gottes-Botschaft übersetzen, ohne die semantischen Gehalte zu schwächen oder die Eigenlogik anderer Sprachen und Rationalitäten autoritär zu überformen? Lässt sich das Wesentliche der biblischen Hoffnung ohne Substanzverlust übersetzen? Belebt durch den Postkolonialismus zeigt sich gegenwärtige Kulturwissenschaft sensibel für die machtförmigen Strukturen jeder Übersetzung: Übersetzen heißt doch immer auch Fremdes zu repräsentieren, für dieses zu sprechen. Sie kann eine Bereicherung, eine Erweiterung des Eigenen sein, kann zur Verständigung beitragen, kann aber auch Moment einer einseitigen Assimilation und von Macht werden.¹⁰¹ Der »social turn of the translation studies« macht auf die kontextuelle Verortung von Übersetzung aufmerksam.¹⁰² Aber lässt sich die Bedeutung überhaupt allein in der sprachlich artikulierten Semantik erfassen oder bedarf es für die Übersetzung nicht einer teilnehmenden, erfahrungsgeprägten Beobachtung, weil Bedeutung stets in einer bestimmten kulturellen Praxis verwurzelt ist? In der gegenwärtigen Kulturtheorie wird dementsprechend Übersetzung in einen weiteren Rahmen gesetzt und als »Medium des Kulturverständens« begriffen.¹⁰³ Man müsse in eine andere Kultur eintauchen, müsse eine »dichte Beschreibung« (Clifford Geertz) in einer erfahrungsbezogenen Innenperspektive erlangen.

Doch die weitaus radikalere Frage ist die nach einer angemessenen Deutung von Religion. Bei näherem Hinsehen wird dort allerdings eine begrenzte Hermeneutik erkennbar. Habermas Öffentlichkeitstheorie rekurriert einseitig auf einen funktionalen Religionsbegriff, von dem er überwiegend einen funktionalistischen Gebrauch macht. Der kritische Eigenwert religiöser Traditionen wird abgeblendet. Damit geht die beinahe diastatische Trennung von Glauben und Wissen einher.¹⁰⁴ Trotz gegenteiliger Bekundungen bereits in seiner berühmten wie wirkungsvollen Rede zum Thema im Jahre 2001 bleibt für ihn Religion opak, kognitiv unzugänglich. Den »opaken Kern religiöser Erfah-

100 | Vgl. Reder, Religion in säkularer Gesellschaft 2013, 110-116; Renner, Postsäkularer Gesellschaft und Religion 2017, 120-130.

101 | Vgl. Renn u.a., Vorwort der Herausgeber 2002, 9; Pirner, Übersetzung 2012; John, Diskursethik und Leidenserfahrungen 2017, 169-172.

102 | Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit 2017, 198.

103 | Vgl. Renn u.a., Übersetzung als Medium 2002.

104 | Vgl. Gerhardt, Glauben und Wissen 2016, 17-75.

rung« als Basis von Religion kann Philosophie lediglich umkreisen.¹⁰⁵ Dieser bleibt dem »diskursiven Denken so abgründig fremd« wie der undurchdringliche Kern ästhetischer Erfahrungen.¹⁰⁶ Hierin unterscheidet sich Religion von anderen ethischen Konzeptionen des Guten: »Religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen entziehen sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von vorbehaltloser diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. weltliche ›Konzeptionen des Guten‹ aussetzen.«¹⁰⁷ Eingebettet in rituelle und sakrale Praktiken, die ihrerseits in gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen stehen,¹⁰⁸ fundiert in nicht-falliblen Glaubensüberzeugungen, stehen diskursives Denken und religiöse Überzeugungen in einem Verhältnis der Asymmetrie. Religiöse Überzeugungen sind diskursiv exterritorial, sie bringen also ihre prinzipielle »Diskursunfähigkeit« ans Licht.¹⁰⁹ Mit solchen Alternativen wird Habermas aber kaum dem Rationalitätsgehalt von Religion und Glaubens selber gerecht. Dieser ist wohl – wie wir noch sehen werden – eigens zu begründen, aber durchaus rational und diskursiv auszuweisen.¹¹⁰ Hingegen delegitimiert Habermas im Widerspruch zur eigenen Reklamation einer öffentlichen Bedeutung von Religion deren Rang für eine Öffentlichkeitstheorie durch deren diskurstheoretische Abwertung. Religion ist diskurstheoretisch nicht satisfaktionsfähig. Indem er die von außen für die Vernunft undurchdringbar gehaltene Religion aus den politischen Prozeduren prinzipiell ausschließt, relativiert er die überschießende Wucht religiöser Traditionen.¹¹¹

105 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 150. Vgl. zu Hintergründen Renner, Postsäkulare Gesellschaft und Religion 2017, 224-229.

106 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 149.

107 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 202.

108 | »Ritualization is first and foremost a strategy for the construction of certain types of power relationships, effective within particular organizations«: Bell, Ritual Theory, Ritual Practice 1992, 197; dazu: Uhl, Vom Ritual zur Sprache – Von der Sprache zum Ritual 2017.

109 | Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit 2015, 154.

110 | Vgl. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit 2015, 216-246; Reder, Liberal, deliberativ oder dekonstruktivistisch 2017, 140-142.

111 | Vgl. Reder, Religion in säkularer Gesellschaft 2013, 100-126; Schmidt, Pitschmann, Religion und Säkularisierung 2014; Maeve Cooke zeigt im Rückgang auf Wittgenstein und Charles Taylor auf, dass auch nichtreligiöse Argumente und Begründungen auf lebensweltlichen, in Erfahrung begründeten Wahrnehmungsveränderungen beruhen können. Eine solche säkulare Hermeneutik der Offenbarung zeigt für sie, dass erstens die strikte Unterscheidung von ethischen Konzeptionen des Guten und von Religion so nicht zu halten ist und zweitens ein Rekurs auf Offenbarung per se daher nicht ein

Dagegen könnte aus religiöser Sicht durchaus das kritisch-produktive Potential von Religion betont werden. Für Jon Sobrino hängen »Kritik an heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her« zusammen.¹¹² Deshalb, so der politische Theologe Jürgen Manemann, ist im gegenwärtigen Zeitalter der Verfeindungen und der Dominanz des Allgemeinen über das Besondere die

»demokratische Gesellschaft gut beraten, auf das in den biblischen Traditionen enthaltene Veränderungspotential zu achten. Moralität entsteht nämlich nicht [...] in der Gleichheit, sondern dadurch, dass man den Armen, den Waisen und der Witwe dient. Zentral für die biblischen Traditionen ist der Imperativ der Anerkennung fremden Leids. Dadurch wird die Theorie und Praxis von der Gerechtigkeit bzw. Gleichheit in der liberalen Gesellschaft immer wieder neu im Blick auf die konkreten Menschen in ihrer unendlichen Würde befragt [...]. Die egalitäre Einstellung der Mitglieder demokratisch verfasster Gesellschaften wird durch dieses ›individuelle Gerechtwerden‹ vervollständigt.«¹¹³

Dieses »Leidensapriori« kann in kritischer Absetzung von einem rein formalen »Verständigungsapriori« den politischen Diskurs orientieren.¹¹⁴ Dies aber wirft erneut ein kritisches Licht auf die Kommunikative Vernunft selber.

1.5.3 Diskurstheorie

Wie Helmut Peukert in beeindruckenden Grenzreflexionen unter Bezug auf Walter Benjamin zeigen konnte, wird die kommunikative Rationalität ange-sichts des Leidens der Protagonisten geschichtlich verwirklichter Freiheit sowie der unschuldigen Opfer der Geschichte ihrem eigenen Universalismuspostulat nicht gerecht. Sie blendet letztlich die Abhängigkeit der Subjekte von allen anderen aus und übersieht das konkrete Schicksal der im Gang der Geschichte Exkludierten. Ohne diese sind aber eine ideale Kommunikationsgemeinschaft und damit ein universaler nachmetaphysisch geprägter Wahrheitsbegriff nicht denkbar.¹¹⁵ Daher ist eine solche Rationalität durch einen prinzipiellen Traditionsbegriff zu erweitern, »indem sie anamnetisch und innovatorisch geöffnet

grundlegendes Hindernis für religiöse Traditionen in der Öffentlichkeit darstellen kann: Cooke, Nicht zugänglich 2017, 202-207. Andreas Telser verweist auf den kulturprotestantischen Sozialisationshintergrund von Habermas, der es ihm verwehre, religiöse Erfahrungen über die religiösen Sprachspiele hinaus etwa seitens der Philosophie für zugänglich zu halten: Telser, Habermas und die Öffentliche Theologie 2017, 191.

112 | Vgl. Sobrino, Kritik an den heutigen Demokratien 2007.

113 | Manemann, Über Freunde und Feinde 2008, 86. Gegen eine liberale Privatisierungsstrategie vgl. Mette, Nicht gleichgültig bleiben 2017, 13-16.

114 | Metz, Monotheismus und Demokratie 1996, 46.

115 | Vgl. Peukert, Die Frage nach der Allgemeinbildung 1987, 300-318.

und damit wirklich offen und universal« wird im Sinne universaler Gerechtigkeit, anamnetischer Solidarität und innovatorischer Kreativität.¹¹⁶ Die kommunikative Vernunft müsste daher aufgesprengt werden durch eine vorgängige Irritation: Sensibel geworden für das, was fehlt,¹¹⁷ hätte sie sich zu öffnen für die normativen und orientierenden Gehalte, die aus fremden Traditionen entgegenkommen, wie dies mit dem Alteritätsgedanken verbunden ist.¹¹⁸ Eine solche vom Anderen her eröffnete kommunikative Praxis, die auf ein intersubjektives, befreidendes, neue Perspektiven, ungeahnte Möglichkeiten realisierendes und dabei das Gegebene transformierendes und Systemimperative aufsprenzendes Handeln rekurriert, ist verwurzelt in sprachlich verfassten Kommunikationsprozessen. Sprache und Freiheit, Sprache und Anerkennung, Sprache und Identitätsstiftung in gesellschaftlichen Kontexten hängen zusammen. Sprechen als eine wirklichkeitsstiftende wie wirklichkeitsverändernde Kraft bildet jenen Raum intersubjektiver Freiheit, in der Menschen ihre Identität erst gewinnen und zugleich gesellschaftliche Strukturen und Öffentlichkeiten verändert werden können.¹¹⁹

Doch wie ist dies zu denken? In der Tradition der Diskursanalyse Michel Foucaults ist die kommunikative diskursive Vernunft einer grundsätzlichen Kritik unterzogen worden, die gegenwärtig in postmodernen wie postkolonialen Strömungen Unterstützung findet. Jede Begriffsbildung, jeder Diskurs beruht demnach auf einer geheimen Dialektik von Inklusion und Exklusion. Begriffliche Rede von normativen Orientierungen nimmt performativ Exklusionen vor, indem sie bestimmte Identitäten schafft. Dissens wird durch die normative Ausrichtung an konsensualen Prozeduren delegitimiert oder wenigstens so stark geschwächt, dass dies die Kraft fremder, begrifflich uneinholbarer Traditionen in ihrer auch epistemischen und rationalen Würde marginalisiert. Indem Habermas Politik und Öffentlichkeit durch seine normative Theorie Grundlage, Ziel und Form geben will, indem er dadurch einschätzen helfen will, ob und wie gegebene Praktiken dazu beitragen können, wird Habermas in signifikanter, von uns später noch detaillierter zu erläuternden Weise unkritisch gegenüber dem von ihm selber entwickelten Sinn von Normativität.¹²⁰ Für Judith Butler unterliegt demnach die kommunikative Vernunft einem Code der Macht und der Ausgrenzung von Alterität, freilich ohne dass

116 | Arens, Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität 2002, 66. Zu Fundierungen und Hintergründen John, Diskursethik und Leidenserfahrungen 2017.

117 | Vgl. Reder, Schmidt, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt 2008.

118 | Vgl. Grümme, Vom Anderen eröffnete Erfahrungen 2007.

119 | Vgl. Peukert, Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik 2004, 69.

120 | Vgl. Butler, Was ist Kritik 2013, 224. Vgl. C 5.

sie sich dessen eingedenk wäre. Man kann zwar zu Recht einwenden, dass die im Hintergrund stehende Diskursanalyse auf poststrukturalistischer Basis mit zu starken Verallgemeinerungen umfassender Wahrheitsregime und Konstellationen einer durch und durch von Macht durchwirkten Öffentlichkeit agiert, die mehr Homogenität versprechen als empirisch gegeben ist.¹²¹ Dies führt Habermas in seiner Replik zu der These, dass bei Foucault letztlich kein Bezug mehr zwischen Öffentlichkeit und den Anderen gegeben sei und deshalb wegen der diagnostizierten Verabsolutierung des Ausschlussmechanismus innerhalb der kommunikativen Vernunft (anders als im Rahmen der deliberativen Öffentlichkeit) ein »Potential der Selbsttransformation« durch Alterität nicht mehr gegeben ist.¹²²

Doch unterschätzt Habermas nicht doch den Zusammenhang von »Normativität und Macht«?¹²³ Wäre nicht von Judith Butler und Nancy Fraser her einzuwenden, dass er Macht- und Exklusionsfragen nicht als Gegenstand der Reflexion, wohl aber als Implikationen seiner eigenen Theoriebildung zu wenig berücksichtigt? Mit anderen Worten: Machtfragen werden von Habermas als Materialobjekte reflektiert, nicht aber als Formalobjekte. Immerhin zeigt doch die Diskursanalyse, dass »moderne Macht durch das Gewähren von Freiheit und nicht einfach durch Unterdrückung funktioniert«.¹²⁴ Systemstabilisierung läuft subtiler, die Macht der Diskurse untergründiger. Hier liegt der »prinzipielle Bruch« zwischen Foucault und Habermas. »Kommunikatives Handeln gelangt nicht auf die mikrophysikalische Ebene von Disziplinar-Strategien, die Menschen diskursiv ergreifen. Widerstand, so nicht regiert und diszipliniert zu werden, ist für Foucault möglich und nötig, aber eine herrschaftslose positive Gestaltung erstrebter Zustände ist nicht möglich und eine verfehlte Diskurssivierung.«¹²⁵ Braucht es nicht einen schärferen Blick auf die Vernunft selber in Bezug auf die in ihr wirksamen Mechanismen von Hegemonie und »noumenaler Macht«, wie Rainer Forst mit Blick auf Foucault und Gramsci fragt?¹²⁶ Wenn Macht vor allem diskursiver Natur ist und über Wahrheitsregime epistemisch, also im Raum des Kognitiven agiert, müsste sich doch eine deliberative Öffentlichkeitstheorie solchen Implikationen stärker Rechenschaft geben und eine diskursive Vernunft diskurstheoretisch-selbstreflexiv »verflüssigt« werden.¹²⁷

121 | Vgl. Forst, Normativität und Macht 2015, 74.98f.

122 | Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 1990, 20.

123 | Forst, Normativität und Macht 2015, 3.

124 | Forst, Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse 2011, 162.

125 | Sander, Macht 2017, 153.

126 | Forst, Normativität und Macht 2015, 74.

127 | Forst, Normativität und Macht 2015, 11.

Daraus resultiert ein vernunfttheoretischer Dreiklang unverzichtbarer Momente, die öffentlichkeitstheoretisch ineinander greifen: Ein nachmetaphysischer Anspruch auf Allgemeinheit, die Anerkennung von Besonderheit und Alterität und zugleich eine selbstreflexiv-machtsensible Kritik müssten in dieser auf Emanzipation und Freiheit abhebenden Öffentlichkeitstheorie zusammengehen.

»Auch wenn freilich nicht verhindert werden kann, dass sich in den Diskursen unbemerkt Machtgefälle einschleifen, so ist deren Identifikation durch das Profil kommunikativer Rationalität als notwendige Bedingung des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses ausgewiesen. Selbst Foucault hatte trotz seiner prominenten Kritik zu bedenken gegeben, dass Diskurse nicht ›ein für alle Mal der Macht unterworfen‹ sind, sondern ebenso zum ›Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine [...] entgegengesetzte Strategie‹ werden können. Sie scheinen in ihrer Polyvalenz unter den Vorzeichen einer anhaltenden Spurensuche und im Erbe einer Hermeneutik des Verdachts für latente Machtmechanismen m.E. demnach ein aussichtsreicher Versuch zu sein, auch in hyperkomplexen Gesellschaften eine Orientierung zu geben, ohne dabei Heterogenität durch Homogenität ersetzen zu müssen.«¹²⁸

Aus diesen drei Perspektiven der Kritik ergibt sich ein komplexes Resultat für den Begriff von Öffentlichkeit:

Zunächst sollte die Unverzichtbarkeit von Normativität für eine deliberative Öffentlichkeitstheorie deutlich geworden sein, liefert sie doch Kriterien für die Öffentlichkeit und ihren Diskurs. Öffentlichkeit ist auf die Maßstäbe von Universalität, von Gleichheit und wechselseitiger Rechtfertigung angewiesen. Denn diese markieren Raum wie Grenze von Geltung wie von Toleranz.

Doch genau darin wird zugleich ein dreifacher Frageüberhang deutlich:

1. Wie sind Universalität und Partikularität im Öffentlichkeitsbegriff angemessen ins Verhältnis zu setzen? 2. Wie sind Normativität und Differenz, Identität und Alterität zu denken? Und schließlich 3. Wie kann eine normativ bestimmte Öffentlichkeitstheorie so gefasst werden, dass sie ihre eigenen begrifflichen Performanzen und Konstruktionsmechanismen selbstreflexiv kritisch erfasst – im Dienste der Öffentlichkeit und der Subjekte selber?

Gesucht wird also eine Öffentlichkeitstheorie, die sich in der Dialektik von Normativität und Macht artikuliert. So kann sie dem Identitätsversprechen und der sinnstiftenden wie orientierenden Kraft auch und gerade der religiösen Traditionen entsprechen, die in ihrer bestimmten Positionalität Wahrheit beanspruchen und zugleich ihrerseits nicht unvernünftig sein wollen.

Doch war vielleicht die soeben geäußerte Insistenz auf Normativität ein wenig voreilig? Spricht nicht doch manches dafür, den Diskurs der Öffentlichkeit

128 | Weber, Zwischen Kampf um Anerkennung 2017, 117.

nicht mit Schwellen von Rationalität, Informiertheit und Motivation zu versehen? Die gegenwärtigen Debatten um Elitendiskurse, mainstream-Medien oder fake-news gehen doch in eine solche Richtung. Müssten nicht alle gehört werden? Dies wäre doch auch religionspädagogisch relevant. Wenn Religionspädagogik aus ihrem theologischen wie pädagogischen Erbe heraus eine besondere Sensibilität für die Marginalisierten und Exkludierten haben sollte, wenn sie in Kinder- und Jugendtheologie auch auf unkonventionelle Weise den jeweiligen Subjekten theologisch wie religionspädagogisch Gehör verschaffen will, kann dies doch öffentlichkeitstheoretisch nicht folgenlos bleiben. Darum scheint es angeraten, die Theorie noch genauer zu untersuchen, die eine solche allgemeine Öffentlichkeit zu profilieren versucht.

2. LIBERALE ÖFFENTLICHKEIT: VOLKER GERHARDT

Man kann Volker Gerhardts fulminanten Entwurf einer Theorie der Öffentlichkeit als philosophisches Grundlagenwerk der politischen Philosophie im 21. Jahrhundert einordnen. Man kann es aber zugleich als radikalen Gegenentwurf zu der schlechthin dominanten Theorie der Öffentlichkeit und deren Strukturwandel in den Transformationsprozessen der Moderne lesen, wie sie Jürgen Habermas in seiner Habilitationsschrift von 1962 und in deren kritischer Fortschreibung zu einer deliberativen Theorie der Öffentlichkeit vorgelegt hat. Daraus gewinnt sie einen erheblichen Teil ihrer Dynamik, sowohl in ihrer positiven wie in ihrer kritischen Tendenz. Erste Konturen sollen gezeichnet werden, aus denen sich dann eine epistemologisch-wissenschaftstheoretische Systematik ergibt.

2.1 Systematisch-genetische Annäherungen

Gerhardt geht es – und hier liegt die positive Dynamik seiner Theorie – wesentlich um den kritisch gegenüber Habermas gerichteten Nachweis, dass es eine Öffentlichkeit nicht erst mit der Entwicklung einer bürgerlichen Öffentlichkeit in den Salons, den Medien und des verständigungsorientierten gemeinschaftlichen wie intersubjektiven Miteinanders ab dem 17. Jahrhundert gegeben hat. Ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte zeige vielmehr, dass bereits in der Antike von einer Sphäre der Öffentlichkeit als gesellschaftlichem und politischem Forum der Sinnfindung, der Vergewisserung von Einheit, der Beratung und Entscheidung ausgegangen werden kann. Öffentlichkeit habe sich bereits im Alten Orient entwickelt, sei dann ein zentrales Element gesellschaftlicher und politischer Selbstverständigungsprozesse bei den Griechen und dann durch eine spezifische Transformation ins Rechtliche zu einem wesentlichen Ordnungselement der römischen Gesellschaft und des

römischen Staates geworden.¹²⁹ Obschon im Mittelalter nochmals intensiviert durch eine Verinnerlichung und transzendenten Ausweitung vor dem Hintergrund des Gottesgedankens, weil das Handeln in der »Öffentlichkeit wie ein Auftritt vor dem Auge Gottes erscheint« und dadurch intrinsisch mit dem Postulat der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit verbunden wird,¹³⁰ bleibt Öffentlichkeit ein durchgehender Zug vergemeinschafteten und politischen Lebens bis in die Moderne.

Grundlegend ist dabei die Unterscheidung von ›publicus‹ und ›privatus‹, von ›öffentlich‹ und ›privat‹: publicus ist das, was alle angeht, privatus das, was die Individuen betrifft. Entscheidend für Gerhardt ist freilich der Gebrauch, den er von dieser Unterscheidung macht. Beide Aspekte, Öffentlichkeit und Privatheit, hebt er nicht ineinander auf, etwa in dem Sinne, dass der Sinn des Privaten im Öffentlichen bestehe oder die Individuen sich erstmals in der Öffentlichkeit zusammentäten und diese durch diesen Zusammenschluss erst konstituierten. Vielmehr setzt er sich strikt von einem kontraktionalistischen, also vertragstheoretischen Zugang ab. Der politische Raum der Öffentlichkeit entsteht bei den Römern, so Gerhardt, der dies zu seiner eigenen Position machen wird, nicht durch einen Gründungsakt nach dem Muster moderner Vertragstheorien, in dem sich die Subjekte zusammentun, sich verabreden und einen Vertrag miteinander eingehen, um etwa den Raum zwischen ihren Gütern zum Gemeingut zu erklären. Alle leben bereits »immer schon« in Gemeinschaft und damit bereits in einer Öffentlichkeit, die Gerhardt als eine gesellschaftliche Öffentlichkeit qualifiziert.¹³¹ Unter explizitem Wunsch, diese Gemeinschaft zu zivilisieren, zu intensivieren, durch Arbeit, Technik und Kultur aufzubauen, auf Entscheidungen mit für alle geltenden Verbindlichkeitscharakter hinzuführen und mit rechtlichen Codierungen zu gestalten, zu ordnen und abzusichern, vollzieht sich dann das, was Gerhardt die »politische Öffentlichkeit« nennt.¹³²

Auf diese Weise sind zwei Differenzierungen vorbereitet, die einen wesentlichen Argumentationsstrang seiner Theorie bilden: die Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit und die zwischen gesellschaftlicher und politischer Öffentlichkeit. Gerhardt ist klar, dass der Raum der Privatheit durch die Dominanz der Öffentlichkeit gefährdet ist, die ihr andererseits zweifellos gebührt. Weil eben das Interesse aller das Interesse eines jeden Einzelnen umfasst, besitzt die Öffentlichkeit Vorrang. Gleichwohl hängt jedoch das öffentliche Ganze davon ab, dass es jeder Einzelne prüft und es aus eigener

129 | Vgl. Gerhardt, Volker, Öffentlichkeit 2012, 48-136; Ferner Gerhardt, Die Öffentlichkeit Gottes 2016; kritisch dazu Zoll, Volker Gerhardts öffentliche Theologie 2016.

130 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 124.

131 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 50.

132 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 46.

Freiheit heraus will. »Das öffentliche Ganze kann sich nur erhalten, wenn die Bürger mit eigenen Augen erkennen, was das Recht erfordert – kurz: wenn sie aus eigener Einsicht tun, was für alle das Beste ist.«¹³³ Damit sind Öffentlichkeit und Privates aufeinander in kritischer Weise verwiesen. Öffentlichkeit braucht das Private als Korrektiv und als Bewahrheits- und Realisierungsinstanz, das Private ist auf Öffentlichkeit angewiesen, weil hier die kommunikativen Verständigungsprozesse stattfinden und die für alle verbindlichen Entscheidungen getroffen werden. Der Sinn der Öffentlichkeit besteht demnach darin, zusammen etwas zu tun, was im Interesse aller steht. Dafür aber muss das Öffentliche offensichtlich sein, darf nicht verborgen oder aufs Private allein beschränkt bleiben. Es muss prinzipiell von allen eingesehen und verstanden werden. Hierin besteht der prinzipiell liberale Grundzug dieser Öffentlichkeitstheorie. Liegt darin schon ein Vollzug von Aufklärung gewissermaßen *avant la lettre*, darf die Parallele von Öffentlichkeit und Aufklärung deshalb keineswegs auf die Neuzeit reduziert werden.

2.2 Profil

Damit kristallisieren sich aus Gerhardts Auseinandersetzung mit der griechischen polis-Konzeption wie mit der *res publica*-Theorie (unter besonderer Akzentuierung Ciceros) bereits die wesentlichen Elemente seines Öffentlichkeitsbegriffs heraus: Öffentlichkeit basiert auf Anschauen und Erkennen, auf Erleben und Wissen, auf Entscheidung und der Kraft des rechtlich codierten »Bewusstseins von gemeinsamer Entscheidung«.¹³⁴

Öffentlichkeit meint daher immer zwei Aspekte: 1. Das, was omnipräsent ist, was vor aller Augen steht, was alle einsehen können. Es ist das Gegenteil von Nicht-öffentliche, von opak, verborgen. Öffentlich ist das, was alle sich vergegenwärtigen können. 2. Öffentlichkeit meint ein Verfahren und damit korrespondierend einen Raum der Entscheidungen, des Verständigens, des Beratens, des Austragens von Konflikten und der rechtlichen Codierung getroffener Entscheidungen.¹³⁵ Je öffentlicher ein solcher Prozess ist, je mehr Menschen daran teilnehmen, desto tragfähiger und desto sinnvoller die Entscheidungen.

Daraus resultiert ein dreifach gegliederter Öffentlichkeitsbegriff. Er umfasst – erstens – den rechtstattlich definierten Raum öffentlichen Handelns, – zweitens – die Gesamtheit der Auffassungen und Meinungen der Bürgerinnen und Bürger eines Staates. Jeder soll Zugang zu Informationen und zugleich die Möglichkeit haben, sich selber einzubringen; und schließlich – drittens

133 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 53.

134 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 55.

135 | Vgl. Gehring, Lob der nicht privaten Vernunft 2013.

– alle Menschen, mithin die Weltöffentlichkeit. »Sie ist die legitimierende Instanz des Menschenrechts, aber auch der denkbar größte Rahmen, in dem sich alles bewegt, was Menschen angeht.«¹³⁶ Damit ist der Begriff der Öffentlichkeit ins Universale geweitet. Gerade deshalb aber verlangt er eine Differenzierung, auf die wir später noch zurückkommen werden.

Zwar ist nach diesem weiten Verständnis alles Gemeinschaftsrelevante öffentlich. Aber nicht alles wird bereits zu politisch verbindlichen Entscheidungen verdichtet, durch Recht geordnet und codiert. Daher muss – wie bereits angedeutet – eine gesellschaftliche von einer politischen Öffentlichkeit unterschieden werden.¹³⁷ In der gesellschaftlichen Öffentlichkeit bezieht sich ein »Selbst durch die Mitteilung eines Sachverhalts auf Andere seiner selbst, so dass jeder Andere darauf mit Bezug auf denselben Sachverhalt zustimmend, abweichend oder abwehrend reagieren kann«.¹³⁸ Als elementare Bedingung einer solchen Öffentlichkeit kann die Beteiligung möglichst vieler und die Bezugnahme auf eine Vielfalt an Lebensfragen gelten. Aufgabe der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ist es demnach, die freie und gleiche Anteilnahme aller zu organisieren und zu gewährleisten und damit in Bezug auf aktuelle Lebensfragen und andere relevante Sachverhalte Einvernehmen unter Wahrung der Anerkennung individueller Eigenständigkeit herzustellen.¹³⁹ Diese gesellschaftliche Öffentlichkeit muss nicht eigens geschaffen werden. Sie bildet sich in dem Moment, sobald eine größere Zahl von Menschen voneinander wissen und aktiv ihre Lebensprobleme bearbeiten. Als solche stellt sie die Vorstufe der politischen Öffentlichkeit dar,¹⁴⁰ in der diese gesellschaftliche Öffentlichkeit sich verdichtet und sich über die Prozesse der Partizipation, Repräsentation und rechtlichen Konstitution institutionell verankert. Schon das Interesse an einer solchen Institutionalisierung ist Teil der politischen Öffentlichkeit.¹⁴¹

Offensichtlich lässt sich demnach Öffentlichkeit in ihren Formen und Leistungen nicht auf den politischen Bereich beschränken. Politische Öffentlichkeit ist auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit angewiesen. Diese ist deren unverzichtbare elementare Bedingung, ohne die politische Öffentlichkeit weder Grund noch Bewährungs- und Legitimationsraum sein könnte. Gleichwohl erfüllt sich der »Sinn der Öffentlichkeit« erst in einer politischen Organisation und damit in der politischen Öffentlichkeit.

136 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 37.

137 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 25ff;

138 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 25.

139 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 507.

140 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 26.

141 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 305ff.

»In der Politik sind selbst jene, denen es um bloße Macht geht, genötigt, das gesellschaftliche Handeln nach dem Modell rechtsförmiger Institutionen zu denken. Sie müssen sich verständiger zeigen, als es ihnen nach ihrem Interessenstandpunkt naheliegt. Sie haben sich an einem Ganzen zu orientieren, das sie selbst relativiert. Die Beherrschten müssen zumindest glauben können, es gehe um Ziele, die dem Ganzen und damit dem Wohl Aller dienlich sind. Die dazu erforderliche Sphäre der Verständigung über das Alle betreffende Handeln ist die Öffentlichkeit.«¹⁴²

Angesichts einer solchen historisch-systematisierenden Rekonstruktion wird die Verve verständlich, mit der sich Gerhardt – und dies ist die erwähnte kritische Dynamik seiner Öffentlichkeitstheorie – von Konzeptionen distanziert, die den Öffentlichkeitsbegriff mit dem Modernebegriff kurzschließen. Ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte zeige eben, dass bereits in der Antike von einer Sphäre der Öffentlichkeit als gesellschaftlichem und politischem Forum der Sinnfindung, der Vergewisserung von Einheit, der Beratung und Entscheidung ausgegangen werden muss. Dies zu bestreiten, wie dies Jürgen Habermas und Axel Honneth mit Blick auf den exkludierenden Charakter der Polis tun, die eben nicht alle, sondern nur einen bestimmten Teil der Gesellschaft zu Bürgern erklärt, würde bedeuten, mittelalterliche Straßen nicht Straßen nennen zu dürfen, weil sie nicht den modernen Verkehrswegen entsprechen, und den antiken Staat nicht Staat nennen zu dürfen, weil er nicht den Kriterien des Nationalstaats des 19. Jahrhunderts gerecht werde.¹⁴³

Hauptverantwortlich dafür sei der verengte, ja restriktive Öffentlichkeitsbegriff der deliberativen Vernunft. Öffentlichkeit würde beschränkt und in ihrer »prinzipiell Offenheit schaffenden Funktion« verkannt, wenn man sie vorab an »noch so gut gemeinte Regeln bindet«. Eine solche Position »hegt ein Resentiment gegen das freie Urteil der Andersdenkenden und reglementiert die Zukunft. Öffentlichkeit ermöglicht den Einspruch eines jeden und kann daher nicht vorgeben, was den Vorbehalt begründet und in welche Richtung sich der Meinungsaustausch entwickelt. Wer der Dynamik öffentlicher Prozesse mehr vorgeben will als die Freiheit der beteiligten Personen, schränkt bereits deren Freiheit ein.«¹⁴⁴ Daraus folgt eine Fundamentalkritik an der Kritischen Theorie als Hintergrundtheorie: »Die zukunftsoffene, damit freilich auch riskante Leistung der Öffentlichkeit wird auf die Dimension einer methodologischen Bevormundung zurechtgestutzt. Dass die Konzeption der deliberativen Öffentlichkeit weiterhin unter dem Titel einer ›kritischen Theorie‹ verhandelt wird,

142 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 305.

143 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 136.

144 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 506.

ist Ausdruck einer autoritär halbierten Rationalität, die Kritik nur gelten lässt, solange man sie selber äußert.«¹⁴⁵

Eine solche Vehemenz verlangt nach Erklärung und Legitimation. Diese liegen in den epistemologischen Hintergrundannahmen von Gerhardts Öffentlichkeitsbegriffs.

2.3 Soziomorphes Bewusstsein als Grund der Öffentlichkeit

Provokanter für idealistische und subjektzentrierte Philosophie kann das Axiom kaum sein, auf das Gerhardt seine Öffentlichkeitstheorie gründet: er spricht von der »Soziomorphie« des Selbstbewusstseins,¹⁴⁶ mit dem er die Perspektive radikal wendet. Nicht nimmt er seinen Ausgangspunkt beim Selbstbewusstsein des einzelnen Subjekts. Das Selbstbewusstsein als das scheinbar Privateste des Menschen sei vielmehr ein Spezialfall des Öffentlichen, in dem alle Menschen verbunden seien: dem Bewusstsein als die »ursprüngliche Weltoffenheit des Menschen«.¹⁴⁷ Öffentlichkeit wird nicht erst konstituiert, wenn sich Einzelsubjekte zusammentun. Sie ist die jeder bewussten Praxis, jedem bewussten Denken vorauslaufende Bedingung der Möglichkeit. Öffentlichkeit sei so gesehen transzendental im menschlichen Bewusstsein verankert. Allein in der Öffnung des Bewusstseins auf alles und die Unterstellung einer allgemeinen Verständnisfähigkeit und einer gemeinsamen Welt lassen sich Bedeutungen konstruieren, lässt sich gemeinsames Verstehen ermöglichen und Erkenntnis vollziehen. Auch wenn die Menschen leibliche und biografische Differenzen haben, so haben sie doch gemeinsam, dass sie sich genauso wie alle anderen auf die gleichen Sachverhalte beziehen können. Bewusstsein, ist so »das Organ des Menschen, mit der sich die Welt so erschließen kann, dass er sie mit seinesgleichen teilen und als Raum für gemeinsames Handeln nutzen kann. Wenn überhaupt, dann ist das Bewusstsein das Organ für die Öffentlichkeit einer Welt, die allen, die darin etwas erkennen, zugänglich ist.«¹⁴⁸ Jede auf sachliche Verständigung ausgelegte Praxis setzt die Partizipation des Bewusstseins am Allgemeinen voraus. Sie unterstellt bereits ein Bewusstsein, das auf eine gemeinsame Welt ausgerichtet ist. Nur so, nur indem so Bedeutungen konstituiert werden, sind Verständigungen möglich. »So bewegt sich der Mensch in der ›Objektivität‹ einer Welt, an der er selbst beteiligt ist. Sein ›Umfeld‹ nimmt ›Weltcharakter‹ an. ›Weltcharakter‹ bezeichnet die Einheit, die sich aus der prozeduralen Gemeinsamkeit der sich überlagernden Einzel-

145 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 506.

146 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 20.

147 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 14.

148 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 372.

perspektiven ergibt und damit als ein öffentlich konstituierter Raum aus ›Bedeutungen‹ begriffen werden kann.«¹⁴⁹

Gerhardt bringt damit in charakteristischer Weise Kants Universalisierungsformel, die im Hintergrund des Kategorischen Imperativs steht, epistemologisch zur Geltung und konstelliert diese mit Aristoteles' Anthropologie des zoon politicon, Karl Poppers Begriff der Offenen Gesellschaft, Plessners Anthropologie der Exzentrizität menschlichen Bewusstseins sowie Hannah Arendts Öffentlichkeitsbegriff, wie sie ihn in Vita Activa gegen die Bestreitung des Begriffs bei Heidegger als bloßes Gerede des Man zur Geltung bringt.¹⁵⁰ Öffentlichkeit ist der Raum, wo Privates und Öffentliches in ihrer Unterschiedlichkeit zusammenkommen. Öffentlichkeit muss als Raum begriffen werden, in dem sich die Einzigartigkeit individuellen Bewusstseins nicht nur zeigen, sondern geradezu »bewähren kann«.¹⁵¹

Das Selbstbewusstsein sei deshalb in sich bereits soziomorph, so Gerhardt, da es konstitutiv auf Öffentlichkeit angelegt sei. In ihm verbindet sich »ein Ich mit der Gemeinschaft von seinesgleichen«, indem es sich auf ein sachlich verselbstständigtes Moment der Welt bezieht.¹⁵² Darin liegt seine trianguläre Struktur des Dreiklangs von Ich-Welt-Wir,¹⁵³ was es überdies Gerhardt erst ermöglicht, von der öffentlichen Form des Bewusstseins zu sprechen. Dieses »ist die erste und elementare Form der Öffentlichkeit. Es ist die hochkultivierte Form menschlicher Selbstorganisation, in der ein Individuum durch direkten Bezug auf einen Sachverhalt gleichermaßen bei sich selbst und bei allen Anderen ist, sofern sie sich über den gleichen Sachverhalt verständigen.«¹⁵⁴ Diese soziomorphe Struktur des Selbstbewusstseins lässt Gerhardt gar eine Analogie zwischen der im Selbst angelegten kommunikativen Struktur und der Öffentlichkeit konstruieren.¹⁵⁵ So will er sowohl subjektive Individualität und die intersubjektiven Konstitutionsbedingungen des Bewusstseins würdigen wie den öffentlichen Charakter, der es dem Bewusstsein erst ermöglicht, vom Standpunkt vieler anderer Perspektiven her zu denken und so gesellschaftlich wie politisch zu agieren.¹⁵⁶

Gerhardt geht in der Betonung des Öffentlichkeitscharakters des Bewusstseins noch weiter. Im Begriff des ›Geistes‹ fasst er jene Kondensate und Sedimente des Bewusstseins zusammen, die dem Selbstbewusstsein in Form

149 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 300; vgl. 14f.

150 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 159-189. 213-220.298-300.

151 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 216.

152 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 20.

153 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 20.

154 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 41.

155 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 35f.

156 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 368

von Traditionen und Institutionen entgegenkommen.¹⁵⁷ Auf diese Weise im Bewusstsein verankert, avanciert die Öffentlichkeit letztlich zu nichts Geringerem als zur »transzendentalen Formel« von Recht und Politik,¹⁵⁸ wie Gerhardt mit Bezug auf Kants Ewigen Frieden formuliert. Politisches Handeln ist auf die Gesamtheit menschlichen Handelns bezogen, das genau hierfür Öffentlichkeit benötigt. Zugleich erfüllt sich deren Sinn in der Politik. Von daher wird die gegenseitige Verwiesenheit von Partizipation, Repräsentativität und rechtlicher Konstitution im Raum von gesellschaftlicher und vor allem von politischer Öffentlichkeit nachvollziehbar. Politik verlangt die freie und gleiche Teilhabe aller, die in Gesellschaften das Prinzip der Repräsentanz einfordert und sich in rechtsförmigen Regeln konstituiert.¹⁵⁹

2.4 Konsequenzen

Diese Rekonstruktion der epistemologischen Grundlagen erlaubt nun ein beseres Verständnis von Gerhardts Kritik an Habermas und zugleich von Gerhardts Öffentlichkeitstheorie selber. Insofern das Bewusstsein konstitutiv auf Öffentlichkeit verwiesen, ja insofern es selber öffentlich ist und damit Öffentlichkeit und Bewusstsein elementar korrelieren, sind die gesellschaftliche wie die politische Öffentlichkeit auf jedes einzelne Bewusstsein angewiesen. Andererseits gewinnt sie ihrerseits durch diese Rückgründung in vernünftigem Bewusstsein Rationalität. Die einzige Voraussetzung sind Freiheit, Gleichheit und Zugänglichkeit. Insoweit »die Öffentlichkeit als eine ins gesellschaftliche Ganze ausgestülpte Vernunft begriffen werden« kann, strebt Vernunft nach dem Richtigsten und nach kritischem Aufdecken von Fehlern durch öffentliche Prüfung.¹⁶⁰ Gerhardt geht davon aus, dass die Aufnahme vieler Gesichtspunkte eine Überlegung umfänglich sichert und im Ergebnis besser begründen lässt. Je mehr Menschen in diesem Prozess beteiligt sind, desto tragfähiger das Ergebnis. Trotz der mitunter möglichen Erfahrung, dass Vernunftprozesse auch zerredet werden können, hält Gerhardt fest:

»Die Unterstellung, dass in der Beteiligung Vieler eine größere Chance auf bessere Einsicht liegt als im Räsonnement eines Einzelnen, bleibt dennoch in Kraft. Zwar ist durch nichts bewiesen, dass die Menge über mehr Vernunft verfügt als der Einzelne. Gleichwohl bietet die über die Öffentlichkeit ermöglichte Partizipation – eben durch die Beteiligung vieler Köpfe – eine statistisch steigende Chance für die Entdeckung von Fehlern

157 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 445-448. 490ff.

158 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 159; ferner: Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf 1995.

159 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 308-368.

160 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 277.

sowie für die Berücksichtigung einer größeren Zahl von Gesichtspunkten. So erscheint die Öffentlichkeit als eine Vernunft, an der durch die Beteiligung Vieler so gut wie Alle Anteil nehmen, auch wenn es de facto so sein sollte, dass nur ein kleiner Teil mitwirken kann.“¹⁶¹

Allein die Existenz einer räsonierenden Öffentlichkeit selber, allein ihr Funktionieren, verbürgt »Reflexion und Progression« der Öffentlichkeit.¹⁶²

Eine größere Hochschätzung der Öffentlichkeit ist kaum möglich, wenn sie in ihrer reflexiven Kraft gegründet wird auf den Prozess der Prüfung, auf den Prozess wechselseitiger argumentativer Klärung wie auf die durch argumentative Kommunikation und Beratung erst ermöglichte breite Zustimmung aller. Kriterien für Wahrheit, für Geltung und Legitimität, die nicht in diesem Prozess selber bereits impliziert sind, von außen applizierte Maßstäbe für Progression im Sinne von Emanzipation und Kritik würden diesen Prozess der Öffentlichkeit hingegen nur torpedieren.

»Nach allem, was wir über die Ausbreitung des Wissens bei vielen Menschen wissen, erfolgt die kritische Prüfung schon von selbst – insbesondere dann, wenn für Widerspruch gesorgt ist. Also genügt es, Zugänglichkeit und Offenheit herzustellen. Folglich reichen die Kriterien der Freiheit und der Gleichheit aus, die jedem Teilnehmer an öffentlichen Diskursen zugeschrieben sind. Wer mehr will, wird weniger erreichen. Eine vorab zur Bedingung erhobene Regel der ›Deliberation‹ steht in Gefahr, das preiszugeben, was die Öffentlichkeit bereits von sich aus so wertvoll macht, nämlich das freie, ungebundene Nachdenken eines jeden, der sich in seinen Interessen angesprochen fühlt.«¹⁶³

Je mehr Menschen aktiv teilhaben am Prozess öffentlicher Verständigung, je intensiver und tragfähiger, je zielführender und partizipativer das aus diesen Prozessen öffentlicher Verständigung, Beratung und Entscheidung resultierende gesellschaftliche und politische Zusammenleben. Ein solcher Öffentlichkeitsbegriff ist gespeist von einem ungebrochenen Zutrauen in menschliche Verständigungsbereitschaft und Verständigungsfähigkeit. Schon das allein erfordert eine kritische Auseinandersetzung, nicht zuletzt aus religiöspädagogischer Perspektive.

161 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 277.

162 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 278.

163 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 281; vgl. 492.

2.5 Kritik

Gerhardt entwickelt einen sehr weiten Öffentlichkeitsbegriff. Bewusstseinsmäßig begründet, ist jede bewusste Tat, jedes Denken und jede Praxis bereits öffentlich. Bewusstsein steht nicht allein in intersubjektiven Konstitutionsbedingungen. Es ist immer schon öffentlich. Je nach Grad expliziter, reflexiver und institutioneller Verdichtung, je nach Ebene, Gegenstand und Ziel unterscheiden sich dabei eine gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit. Gerhardt gelingt damit ein Öffentlichkeitsbegriff, der für alle offen ist. Öffentlichkeit ist das Forum der Freien und Gleichen, in der diese sich über gemeinsame Angelegenheiten und das common good verständigen. Öffentlichkeit ist also auf alle ausgerichtet, auf Freiheit, Gleichheit und Allgemeinheit. Der »Sinn der Öffentlichkeit« liegt darin,¹⁶⁴ dass sich in ihr die Menschen als Subjekte erfahren und betätigen und aus diesen öffentlichen Verständigungsprozessen gesellschaftlicher Öffentlichkeit einen politischen Willen konstituieren. Menschen brauchen Gemeinschaft und Öffentlichkeit, um sie selbst zu sein, wie umgekehrt sich die Öffentlichkeit aus diesen Ressourcen individuellen Bewusstseins dauernd speist. In diesem Sinne ist Öffentlichkeit ubiquitär.

2.5.1 Kriterien

Doch woher sollen Kriterien gelungener Öffentlichkeit kommen? Was sind Maßstäbe für Beiträge im öffentlichen Gespräch? Sind alle zugelassen, auch die, die die Öffentlichkeit untergraben, die das Verständigungspostulat, das Freiheits- und Gleichheitspostulat negieren? Wo zieht man die Grenze? Oder kristallisiert sich – wie bei Gerhardt – die Wahrheit gleichsam prozedural heraus, ohne dass es vorgängige Beurteilungs- und Geltungsansprüche gäbe? Gerhardts Auseinandersetzung mit Habermas beruht ja letztlich auf seiner Ablehnung einer Normierung der Öffentlichkeit durch eine Außeninstanz. So zeigt sich die wertfreie, in einem universalisierbaren Sinne normativitätsabstinenten Qualität der Öffentlichkeit bei Gerhardt. Sie ist funktional ausgerichtet.

»Der Sinn der Öffentlichkeit soll somit in der Funktion liegen, die sie notwendig übernimmt, sobald sie in einer Menge von Menschen wirksam wird und mit der Erwartung verbunden ist, ein die Menge als Ganze betreffendes Verhalten begünstigen zu können. Dazu muss sie nicht ‚emanzipatorisch‘, also mit bestimmten Erwartungen einer Befreiung von bestimmten Einschränkungen verbunden sein. Sie braucht auch kein sie intern auf Verfahren verpflichtendes normierendes Reglement. Es genügt vielmehr, dass sie mit Zielen verbunden ist, die ein einheitliches Handeln Vieler ermöglichen.«¹⁶⁵

164 | Vgl. Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit 2007.

165 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 286f.

Gewiss braucht sie normative Verbindlichkeiten. Die Öffentlichkeit muss mehr sein als ein bloßer Austausch von Ansichten und Meinungen. Aber diese Normativität ist eine pragmatische Normativität im Dienste einer funktionierenden Öffentlichkeit. »Schon der Transfer von Meinung und Wissen ist an die Normen von Grammatik und Semantik gebunden. Die Pragmatik gibt Regeln des täglichen Lebens vor und schafft die Grundlage für eine gegenseitige Normierung äußerer Verhaltens. Es ist dieses Ineinander von Kenntnissen, Meinungen, Ansprüchen, Forderungen und Verbindlichkeiten, welches die Öffentlichkeit so unverzichtbar für die politische Organisation einer ›Menge von Menschen‹ macht.«¹⁶⁶

Obschon reduziert aufs Pragmatische, traut Gerhardt dieser funktionalen Öffentlichkeit zu, immanente Vorkehrungen gegen Machtmissbrauch zu generieren.

»Wenn keine Vorkehrungen gegen Meinungsmonopole getroffen werden, wenn Kritik untersagt, missachtet oder ausgeschaltet wird, wenn Minderheiten kein Gehör finden und es keine Förderung des freien Urteils einzelner gibt, dann führt eine machtbesetzte Öffentlichkeit zum Verlust der Vielfalt und zum Verfall individueller Wirksamkeit. Doch man darf die Manipulation der Öffentlichkeit nicht mit ihr selbst verwechseln. Dass man sie missbrauchen kann, bestätigt nur, wie realitätssüchtig sie ist.«¹⁶⁷

Gerade dort, wo Missbrauch und Gewalt zu befürchten sind, gehört Öffentlichkeit darum zu den »ersten Bedingungen ihrer erfolgreichen Abwehr«.¹⁶⁸ Die Öffentlichkeit konterkariert gerade aus ihrer eigenen Logik der gleichberechtigten und freien Teilnahme aller jeden Versuch einer Okkupation der Öffentlichkeit durch Macht und Hegemonie.

»Öffentlichkeit ist und bleibt das, was sich aus den Ansichten Einzelner zusammensetzt. Ihre Funktion erfüllt sie nur, wenn sie alle verfügbaren Quellen nutzt und die Vielfalt der Stimmen wiedergibt. Sie hat Gegensätze auszuhalten und im unwahrscheinlichen Fall von Einstimmigkeit nach Widerspruch zu suchen. In diesem von ihr selbst begünstigten Klima kontroverser Prüfung vergrößert sie die Chance der Individuen, ihre eigene Position zu finden.«¹⁶⁹

166 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 311.

167 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 537.

168 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 541.

169 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 538.

2.5.2 Normativitätsschwäche

So sehr ein solches Zutrauen in die immanente funktionale Kraft der Öffentlichkeit beeindruckt, so sehr wirft dies Fragen auf. Reicht eine solche normativ enthaltsame Öffentlichkeitstheorie aus, genügend Kräfte zu binden, um den postulierten Sinn der Öffentlichkeit mit Leben zu erfüllen? Woher sollen Motivationen, Impulse und Dynamiken kommen, sich in dieser Öffentlichkeit zu engagieren? Muss sie nicht über eine rein pragmatische Funktionalität hinaus einen normativen Horizont haben, der bewegen, der motivieren, der Bindung und Engagement für das common good erzeugen kann? Dieser kann unter den heterogenen Bedingungen der Spätmoderne wiederum nicht im strengen Sinne inhaltlich substantiiert und konkretisiert sein, weil eben eine heterogene Öffentlichkeit nicht auf das Ideal einer partikularen Gruppe verpflichtet werden darf. Aber bereits im Ansatz solche normativen Horizonte wie Emanzipation und Autonomie auszuschalten, die durchaus unter Bedingungen von Heterogenität universalisierbar sind,¹⁷⁰ bedeutet, auf die Potentiale eines solchen Dynamisierungs- und Orientierungsimpulses zu verzichten.

Damit wird jedoch zugleich die Möglichkeit einer kritischen Instanz von außen in Abrede gestellt. Wie lässt sich die Kraft zur Kritik, zur bestimmten Negation generieren? Öffentlichkeit ist auf die Maßstäbe von Gleichheit und Freiheit angewiesen, die für schlechthin alle gelten. Diese Maßstäbe müssen auf Universalität tendieren und sie müssen dabei auch ihre eigene Genese und ihre eigene Durchsetzung kritisch reflektieren. Dies kann der Öffentlichkeit allein nicht überlassen bleiben. Denn dann bleibt lediglich der Ausweg, manipulativer und hegemonialer Öffentlichkeit ihren Öffentlichkeitscharakter schlechthin zu bestreiten, was aber im Widerspruch steht zu der von Gerhardt ansonsten vertretenen Ubiquität von Öffentlichkeit.

Diese Aporie lässt sich anhand seines Umgangs mit der im und durch den Nationalsozialismus geschaffenen Öffentlichkeit studieren. Dieser sei, so Gerhardt, lediglich eine uneigentliche Öffentlichkeit, weil hier bloß ein theatralischer Auftritt von Lautsprechern des Führers zugelassen war.¹⁷¹ Erkennbar wird dieser von Gerhardt beschrittene Ausweg angesichts des von ihm sonst so vehement vertretenen weiten Öffentlichkeitsbegriffs selbstwidersprüchlich, wird hier doch über den Eigentlichkeitsbegriff eine Exklusion vorgenommen, die ihrerseits nicht begründet ausgewiesen wird. Zudem unterschätzt dies die performative und damit machtstabilisierende Kraft solcher öffentlicher Versammlungen.¹⁷²

Es bleibt gewiss bislang eine offene Frage, wie diese Maßstäbe zu gewinnen sind. Die deliberative Öffentlichkeitstheorie Habermas hat ihrerseits offene

170 | Vgl. Grümme, Heterogenität 2017, 89-170.

171 | Vgl. Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 235.

172 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016.

Flanken, die einen ungebrochenen Rekurs darauf schwierig machen. Macht- und Exklusionsfragen scheinen dort nicht angemessen traktiert. Doch werden durch die dort vollzogenen Horizonte von Universalität und Reziprozität Kriterien gesetzt, an denen sich jede Öffentlichkeitstheorie abarbeiten müsste – auch und gerade im Rahmen einer Öffentlichen Religionspädagogik. Denn Öffentliche Religionspädagogik rekurriert doch ihrerseits mit der biblischen Botschaft und deren für alle geltende Gerechtigkeits- und Erlösungsverheißung in integraler Wese auf eine Tradition mit Universalitätsanspruch. Damit ist zwar noch nichts darüber ausgesagt, wie dieser universale Geltungs- und Wahrheitsanspruch präzise zu konturieren ist, ein Unterfangen, dass unter den Bedingungen heterogener Gegenwart im höchsten Maße anspruchsvoll ist. Doch unter dem Niveau eines für alle geltenden Begriffs der Öffentlichkeit kann das Potential einer Theorie der Öffentlichkeit in deren kritischer wie in deren normativ-orientierender Perspektive nicht eingeholt werden.

2.5.3 Religionspädagogische Perspektive

So lässt sich religionspädagogisch festhalten: Gerhardts Theorie einer ubiquitären Öffentlichkeit bietet erhebliche fruchtbare Möglichkeiten, an die eine Öffentliche Religionspädagogik anknüpfen und die sie auf ihre Weise religionspädagogisch zur Geltung bringen kann. Einige seien genannt:

Der Bruch mit einem solipsistischen Individualismus, der von einem isolierten Subjekt ausgeht, wie er elementar mit diesem Konzept der Öffentlichkeit und der Soziomorphie individuellen Bewusstseins verbunden ist, kann bereits ein zentraler anthropologischer Ansatzpunkt sein. Die intersubjektiven Konstitutionsbedingungen verantwortlicher und freier Subjektivität sind unverlierbarer Geltungs- wie Bestimmungsgrund Öffentlicher Religionspädagogik. Das Postulat von Freiheit, Gleichheit und Allgemeinheit verweist die Religionspädagogik darauf, dass sie alles daran setzen muss, dies tatsächlich Realität werden zu lassen. Bemühungen um Bildungsgerechtigkeit und um ihre politische Dimension bekommen von dorther nochmals zusätzliche Kraft und Orientierung.¹⁷³

Die intrinsische Relevanz des Pädagogischen setzt Maßstäbe und liefert eine systematische Begründungsleistung von pädagogischen Prozessen für die Realisierung von Öffentlichkeit. Wenn alle bereits zur Teilnahme an gesellschaftlicher Öffentlichkeit je schon berufen sind, müssen sie dazu befähigt und motiviert werden. Hierin liegt die eminent pädagogische Leistung der Öf-

173 | Vgl. Grümme, Bildungsgerechtigkeit 2014; Grümme, Religionsunterricht und Politik 2009.

fentlichkeit als der vermutlich wichtigsten »Instanz in der Selbsterziehung des Menschengeschlechts«.¹⁷⁴

Gerhardts Unterscheidung von gesellschaftlicher und politischer Öffentlichkeit hilft, den Raum zu bestimmen, in dem sich Öffentliche Religionspädagogik öffentlich einschalten kann. Auch wenn noch zu diskutieren ist, ob auch deren Beiträge auf eine politische Öffentlichkeit hindrängen und dort ihren letzten Sinn finden, so hilft diese Unterscheidung zur kritischen Selbstreflexion ihrer Ausrichtung und drängt gegebenenfalls zur Ausdifferenzierung ihrer Artikulationsforen. Dazu gehört auch die Dialektik von ›öffentl.‹ und ›privat.‹ Diese kann für eine Öffentliche Religionspädagogik instruktiv sein. Damit ist die Spannung zwischen Religion und Gesellschaft, Religion und Staat angespielt. Religionspädagogik rekurriert im Wesentlichen auf eine comprehensive doctrine, die das ganze Leben bestimmen will und hierfür Sinn- und Orientierungsleistungen wahrnimmt. Von dieser Dialektik wäre zu lernen, dass die biblische Botschaft nicht einfach ins Private abzudrängen ist, weil genau dadurch die Freiheit der Subjekte in ihrer gesellschaftskritischen und wirklichkeitsverändernden Kraft unterminiert würde. Zugleich aber wäre diese Freiheit wiederum dadurch gefährdet, würde die Öffentlichkeit sich totalisierend in jede Nische drängen und das Private aushöhlen.¹⁷⁵

Der hier aufscheinende Klärungsbedarf zwingt die Öffentliche Religionspädagogik zur weiteren Reflexion dieser Spannung im Öffentlichkeitsbegriff. Er verweist zugleich auf Desiderate bei Gerhardt.

Das Problem der diagnostizierten Normativitätsschwäche liegt freilich nicht allein darin, dass dieser lediglich einen funktionalen Öffentlichkeitsbegriff begründet. Die Schwierigkeit besteht ganz wesentlich darin, dass die mit diesem Öffentlichkeitsbegriff verbundenen Erträge, wie sie soeben benannt wurden, wieder relativiert werden. Ein emphatisch auf Freiheit, Gleichheit und Allgemeinheit abhebender Begriff der Öffentlichkeit muss sich selber Begründungen, Geltungsansprüche und normative Horizonte geben, die diese einzulösen im Stande sind. Eine Öffentliche Religionspädagogik weiß darum, dass sie sich nicht ungebrochen als eine emanzipatorische Pädagogik verstehen darf, um die relative Autonomie des Pädagogischen nicht auszuhebeln. Emanzipation als Leitbegriff gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozesse kann nur in religionspädagogischer Reformulierung adaptiert werden. Aber so verstanden, kann Emanzipation der Öffentlichen Religionspädagogik jene normative Ausrichtung liefern, derer sie in ihrer diakonischen Ausrichtung an der Autonomie und Subjektwerdung der Menschen bedarf.¹⁷⁶ Das aber über-

174 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 512; vgl. Schröder, Theologische Bildung 2017, 155.

175 | Vgl. Klöcker, Freiheit im Fadenkreuz 2017, 76-80;

176 | Vgl. Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 5-75.

steigt den Referenz- wie Geltungsanspruch eines funktionalistischen Öffentlichkeitsbegriffs. Hier bleibt er defizitär.

Überdies fehlt eine selbstreflexive Komponente, die den Öffentlichkeitsbegriff über sich selber aufklärt. Weder wird seine Genese noch seine Struktur so reflektiert, dass seine Mechanismen, seine Operationen und Semantiken kritisch in Augenschein genommen werden. Der Diskurs der Öffentlichkeit selber muss kritisch reflektiert werden können. Kurz: es fehlt eine diskursanalytische Selbstreflexion dieses Öffentlichkeitsbegriffs. Dies aber ist erforderlich, um unausgewiesene Unterstellungen und methodische wie hermeneutische Präsuppositionen zu analysieren und Exklusionen oder hegemoniale Verzerrungen freizulegen.

Angesichts dessen bleibt lediglich eine begrenzte Anschlussfähigkeit von Gerhardts Öffentlichkeitsbegriff für die Öffentliche Religionspädagogik.

Dies liegt wohl auch darin begründet, dass systemisch-strukturelle Perspektiven stark zurückgefahren werden. Diese aber bieten durchaus weiterführende Möglichkeiten für die Öffentlichkeitstheorie. Das jedenfalls wäre der Impuls, der von der Systemtheorie her gesetzt wird. Doch führt er die Religionspädagogik wirklich weiter? Nirgendwo wird die Systemtheorie in einer derart starken Verdichtung artikuliert wie bei Niklas Luhmann. Darum gilt es, diese im öffentlichkeitstheoretischen Interesse näher zu betrachten.

3. ÖFFENTLICHKEIT ZWISCHEN SYSTEM UND UMWELT: NIKLAS LUHMANN

Die Systemtheorie Niklas Luhmanns ist neben der Theorie Kommunikativen Handelns wahrscheinlich die dominante soziologische Großtheorie des 20. Jahrhunderts. Als »Supertheorie [...] mit universalistischen (und das heißt auch: sich selbst und ihre Gegner einbeziehenden) Ansprüchen« beinhaltet sie eine Öffentlichkeitstheorie,¹⁷⁷ die für die Öffentliche Religionspädagogik durchaus von Interesse ist. Denn seziermesserscharf kann sie verschiedene Teilöffentlichkeiten durch die Logik der Relation von System und Umwelt voneinander abheben. Sind nicht Religion und Bildung solche Teilöffentlichkeiten? Kann so nicht die Religionspädagogik besser verstehen, wie sie an welchen Orten agieren muss? Der bildungstheoretische Ertrag solcher systemtheoretischer Positionen in Pädagogik und Religionspädagogik liegt für manche vor allem darin, »eine interessante Erweiterung unseres Alltagsverständnisses der Wirkungsprozesse im Bildungssystem« zu erzielen,¹⁷⁸ indem sie »das Handeln gegenüber Umwelten und die Eigenlogik von Subsystemen betonen sowie das

177 | Luhmann, Soziale Systeme 1984, 19.

178 | Fend, Neue Theorie der Schule 2008, 134.

Wissen im System berücksichtigen«.¹⁷⁹ Aber wird nicht durch die vollzogene Außenperspektive des reinen Beobachters die innere Logik religionspädagogischer Prozesse verfehlt, die eben auf Intentionen und Praktiken von Subjekten beruhen und deshalb eine handlungstheoretische Perspektive nicht außer Acht lassen dürfen? Um in dieser Spannung weiter zu sehen gilt es, zunächst in kurzen Strichen die Systemtheorie zu rekonstruieren,¹⁸⁰ um dann den dort mitschwingenden Begriff der Öffentlichkeit zu profilieren. Dies ist dann mit religionspädagogischem Erkenntnisinteresse kritisch zu diskutieren.

3.1 Systemlogik statt Subjekt. Von der Kultivierung der Beobachterperspektive

Die Systemtheorie ist eine Supertheorie, die den Anspruch einer Universalperspektive stellt. Sie will die Eigenlogik der Subsysteme daraufhin befragen, wie sie zum Erhalt und zum Funktionieren des Gesamtsystems beitragen und beigetragen haben. Für Luhmann kommt »ein soziales System [...] zustande, wenn immer ein autopoietischer Kommunikationszusammenhang entsteht und sich durch Einschränkung der eigenen Kommunikation gegen eine Umwelt abgrenzt. Soziale Systeme bestehen demnach nicht aus Menschen, auch nicht aus Handlungen, sondern aus Kommunikationen«, die Sinn produzieren.¹⁸¹ Luhmann entwickelt eine Theorie funktionaler Differenzierung, die sich freilich durch deren entwicklungslogische, funktional-evolutive Prägung von der systemtheoretischen Gesellschaftstheorie Talcott Parsons unterscheidet.¹⁸² Die Aufgabe der Systeme besteht in der Reduktion von Komplexität durch eine bestimmte Kommunikation mithilfe jeweiliger Codes. Elementar hierfür ist die Trennung von System und Umwelt, also dem Bereich, der nicht durch das System erfasst ist. Teilsysteme sind demnach selbstreferentiell, autopoietisch und emergieren aus sich selbst. Systeme sind für einander Umwelt. Von außen sind Systeme nicht zu antizipieren, nicht direkt zu beeinflussen, sondern allenfalls indirekt zu irritieren. Systeme halten ihre eigene Logik und Identität aufrecht und grenzen sich zugleich von der Umwelt und anderen Systemen ab durch je bestimmte Kommunikationsmedien und je bestimmte binäre Codes. So vollzieht sich das Funktionssystem Politik im Medium Macht, das der Wirtschaft im Medium Geld, das der Wissenschaft im Medium Wahrheit und das der Religion im Medium Glaube. Wirtschaft konstituiert sich durch den binä-

179 | Domsgen, Systemische Perspektiven 2010, 11; vgl. Domsgen, Religionsunterricht vom lernenden Subjekt aus 2012.

180 | Im Folgenden greife ich in stark veränderter Form auf Überlegungen aus Grümme, Öffentliche Religionspädagogik 2015, 62-74 zurück.

181 | Luhmann, Ökologische Kommunikation 1986, 269.

182 | Vgl. Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 355ff.

ren Code Zahlen – Nicht-zahlen, Politik durch Macht – Keine Macht, Religion durch Immanenz – Transzendenz. In diesem struktur-funktionalistischen Gefüge werden die Akteure nicht als Subjekte vorgestellt, sondern wesentlich als »hochkomplexe sinnbenutzende Systeme, die für einander nicht durchsichtig und kalkulierbar sind«, als »selbstreferentiell geschlossene« Wirklichkeiten, die für einander black boxes bilden.¹⁸³ Allenfalls kann die Logik anderer Systeme durch die immer begrenzte Übersetzung in die je eigene binäre Logik des Binnencodes überhaupt wahrgenommen und damit nur höchst bedingt beeinflusst werden.

Diese Teilsysteme sind nur zu beobachten und beobachten einander. Elementar ist Luhmanns Unterscheidung verschiedener Beobachtungsebenen, durch die die Teilsysteme sich selbst konstituieren und vollziehen. Eine Beobachtung erster Ordnung besteht darin, dass sie anderes oder sich selbst beobachtet, indem sie es unterscheidet und bezeichnet. Doch sie sieht selbst nicht, wie sie sieht. Das Teilsystem »Politik« z.B. sieht die Wirklichkeit politisch, blendet aber damit notwendig andere Perspektiven aus. Eine Beobachtung zweiter Ordnung beobachtet diese Beobachtung beim Beobachten. Dies ist die Ebene der Wissenschaften.¹⁸⁴ Beobachtung wird reflexiv und kritisch. Doch beides Mal geht die Beobachtung mit einer Lücke, mit einem blinden Fleck einher. Denn die »Unbeobachtbarkeit der Beobachtung ist die Bedingung der Möglichkeit von Beobachtung, die Bedingung des möglichen Zugriffs auf Gegenstände«.¹⁸⁵ In dieser Beobachtung zweiter Ordnung kann zwar dieser blinde Fleck beobachtet und kritisiert, aber nicht beseitigt werden. Dies gilt ebenfalls für die Beobachtung dritter Ordnung. Diese beobachtet die Beobachtung zweiter Ordnung. Sie ist als Beobachtung der Wissenschaft auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene angesiedelt.¹⁸⁶

Gleichwohl wäre trotz dieser an personale Vollzüge erinnernden Semantik Luhmann missverstanden, würde man hier personale Kategorien berücksichtigen. Im Gegenteil: »Wir haben den klassischen Begriff des Subjekts durch den Begriff des Beobachters ersetzt, um klarzustellen, daß die Operationen, die das Medium Sinn produzieren und reproduzieren, in der realen Welt ablaufen und nicht in einer transzendentalen Sphäre außerhalb der Realität.«¹⁸⁷ Folgerichtig wird das Subjekt bei Luhmann im Sinne der alteuropäischen Tradition als Subjekt der Aufklärung und Mündigkeit, als Subjekt der Freiheit, der Erkenntnis und des Gefühls verabschiedet. Die Perspektive des engagier-

183 | Luhmann, Soziale Systeme 1984, 156; vgl. Füllsack, Die Habermas-Luhmann-Debatte 2010, 168f.

184 | Vgl. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 1990, 274.

185 | Luhmann, Die Religion der Gesellschaft 2002, 30.

186 | Vgl. Rothgangel, Religionspädagogik im Dialog I. 2014, 275ff.

187 | Luhmann, Die Religion der Gesellschaft 2002, 28.

ten Teilnehmers an gesellschaftlichen, politischen, kulturellen oder religiösen Prozessen wandelt sich in die des äußeren, distanzierten Beobachters.¹⁸⁸

Dies wird im Begriff der Kommunikation deutlich. Sie ist nicht die Interaktion zwischen handelnden Subjekten. Es sind nicht Menschen, die miteinander kommunizieren. Die jeweiligen Teilsysteme werden nicht aus Menschen und deren Interaktionen konstituiert. »Alle Begriffe, mit denen Kommunikation beschrieben wird, müssen daher aus jeder psychischen Systemreferenz herausgelöst und lediglich auf den selbstreferentiellen Prozeß der Erzeugung von Kommunikation durch Kommunikation bezogen werden.«¹⁸⁹ Der Mensch »kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren«.¹⁹⁰ Dies verändert das Kommunikationsverständnis radikal. Es geht nicht darum, die Intention eines Sprechers zu verstehen. »Vielmehr ist Kommunikation als ein auf drei Ebenen (Information, Mitteilung, Verstehen) ablaufender Prozess aufzufassen, der von den Intentionen der Kommunikationsteilnehmer unabhängig ist, der auf Anschlussfähigkeit, auf das Weiterlaufen der am Prozess beteiligten sozialen Systeme abzielt. Insofern ist nicht Verständigung das Ziel, sondern Verstehen, d.h. eine Fortsetzung kommunikativer Prozesse unter Berücksichtigung geltender Regeln und Erwartungsstrukturen.«¹⁹¹

3.2 Implikationen

Mit dieser systemkonstituierenden Bedeutung des distanzierenden Beobachtens wird neben dem Subjektbegriff der des Handelns radikal verändert. Wie der Subjektbegriff ist auch der Handlungsbegriff nur einer des Zuschreibens, nicht der autonom geleiteten Verantwortung: »Handlungen werden durch Zurechnungsprozesse konstituiert«.¹⁹² Nicht Handlungen, sondern strukturelle Systemkommunikationen handeln. Aber dies kann eben nicht die innere Logik des Teilsystems überschreiten. Wenn sich die Teilsysteme lediglich wechselseitig beobachten und höchstens vermittelt durch Übersetzungen in die eigene Kommunikation und Codierung einander irritieren können, dann geht ein übergreifender Einfluss auf andere Teilsysteme verloren. Beispielsweise werden so gesellschaftstheoretische Begründungen einer politischen Reglementierung von Wirtschaftsprozessen undenkbar. Überhaupt nur einen gesamtgesellschaftlichen Willen anzustreben, Wirtschaft politisch zu steuern

188 | Vgl. Ladwig, Moderne politische Theorie 2013, 217.

189 | Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft 1990, 24.

190 | Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft 1990, 31.

191 | Müller-Doohm, Jürgen Habermas 2014, 680.

192 | Luhmann, Soziale Systeme 1984, 228; vgl. Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 386.

oder Umweltprobleme zu regulieren, wird damit als »schlicht lächerlich und zum Scheitern verurteilt« angesehen.¹⁹³

Armin Nassehi, ein Schüler Luhmanns, bringt diese Abhängigkeit wie Selbstständigkeit gesellschaftlicher Teilsysteme gesellschaftstheoretisch präzise auf den Punkt und sei deshalb ausführlich zitiert:

»In diesem Sinne ist der gesellschaftliche Modernisierungsprozess als interner Emanzipationsprozess zu verstehen, in dem die funktionalen Logiken auf der einen Seite unabhängig voneinander werden, aber gerade darin auf der anderen Seite hochgradig voneinander abhängig werden. Wie sollte die Wirtschaft ohne rechtliche Vertragssicherheit und die kollektive Bindungswirkung politischer Entscheidungen auskommen, die Politik ohne eine funktionierende Geldwirtschaft und ein sanktionsbewehrtes Rechtssystem, wie Wissenschaft oder Kunst ohne ein funktionierendes Bildungssystem usw.? Was das Stück *Gesellschaft* bisweilen zu einem Drama macht, ist freilich die Tatsache, dass diese unterschiedlichen ›Rollen‹ weder von einem zentralen Regisseur aufeinander abgestimmt werden noch ein Skript haben, an dem sie sich abarbeiten können. Wenn man dieses Bild weiter bemühen will, spielt auf der Bühne *Gesellschaft* eher eine Laienspielschar, die, zur Echtzeit gezwungen, weder Probe- noch Korrekturmöglichkeiten hat, sondern ihre Struktur gewissermaßen improvisieren muss und dennoch zu Selbststabilisierungen auch im Hinblick auf die Wechselseitigkeit der operativ voneinander unabhängigen Funktionssysteme kommt. Es ist fundamental eine *Gesellschaft der Gegenwart*.«¹⁹⁴

Es gibt wegen dieser funktionalen Differenzierung und der evolutiven, höchst kontingennten Wandelbarkeit der Teilsysteme keine integrierende Perspektive, keine Steuerungsmöglichkeit, keinen gesamtgesellschaftlichen Blick mehr. Mehr noch: Luhmann plädiert dafür, ebenso wie das alteuropäische Erbe der Anthropologie die Idee der Vernunft in der Tradition der Aufklärung »ins Museum für soziologische Altertumskunde abzustellen«.¹⁹⁵ Ein moralischer Anspruch etwa, der für Politik gelten würde, wäre nur im Code der Politik, eine religiöse Wahrheit, die für Wirtschaft Relevanz hätte, lediglich im Code der Wirtschaft artikulierbar.

Mit dieser Zurückweisung von systemübergreifenden Ansprüchen, von Werten wie Gerechtigkeit und einer übergreifenden Wahrheitsperspektive artikuliert sich Luhmanns Systemtheorie »dezidiert nicht-normativ, ja geradezu antinormativ«.¹⁹⁶ Luhmann hält folgerichtig eine Verständigungs rationalität für unbegründet. In kritischer Absetzung zu Habermas handlungstheoreti-

193 | Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 388.

194 | Nassehi, Gesellschaft der Gegenwart 2011, 65.

195 | Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft 1990, 282.

196 | Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 366.

schem Konzept kommunikativer Vernunft könne man nicht »aus der Sprache selbst eine Idealnorm des Bemühens um Verständigung« ableiten.¹⁹⁷ Es war allerdings seinerseits Jürgen Habermas der hierin neben einem zweckrationalen, technokratischen Reduktionismus zugleich einen Ausfall gesellschaftskritischer Momente festgestellt hat. Luhmanns Systemtheorie hat eine Tendenz zur Affirmation des Bestehenden.¹⁹⁸ Jenseits einer ironisierenden Distanz über gesellschaftliche Alternativen, über moralische, politische und rechtliche Steuerungsmechanismen des Ganzen überhaupt nur nachzudenken, diese Möglichkeit wird bereits auf theoretischer Ebene bestritten.¹⁹⁹

3.3 Systemtheoretische Öffentlichkeit

Will man Luhmanns Begriff der Öffentlichkeit angemessen verstehen, muss man ihn eintragen in das Gesamtgefüge seiner Systemtheorie und der dort im Lichte der Modernisierungsprozesse stattfindenden funktionalen Ausdifferenzierungen verschiedener Teilsysteme. Allerdings räumt Luhmann dem Öffentlichkeitsbegriff keine dominante Rolle ein. Als Konzept hat er nie einen festen Ort in seinem Begriffsarsenal gefunden. Seine expliziten systematisierenden Ausführungen bleiben eher selten und tauchen vor allem im Kontext der Kommunikation durch neue Medien als einem neuen Teilsystem ab Mitte der 1970er Jahre auf.²⁰⁰ Manche meinen gar, der Öffentlichkeitsbegriff würde Luhmann nie ins systemtheoretische Konzept passen.²⁰¹ Zwar hält er an manchen Stellen die Öffentlichkeit für den eigentlichen Souverän,²⁰² doch trivialisiert er diese an anderen Stellen auf zufällige Begegnungen als »Kommunikation au trottoir«.²⁰³ Diesen Begegnungscharakter von Öffentlichkeit nehmen Gerhards und Neidhardt zum Anlass, daraus bei ihm das Modell einer »Episodenöffentlichkeit« abzuleiten.²⁰⁴

Die Tatsache einer nur geringen systematisierten Ausarbeitung freilich hat wohl vor allem damit zu tun, dass Luhmann in dieser Form der Öffentlichkeit

197 | Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft 1998, 201.

198 | Vgl. Füllsack, Die Habermas-Luhmann-Debatte 2010, 154-181.

199 | Vgl. Joas, Knöbl, Sozialtheorie, 2011, 390.

200 | Vgl. Marcinkowski, Politische Öffentlichkeit 2002, 97; Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 76..

201 | Vgl. Gerhards, Neidhardt, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit 1990, 5.

202 | Vgl. Luhmann, Ökologische Kommunikation 1986, 175.

203 | Luhmann, Ökologische Kommunikation 1986, 75; ähnlich 225; Vgl. Gerhards, Neidhardt, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit 1990, 5ff.

204 | Gerhards, Neidhardt, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit 1990, 23.

noch jenes alteuropäische Subjekt und dessen Räsonieren in bürgerlichen Zirkeln und Salons wiedererkannte, dem er aber in den Prozessen der Moderne längst den Abschied gegeben hat. Es erinnert ihn an »humane Vorstellungen der Aufklärungszeit«, doch in hoch ausdifferenzierten Gesellschaften könnten sich Menschen nicht mehr »als Menschen begegnen und annehmen«.²⁰⁵ Wenn also von Öffentlichkeit in impliziter wie in expliziter Form die Rede ist, dann allenfalls in der systemtheoretischen Logik verschiedene Teilsysteme. Öffentlichkeit wird hier rein funktional analysiert hinsichtlich ihrer Relevanz für die Integration jeweils der einzelnen Teilsysteme sowie für deren Zusammenhalt und Abgrenzung voneinander. Darum kann Öffentlichkeit nur verstanden werden in der bereits erläuterten Logik von System und Umwelt. Bereits durch diese Verortung ist der jeder Normativität entledigte, streng funktionalistische Charakter von Luhmanns Öffentlichkeitsbegriff evident. Größer könnte die Differenz zur Theorie deliberativer Öffentlichkeit kaum sein.

Öffentlichkeit dient demnach der Kommunikation der verschiedenen Teilsysteme miteinander. Sie ist kein eigenes Teilsystem. Sie ist selber gerade nicht thematisch gebunden. Vielmehr hilft sie, dass die anderen Teilsysteme einander nach der Logik der verschiedenen Ebenen der Beobachtung beobachten können. In medialer Vermittlung beobachten sie sich im Forum der Öffentlichkeit selbst und zugleich die anderen Teilsysteme, wie diese sich beobachten, ohne die Intentionen, Absichten und Gründe der Beobachter ergründen zu können. So werden durch diese Fremd- und Selbstbeobachtung Grenzen gezogen und zugleich die Möglichkeit von Kommunikation gebahnt. Öffentlichkeit situiert sich zwischen den Teilsystemen, die einander Umwelten sind, auf den Ebenen der Beobachtung erster und zweiter Ordnung. Deshalb kann dieses Öffentlichkeitskonzept als »Spiegelmodell« bezeichnet werden.²⁰⁶

»Erst im Umgang mit dieser Selbsterfahrung im Spiegel der Öffentlichkeit gewinnt ein soziales System die interne Fähigkeit zur Variation und Selektion, zur differentiellen Reproduktion, die sie in einer alle Außenseiten laufend verändernden Gesellschaft braucht – und die die Gesellschaft braucht, um sich als Differenzierungsprinzip sozialer Systemen zu erhalten, die ebenso indifferent wie sensitiv auf das reagieren, was sich in ihrer Öffentlichkeit abspielt. Durch Beobachtung zweiter Ordnung wird den jeweiligen Systemen ermöglicht, Selbst- und Fremdreferenz zu unterscheiden und sich damit ein semantisches Einheitsbild von den Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten zu machen.«²⁰⁷

205 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 241.

206 | Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 85; vgl. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 1990, 181.

207 | Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 78f.

Zwei Beispiele seien zur Verdeutlichung genannt:

Vom Teilsystem ›Politik‹ aus gedacht, ist Öffentlichkeit eine intermediäre Größe, die zwischen den Ansprüchen des Teilsystems Politik, den Bürgern und den Ansprüchen anderer Teilsysteme vermitteln soll: »Politik kann über Öffentlichkeit die Themen und Meinungen der Gesellschaft beobachten und muß darauf reagieren. Die Gesellschaft kann umgekehrt über Öffentlichkeit die Politik beobachten und kontrollieren, ob deren Output mit ihren Interessen übereinstimmt.«²⁰⁸

Im Kontext der Massenmedien zeigt Öffentlichkeit ihre funktionale Relevanz als »ein allgemeines gesellschaftliches Reflexionsmedium, das die Überschreitbarkeit von Grenzen und, dadurch inspiriert, das Beobachten von Beobachtungen registriert«.²⁰⁹ Ihre Aufgabe ist es folglich, Kommunikation an je neuen, durch die Massenmedien vermittelten Themen zu organisieren und so eine gesellschaftliche Kommunikation zu ermöglichen.²¹⁰

Themen sind für Luhmanns Öffentlichkeitsbegriff nicht im Rahmen der Kategorien ›wahr‹ oder ›falsch‹ relevant. Sie sind Vehikel, die »ein gemeinsames Sichbeziehen auf identischen Sinn ermöglichen. [...] Die Funktion besteht nicht in der Richtigkeit der Meinungen, sondern in der Unsicherheit absorbierenden, Struktur gebenden Leistung von Themen«.²¹¹ Öffentlichkeit ordnet Themen, bringt neue ein, streicht welche und schafft auf diese Weise in der Unübersichtlichkeit eine gewisse Kohärenz im gesellschaftlichen Ganzen.

Somit wird deutlich, dass Öffentlichkeit bei Luhmann auf verschiedenen Ebenen situiert wird. Einerseits gehört es zur Logik der einzelnen Teilsysteme, dass diese in der Absetzung von anderen Teilsystemen und der im Zuge eigenen Selbstreferenz eigene Teilöffentlichkeiten bilden.

»Öffentlichkeit kann einerseits jeder Umwelt (Subsystem) angehören, ›sei es ein Unternehmen oder eine Universität, sei es ein Altersheim oder ein Kindergarten, sei es eine politische Partei, eine Sekte oder ein Fußballverein‹. Andererseits lässt sich Öffentlichkeit innerhalb (oder am Rand) jedes funktionalen Teilsystems wie Rechts-, Wirtschafts-, Religions-, Wissenschafts- oder Erziehungssystem einordnen, wie sich am Beispiel des politischen Systems zeigen lässt. Aus dieser Perspektive ergibt sich eine Vielzahl von Öffentlichkeiten in der Gesellschaft.«²¹²

208 | Gerhards, Neidhardt, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit 1990, 12.

209 | Luhmann, Die Realität der Massenmedien 1996, 184.

210 | Vgl. Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 223-228.

211 | Luhmann, Politische Planung 1971, 13.15.

212 | Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 80.

Auf der anderen, die Teilsysteme übergreifenden Ebene, auf der die Teilsysteme sich in Selbstreferenz und Fremdreferenz voneinander abgrenzen, gewinnt der Öffentlichkeitsbegriff eine andere Funktion. Hier liegt sie »in der Integration und der Neutralisierung von aus engeren Teilsystemen der Gesellschaft stammenden Rollenanforderungen«.²¹³ Es ist vor allem die Ebene der Zivilgesellschaft, in der die Grenzen zwischen Staat, Öffentlichkeit und Privatheit und damit das Verhältnis der diversen Teilöffentlichkeiten vollzogen werden.

Öffentlichkeit kann damit als eine Konkretisierung der Systemtheorie in Bezug auf deren kommunikationstheoretisches Muster gesehen werden. Die zentrale systemtheoretische Funktion der Öffentlichkeit nach Luhmann besteht in der Ermöglichung der Selbstbeobachtung einer Gesellschaft und damit der Sicherung ihres, in einem hoch fluiden Prozess je neu zu erringen den Zusammenhalts.²¹⁴ Es ist ein streng normativ abstinentes Konzept, rein deskriptiv angelegt, funktional ausgerichtet.²¹⁵ Intentionen von Subjekten werden in ihrer Relevanz negiert.

Damit aber werfen sich gerade aus der Sicht der Öffentlichen Religionspädagogik Fragen auf, die an die Wurzel der Systemtheorie gehen.

3.4 Kritik

Es ist hier nicht der Anspruch, die Systemtheorie Luhmann in ihrer außerordentlichen, in gewisser Weise selbst autopoietischen, selbstreferentiellen und von außen undurchdringlichen wie unübersehbaren Komplexität auch nur in ihren Grundzügen rekonstruiert zu haben. Deshalb ist deren umfassende Kritik hier nicht möglich, wohl aber eine kritische Auseinandersetzung.

Eine Würdigung müsste sicher hervorheben, dass Luhmann auf mehrere wichtige Faktoren aufmerksam macht: die Eigenlogik der funktional ausdifferenzierten Teilsysteme als Moment der Moderne; die Resistenz dieser Teilsysteme gegenüber überspannten Steuerungsprozessen; die strukturell-sistemischen Begründungen und Bedingungen menschlicher Praxis. Menschliche Praxis kann nicht allein aus der Perspektive subjektiver, handlungsleitender Intentionen gedacht werden. Sie steht in kontextuellen Gefügen und unter Einfluss menschlicher Handlungen, die sich zu Strukturen des Handelns verdichtet haben. Gerade die Einsicht in solche makrosoziologische Steuerungsmechanismen und Organisationsbedingungen menschlicher Existenz führte (entgegen allerdings der Intention Luhmanns) auch zur Integration systemtheoretischer Elemente in die Handlungstheorie.²¹⁶

213 | Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 242.

214 | Vgl. Marcinkowski, Politische Öffentlichkeit 2002, 113ff.

215 | Vgl. Kojima, Die Öffentlichkeiten der Erziehung 2015, 85ff.

216 | Vgl. Fresacher, Kommunikation 2006, 251-303.

Gleichwohl kristallisieren sich vielfältige Probleme heraus, die hier nicht im Einzelnen erläutert werden können. Aus religionspädagogischer Sicht erscheinen Einwände nachvollziehbar, die Hauke Brunkhorst gerade aus dem Bemühen heraus vorbringt, die Relevanz der Systemtheorie für die Erziehungswissenschaft auszuloten.

3.4.1 Subjekt

Das eine Problem könnte man das Subjektproblem nennen. Luhmanns Versuch, nicht Personen, Subjekte und deren Interaktionen, sondern Systemkommunikationen als Referenzpunkte zu nehmen, verabschiedet den Menschen als verantwortliches freies Subjekt. Zwar verwendet Luhmann alltagssprachliche Begriffe wie Handlung, Subjekt, Reflexion, Zweck, Sinn. Auch hat er sich seit spätestens der 1980er Jahre um eine stärkere Würdigung des Subjektbegriffs bemüht. Doch, so Brunkhorst mit Rekurs auf Charles Taylor, diese Begriffe ohne Rekurs auf den in der Alltagssprache »sedimentierten, unausrottbar anthropozentrischen Sinn dieser Begriffe« zu verwenden, entkleidet diese Begriffe »jedes verständlichen Sinnes. Da aber auch ein Systemtheoretiker keine sinnlose Sprache wollen kann, liegt die Annahme nahe, daß die Rede von Systemen, die Strategien verfolgen, die Zwecke haben, die sich selbst reflektierend zum Thema machen, die etwas Sinnvolles tun wie Komplexität reduzieren, ein heimliches Subjekt hat; und wenn es nicht das alteuropäische menschliche ist, dann muß es ein allgegenwärtiger Geist, ein ›Gespenst im System‹ sein.«²¹⁷ Liest man Systemtheoretiker der Gegenwart, so hat man den Eindruck, eher stehe die Logik und Semantik von Computertechnik und Kybernetik Pate als die der Handlungstheorie.²¹⁸ In ähnlicher Weise hat Hans Joas diesen Subjektverlust kritisiert.²¹⁹

3.4.2 Differenz

Das zweite Problem könnte man das Differenzproblem nennen. Wenn eine Systemtheorie sich in dem Maße radikalisiert, dass sie die Komplexität und Autonomie der jeweiligen Teilsysteme erhöht, dabei aber die lebensweltlichen Ressourcen der Subjekte unterspült, dann gefährdet sie die Gesellschaft insgesamt. Denn eine Systemautonomie ist nicht dasselbe wie eine Subjektautonomie, die nur durch lebensweltliche Einbindung zu haben ist. Erziehungswissenschaftlich ist dies destruktiv. Reflexive Autonomie als Ziel von Erziehung würde durch eine »nur mehr funktionalistisch reflektierte Erziehungswirk-

217 | Brunkhorst, Systemtheorie 2007, 1504; vgl. Oelkers, Tenorth, Pädagogik, Erziehungswissenschaft und Systemtheorie, 1987; Lenzen, Irritationen des Erziehungssystems 2004.

218 | Vgl. Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit 2017, 66-80.

219 | Vgl. Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 375-390.

lichkeit [...] verfehlt. Nur wenn sie dieses Ziel in ihren (Selbst-)Thematisierungen festhält, kann in ihr zwischen System- und Subjekt-Autonomie Unterschiede werden.²²⁰

Damit aber geht ein ungeschichtlicher Zug einher. In dem Begriffsgefüge Luhmanns ist nicht hinreichend ausweisbar, inwieweit die Ausdifferenzierungsprozesse selbst geschichtlicher Natur und damit das Resultat politischer wie gesellschaftlicher Prozesse sind. Einmal ausdifferenziert, ist es systemtheoretisch nur schwer vorstellbar, dass die autonomen, für einander Umwelten darstellenden Teilsysteme wieder ihre Codes und Programme und damit ihre Teilautonomie verlieren könnten. Pierre Bourdieu hält deshalb die Rede von sozialen Systemen für »zu objektivistisch«. Sie blendet die »Rolle von Macht, Herrschaft und Ungleichheit aus« und unterschätzt »folglich systematisch Spannungen und Konflikte im Alltag«.²²¹ Das soziale und politische Feld als Kampf um Ressourcen und Positionen kann damit ebenso nicht hinreichend gewürdigt werden wie der Kolonisierungsdruck bestimmter Teilsysteme auf andere systematisch unterschätzt wird. »Eine einmal eingerichtete autonome Kunst erhält schon aufgrund ihrer autopoiетischen Logik und Dynamik ihre Eigenständigkeit.« Für Bourdieu hingegen kann externer Druck auf das Kunstfeld und interne Anstöße im Feld etwa durch Ökonomisierung oder Politisierung die errungene Autonomie auch wieder »unterhöhlen«.²²²

3.4.3 Wahrheit

Dies führt drittens zum Normativitäts- und Wahrheitsproblem. Für Herbert Schnädelbach liegt es nahe, Luhmanns »subjektloses Verständnis von ›Rationalität‹ als Ergebnis eines metaphorischen Fehlschlusses anzusehen, der auch vorliegt, wenn vom Denken von Computern oder vom Handeln von Automaten die Rede ist«. Deshalb scheidet Luhmanns Konzept der Systemrationalität »aus der Erbgemeinschaft der klassischen Philosophie der Vernunft aus«.²²³ Für diese These spricht, dass sich Luhmanns Systemtheorie aus der Logik ihrer Begründungen heraus eines Wahrheitsanspruches enthält, der über die innere Binnenlogik eines Teilsystems hinausgeht. Jenseits der Irritationen zwischen den für einander Umwelten bildenden sinnkonstruierenden Binnenkommunikationen, jenseits der vielschichtigen Beobachtungsebenen und deren Selbstbezugs (»re-entry«) sind universale normative Orientierungen unmöglich. Statt um universale Wahrheit geht es um »Schnittstellenmanagement« zwischen den einzelnen Teilsystemen,²²⁴ das im wesentlichen auf der Bearbeitung

220 | Brunkhorst, Systemtheorie 2007, 1505.

221 | Müller, Pierre Bourdieu 2014, 75.

222 | Müller, Pierre Bourdieu 2014, 223f.

223 | Schnädelbach, Vernunft 2007, 138f.

224 | Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit 2017, 67

von Übersetzungskonflikten beruht. Dieser Übersetzungskonflikt ist freilich »nicht prinzipiell lösbar, weil es zwischen den unterschiedlichen Logiken so etwas wie eine letztgültige Übertragung nicht geben kann«. Statt eine letzte Wahrheit zu imaginieren müssen die Akteure »aktiv mit der Perspektivendifferenz der Gesellschaft umgehen lernen«.²²⁵

Ein universaler Wahrheitsanspruch ist nicht nur nicht denkbar. Im Lichte der zentralen Rolle des Kontingenzbegriffs in der Systemtheorie Luhmanns löst dieser sich auf in die Volatilität begründungsentlasteter und normativitätsresistenter Viabilität. Damit aber bekommt die Systemtheorie eine affirmative Tendenz. Die Unterstellung, dass eine reine Beschreibung der Praxis möglich sei ohne Beteiligung an ihr, ist selbst bereits eine Praxis und damit gerade angesichts des Eindrucks zunehmender Entpolitisierung und des geringer werdenden Vertrauens in die Veränderbarkeit gesellschaftlicher und politischer Prozesse legitimationsbedürftig. »Den rein deskriptiv-beobachtenden Blick auf Gesellschaft gibt es nicht, so wie es auch nicht ausreicht, nur von Systemen zu sprechen.«²²⁶

3.4.4 Luhmann und die Öffentliche Religionspädagogik

Diese Defizite machen es einer Öffentlichen Religionspädagogik nicht leicht, auf den systemtheoretischen Öffentlichkeitsbegriff zurückzugreifen. Einerseits kann er die Binnenlogik verschiedener Systeme würdigen und durch die Dialektik verschiedener Beobachtungsebenen präzise analysieren. Dies wäre insbesondere für die Vernetzung und Differenzierung verschiedener Lernorte des Glaubens und seiner Öffentlichkeit relevant. Auch würde dies die Eigenlogik etwa religiöser Bildung in der Familie im Unterschied zum Setting des RU in einem bestimmten Kontext (wie nicht zuletzt in dem weitgehend säkularisierten Kontext Ostdeutschlands im Unterschied zu dem in Westdeutschland) erst angemessen formulieren helfen. Ein solcher Öffentlichkeitsbegriff, artikuliert im Teilsystem Erziehung und Bildung, erlaubt es zudem, die spezifische Logik des Systems »Religionsunterricht« im Unterschied insbesondere zur »Umwelt« anderer Fächer, in der Binnenstruktur seiner Teilsysteme wie »Schüler« und »Lehrer«, in der Logik des Systems »Schule« oder auch dem der »Gesellschaft« präzise wie auch deren Vernetzung zu analysieren.²²⁷ Zudem kann ein Vorteil die in der Dialektik von System-Umwelt begründete Widerlegung einer »kausalen Durchgriffserwartung« sein.²²⁸ Dies verhindert

225 | Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit 2017, 199f.

226 | Striet, Sich selbst als geworden beschreiben wollen 2014, 17.

227 | Vgl. Domsgen, Grundlagen und Ziele einer systemischen Religionspädagogik. 2009, 18; Domsgen, Chancen und Grenzen 2009, 142.

228 | Scheunpflug, Mette, Anregungen aus Sicht einer systemtheoretischen Erziehungswissenschaft 2007, 41.

aus der inneren Struktur der Systemtheorie heraus die überhitzte Semantik von Reform und Veränderbarkeit und hilft unterhalb der Ebene des Systems »Schule« hinaus bei der reflexiven Bearbeitung des Technologiedefizits im Religionsunterricht.²²⁹ Auf der wissenschaftstheoretischen Ebene bringt ein solcher Öffentlichkeitsbegriff für manche erstmals die tragfähige Basis, die diversen Teilöffentlichkeiten der verschiedenen Wissenschaften, mit denen die Religionspädagogik als Verbundwissenschaft notwendig zusammenarbeiten muss, in ein Verhältnis der angemessenen Kooperation zu bringen. Dieses muss normativ enthaltsam bleiben, um einen Dialog der Wissenschaften und der mit ihnen unauflöslich verbundenen Weltzugänge und Weltbilder erst möglich zu machen, und zugleich Eigenstand und Kommunikabilität der verschiedenen Wissenschaften zu begründen.²³⁰ Doch genau hier werden die Vorbehalte virulent.

Eine Öffentliche Religionspädagogik kann nicht über die Subjektschwäche hinwegsehen – und dies nicht allein aus pädagogischen und religionspädagogischen Gründen. Auch wenn in Luhmanns Systemtheorie die Logik der verschiedenen Beobachtungsebenen vom Wechsel der Teilnehmer- und Beobachterperspektive lebt, könnte man doch fragen, ob nicht begriffslogisch die Beobachterperspektive ein so großes Gewicht erhält, dass die erfahrungsbezogenen, personalen, hermeneutischen und damit zumindest normativitäts- und werbezogenen Aspekte zurückgedrängt werden. Diese sind wesentlich mit einer Teilnehmerperspektive verbunden, die indessen angesichts der Subjektschwäche und des handlungstheoretischen Defizits nicht mehr angemessen denkbar sind. Für den überkommenen Religionsunterricht konfessioneller wie konfessionell-kooperativer Prägung haben diese freilich elementare Relevanz.

Aber mehr noch: Nicht zuletzt um eines angemessenen Öffentlichkeitsbegriffs willen muss die Öffentliche Religionspädagogik tiefe Vorbehalte anmelden. Die Verharmlosung der Rolle der »Handlungssubjekte im Interaktionsprozess und ihre Bedeutung im Entstehungsprozess sozialer Systeme« unterläuft die Qualität der Öffentlichkeit selber.²³¹ Luhmann sieht durchaus, dass der Einzelne seine Individualität als Mensch ja erst in der politischen Öffentlichkeit artikuliert. Nur sei eben dieses subjektzentrierte Menschenbild der Aufklärung in der Moderne obsolet geworden – und damit ein solcher subjektbezogener, auf die Interaktionen der Subjekte abhebender Öffentlichkeitsbegriff. Insofern aber, so das Fazit Volker Gerhardts, verfehlt Luhmanns Systemtheorie »in ihrer wohltuend abkühlenden Sicht auf gesellschaftliche

229 | Vgl. Scheunpflug, Mette, Anregungen aus Sicht einer systemtheoretischen Erziehungswissenschaft 2007, 46-50; Büttner, Scheunpflug, Eine Einleitung in das Buch 2007, 11.

230 | Vgl. Rothgangel, Religionspädagogik im Dialog I. 2014, 16-19.268-275.

231 | Fend, Neue Theorie der Schule 2008, 135.

Prozesse die Pointe der Öffentlichkeit«.²³² Da sie darauf besteht, »in der Person des Einzelnen eine Umweltbedingung sozialer Systeme zu sehen, und nicht bereit ist, die in jeder Person immer auch gegebene gesellschaftliche Größe anzuerkennen, fehlt der Systemtheorie der Begriff für das Ineinander von Individualität und Sozialität«.²³³

Mehr noch: Über diese Subjektschwäche hinaus fallen die normative Enthaltsamkeit und die damit verbundene Absage an wahrheitstheoretische Relevanzen besonders ins Gewicht, obschon eben ein solches Defizit seinerseits im Öffentlichkeitsbegriff Gerhardts freigelegt worden ist.²³⁴ Mit dem auf funktional-pragmatische Viabilität zurückgefahrenen,²³⁵ normativ abstinenten Wahrheitsbegriff der Systemtheorie scheint Religionspädagogik im Diskurs der heterogenen Öffentlichkeiten nicht mehr begründungsfähig, nicht mehr diskursfähig, nicht mehr wahrheitsfähig. Diese Wahrheitsschwäche zeigt sich besonders stark in der »Aus- oder Abblendung von Gesichtspunkten, die über die Systemrationalität hinausreichen«.²³⁶ In der Logik der Systemtheorie lässt sich ein übergreifender, ein gar universaler Wahrheitsanspruch im Rahmen der Öffentlichkeit nicht mehr denken. Wie lässt sich jedoch dann verhindern, dass die Dialektik der verschiedenen Beobachtungsebenen in einem infiniten Regress endet? Wie lässt sich der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in seiner befreienden und die Menschen beanspruchenden Wucht überhaupt über das religionsinterne Sprachspiel hinaus denken? Denn dass die »Aktivitäten eines bestimmte Bereichs ihre eigene innere Rationalität kennen und die ältere Form der religiös fundierten Normsetzung nicht mehr zu lassen, bedeutet keineswegs, daß solche Tätigkeiten nicht nach wie vor stark durch den Glauben geprägt werden können«.²³⁷ Wie lässt sich vom Menschen in biblischer Tradition jenseits personaler Kategorien reflektieren, wie lässt sich religiöse Bildung in ihrer Bezogenheit auf Autonomie und Mündigkeit überhaupt ansatzweise artikulieren? Verliert nicht die Religionspädagogik mit dieser Wahrheitsabstinenz *ihre Mitte*? Was unterscheidet dann eine solche Religionspädagogik noch von einem rein pragmatischen Dezisionismus? Eine solche Religionspädagogik würde wohl Differenzen wahren, wäre aber über diese Differenzen hinaus und deren Verhältnis betreffend nicht mehr in einem die Systeme übergreifenden Sinne reflexions- und auskunftsfähig. Wie aber wäre eine solche Religionspädagogik auf der Ebene der Bildungstheorie,

232 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 243

233 | Gerhardt, Öffentlichkeit 2012, 244.

234 | Vgl. C 2.

235 | Vgl. Domsgen, Grundlagen und Ziele einer systemischen Religionspädagogik 2009, 12-22; Schweitzer, Das lernende Subjekt 2009, 93-112.

236 | Schweitzer, Das lernende Subjekt 2009, 109.

237 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 707.

in der Teilöffentlichkeit der schulischen Fächer wie über die Teilöffentlichkeit der Kirchen hinaus unter diesen Bedingungen noch ausweisbar oder gar legitimierbar? Sie könnte Rang, Status und Ansatz religiöser Bildung im Konzert anderer Bildungszugänge und anderer Weltmodellierungen nicht hinlänglich ins Spiel bringen. Auch ein moral point of view wäre nicht mehr formulierbar.

Damit rückt erneut ein starker normativer Akzent in den Fokus. Offensichtlich geht daran kaum ein Weg vorbei. Dies sollte in der bisherigen Diskussion von deliberativer Öffentlichkeitstheorie, liberaler und systemtheoretischer Öffentlichkeit herausgearbeitet werden. Allerdings arbeitet die Deliberative Öffentlichkeitstheorie im Wesentlichen mit dem Schleusenmodell. Religion hat wohl ihren Platz auf der zivilgesellschaftlichen Ebene. Wegen ihrer spezifischen Form ihrer Vernunft jedoch, die nicht die Universalisierungsfähigkeit säkularer Vernunft erreicht, bleibt Religion jedoch defizitär und ist auf der politischen Ebene und insbesondere auf der Ebene staatlicher Institutionen nicht ebenbürtig. Wird aber damit nicht eine Deklassierung vorgenommen, eine Diskriminierung der Religion? Unterschätzt dies nicht den rationalen Gehalt der Religion selber? Wir hatten ja ein solches Argument bereits gegen die Deliberative Öffentlichkeitstheorie ins Feld geführt.²³⁸ Diese Annahme jedenfalls bildet den Ausgangspunkt einer Öffentlichkeitstheorie, die maßgebliche Impulse aus dem pragmatisch gewendeten Kommunitarismus bezieht. Daraum muss die Suche nach einem religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriff darauf Bezug nehmen.

4. PRAGMATISCHE ÖFFENTLICHKEITSTHEORIE: CHARLES TAYLOR

Wie wir in der Auseinandersetzung mit der deliberativen Öffentlichkeitstheorie erarbeitet haben, will diese sehr wohl einer erfahrungsgesättigten religiösen Rede in der Öffentlichkeit Bedeutung zuschreiben. Auch diese könne, so Habermas, mit ihrer Authentizität sehr wohl Verständlichkeit, Wahrheits- und Orientierungsfähigkeit für die säkulare Vernunft beanspruchen, um vergessene Ressourcen freizulegen. Doch obschon jeder, der Martin Luther King Jr. zuhöre, verstehe, was er meine, bleibe religiöse Rede allerdings auf den vorinstitutionellen Raum der Politik beschränkt.²³⁹ Der Grund: Sie sei im letzten radikal verschieden von säkularer Rede. Auf der Ebene der Kognition gebe es zwar nur ein und dieselbe Vernunft. Deshalb könne man auch nicht von vornherein sagen, religiöse Gründe seien von vornherein irrational. »Der menschliche Geist ist in religiösen Traditionen genauso am Werk wie auf jedem

238 | Vgl. C 1.

239 | Vgl. Habermas, Taylor, Diskussion 2012, 95.

kulturellen Gebiet, einschließlich der Wissenschaft.«²⁴⁰ Doch gebe es einen Unterschied zwischen Kategorien von Gründen. Während säkulare Vernunft sich allein auf das Argument stütze, auf für jeden zugängliche Gründe, ohne auf religiösen Erfahrungen und der Teilhabe an religiösen und kultischen Praktiken zu basieren, ist religiöse Rede hingegen intrinsisch mit einem bestimmten Heilsweg verknüpft. »Somit hängen die Beweise für religiöse Gründe nicht nur von kognitiven Überzeugungen und ihrer semantischen Verkettung mit anderen Überzeugungen ab, sondern von existentiellen Überzeugungen, die in der sozialen Dimension der Zugehörigkeit, der Sozialisation und in vorgegebenen Praktiken wurzeln.«²⁴¹ Religiöse Rede sei deshalb im letzten opak, nur für Eingeweihte zu vollziehen und deshalb nicht zu verallgemeinern. Dagegen sei säkulare Rede von jedem verstehbar und mit von allen teilbaren Argumenten auch kritisierbar. Deshalb sei sie universalisierbar und das Forum, in dem sich im Modus der Übersetzung der jeweiligen partikularen Positionen religiöse wie nicht-religiöse Bürger versammeln können.

Die hier entscheidende Voraussetzung ist die kategoriale Differenz zwischen religiösen und nicht-religiösen Gründen. Doch ist diese trifft? An genau dieser Stelle widerspricht Charles Taylor. Sein Votum geht dahin, dass jede begründete Rede, sei sie religiös oder nicht-religiös, in bestimmten vorauslaufenden Wertbindungen bestehe.

»Der Unterschied ist, daß ich sage, man kann diese Art von Bezugnahmen nicht übersetzen, weil es sich um Bezugnahmen handelt, die das spirituelle Leben bestimmter Menschen wirklich berühren, das anderer hingegen nicht. Dasselbe gilt aber für den Verweis auf Marx und den auf Kant. Also versuchen wir uns anzuschauen, nicht warum wir diese Bezugnahmen aus Gründen der Fairness und Allgemeingültigkeit ausschließen müssen, sondern warum wir sie besonders behandeln müssen – und ich verstehe das mit der Sonderbehandlung immer noch nicht –, weil sie zu einer Art anderem Bereich gehören.«²⁴²

Für Taylor ist demnach eine kategoriale Unterscheidung zwischen verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Arten von Begründungen wegen der jeweils gleichermaßen vorauslaufenden tiefreichenden Fundierungen nicht möglich. Religion ist so gesehen kein Sonderfall. Sie hat einen zumindest analogen epistemologischen Status wie säkulare Philosophien. Damit aber ist bereits eine spezifische Öffentlichkeitstheorie angespielt, die nicht zuletzt deshalb interessant ist, weil sie offenkundig unmittelbare Konsequenzen für das Profil religionspädagogischer Selbstverständigungsprozesse birgt.

240 | Habermas, Taylor, Diskussion 2012, 90.

241 | Habermas, Taylor, Diskussion 2012, 92.

242 | Habermas, Taylor, Diskussion 2012, 94f.

4.1 Anthropologie in modernekritischer Absicht

Taylor wäre missverstanden, wollte man ihn als konservativen Denker einstufen, der hinter die Moderne zurückfallen wollte. Er ist kein Reaktionär. Ihm geht es vielmehr darum, in der kritischen Freilegung ihrer Aporien sein »Unbehagen an der Moderne« auszudrücken, um deren befreiende Impulse zu retten und deren selbstzerstörerischen Tendenzen entgegenzuwirken.²⁴³ Dafür konzentriert er sich auf das, was er für den Kristallisierungspunkt der Moderne und ihrer Pathologien hält: den Menschen. Insofern läuft sein Werk insgesamt auf eine Philosophische Anthropologie mit der Absicht einer »therapeutischen Zeitdiagnose« hinaus,²⁴⁴ in der es ohne Romantisierungen und Verklärungen der Vormoderne um die Wiederherstellung einer verlorengegangenen Orientierung des Menschen und damit um das prekäre Gefüge zwischen Identität und Moral geht. »Wissen, wer man ist, heißtt, daß man sich im moralischen Raum auskennt, in einem Raum, in dem sich Fragen stellen mit Bezug auf das, was gut oder schlecht ist, was sich zu tun lohnt und was nicht, was für den Betreffenden Sinn und Wichtigkeit hat und was ihm trivial und neben-sächlich vorkommt.«²⁴⁵ Dabei charakterisiert es seine Methodik, dass Taylor in Phänomenen, die nach allgemeinem Verständnis das Emanzipatorische und Befreiende der Neuzeit und der Moderne ausmachen, zugleich durch »anamnetische Selbstvergewisserungen« die dunkle Kehrseite freilegt und durch Blick in die kontingenaten Begründungszusammenhänge Möglichkeiten für Unterbrechungen, Irritationen und Neuperspektivierungen anbahnt.²⁴⁶

4.2 Pathologien der Moderne

Im Lichte einer solchen Hermeneutik sind es vor allem drei Phänomene, an denen die Pathologien der Moderne besonders greifbar werden:

4.2.1 Atomismus

Erstens ist es für Taylor ein Individualismus, der in seiner Verabsolutierung des Einzelnen die eigenen Impulse konterkariert. Ein wesentliches Moment neuzeitlicher Aufbrüche ist die Freisetzung der Menschen aus unausgewiesenen Ordnungen, sei es gesellschaftlicher, staatlicher, privater oder auch religiös-kirchlicher Bindungen. Sie selber setzen sich ihre eigenen Zwecke, sie selber konstruieren jene Orientierungen und Weltanschauungen, aus denen

243 | Vgl. Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995.

244 | Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen 2013, 228.

245 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 56.

246 | Goldstein, Perspektiven des politischen Denkens 2012, 177. Vgl. Taylor, Quellen des Selbst 1996, 27.

heraus sie sinnvoll leben wollen. Jenseits der Konzentration auf den Bereich der Religion, wie dies Max Weber in seiner Rationalisierungsthese vorgenommen hatte, charakterisiert Taylor diesen Prozess der Diskreditierung überkommener Ordnungen, Sinngefüge und Hierarchien als »Entzauberung«.²⁴⁷ Damit wird bereits die angedeutete Ambivalenz dieses Vorgangs markiert. Einerseits bedingt diese Entzauberung die Möglichkeit, nun losgelöst von heteronomen Zwängen dem eigenen Gewissen zu folgen und sich selbst expressiv zu verwirklichen. Jedem Menschen ist diese Möglichkeit zur je eigenen unverwechselbaren Authentizität, so Taylor im Rückgang auf die Romantik, mitgegeben. Dieses »Ideal der Authentizität« verweigert sich einer Fremdbestimmung von außen.²⁴⁸ Moral kann so gesehen, im Unterschied zur Pflichtethik Kants wie zur formalen Gerechtigkeitstheorie bei Habermas, nur in einer Korrespondenz liegen zwischen äußeren Quellen der Moral, die »im Inneren des Subjekts Resonanz finden«.²⁴⁹ Andererseits hat mit der Delegitimierung vorgegebener Traditionen, Bindungen und Ordnungen zugleich die Welt »manches von ihrer Zauberkraft eingebüßt«.²⁵⁰ Der Sinn für übergeordnete Zwecke, transsubjektive Horizonte, moralische Wertungen und gesellschaftliches wie gemeinschaftliches Zusammenleben geht verloren. »Die dunkle Seite des Individualismus ist eine Konzentration auf das Selbst, die zu einer Verflachung und Verengung des Lebens führt, das dadurch bedeutungsärmer wird und das Interesse am Ergehen anderer oder der Gesellschaft vermindert.«²⁵¹ Das Subjekt wird aus allen Bindungen gelöst, wird vereinzelt, isoliert, wird aus werthaltigen Bezügen und vorauslaufenden, in der Sprache auch vorreflexiv mitgegebenen Bindungen isoliert und damit zu dem, was Taylor das »punkt-förmige« Selbst« nennt.²⁵² Es ist die Beschreibung einer Haltung durchgängiger Selbstobjektivierung.

»Diese Haltung einzunehmen heißt: sich mit dem Vermögen der Objektivierung und Umgestaltung zu identifizieren und dadurch von allen Einzelmerkmalen abzurücken, die Gegenstände möglicher Veränderung sind. Was wir wesentlich sind, ist nicht von dieser letzteren Art, sondern wesentlich sind wir das, was sich imstande sieht, diese Merkmale festzusetzen und zu bearbeiten. Dies ist es, was durch das Bild des ›Punkts‹ im geometrischen Sinne des Ausdrucks angedeutet werden soll: Das eigentliche Selbst

247 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 9.

248 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, 38. Vgl. Knapp, Vernunft, Freiheit, Religion 2010.

249 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 880.

250 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 9.

251 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 10.

252 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 309

ist ›ausdehnungslos‹, es ist nirgends außer in diesem Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren.«²⁵³

Erkennbar fokussieren diese subjekttheoretischen Analysen den Rationalismus Descartes als den entscheidenden Wendepunkt neuzeitlicher Denkgeschichte. Durch diese Wende entsteht eine radikale neue Ortsbestimmung des Ich, ja entsteht eigentlich erst das Subjekt im modernen Sinne. Denn im Unterschied zur klassischen metaphysischen Ontologie wird in das Subjekt verlagert, »was nach der früheren Anschauung gleichsam zwischen dem Erkennenden/Handelnden und der Welt bestand, sie miteinander verband und untrennbar werden ließ«.²⁵⁴ Nun ist der menschliche Geist allein der »ausgeschließliche Ort solcher Realitäten«.²⁵⁵ Subjekt und Objekt treten auseinander, das Ich verliert seine Einbindung in die sprachlich konstituierten Bindungen von Welt und Gemeinschaft. Es wird zu einer ungebundenen, haltlosen Entität, eben zu einem atomistischen Ich, das seine Identität gerade durch Herauslösung und »Desengagement« aus Traditionen, Strukturen und Gemeinschaften gewinnt.²⁵⁶ Daraus resultiert der Spitzensatz von Taylors anthropologisch motivierter Diagnose der Pathologien der Moderne: Diese kultiviere die

»Idealvorstellung von einem menschlichen Akteur, der sich selbst durch methodisches und diszipliniertes Handeln neu zu schaffen vermag. Erforderlich ist dazu die Fähigkeit, eine instrumentelle Haltung zu den eigenen gegebenen Eigenschaften, Begierden, Neigungen, Tendenzen und Gewohnheiten des Denkens wie des Fühlens einzunehmen, so daß diese bearbeitet werden können, wobei einige abgeschafft und andere verstärkt werden, bis man den gewünschten Vorgaben gerecht wird.«²⁵⁷

Es ist demnach vor allem der Cartesianismus, der wesentlich für die Neukonzeptionierung menschlichen Selbstverständnisses verantwortlich ist und damit zugleich für die Umgestaltung der menschlichen Vernunft. Hier, so reformuliert Taylor Wittgensteins berühmte Sentenz, liegt jenes Bild, das uns »gefangen« hält, weil es als »weitgehend unreflektiert bleibendes Hintergrundverständnis« den Horizont unserer Wirklichkeitsdeutungen und Selbstinterpretationen abgibt.²⁵⁸

253 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 309.

254 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 336.

255 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 335.

256 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 289.

257 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 289.

258 | Dreyfus, Taylor, Die Wiedergewinnung des Realismus 2016, 11.

4.2.2 Instrumentelle Vernunft

Hierin wird bereits die zweite Pathologie der Moderne erkennbar: die Priorisierung der instrumentellen Vernunft. Sie verobjektiviert alles und trägt es ein in den Verfügungsraum dieser nun technisch geprägten Rationalität. Was vorher dem Verfügungsrahmen der Subjekte entzogen war durch deren Gründung im Schöpfungswillen Gottes oder einer unantastbaren Natur, wird nun durch die Entzauberung der Welt menschlichem Zugriff überantwortet. Verlieren die Geschöpfe ihren von Gott her oder von der Natur her verbürgten Wert, können sie zum Zweck des eigenen Glücks umgestaltet werden. Der einzige »Maßstab, der von nun an gilt, ist der der instrumentellen Vernunft«.²⁵⁹ Die Wirklichkeit wird in die Kategorien von Kosten-Nutzen-Analysen eingetragen und in diesem Muster bearbeitet. Sind gegenwärtige Verdinglichungstheorien stärker von Marx' Fetischismustheorem inspiriert,²⁶⁰ kommt Taylor zu einer Kritik der Verdinglichung, die phänomenologisch-kulturwissenschaftliche, vernunftanalytische und gesellschaftskritische Momente konstelliert und damit neuere Ansätze der Kritischen Theorie vorwegnimmt.²⁶¹

Dennoch geht er weiter. Indem er die subjekttheoretischen Implikationen der Moderne und ihren drohenden »Sinnverlust« zusammenführt mit dem durch Instrumentelle Vernunft vollzogenen »Verblassen des moralischen Horizonts« kann er erst die Implikationen der im Prozess der Moderne wirksamen Entzauberung verstehen.²⁶² Es ist ein »Verlust an Resonanz, Tiefe oder Fülle eingetreten«,²⁶³ die das autonome Subjekt aus sich selber nicht kompensieren kann. Sind auch gegenwärtige Reaktualisierungen des Resonanzbegriffs darum bemüht, sich in der Tradition der Kritischen Theorie zu verorten und eine Neubestimmung der Weltbeziehung vorzunehmen,²⁶⁴ mag daraus auch eine yieldimensionale Theorie der Resonanzen als Gegenentwurf zu den Entfremdungserfahrungen der Moderne entwickelt werden,²⁶⁵ so unterscheidet sich Taylors Ansatz davon dadurch, dass er diese Linien bis in eine weitaus-holende Säkularisierungstheorie ausfaltet.²⁶⁶ Man kann werkgenetisch sagen, dass sich in ihr seine subjekttheoretischen und modernekritischen Arbeiten verdichten.²⁶⁷ Zeigt Taylor in seinen denkhistorischen Analysen den Gang

259 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 11.

260 | Vgl. Honneth, Verdinglichung 2015.

261 | Vgl. Jaeggi, Entfremdung 2016.

262 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 17.

263 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 13.

264 | Vgl. Rosa, Weltbeziehungen 2012.

265 | Vgl. Rosa, Resonanz 2016; Rosa, Gelingendes Leben 2017.

266 | Vgl. Taylor, Ein Säkulares Zeitalter 2009.

267 | Vgl. Kühnlein, Immanente Ausdeutung 2014; Goldstein, Säkularisierung der Vor- sehung 2011; Knapp, Gott in säkularisierter Gesellschaft 2011.

der Moderne als Gang großer »Subtraktionsgeschichten«, in der im Prozess der Entzauberung sukzessiv alle Mythen, alle metaphysischen und religiösen Weltanschauungen dahinschwanden, so dass »endlich Platz geschaffen wurde für die bereits existierende, ausschließlich auf den Menschen bezogene moralische Motivation«,²⁶⁸ so wäre der Prozess der Säkularisierung doch missverstanden, würde er nach dem überkommenen Muster einer von Max Weber her inspirierten klassischen Säkularisierungstheorie als ein mit der Moderne intrinsisch verbundener Glaubens- und Religionsverlust qualifiziert.²⁶⁹

Vielmehr unterscheidet er verschiedene Formen der Säkularisierung: eine Säkularisierung I, die den Glauben unter Bezug auf »das Öffentliche« definiert und ihn einordnet in eine Funktionale Differenzierung, die jeden Wirklichkeitsbereich nach jeweils eigener Logik verfasst sieht;²⁷⁰ eine Säkularisierung II, in der Glaube und Religion schlicht verschwinden, und eine Säkularisierung III, die die Bedingungen des Glaubens und der Religion in modernen Gesellschaften untersucht.²⁷¹ Diese bei Taylor im Fokus stehende Ebene begreift Religion und Glaube nun nicht als eine verschwindende Größe. Religion und Glaube werden vielmehr transformiert und dadurch zugleich zu einer Option.²⁷² Er rekonstruiert den Wandel von einer Gesellschaft, in der Glaube unhinterfragt und unangefochten war hin zu einer Gesellschaft, »in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist«.²⁷³

Im Hintergrund solcher Analysen, deren Potential für gegenwärtige Debatten um Pluralisierung und Individualisierung von Religion noch lange nicht eingeholt ist,²⁷⁴ steht hermeneutisch eine Ausweitung der epistemologischen Grundlagen. Spätestens in seiner Säkularisierungstheorie hat Taylor die Konzentration auf kognitive Momente des Modernisierungsprozesses geweitet auf affektive, leibliche, praktische und volitive Aspekte. Im Wesentlichen geht es ihm darum, den ›immanent frame‹, den Rahmen der Immanenz, aufzusprengen auf Größeres hin und das »abgepufferte Selbst« auf Anderes hin durchlässig und zu einem »porösen Selbst« werden zu lassen.²⁷⁵ Seine Anthropologie

268 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 420.

269 | Vgl. Pollack, Art. Säkularisierung 2016; Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 877; Joas, Die Macht des Heiligen 2017.

270 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 13.

271 | Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 14f. Ähnlich Casanova, Public Religions 1994.

272 | Vgl. Joas, Glaube als Option 2012.

273 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 15.

274 | Vgl. Smith, How (not) to be secular 2014; Kühnlein, Immanente Ausdeutung 2014; Joas, Die Macht des Heiligen 2017.

275 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 899.

zielt darauf ab, das Subjekt offen zu halten für Größeres, für Transzendenz, so dass für ihn in einer für manche verstörenden Prägnanz »kein Weg an der religiösen Dimension vorbeiführt«, nur die Wahl zwischen einer guten und einer schlechten Religion.²⁷⁶ Insofern wird erkennbar, wie sehr es Taylor um die genetische Analyse des In-die-Weltgestellt-seins geht und er hierbei auch expressive, ästhetische, performativ-praktische Aspekte bemüht.²⁷⁷ Das romantische Authentizitätsideal expressiver Subjektivität wird zum Ankerpunkt ganz unterschiedlicher »Formen des Religiösen in der Gegenwart«, wie Taylor im Rückgriff auf William James formuliert.²⁷⁸ Die in individuellen wie kommunikativen Prozessen performativ-zeichenhaft vollzogene Suche nach Ganzheitlichkeit, nach Sinnsuche ist der Ort des Religiösen, was aber noch nicht der Ort der Suche nach schlechthinniger Unbedingtheit im Sinne Paul Tillichs sein muss.

Charles Taylor hat diese Immanenzreligion am Beispiel der Kunst philosophisch rekonstruiert, diese eingeordnet in das in der Moderne aufkommende Phänomen expressiver Authentizität des Subjekts und deren Relevanz im Sinne einer Kontingenzbewältigungspraxis (Hermann Lübbe) aufgezeigt.²⁷⁹ Zugleich aber demonstriert er deren Begrenzungen, indem er sie unter Bezug auf Mikhail Epsteins Analysen im postkommunistischen Russland als »Minimalreligion« kennzeichnet oder – stärker auf die westliche Hemisphäre bezogen – als »Spiritualität ohne Religion«.²⁸⁰ Mit beiden ist eine subjektbezogene, innengeleitete Reaktion auf die Erfahrung von Sinnleere gemeint, die aber charakteristischerweise sich in einem wesentlichen Moment von dem unterscheidet, was Religion ausmache: dem Moment von Selbstenteignung, von Sichentzogensein hinsichtlich der Gewährung der eigenen Identität, des eigenen Gedeihens. Taylor entwickelt einen allgemeinen, weiten Begriff von Religion, der sich seiner Verwurzelung in der westlichen Welt der Moderne durchaus bewusst ist, und die er wegen seiner Innengeleitetheit »religiösen Glauben« nennt. Dieser sei definiert durch ein »Doppelkriterium: zum einen durch den Glauben an eine transzendentale Realität, zum anderen durch das damit zusammenhängende Streben nach einer Transformation, die über das menschliche Gedeihen hinausgeht«.²⁸¹ Doch so sehr es diese Suche nach Spiritualität, nach Religion oder vielleicht nach Glauben gibt: zum Kennzeichen des Säkularen Zeitalters gehört es, dass Religion und Glaube vor dem Hin-

276 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 1175. Kritisch Goldstein, Säkularisierung als Vorsehung 2011, 638ff.

277 | Vgl. Rosa, Is There Anybody Out There 2011.

278 | Vgl. Taylor, Die Formen des Religiösen 2002, 5-100.

279 | Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 602ff.845ff.

280 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 893, 895.

281 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 851.

tergrund des gewandelten Subjektverständnisses und einer veränderten Vernunftkonzeption ihre Selbstverständlichkeit verloren haben.

4.2.3 Entpolitisierung

Damit wird bereits die dritte Pathologie der Moderne berührt, die für Taylor unmittelbar aus der individualistisch-atomistischen Anthropologie und der Tendenz zur instrumentellen Rationalität folge: die »Entfremdung von der öffentlichen Sphäre, aus der sich dann der entsprechende Verlust der politischen Kontrolle ergibt«.²⁸² Eine solche These basiert auf einer anthropologischen Freiheitsanalyse, die Taylor von seinem Lehrer in Oxford Isaiah Berlin übernimmt. Das moderne Freiheitsverständnis beruht im Kern auf der skizzierten Subjekzentrierung. Nicht mehr wird der Fixpunkt der Subjektkonstitution außerhalb des Subjekts gesucht, nicht mehr ist der Mensch Bestandteil einer sinnvollen Ordnung. »Seine pragmatischen Zwecke sind in seinem Inneren zu entdecken. Er ist sich selbst überlassen. Was für die umfassende Kosmische Ordnung gilt, wird schließlich auch auf die politische Gesellschaft übertragen. Daraus ergibt sich ein Bild des souveränen Individuums, das ‚von Natur aus‘ keiner Autorität verpflichtet ist. Der Zustand der Unterwerfung unter eine Autorität ist etwas, was erst *geschaffen* werden muß.«²⁸³ Entscheidend kommt es dementsprechend für das moderne Subjekt darauf an, alle Bindungen, alle Verpflichtungen und Verwurzelungen als heteronom abzustreifen. Insofern gehört es zur Verheißenungen der Moderne, eine unbeschränkte und freie Wahl zu haben. Das wäre die höchste Freiheit, die Taylor als ›Negative Freiheit‹ bezeichnet. Sie ist in dem Sinne ein »Möglichkeitskonzept«, deren hinreichende Bedingung eben die Abwesenheit von äußeren Hindernissen ist.²⁸⁴

Für Taylor ist diese an Hobbes und Bentham orientierte Sicht trotz aller Verheißenungen eindimensional. Zum einen verabsolutiert sie die Möglichkeiten des Subjekts, zum anderen unterschätzt sie die vielfältigen Dimensionen von Freiheit. »Das Subjekt radikaler Wahl ist eine weitere Manifestation jener immer wiederkehrenden Figur, die unsere Kultur zu realisieren trachtet – das entkörperlichte Ego, das Subjekt, das alles Sein objektivieren kann, einschließlich seines eigenen Seins, und das in radikaler Freiheit wählen kann. Aber dieses Versprechen des totalen Selbstbesitzes bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust.«²⁸⁵ Diese etwas überraschende Bewertung einer im gegenwärtigen Freiheitsdiskurs durchaus wirkmächtigen Freiheitstheorie röhrt von

282 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 17.

283 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 344f.

284 | Taylor, Negative Freiheit 1992, 121.

285 | Taylor, Negative Freiheit 1992, 187; vgl. Goldstein, Perspektiven des politischen Denkens 2012, 186ff; Dierksmeier, Qualitative Freiheit 2016, 31-62; Schink, Freiheit 2017.

Taylors Sensibilität für die Komplexität von Freiheit, die wesentlich mit der Gründung in der sich selbst verstehenden, sprachlich vermittelten Interaktion mit anderen Menschen zu tun hat. Freiheit ist nicht schon durch Abwesenheit äußerer Zwangs gegeben. Dazu gehört auch, dass man frei sein will, dass man das Bewusstsein seiner eigenen Freiheit hat und sich selber Ziele setzen kann. Die dem Negativkonzept entgegengesetzte »Positive Freiheit« meint demnach eine Freiheit, »die ganz besonders die Ausübung von Kontrolle über das eigene Leben betrifft. Dieser Auffassung zufolge sind wir nur in dem Maße frei, in dem wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen. Der Freiheitsbegriff ist hier ein Verwirklichungsbegriff.«²⁸⁶ Freiheit wird umso größer, »je bedeutsamer die Ziele sind.«²⁸⁷

Das Entscheidende für Taylor ist freilich aus Sicht einer an Öffentlichkeit interessierten Perspektive, dass er trotz ihrer Trennung beide Freiheitskonzeptionen – wenn auch mit deutlicher Hierarchisierung – aufeinander bezieht.

»Freiheit schließt nun ein, daß ich zum einen imstande bin, meine wichtigen Ziele adäquat zu erkennen und die motivationalen Fesseln zu überwinden oder zumindest zu neutralisieren, und zum anderen, daß ich frei bin von äußeren Hindernissen. Die erste Bedingung (und auch die zweite, wie ich behaupten möchte) erfordert jedoch offensichtlich, daß ich zu etwas geworden bin, daß ich eine gewisse Voraussetzung von Selbsterkenntnis und Selbstverständnis erreicht habe. Ich muß dieses Selbstverständnis wirklich ausbilden, um wahrhaft und im vollen Sinne frei zu sein.«²⁸⁸

Diese Konstellation ermöglicht es Taylor nun, die gesellschaftlich-politischen Dimensionen der Freiheit zu gewinnen, um darüber dann mit der angespielten Entfremdung von der politischen Sphäre eine wesentliche Pathologie der Moderne zu analysieren. Es ist demnach nicht allein die Frage, welche Gesellschaftsform dieser positiven Freiheit angemessen entspricht. Es geht zugleich auch darum, kritisch zu diagnostizieren, wo freiheitsmindernde, freiheitsverelnde oder gar freiheitsnegierende Momente gegenwärtig in der Moderne greifbar werden. Taylor spricht von Freiheitsverlust durch Entpolitisierung, spricht von einer spezifisch modernen Form des Despotismus, der zwar nicht diktatorisch unterdrückt, dem sich das Subjekt aber selbst in demokratischen Systemen durch sanfte paternalistische Entmündigung »ohnmächtig« gegenüber gestellt sieht.²⁸⁹

286 | Taylor, Negative Freiheit 1992, 121.

287 | Taylor, Negative Freiheit 1992, 144.

288 | Taylor, Negative Freiheit 1992, 144; aus sozial-konstruktivistischer Sicht vergleichbar Forst, Politische Freiheit 2017, 400-403.

289 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 17.

Wir werden noch sehen, wie dies öffentlichkeitstheoretisch durchschlägt. Entscheidende Voraussetzung allerdings für eine weiterführende Perspektive ist freilich jene bereits angedeutete Haltung Taylors zur Moderne. Im Unterschied zu Alasdair MacIntyre oder in bestimmter Weise auch bei Michel Foucault geht es ihm gerade nicht um deren »Preisgabe«. Stattdessen fordert er das kritisch-analytische Aushalten und produktiv-kritische Bearbeiten ihrer Konflikte und Aporien.²⁹⁰ Damit wendet er sich auch gegen eine bis in die Strukturen hineinreichende Totalisierung der Kritik, die für ihn als Theorien des

»schicksalhaften Verlaufs der Dinge abstrakt und verfehlt sind. Die uns zu Gebote stehenden Freiheitsgrade sind nicht gleich Null. Es hat durchaus Sinn, über die Frage zu beraten, welche Zwecke wir uns setzen sollten und ob die instrumentelle Vernunft in unserem Leben eine geringere Rolle spielen sollte als jetzt. Das Wahre an jenen Analysen ist allerdings, daß es nicht nur darauf ankommt, die Einstellung der einzelnen zu ändern. Der Kampf betrifft nicht nur ›Herz und Gemüt‹, so wichtig diese Auseinandersetzung auch sein mag. Der Wandel wird in diesem Bereich auch die Institutionen tangieren müssen, obwohl er nicht so radikal und so umfassend sein kann, wie es die großen Revolutionstheoretiker vorgeschlagen haben.«²⁹¹

Taylors Verweigerung einer Totalkritik der Moderne kann zurückgreifen auf Ressourcen, die er im sich selbst interpretierenden Subjekt und dessen sprachlicher Einbindung sieht.²⁹² Das wesentliche Merkmal der Menschen besteht im Unterschied zu naturalistischen, behavioristischen und utilitaristischen Anthropologien darin, »Welterschließer zu sein, und daß diese wesentliche Seinsweise es uns ermöglicht, die Rolle der Sprache ebenso zu verstehen wie die Tatsache, daß jede Kultur eine Auffassung des Sinns des menschlichen Lebens in sich birgt«.²⁹³ Aus seiner Vertrautheit mit Wittgensteins Sprachspieltheorie, mit der Phänomenologie Merleau-Pontys, der Existenzialanalyse Heideggers und der Sprachphilosophie bringt er im Rückgriff auf das Erbe der Romantik und dessen Selbstverwirklichungsideal, auf Kants Freiheitsdenken und Hegels Geschichtsphilosophie die subjektkonstituierende Bedeutung der Sprache ins Spiel.²⁹⁴ Sprache ist mehr als bloßes Mittel der Bezeichnung, wie er in Absetzung von der – dem erkenntnistheoretischen Paradigma der Moderne zuge-

290 | Rosa, Identität und kulturelle Praxis 1998, 380; zu MacIntyre Kühlein, Lutz-Bachmann, Vermisste Tugend 2015.

291 | Taylor, Das Unbehagen an der Moderne 1995, 73.

292 | Vgl. Joas, Die Entstehung der Werte 1999, 195-227; Joas, Die Macht des Heiligen 2017.

293 | Dreyfus, Taylor, Die Wiedergewinnung des Realismus 2016, 299.

294 | Vgl. Rosa, Identität und kulturelle Praxis 1998, 15-57; Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen 2013, 227-247.

rechneten – Sprachphilosophie von Hobbes, Lockes, Condillac verdeutlicht, die er im Kürzel »HLC« ironisiert. »Words are given meaning by being attached to the things represented via the ‚ideas‘ which represent them.«²⁹⁵ Doch übersieht diese funktionale, lediglich weltabbildende Funktion der Sprache die weltkonstitutive Bedeutung der Sprache für die Subjekte. Diese finden sich in ihrem Leben je schon in sprachlich vollzogenen Sprachnetzen und Interpretationszusammenhängen vor, drücken sich existentiell je schon in sprachlichen Kontexten und unter grammatisch gegeben Voraussetzungen aus und gewinnen so in diesen sprachlich vollzogen Prozessen Sinn, intersubjektive Vernetzung und Identität. Welterschließung und Weltabbildung gehen insofern Hand in Hand, als das Subjekt in einem bezeichneten Sachverhalt sich selber sieht und interpretiert. »In der Sprache bringt der Mensch daher immer auch zum Ausdruck, welche Sicht er von der Welt besitzt.«²⁹⁶

Der designativen Bedeutung von Sprache setzt Taylor unter Bezugnahme auf Hamann, Herder und Humboldt (HHH) deren konstitutive Bedeutung entgegen.²⁹⁷ Es ist die »creative or constitutive power of language«, durch die die Tiefe und Kreativität des als »Language Animal« begriffenen Menschen artikuliert werden können.²⁹⁸ Offensichtlich findet Taylor in der Sprache als universales Gewebe zwischen den Menschen jenen Grund, der den modernen Atomismus überwindet, Gemeinschaft stiftet und zugleich Vollzugsraum guten Lebens ist. Mit dieser sprachlichen Verortung von Moralität und Ethik wird zugleich ein spezifischer Gerechtigkeitsbegriff erkennbar. Dies freilich sind Elemente, die öffentlichkeitstheoretische Brisanz haben und deshalb einer knappen Thematisierung bedürfen.

4.3 Der Vorrang des Guten vor dem Gerechten

Charles Taylor ist es darum zu tun, Gerechtigkeitsprinzipien in den konkreten Kontexten guten Lebens zu verwurzeln, diese aber zugleich dadurch über die partikulären Kontexte hinaus zu öffnen, dass sie auf »starken Wertungen« (Taylor) beruhen. Darunter fasst Taylor jene Wertungen zweiter Ordnung, die Unterscheidungen beinhalten »zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird«. Sie sind vielmehr »von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese be-

295 | Taylor, The Language Animal 2016, 4.

296 | Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen 2013, 239.

297 | Vgl. Taylor, The Language Animal 2016, 3-51.

298 | Taylor, The Language Animal 2016, 291.

urteilt werden können«.²⁹⁹ Indem sie durch ihre sprachliche Struktur moralische Landkarten begründen, erreichen solche starken Wertungen für Taylor damit einen transsubjektiven Verpflichtungsgrad und Maßstab, »der von meinen eigenen Vorlieben und Wünschen unabhängig ist und den ich anerkennen sollte«.³⁰⁰

Genau diesen Vorrang des Guten vor dem Rechten als Quelle und normative Kraft der Gerechtigkeit, gelebt in einer konkreten partikularen Gemeinschaft, proklamiert nun jene Strömung, die unter dem allgemeinen Label des Kommunitarismus sehr unterschiedliche Denker vereinigt. Diesem ist es darum zu tun, »Gemeinschaft und Gerechtigkeit« nicht additiv, sondern konstituierend zu denken.³⁰¹ Indem das Gute den eigentlichen Sinn der Regeln von Gerechtigkeit dominiert, »wird das Rechte bestimmt«.³⁰² Problematisch am Vorrang des Rechten vor dem Guten, wie dies danach bei Kant, bei Rawls und – wie wir gesehen haben – bei Habermas zu finden ist, ist danach vor allem die nur noch formale Bestimmung von Prinzipien der Gerechtigkeit und das damit einhergehende Subjektverständnis. Es ist ein isoliertes Selbst, das hier nach Taylor impliziert wird, losgelöst von allen vorgängigen Traditionen, Werten, Zielen, getrennt von allen sozialen Einbindungen, ohne moralische Tiefe, bestimmt durch eine rein negative Freiheit.³⁰³

Eine solche Vorstellung ist nicht nur eine leere, wirklichkeitsfremde Abstraktion von lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen. Sie ist für den Gerechtigkeitsdiskurs selber in dreifacher Hinsicht problematisch. Kann man – erstens – ernsthaft annehmen, dass sich Menschen, die sich zu bestimmten Werten hingezogen fühlen, von den eigenen Überzeugungen distanzieren, um in den Diskurs über Gerechtigkeit einzutreten, in dem dann möglicherweise genau diese eigenen Werte ganz in Frage gestellt werden? Warum sollen Menschen sich – zweitens – in diesen Diskurs überhaupt begeben, woher die Motivation nehmen? Warum sollen sie – drittens – sich an die aufgestellten Maximen halten?³⁰⁴ Weil liberale und prozedurale Gerechtigkeitstheorien den grundlegenden und inneren Zusammenhang zwischen Identität und Moral,

299 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 17; vgl. auch Rosa, Identität und kulturelle Praxis 1998, 108ff.

300 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 17; vgl. Taylor, Negative Freiheit 1992, 9-51; Maclure, Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit 2011, 49-55.

301 | Vgl. Brumlik, Brunkhorst, Gemeinschaft und Gerechtigkeit 1993; Arens, Manemann, Wie sollen wir zusammenleben 1996.

302 | Taylor, Quellen des Selbst 1996, 172.

303 | Vgl. Taylor, Negative Freiheit 1992, 118-145.

304 | Vgl. Joas, Knöbl, Sozialtheorie 2011, 672-677.

zwischen dem Richten und dem Guten »nicht anerkennen, erklärt sich nun auch ihre realpolitische Wirkungslosigkeit«.³⁰⁵

Michael Sandel, der Kommunitarist und Schüler Taylors, setzt dagegen die Behauptung, dass Menschen in Gemeinschaften leben, eingebunden in bestimmte Institutionen wie Familie und Gemeinde, in gesellschaftliche Netzwerke, Lebensformen und Strukturen, aus denen sie ihre eigenen Werte, Orientierungen und Ziele bestimmen. Aus dieser orientierenden wie motivierenden Beheimatung heraus entstehen erst jene Prinzipien von Gerechtigkeit, die wegen ihrer Bindung an gemeinschaftliche Lebensformen Tragfähigkeit und dynamisierende Kraft erhalten. Mehr noch: Hierdurch lässt sich auch jene tiefgreifende Gesellschaftskrise überwinden, in die der Liberalismus mit seinem ungebundenen Selbst geführt hat.³⁰⁶

Insgesamt zeigt sich Taylor damit als Neo-Aristoteliker. Es ist diese sprachlich begründete, religiös sensible und gesellschaftspolitisch ambitionierte Philosophie, die den Pathologien der Moderne Widerstand entgegensetzen will. In ihr kommt dem Konzept der Öffentlichkeit eine zwar nicht dominante, aber doch nicht unwesentliche Rolle zu.

4.4 Öffentlichkeit als Resultat moderner Transformationsprozesse

Es zeigt bereits die kommunitaristische Verwurzelung seiner Öffentlichkeitstheorie, dass diese nicht schlicht im Zuge theoretischer Bemühungen der Politischen Philosophie, der Soziethik, der Sprachphilosophie oder der Religionstheorie situiert ist. Sie hat vielmehr ihren konkreten Ort in den kulturpolitischen Debatten um Anerkennung und um Gleichberechtigung unterschiedlicher frankophoner und anglophoner Teile der kanadischen Gesellschaft. Die dort hochbrisante und bis in die Gegenwart nicht ausgestandene Debatte um Multikulturalismus, um Fremdheit, Differenz und Gleichheit, in die Taylor auch politisch und gutachterlich involviert war, wird gegenwärtig bis in die Frage nach dem Verhältnis von Kultur, Religion und Gewissensfreiheit hinein ausgezogen, die dabei insbesondere die Bedeutung von Laizität in den unterschiedlichen Kontexten Frankreichs und Nordamerikas problematisiert.³⁰⁷ Insofern löst Taylor in gewisser Weise performativ das ein, was ihm wissenschaftstheoretisch mit seinem Votum für eine wertbezogene, sprachlich-hermeneutisch vollzogene, kontextuelle Vernunft am Herzen liegt.

Taylors Öffentlichkeitsbegriff gewinnt Profil durch seine Gegenüberstellung zu anderen Formen der Vergesellschaftung, wobei der griechischen Polis

305 | Rosa, Weltbeziehungen 2012, 80.

306 | Vgl. Sandel, Liberalism 1982, 179-184.

307 | Vgl. Taylor, Multikulturalismus 2009; Maclure, Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit 2011.

nicht nur in einem exemplarischen Sinne eine dominante Funktion zukommt. Insofern können Genese und Gestalt moderner Öffentlichkeit nur im Rahmen der Transformationsprozesse der Moderne überhaupt verstanden werden, die freilich für Taylor insgesamt in der oben bereits angedeuteten Vieldimensionalität als Säkularisierungsprozesse gedeutet werden.³⁰⁸ Die dort beschriebenen Veränderungen dessen, was er in wegweisenden früheren Arbeiten als radikale Umgestaltung der »Social imaginaries« als den vor allem unreflexiv wirksamen Hintergrundannahmen kultureller, religiöser und gesellschaftlich-politischer Selbstverständigungsprozesse herausgearbeitet hatte,³⁰⁹ trägt er als Abbreviatur für die Moderne ein in seine monumentalen Reflexionen zum säkularen Zeitalter. Daher verwundert es nicht, dass Taylor die Form und Begründung der modernen Öffentlichkeit in der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wirklichkeitsbereiche von Religion, Kultur, Politik, Ökonomie lokalisiert. Er konfiguriert sie als eine Zwischenebene zwischen Politik und Gesellschaft. Das bestimmende Element ist dabei der Meinungsaustausch freier und gleichberechtigter Teilnehmer, wie er im Rückgriff auf Habermas frühe Öffentlichkeitstheorie formuliert: »Die Öffentlichkeit möchte ich als einen gemeinsamen Raum kennzeichnen, in dem die Angehörigen der Gesellschaft durch eine Reihe von Medien – durch Gedrucktes, auf elektronischem Weg und auch durch persönliche Begegnung – zusammenkommen, um Angelegenheiten von gemeinschaftlichem Interesse zu besprechen und so die Möglichkeit zur Bildung einer gemeinsamen Meinung über diese Angelegenheiten zu erhalten.«³¹⁰

Öffentlichkeit wird durch Interkommunikation konstruiert, die durch Medien wie Zeitungen, Flugblätter oder gegenwärtig Fernsehen, Radio und Internet vermittelt wird und damit synchroner wie diachroner Natur ist. Eine solche Öffentlichkeit ist mit einem derart vitalen normativen Impetus zum zentralen Merkmal moderner Gesellschaften avanciert, dass selbst autoritäre Systeme sich den Anschein von öffentlicher Unterstützung verschaffen. Sie existiert nicht an sich. Sie ist nicht bereits je schon da, so dass sich die Subjekte dort nur einfügen müssten und dort bereits einen Raum der Artikulation, der Willensbildung und Entscheidungsfindung vorfänden. Sie ist kein gemeinsamer Raum, der an nur einem Ort entsteht. Im Unterschied zu einem solchen »topisch gemeinsamen Raum« meint Öffentlichkeit vielmehr eine Vielzahl solcher Räume und zugleich das Überschreiten von konkreten Begegnungsräumen durch mediale Vermittlung. Moderne Öffentlichkeit ist demnach we-

308 | Vgl. Goldstein, Säkularisierung als Vorsehung 2011, 635-649.

309 | Vgl. Taylor, Modern Social Imaginaries 2004.

310 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 320.

sentlich ein »metatopisch gemeinsamer Raum«, der die einzelnen Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten überschreiten kann.³¹¹

Eine solche Öffentlichkeit wird performativ durch Praxis gestiftet, in dem sich die Subjekte auf einen bestimmten Gegenstand fokussieren und sie dabei die Möglichkeit »zum wechselseitigen Gedankenaustausch haben, so daß sie zu einem bestimmten gemeinsamen Resultat gelangen können«.³¹² Entscheidend für die Konstituierung der Öffentlichkeit ist weniger das gemeinsame Ziel als der gemeinsame Akt. Konsensorientierung, nicht dauernde Bearbeitung von Dissens, erweist sich demnach als ein Kennzeichen dieser Öffentlichkeitstheorie. Dies geschieht in einem bestimmten kulturellen Horizont, in dem erst die gemeinsame Einigung erzielt werden kann. Dieser Horizont ist im Kern verbunden mit der »Mutation des sozialen Vorstellungsschemas« in der Moderne, das sich gegenüber vormodernen Orientierungen grundlegend verändert hat.³¹³ Diese Aspekte konvergieren schließlich im Begriff der Öffentlichkeit als ein »außerpolitischer, säkularer, metatopischer Raum«.³¹⁴

Doch was bedeutet diese konzise Definition genauer? Um Taylor präzise zu verstehen, gilt es, die einzelnen Elemente genauer anzusehen.

Die moderne Öffentlichkeit, wie sie sich im 18. Jahrhundert herausgebildet hat, ist außerhalb des politischen Raums situiert. Ohne Rücksicht auf politische Schranken verbindet sie alle aufgeklärten Teilnehmer gleichberechtigt miteinander. Sie steht nicht in einem bereits durch Gesetz gestifteten Rahmen gesellschaftlicher Identität. Das ist neu gegenüber vormodernen Vergesellschaftungsformen wie der griechischen-antiken Polis. Während die Polis keine Differenz zwischen politischer Entscheidungsfindung und Beratung und insofern keinen vorpolitischen Raum kannte, kennzeichnet es gerade die Moderne, dass zwischen politischer Entscheidungsfindung und gesellschaftlicher Beratung getrennt wird. »Gerade weil die öffentliche Meinung keine Macht ausübt, kann sie im Idealfall vom Partegeist losgelöst und zugleich rational sein.«³¹⁵ Dies aber lässt in der Konsequenz die politische Macht legitimierungs- und überprüfungsbedürftig erscheinen, die eben nicht auf Gott, nicht auf den Kosmos oder die Natur zurückgeführt werden kann. Neu ist also die Öffentlichkeit als eine »eine Art von Diskurs, der aus der Vernunft hervorgeht und nicht aus der Macht oder der traditionellen Autorität«.³¹⁶ Dieser ist nicht *von* der Macht konstituiert. Er wird über sie geführt und ist kritisch *an* sie adressiert. Als solcher übersteigt dieser Diskurs die gegebenen sozialen

311 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 323-324.

312 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 321.

313 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 322.

314 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 339.

315 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 328.

316 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 328.

Gebilde. »Dieser außerpolitische Status ist *ein* Aspekt des Neuen, demzufolge alle (oder zumindest alle fähigen und ›aufgeklärten‹) Angehörigen einer politischen Gesellschaft als Personen aufgefasst werden sollten, die außerdem eine außerstaatliche Gemeinschaft bildeten.«³¹⁷

Freilich ist diese Metatopik nicht das entscheidend Neue. Taylor zeigt am Beispiel der Kirche und der Kosmopolis, dass es metatopische Größen bereits in der Vormoderne gegeben hat. Es muss ein weiteres wesentliches Moment hinzukommen. Erst dieses konstituiert eine moderne Öffentlichkeit. Dieses ist das Moment der Säkularität. Dabei muss man sich den genannten vieldimensionalen Säkularisierungsbegriff Taylors vor Augen führen. Erst dies lässt verstehen, warum diese Öffentlichkeit von einer extremen Säkularität geprägt ist, radikal neu und beispiellos.

Vormodern war jede Gesellschaft und damit auch Öffentlichkeit eingeordnet in einem übergreifenden metaphysischen Rahmen, sei er gestiftet von Gott, von einer übernatürlichen Ordnung, einem seit unvordenklichen Zeiten geltenden Gesetz oder einem kosmisch-metaphysischen Zusammenhang. Öffentlichkeit wird damit in einem Horizont verortet, der alle verbindet, der alle zu einer Gesellschaft zusammenführt und zugleich unser gemeinsames Handeln übersteigt. In der Moderne

»dagegen ist die Öffentlichkeit eine Vorstellung, die durch nichts konstituiert ist, was über das in ihrem Rahmen vollzogene gemeinsame Handeln hinausginge, also über die Bildung einer gemeinsamen Meinung, zu der man nach Möglichkeit durch Gedankenaustausch gelangt. Sie existiert ausschließlich dadurch, daß wir in dieser Weise zusammen handeln. Dieses gemeinsame Handeln wird nicht durch einen Rahmen ermöglicht, der in einer handlungstranszendenten Dimension gestiftet werden muß – sei es durch einen Akt Gottes, eine große Kette der Wesen oder ein Gesetz aus unvordenklicher Zeit. Daher kommt es, daß die Öffentlichkeit etwas durch und durch Säkulares ist.«³¹⁸

Im Unterschied zu traditionsbasierten Gesellschaften entsteht die moderne Öffentlichkeit durch gemeinsames Handeln. Dieses ist das öffentlichkeitskonstituierende Moment, nicht Tradition, nicht ein transzendierender Rahmen von Gott, Kosmos, Natur, nicht ein gemeinsames Ziel. Die Öffentlichkeit der Moderne »repräsentiert daher eine ganz neuartige Instanz: einen metatopischen gemeinsamen Raum und eine gemeinsame Handlungsinstanz ohne handlungstranszidente Fundierung – eine ausschließlich in den eigenen gemeinsamen Handlungen gründende Handlungsinstanz«.³¹⁹ Diese Säkularität gründet Öffentlichkeit allein auf eine rein weltlich bestimmte Zeitvorstellung.

317 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 331.

318 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 333.

319 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 336.

Sie fundiert sich weder in einer Ewigkeit noch in einer mythischen Ursprungszeit, die in Riten heilsstiftend in der Gegenwart aktualisiert werden kann.³²⁰

Daraus resultiert schließlich Taylors Definition der Öffentlichkeit: »Sie ist ein seinerzeit neuer, metatopischer Raum, in dem die Angehörigen der Gesellschaft Gedanken austauschen und zu einer gemeinsamen Meinung gelangen können. Als solche ist sie konstitutiv für eine metatopische Handlungsinstanz, von der jedoch angenommen wird, sie existiere unabhängig von der politischen Konstitution der Gesellschaft und ausschließlich in der weltlichen Zeit.«³²¹ Dies lässt die Leistungsfähigkeit in einer modernen Gesellschaft verstehen. Ihr kommt eine zentrale Rechtfertigungsfunktion der Meinungs- und Willensbildung der Bürger zu. Nicht zu Unrecht steht sie im Hintergrund moderner Vertragstheorien. Hierher bekommen Politik und Staat ihre fortwährende Legitimation, weil doch in dieser öffentlichen Sphäre die Bürger als Adressaten des Rechts zugleich auch dessen Urheber sind. Hier konstituiert sich jene Volkssouveränität, an die die Regierung gebunden ist und die zugleich die Legislative unter Druck setzt. Eine solche Öffentliche Meinung »ist eine reflektierte Ansicht, die nicht nur die zufällig in der Bevölkerung vertretenen Anschauungen resümiert, sondern aus einer kritischen Debatte hervorgeht – ohne Vermittlung durch die politischen Institutionen«.³²² Da sie deshalb die Möglichkeit hat, »ein Maximum an Rationalität zu erreichen«, besitzt sie nach Taylor »normativen Rang«.³²³

Allerdings ist diese Form von Normativität durchaus zu unterscheiden von der Normativität, wie sie Habermas in seiner Diskurstheorie entwickelt. Diese Differenz verdankt sich epistemologisch dem Gegensatz zwischen einer nachmetaphysisch-prozeduralen Normativität mit Universalitätsanspruch und einer hermeneutisch-pragmatischen Vernunft, die es im Verfahren des practical reasoning um vernunftgeleitetes Schließen geht.³²⁴ Wissenschaftstheoretisch markiert dies den Unterschied zwischen einem diskurstheoretischen Gerechtigkeitsdenken und einer auf das partikulare Gute ausgerichteten Philosophie, die mal bei der Gesellschaft, mal beim Subjekt Maß nimmt.

»Habermas hat bei der Konzipierung der Diskursethik die Öffentlichkeit moderner, weltanschaulich pluraler Gesellschaften im Blick; es geht um eine für prinzipiell alle akzeptable, normativ verbindliche Regelung von Handlungskonflikten, um auf diese Weise Gerechtigkeit unter freien und gleichen Bürgern zu schaffen. Taylor hingegen rückt die

320 | Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 336ff.

321 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 339.

322 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 325.

323 | Taylor, Ein säkulares Zeitalter 2009, 327.326.

324 | Vgl. Taylor, Quellen des Selbst 1996 140f; Joas, Die Entstehung der Werte 1999, 214-217; Knapp, Vernunft, Freiheit, Religion 2010, 299.

menschliche Selbstfindung und -verwirklichung unter neuzeitlichen Prämissen in den Fokus. Von daher steht nicht so sehr die gesellschaftliche Öffentlichkeit als vielmehr das Individuum im Vordergrund; die Herstellung von Gerechtigkeit wird in Abhängigkeit gesehen von dem, was für den Menschen gut ist, was ihm die Findung seines wahren Selbst ermöglicht.“³²⁵

Gewiss, wie wir gesehen haben spricht auch Taylor von ›Diskurs‹. Auch bei ihm ist von Einheit die Rede, die gerade durch mediale Vermittlung metatopisch hergestellt wird. Habermas gewinnt allerdings die Normativität aus den formalen Prozeduren diskursiver Deliberation. Dadurch wird eine politische Öffentlichkeit hergestellt. Demgegenüber braucht nach Taylor diese Öffentlichkeit keinen Filter der rationalen-formalen Deliberation, da sie sich in ihrer Einheit »durch die Auswahl aus dem unüberblickbaren Feld des ›free-floating von Meinungen, von mediatisierten Informations- und Diskursmaterialien selbst generiert«.³²⁶

Angesichts der Verortung in den Zusammenhängen von Anerkennung und Pluralität ist allerdings bei Taylor das Desiderat einer grundlegenden Beachtung jener Differenz- und Heterogenitätsdiskurse geradezu auffällig, die seinerseits den späten Habermas immerhin zur Ausweitung seines Öffentlichkeitstheorems motiviert haben.³²⁷ Diese finden sich bei Taylor nicht.

So zeigt sich insgesamt: Entscheidend für das Profil von Taylors Öffentlichkeitsbegriff ist vor allem das Verhältnis von Partikularität und Allgemeinheit, von Visionen des guten Lebens und des Universalismus. Hier ist nicht der Ort, der hier zu verhandelnden Spannung zwischen Liberalismus, Republikanismus und Kommunitarismus demokratietheoretisch, politikphilosophisch oder religionstheoretisch detailliert nachzuspüren. Die Literaturlage ist kaum übersehbar.³²⁸ Unser religionspädagogischer Fokus lässt vielmehr den Ort der Religion in der public sphere zum zentralen Kristallisierungspunkt der Debatte werden. Hier wird exemplarisch markiert, was Taylor mit Öffentlichkeit meint. Und hier wird dann auch die religionspädagogische Brisanz vollends markiert.

325 | Knapp, Vernunft, Freiheit, Religion 2010, 297f.

326 | Klingen, Gefährdete Öffentlichkeit 2008, 112.

327 | Vgl. C 1.

328 | Vgl. Kühnlein, Lutz-Bachmann, Unerfüllte Moderne 2011; Brunkhorst u.a., Habermas Handbuch 2009; Brumlik, Brunkhorst, Gemeinschaft und Gerechtigkeit 1993; Fraser, Honneth, Umverteilung oder Anerkennung 2003.

4.5 Vernunftfähige Religion

Taylors Zugang zur Religion in der Öffentlichkeit beruht auf der Verfugung von zwei Perspektiven, die nur analytisch zu trennen sind: einmal ist es sein bereits erläuterter Vernunftbegriff, dann ist es sein Verständnis von Säkularität.³²⁹ Beides führt ihn zu seinem Konzept der Religion in der Öffentlichkeit, das sich signifikant von Konzepten wie dem von Rawls oder dem von Habermas abhebt. Diese gelten (trotz der anderslautenden Selbstbezeichnung als deliberativer Ansatz bei Habermas) wegen der strikten Trennung von Religion und Staat und des universalistisch-normativen Ansatzes als liberal, während Taylor auf die Seite jener kommunalaristischer Ansätze gezogen wird, die sich neo-aristotelisch an Visionen des guten Lebens ausrichten.³³⁰

Dabei spielt die Neubestimmung des Laizismusbegriffs eine wesentliche Rolle, dessen Konturen Taylor in einer kritischen Relecture gewinnt. Gespeist aus seinen Erfahrungen aus Quebec, sensibilisiert aus den Diskussionen um Religion in der Öffentlichkeit in den USA und in Frankreich, greift er auf die ursprüngliche Intention des Laizismusbegriffs zurück, wie er in der Französischen Revolution entwickelt wurde. Diesem ging es im Kern um die Sicherung von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in Sachen Religion. Alle sollen unbehindert, frei, gleichberechtigt und im brüderlich-solidarischen Blick auf die Anderen ihre Religion oder Weltanschauung leben können, und genau dadurch dann das Gemeinwohl und die Gesellschaft insgesamt stärken.³³¹ Laizismus wäre dann die richtige Antwort des demokratischen Staats auf die Vielfalt und Pluralität verschiedener Religionen und Weltanschauungen.

Taylor kann nicht verstanden werden, wenn nicht die bereits erläuterte Ausweitung des Säkularisierungsbegriffs im Sinne einer rein immanenten Begründung kultureller, gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung gesehen wird. Vor diesem Hintergrund gibt es »keinen Grund, der Religion eine von nichtreligiösen, ‚säkularen‘ (in einem anderen gebräuchlichen Sinn des Worts) oder atheistischen Standpunkten abgehobene Sonderstellung zuzuweisen«.³³² Während es in Frankreich zentral um die Privatisierung von Religion gehe, liege jedoch der Sinn der staatlichen Neutralität darin, »jegliche Bevorzugung oder Benachteiligung nicht nur religiöser Bekenntnisse, sondern überhaupt jeder Weltanschauung, sei sie religiöser oder nichtreligiöser Natur, zu vermeiden«.³³³ Andererseits sind für republikanisch-humanistische Traditionen

329 | Vgl. Taylor, Dilemmas and Connections 2011, 167-325.

330 | Vgl. Knapp, Vernunft, Freiheit, Religion 2010, 287; Rudolph, Rousseau absconditus 2011, 107-116.

331 | Vgl. Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 55.

332 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 57.

333 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 58.

demokratische Systeme auf eine vorlaufende Bejahung und Identifizierung angewiesen. Da freilich unter den Bedingungen weltanschaulicher Pluralität selbst eine Zivilreligion solches zu leisten nicht mehr im Stande sei, sind wir, so Taylor in überraschender Klarheit, geradezu zu einem »übergreifenden Konsens verurteilt«.³³⁴ Man ginge allerdings fehl in der Annahme, dass diese terminologische Reminiszenz an den Liberalismus John Rawls nun auch Taylor in eine ähnliche Richtung drängen würde, die säkulare Vernunft als das alles einigende und Verstehen ermöglichte Band zu sehen. Im Gegenteil. Vielmehr kommt hier Taylors erkenntnistheoretisches Argument zum Zuge, das den fundamentalen Unterschied in scharfen Worten markiert. Auch wenn er konzediert, dass der späte Rawls inzwischen die starke Asymmetrie zwischen säkularen und religiösen Bürgern beseitigt habe, auch wenn dieser derweil die Forderung relativiert habe, »daß man in einer durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Demokratie von allen Bürgern aus guten Gründen verlangen könne, sich ausschließlich in Vernunftbegriffen zu beraten und religiöse Überzeugungen an der Garderobe der öffentlichen Sphäre abzugeben«,³³⁵ so bleibe bei Rawls die klare Favorisierung der säkularen Sprache und der säkularen Vernunft. Taylor spricht hier gar in Bezug auf den frühen Rawls vom »tyrannical character«, dem »despotischen Charakter« einer solchen liberalen Vernunft.³³⁶

Sei es bei Habermas, sei es bei Rawls: das Argument ist bei allen liberalen Zuordnungen von Religion in der Öffentlichkeit ähnlich. Säkulare Vernunft bietet »eine Sprache an, die jeder spricht und in der sich jeder verständlich machen bzw. überzeugen lassen kann. Religiöse Sprachen bewegen sich hingegen außerhalb dieses Diskurses, weil sie heteronome Voraussetzungen ins Spiel bringen, zu denen sich nur Gläubige bekennen können. Also sollten wir uns auf eine Sprache einigen, die alle teilen.«³³⁷ Stets wird unterstellt, dass Religion weniger rational als säkulare Vernunft und deswegen heteronom sei. Dies aber sei aus zwei Gründen problematisch. Erstens sei das Argument widersprüchlich, beruhe es doch auf einer petitio principii. Es setze voraus, was ausgesagt werden soll. So kann es nur die überzeugen, die es bereits teilen. Entweder kommt die religiöse Vernunft zu ähnlichen Einsichten wie die säkulare, dann aber ist sie überflüssig. Oder sie sei gefährlich, so dass sie erst recht abzulehnen ist.³³⁸ Zum anderen aber beruht das Argument auf einem verengten, eindimensionalen Vernunftverständnis. Im Hintergrund stehe ge-

334 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 73.

335 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 75.

336 | Taylor, Dilemmas and Connections 2011, 320; vgl. Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 75.

337 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 75.

338 | Vgl. Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 76.

nau jener »Mythos der Aufklärung«,³³⁹ jener Descartesianismus, dessen Problematik wir bereits in seinen ganzen Facetten herausgearbeitet haben. Dass Religion nicht gleichberechtigt neben säkularer Vernunft teil haben kann an der Grundlage gesellschaftlicher Verständigung, dass man ihr – im Gegensatz zur säkularen Vernunft – *a priori* mit Verdacht begegnet, dass man sie aussondert aus den anderen Versionen guten Lebens, all dies hält Taylor für unbegründet. Die Orientierungs- und Begründungsleistungen säkularer Moralkonzepte wie der des Kantianismus, Utilitarismus, des Hegelianismus oder der Diskurstheorie hätten bislang nicht mehr Plausibilität und Kraft bewiesen als ein schöpfungstheologisches Argument. Hätten die Menschen Martin L. King »besser verstanden, wenn er Kant zitiert hätte«, fragt er?³⁴⁰ Trotz der Fortschritte bei Rawls und insbesondere bei Habermas, was die Würdigung von Religion in der Öffentlichkeit angehe, geht Habermas »stets von einem erkenntnistheoretischen Bruch« zwischen säkularer Vernunft und religiösem Denken aus, weshalb er ersterer den Vorzug gebe.³⁴¹

In der Tat: Oben haben wir bereits auf die kategoriale Differenz von Glauben und Wissen bei Habermas hingewiesen. Er verortet zwar beide in der Geschichte des Geistes, da beide im Zuge der Weltbildrevolution der Achsenzeit um Transzendenz bemüht seien, wodurch erst ein Bewusstsein von Kontingenz und subjektiver Verantwortung entstanden sei. Dies verlangt nicht zuletzt der säkularen Vernunft eine lernbereite Haltung gegenüber religiöser Vernunft ab, nicht zuletzt um der Tendenz zur Degenerierung zu einer instrumentellen Vernunft zu wehren. Diese wird sich »selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflex gewordenen Bewusstsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus dem Schub der Achsenzeit begreift«.³⁴² Gleichwohl bleiben religiöse und säkulare Vernunft um ihrer selbst willen getrennt: religiöse Vernunft basiert letztlich in Offenbarungserfahrungen und kultisch-rituellen Praktiken, die für säkulare Vernunft nicht erreichbar sind und opak bleiben; philosophische Vernunft würde sich von der »Strenge diskursiven Denkens dispensieren«, würde ins Schwärmen geraten und damit ihre genuine Orientierungsleistung verlieren, würde sie sich religiöse Gehalte ungebrochen zu Eigen machen.³⁴³ Doch trotz dieser Komplementarität priorisiert Habermas die säkulare Vernunft, bildet sie doch »in weltanschaulich

339 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 79.

340 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 87.

341 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 76.

342 | Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt 2008, 29; vgl. Knapp, Vernunft, Freiheit, Religion 2010, 296f.

343 | Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion 2005, 257.

pluralistischen Gesellschaften die einzige rational akzeptable Grundlage für eine normative Regelung von Handlungskonflikten«.³⁴⁴

Man kann nun nicht sagen, dass Taylor »unbedingt religiöser als Rawls, Habermas oder Rorty« ist, so die provozierende und sicher nicht von allen geteilte Einschätzung des Luzerner Philosophen Enno Rudolph. Aber Taylor »sieht im Anspruch der religiösen Sprachen ein Menschenrecht gegen den Exklusivismus der säkularisierten Uniformität«.³⁴⁵ Philosophisch dient ihm seine Sprach- und Vernunftkonzeption als Ansatzpunkt hierfür. Die in Lebensvollzüge und sprachliche Vernetzungen eingebettete Vernunft kann die Vernunfthaltigkeit der Religion und zugleich die Offenheit der säkularen Vernunft für Kreativität, Transzendenz und Glaube begründen. Dieses »umfassende Vernunftverständnis« kann zeigen: Die Vernunft besitzt »eine schöpferische Komponente; sie kann neue Weisen der Erfassung der Wirklichkeit, die sie zu verstehen sucht, erzeugen und muss dies auch tun [...] Man könnte dieses Phänomen auch als eine Art Glaube (faith) bezeichnen«.³⁴⁶ Religiöse Vernunft ist damit diskursfähig, ist auf der Ebene rationaler Debatten aussagekräftig und durchaus auch in einem normativen Sinne gehaltvoll, sinnstiftend wie orientierungsstark.

Damit hat Taylor die epistemologische und vernunfttheoretische Basis für die Legitimität der Religion in der Öffentlichkeit bereitet. Nur wie konturiert er diese angesichts der durchaus legitimen Argumente, die er selber für die staatliche Neutralität ins Feld geführt hat? Es muss in einem säkularen Staat Bereiche geben, in der die Sprache neutral bleibt. Dazu zählt er jedoch nicht schon den Bereich der öffentlichen Beratung (wie Rawls) und ebenfalls nicht die parlamentarischen Debatten (wie Habermas). Erst die »amtliche Sprache des Staates« lässt sich als jener neutrale Bereich bestimmen, weil sich nicht einsehen lasse, inwiefern Gesetze im Namen Buddhas, Kants, Jesu oder Karl Marx' unter Pluralitätsbedingungen Plausibilität beanspruchen könnten.³⁴⁷ Voraussetzung hierfür sei jedoch die Weiterentwicklung des traditionellen Laizitätskonzepts im Sinne einer »pluralistischen Laizität.«³⁴⁸ Dazu gehöre die Entwicklung einer »Ethik des Dialogs« als »politische Minimalmoral« bzw. eines »übergreifenden Konsenses«, den die Bürger lernen müssten.

»Diese müssen die Autorität der geteilten Prinzipien akzeptieren, die ihren politischen Institutionen zugrunde liegen, obwohl sie unterschiedlichen Auffassungen des Guten verpflichtet sind. Dabei handelt es sich in gewisser Weise um eine Vertiefung des Ideals

344 | Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur 2005, 151.

345 | Rudolph, Rousseau absconditus 2011, 115.

346 | Taylor, Replik 2011, 856f.

347 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 77.

348 | Maclare, Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit 2011, 146.

der Toleranz, das die Beendigung religiöser Konflikte ermöglicht hat. Diese Art von Gesellschaft verlangt von ihren Bürgern, daß diese von ihren zum Teil recht tief reichenden moralischen und philosophischen Meinungsverschiedenheiten im Namen ihres grundlegenderen Interesses an einem Zusammenleben in einer ausreichend stabilen und harmonischen Gesellschaft abstrahieren«

und eine offene Diskussion über die Grundlagen und die Ausrichtung ihrer politischen Gemeinschaft führen.³⁴⁹ Jenseits der Marginalisierungen der Religion gegenüber der säkularen Vernunft in der Öffentlichkeit sowie im Gegensatz zu einem kognitiv-reduktionistischen Vernunftverständnis ist erst eine solche lernbereite Dialogizität in der Lage, Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit zu realisieren. Dies freilich setzt den Bruch mit überkommenen Denkmustern voraus. »Eine Ordnung, die sich in der heutigen Demokratie aus gutem Grund als säkularistische bezeichnet, darf sich nicht primär als Bollwerk gegen die Religion verstehen, sondern als wohlmeinender Versuch, die drei [...] grundlegenden Ziele zu verwirklichen [...]. Sie muss versuchen, ihre institutionellen Arrangements so zu gestalten, daß sie zwischen den verschiedenen Weltanschauungen ein Höchstmaß an Freiheit und Gleichheit garantieren, statt geheiligten Traditionen treu zu bleiben.«³⁵⁰

4.6 Hanan Alexanders Pädagogik als Konkretisierung

Aus religionspädagogischer Perspektive sind diese Debatten zwischen Liberalismus und Kommunitarismus kein beiläufiges Spiel. Sie sind schon deshalb relevant, weil sich in letzter Zeit Positionen häufen, die die öffentliche Bedeutung religiöser Bildung und Erziehung reklamieren und sich dabei explizit auf Taylor oder andere Vertreter des Kommunitarismus berufen. Exemplarisch soll die kurze Erörterung eines solchen Ansatzes zeigen, inwieweit sich eine Öffentliche Religionspädagogik mit solchen Positionen auseinandersetzen muss.

Ein besonders prominentes Beispiel hierfür ist der Versuch des jüdischen Erziehungsphilosophen Hanan Alexander, Erziehung in einer pluralen demokratischen Gesellschaft zu konturieren. Beheimatet in den USA und Professor für Philosophie der Erziehung in Haifa, basiert er seine Überlegungen auf Erfahrungen in beiden Kontexten.³⁵¹ Der zentrale Fokus seiner Theorie liegt darin, Erziehung als einen integralen Weg für ein gelingendes Gemeinwesen wie für das gute Leben der Individuen aufzuweisen. Als solche zielt sie im Wesent-

349 | Maclare, Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit 2011, 141f.

350 | Taylor, Neubestimmung des Säkularismus 2012, 85.

351 | Vgl. Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 2-15.

lichen auf eine »pedagogy of difference«,³⁵² die ihre Maximen aus zwei Quellen bezieht: der Hebräischen Bibel wie der säkularen Vernunft. Wichtige Impulse kommen aus dem Neo-Aristotelismus, der Dialogik Martin Bubers, dem Pragmatismus von William James und John Deweys und der Philosophie Isaiah Berlins. Erziehung muss für Alexander mit einem solchen, höchst elaborierten Konzept aufwarten, um der Übermacht technokratischer Pädagogik mit deren vornehmlich quantifizierender Methodik überhaupt mit Plausibilität und Kohärenz entgegentreten zu können. Letztlich ist dort nämlich nichts weniger berührt als die nachgerade klassische Spannung zwischen Liberalismus und Republikanismus, zwischen liberalen kantianischen und hegelianisch inspirierten kommunitaristischen Traditionen, ja zwischen Glaube und Vernunft.

In dem Maße, in dem Alexander dabei den Primat liberaler Vernunft attackiert und diese in ihrem normativen Universalismus als Grundlage für eine an Differenz und Demokratie ausgerichtete Gesellschaft prinzipiell in Zweifel zieht, in dem Maße konturiert er demgegenüber seine Differenzpädagogik, die auf der »cultivation of transcendental concepts of the good« beruht.³⁵³ Diese will gerade nicht a-liberal sein. Vielmehr will sie liberale Traditionen durch deren Konfrontation mit neoaristotelischen und pragmatischen Positionen weiterentwickeln. Er will auf den Feldern der Pädagogik und Erziehung einen kritisch fortgeschriebenen Liberalismus, »that celebrates particularity and distinctiveness in ways that recognize the rights of both majority and minority cultures while enhancing the individual capacity for intelligent choice, personal freedom, and respect for difference required in democratic regimes«.³⁵⁴

Sein Programm eines »Reimagining liberal education« fußt damit philosophisch auf einem »liberal communitarianism« und erkenntnistheoretisch auf einem »transcendental pragmatism«.³⁵⁵ Dementsprechend zielt Alexander gerade auf eine Pädagogik, die die »chimera of neutrality« überwindet und in kritischer pragmatischer Fortschreibung des Liberalismus Traditionen von Moral, Ethik, Spiritualität und Religion einbringt.³⁵⁶ »Liberal education under these conditions entails initiation into a transcendental vision of the good embodied in a dynamic heritage that is willing to engage rival accounts of the truth and different visions of how best to live, not exposure to weak personalized cultures or indoctrination into dogmatic traditions closed to alternatives.«³⁵⁷

352 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 90; als Referenzpunkt: Dewey, Die Öffentlichkeit 1996.

353 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 1.

354 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 3.

355 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 4.

356 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 9; vgl. 150-200.

357 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 9.

Methodisch gehören zu diesem Programm mindestens zwei Schritte: erstens eine kritisch-dekonstruktive Analytik des Liberalismusbegriffs und zweitens die Konstruktion einer positiven Alternative. Nach all dem, was wir bereits angedeutet haben, verwundert es kaum, dass bei beiden Aufgaben Charles Taylor stets eine wichtige Referenzgröße darstellt. Dies wird bereits deutlich bei Alexanders Liberalismuskritik. Es ist nicht nur die »tendency towards homogeneity«, die liberale Demokratien prägt, die »appear to be more accepting of nonaligned secularism than of abiding commitment to ancestral tradition«.³⁵⁸ Es ist die damit vollzogene Priorisierung säkularer Vernunft wegen der mit ihr verbundenen »idea of rationality as rigorously neutral«.³⁵⁹

Diese Priorität wird, wie gesagt, liberaler Vernunft wegen ihrer Leistungsfähigkeit eingeräumt, in einer pluralen Gesellschaft den einzigen möglichen Verständigungs-, Orientierungs- und Sinnstiftungsrahmen zwischen den partikularen und teilweise konfligierenden Überzeugungen und Weltbildern abzugeben. Die schwierigsten und am stärksten bedrängenden Dilemmata einer pluralistischen und offenen Demokratie könnten durch sie gelöst werden: Wie kann der zentrale liberale Wert wechselseitigen Respekts und friedvoller Koexistenz mit den ernsthaften Überzeugungen aus Glauben, Kultur und nationalen Traditionen vermittelt werden? Wie kann in und über nationale(n) Trennungen hinaus das Verhältnis zwischen öffentlichen und privaten, zwischen allgemeinen und partikularen Feldern angemessen gestaltet werden? Die Antwort: Nur durch Neutralität sei die Einheit in Vielfalt und die Vielfalt in Einheit überhaupt denkbar. Diese Vorstellung sei als unhinterfragte Hintergrundannahme neben den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Debatten auch in Schule und wissenschaftlicher Pädagogik dominant. Sie wirke in den Zielbestimmungen dessen, was Schüler und Studenten lernen, wie Schule und Universität organisiert, welche Inhalte traktiert und wie sie vermittelt werden. Curricula in Schule und Universität, die Debatten um die Alimentierung und Existenz öffentlicher und privater Schulen, die Frage nach dem Stellenwert religiöser Bildung in öffentlichen Schulen, die je neu auszulotende Frage nach dem Profil einer demokratischen citizenship und deren pädagogische Voraussetzungen: all dies wird in der Sicht Hanan Alexanders durch diese Neutralitätsdominanz geprägt.³⁶⁰

Doch ist diese Neutralitätsforderung liberaler Vernunft in mehrfacher Hinsicht problematisch. Einmal verwickelt sich diese Neutralitätszuschreibung in Selbstwidersprüche, ein Argument, was auch Taylor gegenüber liberaler Vernunft vorgebracht hat. Von einen neutralen »view from nowhere« auszugehen, kann nicht bewiesen werden, ohne bereits zu unterstellen, was erst

358 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 2.

359 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 5.

360 | Vgl. Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 135-150.

noch demonstriert werden soll.³⁶¹ Entscheidender freilich als dieses logische Problem sind vor allem zwei grundlegende Schwierigkeiten, die letztlich den Öffentlichkeitscharakter partikularer Traditionen betreffen: 1. unterstellt es zu oft ein »distorted, even intolerant, picture of faith and other traditions as necessarily cracy, dogmatic, or divisive, a representation that limits our ability to identify those seeking to live in peace with others who are different«;³⁶² 2. transportiert eine solche Neutralitätsforderung liberaler Vernunft ein Ideal persönlicher Autonomie, das vor allem selbstzentriert ist. Denn anstatt den Menschen je schon in das Gewebe von Traditionen und weltbildhaften Narrationen verwickelt zu denken, anstatt ihn ausgesetzt und konfrontiert mit den Nöten der Anderen zu sehen, würde hier die vom Subjekt her gedachte Vernunft dominieren. Am Ende drohe dies gar dazu zu führen, »that one loses the ability to commit to anything at all«.³⁶³

Spätestens hier wird der aporetische Zug der liberalen Neutralitätsforderung offenkundig. Sie konterkariert genau das, wessen eine offene plurale Demokratie bedarf, nicht zuletzt auf dem Feld politischer und gesellschaftlicher Lernprozesse für das common good. Denn dies unterminiert die identitäts- wie gesellschaftskonstituierenden Lernprozesse im Kern. »Identity is constructed out of the contingent historical traditions by means of which humans engage the world. Learning to make intelligent choices concerning how to define oneself within the context of such traditions is what education is all about. The systematic study of how this is accomplished should lead us toward, not away from, substantive engagement with the values of those traditions.«³⁶⁴ Plurale Demokratien brauchen Lernprozesse in Schule und Universität, in denen die Bürger ihr gesellschaftliches Engagement gründen in bestimmten ethischen, kulturellen oder religiösen Traditionen, während sie zugleich zu akzeptieren lernen, dass die anderen dies aus deren jeweiligen Traditionen und Lebenswegen tun, die durchaus verschieden von den eigenen sind. Um aber den anderen zu akzeptieren, »one must know oneself, but to know oneself one must also accept the other«.³⁶⁵ Diese Fähigkeit zur interkulturellen und interreligiösen Verständigung, zum politischen Engagement und zur persönlichen Identität wird in ebensolchen Begegnungen zwischen den differenten Traditionen aus einer jeweiligen erfahrungsgesättigten Binnenperspektive heraus gelernt. Lernen erfolgt durch Wechsel der jeweiligen Teilnehmerperspektive und dessen kritischer Reflexion. »One can acquire the capacity to make independent choices given that we can never stand outside of the lives we lead by learning

361 | Vgl. Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 4-6.90.

362 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 6.

363 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 6.

364 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 13.

365 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 16.

to be different and to respect the difference of others. This requires an understanding of the traditions to which one is heir or with which one chooses to affiliate that is open to exposure and critique according to traditions other than one's own.«³⁶⁶ Religion und ein sehr weit gefasster Begriff von Spiritualität sind dabei von erheblicher Wichtigkeit, weshalb auch spirituelle und religiöse Erziehung in die öffentliche Schule gehören.³⁶⁷

Im Hintergrund dieser Pädagogik, die sich dezidiert in den normativen Rahmen einer pluralen Demokratie einordnet, steht nun genau jene Hermeneutik sprachlich vermittelter Interaktionen und starker Wertungen, wie sie Taylor und auf seine Weise auch der Kommunitarist Michael Walzer vornehmen. Demnach lassen sich weder philosophische Vernunft noch pädagogische Praxis außerhalb der konkreten Bindungen an lebensweltliche Praxen, Narrationen und geschichtliche Überlieferungen artikulieren. Während Walzer mit seiner Gerechtigkeitstheoretischen Differenzierung zwischen solchen »thick moral traditions« und den in formal-abstrakten Universalismen gegründeten »thin moral traditions« für Alexander moraltheoretisch wichtig wird,³⁶⁸ leitet Alexander von Taylor die Orientierung an einem expressionistischen Selbst ab, das in interkommunikativen, sprachlich-narrativen Traditionszusammenhängen lebt. Aber ebenfalls auf grundlagentheoretischer Ebene wird Taylor maßgeblich. Denn von ihm her gewinnt er schließlich jene Kriterien, die erst Orientierung in der Pluralität distinkter Werte und Traditionen liefern.

Damit aber berühren wir den Kern von Alexanders Position, wo auch virulent wird, ob diese tatsächlich die eigenen Ansprüche einlösen kann, die Orientierungs- und Begründungsleistungen der säkularen Vernunft in der liberalen Tradition eines Rawls oder Habermas kritisch fortzuschreiben. Es liegt in der Logik von Alexanders Ansatz, dass »faith and rational traditions – those that call for affiliation and those that insist upon the rigors of critical inquiry – belong on a more equal footing than has heretofore been allowed by most philosophical accounts of the relation between them«.³⁶⁹ Doch wie soll, wo Religion und säkulare Vernunft auf einer Ebene angesiedelt sind, Vermittlung, wie soll kriterielle Unterscheidung zwischen guter und schlechter Tradition möglich sein? Alexander ist ein solches Erfordernis durchaus bewusst, braucht es doch auch für ihn »a robust form of pluralism that presupposes, at least as a regulatory principle, a higher good beyond the boundaries of our various perspectives, the possibility and substance of which can only be perceived from within the

366 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 9; vgl. 11.

367 | Vgl. Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 4.215-222.

368 | Vgl. Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 158.223. Vgl. neuerdings zur Relevanz Walzers für die Politische Theologie Kühnlein, Exodus, Exilpolitik und Revolution 2017.

369 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 11.

confines of those very boundaries«.³⁷⁰ Allerdings tendiert die säkulare neutrale Vernunft durch ihre homogenisierende Wirkung zur Abblendung von Differenzen. Ein formaler Prozeduralismus oder ein universaler Liberalismus sind »too universal«.³⁷¹ Daher ist es das Konzept jener starken Wertungen, jene »strong evaluation, based on norms that emanate from beyond the self«,³⁷² denen Alexander im Rückgang auf Taylor diese Leistungen zutraut.

Doch reicht tatsächlich diese in den lebensweltbezogenen Wertungen si-tuierte Normativität aus, um jene Kraft zu generieren, die Alexanders Ansatz braucht, um seine eigenen Ziele einzulösen? Oder ist jene Figur der starken Wertungen zu schwach? Gewiss, Hanan Alexander verschafft Traditionen und Visionen des guten Lebens im Feld säkularer Pädagogik durch pädagogische, religiöse wie philosophische Argumente auf ganz beeindruckende Weise Ge-wicht. Aber bleibt sein hermeneutischer Rahmen gerade in heterogenen Kon-texten nicht doch zu leichtgewichtig, in denen doch Kriterien und Kategorien zur Urteilsbildung in pädagogischen Zusammenhängen unerlässlich sind? In besonderer Radikalität gilt dies doch für das Feld der Religionen mit deren immanenten absoluten Wahrheitsansprüchen.

Mit dieser Problematisierung des von Alexander verwendeten hermeneuti-schen Instrumentariums kommt daher wiederum sein Gewährsmann Taylor ins Spiel. Fraglich ist, ob Alexanders Überhangprobleme auch die von Taylor sind. Dem soll eine kritische Diskussion nachspüren.

4.7 Kritik

Partikulare Traditionen in der säkularen Moderne zur Geltung zu bringen, um im Dienste des Ganzen und zur individuellen Identitätsstiftung Kraft, Orientierung, Motivation und Sinnstiftung zu generieren, darin liegt sicherlich ein zentraler Verdienst von Taylors Öffentlichkeitstheorie. Die fruchtbare Wirksamkeit auf dem Feld der Pädagogik machen die Arbeiten Alexanders ein-drucksvoll deutlich. Die Voraussetzung hierfür ist sicherlich der spezifische epistemologische Status, den Taylor partikularen Visionen des guten Lebens in der Öffentlichkeit einräumt. Für Taylor werden partikulare Traditionen nicht ins Private abgedrängt wie in laizistischen Versionen säkularer Vernunft. Ob-schon Habermas Religionen in die Geschichte der einen Vernunft einordnet, bleiben diese letztlich für die säkulare Vernunft opak. Hier setzt Taylor dia-metral andere Akzente, will er doch den besonderen epistemologischen Sta-tus solcher Traditionen gegenüber der Vernunft dekonstruieren. Damit aber dekonstruiert er auch die Asymmetrie zwischen säkularer Vernunft und Vi-

370 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 10.

371 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 14.

372 | Alexander, Reimagining Liberal Education 2015, 122; vgl. 136ff.

sionen des guten Lebens, die selbst Habermas zumindest in bestimmten Bereichen öffentlicher Selbstverständigungsprozesse nicht überwinden will. Für Taylor sind alle Traditionen zunächst einmal diskursfähig im dialogischen Ringen um das gemeinsame Gut, eine Überlegung, aus der Alexander ja faszinierendes pädagogisches Kapital schlagen kann. Gerade in dem Ringen post-säkularer Gesellschaften um die Gegenwart von Religion in der schulischen Öffentlichkeit sind dies nicht zuletzt für die Religionspädagogik enorm trifftige Gedanken. Denn sie können argumentativ legitimieren, und nicht nur durch rechtliche oder konventionelle Rahmenbedingungen abgesichert erscheinen lassen, warum Religion und Ethik in die Schule gehören. Es sind pädagogische, religiöse wie gesellschaftliche Gründe, die für deren schulische Präsenz sprechen.

Mit der gleichberechtigten Teilhabe aller Traditionen neben der säkularen Vernunft wird freilich das Problem der Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität brisant. Aus religionspädagogischem Interesse an einem grundlagentheoretischen Design des Öffentlichkeitsbegriffs liegt hier der sensible Punkt. Schafft es Taylor mit seiner Vernunft jene Unterscheidungskriterien zu generieren, die doch in religiös aufgeladenen heterogenen Lebenswelten um der Wahrheitsfähigkeit und Diskursivität der jeweiligen Traditionen in der Öffentlichkeit erforderlich sind? Woran kann, um die Sache auf den Punkt zu bringen, die Differenz zwischen Religion und Astrologie festgemacht und begründet für Außenstehende ausgewiesen werden? Wo liegt die Differenz zwischen Esoterik und Glauben? Mag Habermas trotz seinem Bemühen um eine lebensweltliche Grundierung der diskursiven Vernunft die konkreten Kontexte zu stark abgeblendet haben, ergibt sich doch bei Taylor die umgekehrte Problematik. Für Taylors Konzept »starker Wertungen« mag gelten, dass eine Öffentlichkeitstheorie, die konkrete, »nur in beschränkten Kontexten gültige Kriterien heranzuziehen imstande ist, in mancher Hinsicht für die jeweilige Lebenswirklichkeit weit folgenreicher« ist, als eine, »die auf abstrakt-universalistische Maßstäbe und Prinzipien angewiesen bleibt, welche notwendigerweise mit einer Vielzahl von Gesellschaftsformen vereinbar sein müssen«.³⁷³ Aber im selben Maße wird doch deutlich, dass diese partikularen Visionen des Guten eines übergreifenden Rahmens bedürfen, der diese »zugeleich übergreift und eine differenzierte Praxis der Kritik innerhalb und über sie hinaus« ermöglichen kann.³⁷⁴ In heterogenen Demokratien läuft das Ansinnen, bestimmte Konzepte guten Lebens für alle verbindlich zu machen, auf einen Regress hinter die Ausdifferenzierungsprozesse der Moderne hinaus. Werte und Normen müssen in ihrer Gültigkeit für alle legitimiert werden. Sie benötigen daher ebenso eine universale Perspektive wie das Feld des öffentli-

373 | Rosa, Art.: Kommunitarismus 2011, 223.

374 | Forst, Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse 2011, 18.

chen Diskurses zwischen den Traditionen. Auf dem Feld der Ethik hält Rainer Forst aus dem Erbe Kritischer Theorie daran fest, dass in pluralen Kontexten, »in denen keine geteilten ethischen Überzeugungen überzeugende Antworten liefern«, es Normen erfordert, »die auf andere, (ebenfalls) intersubjektive Weise gerechtfertigt werden können. Dort erst beginnt die Frage der Gerechtigkeit«.³⁷⁵ Diesen Status normativer Unterscheidungsfähigkeit lässt jedoch Taylors Öffentlichkeitskonzept vermissen. Er blendet damit aus, dass selbst bei philosophischer Adaption partikulare Traditionen wie »auch theologische Aussagen begründungspflichtig bleiben«.³⁷⁶

Für eine öffentliche Religionspädagogik resultiert daraus ein Frageüberhang von solch starkem Gewicht, der ihr zu denken geben müsste: Wie lassen sich partikulare Traditionen und Öffentlichkeit in ihrem Verhältnis so bestimmen, dass damit die Ressourcen, die eine plurale Demokratie benötigt, generiert werden können? Wie lassen sich Universalität und Partikularität, Normativität und Lebenswelten, wie lassen sich das Gute und das Gerechte angemessen in Beziehung setzen? Welchen Rang hat dabei die religiöse Tradition? Wie wirkt sich dies auf der Ebene der schulischen Öffentlichkeit aus, in der wie in einem Mikrokosmos des makrosoziologischen Gefüges in Gestalt diverser Schulfächer distinkte Weltorientierungen und Weltbildkonstruktionen mit distinkten evaluativen, ja normativen Aufladungen so zusammenkommen, dass sie alle gemeinsam und jeweils als diese selbst ihren Beitrag zur Bildung der Heranwachsenden leisten?

Und, noch fundamentaler: teilt nicht auch dieser Zugang zur Öffentlichkeit mit anderen bislang erörterten Zugängen eine gemeinsame Verengung aufs Diskursive und Kognitive? Hat sich nicht in den Straßen und Plätzen der Metropolen längst eine neue Form der Konstitution von Öffentlichkeit etabliert, deren Herausforderungen für den Öffentlichkeitsbegriff in der Philosophie, in der Politischen Theorie oder gar in der Religionspädagogik größtenteils nicht einmal im Ansatz wahrgenommen werden? Es gibt neue Theorien einer solchen Öffentlichkeit, die deshalb ins Gespräch zu bringen sind. Aber nicht nur deshalb: Sie bringen überdies einen weiteren Aspekt ein, der bisher wohl mehrfach angespielt, aber nicht ausgefaltet wurde.

375 | Forst, Kontexte 1994, 349.

376 | Markus Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft 2011, 678; vgl. Goldstein, Säkularisierung als Vorsehung 2011.

5. POSTSTRUKTURALISMUS UND PERFORMATIVE ÖFFENTLICHKEIT: JUDITH BUTLER

Bislang stellte sich als eines der zentralen Probleme des Öffentlichkeitsbegriffs das Verhältnis zwischen Partikularität und einer normativ bestimmten Universalität heraus. Ob bei Habermas, Gerhardt, Luhmann oder Taylor: Stets ging es um das prekäre Ringen darum, wie bestimmte Lebenswelten, Traditionen oder auch Visionen guten Lebens so miteinander vermittelt werden können, dass das Ganze befördert und zum Wohle aller ausgestaltet werden kann. Eklatant wird dies auf dem Felde der Religion und der bedrängenden Frage nach ihrem Platz in der Öffentlichkeit. Was aber in diesem Streit bislang nur angedeutet wurde, waren die Mechanismen der Öffentlichkeitstheorie selber, die wiederum auf das Profil der Öffentlichkeit massiven Einfluss haben. In unserer Auseinandersetzung mit der Deliberativen Öffentlichkeit wurde zumindest als Frageüberhang markiert, dass die in der Konturierung des Öffentlichkeitsbegriffs performativ vollzogenen Mechanismen nicht frei von Macht und Exklusion sind.³⁷⁷ Wenn dies ein grundsätzliches Phänomen jeder Öffentlichkeitstheorie wäre, müsste dies öffentlichkeitstheoretisch reflektiert werden, um die damit gegebene Ideologeanfälligkeit selbstkritisch zu untersuchen.

Eine der maßgeblichen Theorien der Öffentlichkeit, die auf diese performativen Mechanismen von Macht und Exklusion in besonderer Intensität und Schärfe reagiert hat und zudem den Referenzbereich von Öffentlichkeit über die rational-begrifflichen Vollzüge auf performative Praktiken der Leiblichkeit und der Versammlung ausweiten möchte, legt Judith Butler vor. Sie entwickelt ihr eigenes Konzept in der Auseinandersetzung mit der demokratietheoretisch wirkmächtigen und gegenwärtig wieder hoch brisanter Öffentlichkeitstheorie Hannah Arendts und greift zurück auf den Poststrukturalismus Michel Foucaults, der wie kaum ein zweiter die Prägung des Denkens und Handelns durch unreflektiert wirksame, strukturell verdichtete Machtmechanismen freigelegt hat.

Ohne die einzelnen Phasen des heterogenen Werks Foucaults oder Butlers hier rekonstruieren zu können,³⁷⁸ muss religionspädagogische Öffentlichkeitstheorie auf beide, auf Foucault wie Butler, rekurrieren, um nicht möglicherweise in Fallen zu tappen, die ihrer eigenen Intention konterkarierend entgegenstünden.

377 | Vgl. C 1.

378 | Vgl. Honneth, Saar, Geschichte der Gegenwart 2013.

5.1 Poststrukturalistische Anbahnungen bei Foucault

Im Poststrukturalismus Michel Foucaults werden Theorien und Begriffe in den Kontext von Praxis und sozialer Distinktionen gesetzt. Feste Bedeutungen, ontologische Zuschreibungen, ungeschichtliche, quasi als Natur festgeschriebene Essentialisierungen, Wesensbeschreibungen werden aufgelöst und der bedeutungsbestimmenden Macht der Diskurse zugeschrieben.³⁷⁹ Jedes Sprechen, jedes Handeln, jedes Denken gewinnt seine Bedeutung in konkreten hermeneutischen Auseinandersetzungen, die von dem dynamischen und höchst komplexen Gefüge von Erkenntnis und Interesse im Zeichen von gesellschaftlicher und kultureller Hegemonie und politischer Macht geprägt werden. Der »mikrophysische Typus« der Macht bei Foucault setzt voraus,³⁸⁰ dass in »jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozesse, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen«.³⁸¹ Insofern ist Sprechen »als anrufendes, machtproduktives Sprechen zu verstehen«.³⁸² Diese Mechanismen aufzudecken, zu entlarven und ideologiekritisch zu konterkarieren ist das Ziel dessen, was Foucault ›Diskursanalyse‹ nennt.

Zwei Felder sollen diese Logik illustrieren, die religiöspädagogisch hochrelevant sind.

In Bezug auf Bildung stellt sich Foucault die Frage, warum trotz der emphatischen Versprechungen von Autonomie, Subjektivierung und Mündigkeit durch Bildung gerade diese nicht eingelöst werden. Diskurstheoretisch wirft er einen entlarvenden Blick auf die Erziehungs- und Bildungssysteme:

»Die Erziehung mag de jure ein Instrument sein, das in einer Gesellschaft wie der unsrigen jedem Individuum den Zugang zu jeder Art von Diskurs ermöglicht – man weiß jedoch, daß sie in ihrer Verteilung, in dem, was sie erlaubt, und in dem, was sie verhindert, den Linien folgt, die von den gesellschaftlichen Unterschieden, Gegensätzen und Kämpfen gezogen sind. Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die

379 | Vgl. Emmerich, Hormel, Heterogenität – Diversity – Intersektionalität 2013, 107.9-15. Detailliert Budde, Die Rede von der Heterogenität 2012; zu Hintergründen Knauth, Jochimsen, Einschließungen und Ausgrenzungen 2017; Meyer, Theorien der Intersektionalität zur Einführung 2017.

380 | Konersmann, Die Unruhe der Welt 2015, 236.

381 | Foucault, Die Ordnung des Diskurses 1991, 10f.

382 | Rose, »Alle unterschiedlich!« 2014, 143.

Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern.“³⁸³

Diskurstheoretisch besteht demnach ein intrinsischer Zusammenhang von Macht und Erziehung der Subjekte, handelt es sich doch dabei »um die großen Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses«. Was für das Gerichtssystem, das Justizsystem, die Psychiatrie, ja selbst für den schriftstellerischen Akt des Schreibens gilt, den man gemeinhin für frei und kreativ hält, gilt nicht zuletzt für Schule und Universität: »Was ist denn eigentlich ein Unterrichtssystem – wenn nicht eine Ritualisierung des Wortes, eine Qualifizierung und Fixierung der Rollen für die sprechenden Subjekte, die Bildung einer zumindest diffusen doktrinären Gruppe, eine Verteilung und Aneignung des Diskurses mit seiner Macht und seinem Wissen.«³⁸⁴

Im Bezug auf die sprachanalytischen Reflexionen von Beichtgesprächen will Foucault Bildungsprozesse als subtile Ausübungen von Macht entlarven. Deren subtile Machtmechanismen bestehen darin, dass machtförmige Strukturen der Gesellschaft sich gerade so durchsetzen, dass die Subjekte frei zu sein glauben. Eine solche Führung beruht »nicht auf Zwang, sondern auf der Bereitschaft, sich führen zu lassen«. Sie beruht auf der Einübung in das, was aus Sicht liberaler Selbstbestimmung paradox erscheinen muss: »freiwillige Knechtschaft als höchste Form individueller Freiheit«.³⁸⁵ In der Suche der Subjekte nach Autonomie reproduziere sich eine Asymmetrie, die Foucault »Pastoralmacht« nennt.³⁸⁶ Wie der Beichtvater gemeinsam mit dem Büßenden, wie der ›Hirte‹ gemeinsam mit dem ›Schaf‹ die Ordnung des Beichtens und der spirituellen Führung bejaht, so setzt sich darin die Macht des Diskurses durch. Demgemäß kann »Bildung selbst als eine gesellschaftliche Transformation durch individuelle Formation und so als spezifische Form der ›Führung der Führungen‹ (Foucault) gelesen werden«.³⁸⁷ Der innere Zusammenhang von Macht und Bildung besteht darin, dass Bildung letztlich Selbst-Kontrolle kultiert und damit in Machtzusammenhänge einweist, die sich darin hinter dem Rücken der Subjekte reproduzieren. Bildung und Macht müssen also kritisch zusammen gedacht werden, um diese Diskursmacht dekonstruieren zu können. »Damit kann nicht nur die moderne Pädagogik überhaupt, sondern ins-

383 | Foucault, Die Ordnung des Diskurses 1991, 29f.

384 | Foucault, Die Ordnung des Diskurses 1991, 30; vgl. Ulrich Bröckling Gute Hirten führen sanft 2017, 15-73.

385 | Bröckling, Gute Hirten führen sanft 2017, 22.

386 | Vgl. Foucault, Das Subjekt und die Macht 1987; Steinkamp, Lange Schatten der Pastoralmacht 2015.

387 | Ricken, Die Ordnung der Bildung 2006, 25; vgl. Schweitzer, Bildung 2014, 120-126.

besondere die Figur der ›Bildung‹ als zentrales Moment einer säkularisierten Pastoralmacht verstanden werden, deren Fruchtbarkeit und Effektivität gerade darin liegt, im Abweis von Fremdbestimmung und Repression den eigenen formierenden Zugriff auf die Lebensführung der Menschen selbst unkenntlich zu machen und als ›stellvertretende Sorge‹ auszugeben.«³⁸⁸

Eine solche Macht der Diskurse prägt aber ebenfalls unser Verständnis dessen, was wir mit Körperlichkeit und Leiblichkeit meinen. Im Lichte der Diskursanalyse gibt es eine »Disziplinierungsgeschichte des Körpers«.³⁸⁹ Michel Foucault hat die disziplinierende und machtförmige Seite im Blick auf Institutionen zugespitzt. Der Körper wird zum Objekt der Beherrschung, der Kontrolle, der immer feineren Inspektion und Unterordnung. Alles wird einer totalen Sichtbarmachung unterzogen. Andererseits bringt dies die Individuen auch hervor, nun aber in einer noch diffizileren Form der Entsubjektivierung des Körpers. Die Körper stellen sich aus, inszenieren und präsentieren sich nach einem internalisierten Vollkommenheitsideal, das die Natur des Körpers sukzessive zu überformen droht.³⁹⁰ Der Körper ist »somit Prinzip, Material und Produkt von Machtverhältnissen«, aber zugleich auch der Vollzug, in dem die Subjekte »ihr spezifisches ›Körpersubjekt‹ selbst hervorbringen«.³⁹¹

Dies ist bis in den gegenwärtigen Gender-Diskurs brisant, wonach geschlechtliche Identitäten neben einem natürhaften Moment wesentlich identitätslogisch und sozial und damit unter dem Einfluss performativ wirkender Machtmechanismen konstruiert sind. »›Sex‹ wird also nicht einfach in ›gender‹ aufgelöst, sondern geht diesem etwa im Sinne des Begehrungsvermögens voraus, realisiert sich jedoch quasi als ›gender‹ und damit auch unter den Bedingungen diskursiver Praxen und deren normierender Macht.«³⁹² Jede Äußerung über Fragen des Geschlechts ist demnach »immer ein Verhandeln mit der Macht«.³⁹³

Die Pointe der Diskursanalyse liegt demnach in einer Diskursivierung der Begriffe. In dieser machtkritischen Diskursanalyse wird danach gefragt, wie Begriffe geprägt, welche Bedeutungen in sie eingeschrieben, welche Mecha-

388 | Ricken, Die Ordnung der Bildung 2006, 212; vgl. auch Ricken, Balzer, Judith Butler 2012.

389 | Zirfas, Pädagogik und Anthropologie 2004, 88.

390 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge 1990; Foucault, Die Heterotopien 2005; Schmidinger, Zichy, Tod des Subjekts 2005.

391 | Zirfas, Pädagogik und Anthropologie 2004, 89.

392 | Wendel, Gendersensible Theologie 2015, 86; vgl. Grümme, Menschen bilden 2012, 158-192; Wendel, ›Als Mann und Frau schuf er sie‹ 2009, 160-164; Wendel, Sexualethik und Genderperspektive 2011, 48-56; Pinker, Das Geschlechterparadox 2009; Laubach u.a., Gender 2017.

393 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 47.

nismen von Exklusion, Inklusion und Hierarchisierung im Diskurs vollzogen werden. Dabei kann folgende Annahme als axiomatische Basis gelten: Es gibt keine an sich geltende Wahrheit, es gibt nichts Feststehendes. Wahrheit wird diskursiv produziert, wobei hier Machtkonstellationen den Diskurs präformieren.

Dies hat neben wahrheitstheoretischen Konsequenzen ebenfalls massive subjekttheoretische Implikationen. Die Subjekte werden in dieser stets prekären Auseinandersetzung von normierender Macht, Identitätssuche und diskursiver Auseinandersetzung gedacht.³⁹⁴ Das Selbst- und Weltverhältnis der Subjekte bleibt in die ausdifferenzierten performativen Praktiken seines Vollzugs konstitutiv verwickelt.³⁹⁵ Dies prägt performativ die intersubjektiven Prozesse der Subjekt- und Identitätskonstitutionen. »Dass die Macht Bestand hat, dass man sie annimmt, wird ganz einfach dadurch bewirkt, dass sie nicht bloß wie eine Macht lastet, die nein sagt, sondern dass sie in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert.«³⁹⁶ Macht ist demnach nicht einfach etwas heteronom Verhängtes. Macht kann »nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden, insofern sie ›frei‹ sind«.³⁹⁷ Sie wirkt, indem sie innerlich bejaht wird – und formt damit die Subjekte. »Diese Form der Macht gilt dem unmittelbaren Alltagsleben; sie teilt die Individuen in Kategorien ein, weist ihnen ihre Individualität zu, bindet sie an ihre Identität und erlegt ihnen das Gesetz einer Wahrheit auf, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen anzuerkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte.«³⁹⁸ Demnach wird das Subjekt in den machtgeleiteten Prozessen gesellschaftlicher Diskurse und performativen Praktiken der »Subjektivation« je neu konstituiert.³⁹⁹

Man kann Foucault durchaus vorwerfen, die Mechanismen der Macht so zu verallgemeinern und zu einem »Kryptonormativismus« zu übersteigern,⁴⁰⁰ dass die Spielräume der Subjekte marginalisiert werden. Dennoch gibt es exterritoriale Gebiete, gibt es Horizonte, die von der alles in sich bergenden Macht der Diskurse nicht erfasst werden. Bei ihm, so etwa Rainer Forst, sei eher eine neo- als poststrukturalistische Tendenz festzustellen,

394 | Vgl. Foucault, Die Ordnung des Diskurses 1991; dazu Fassin, Das Leben 2017, 83-88.

395 | Vgl. Jergus u.a., Heterogenität 2014, 154-164; Schmidinger, Zichy, Tod des Subjekts 2005.

396 | Foucault, Schriften III 2003, 197.

397 | Foucault, Schriften IV 2005, 287; vgl. Forst, Normativität und Macht 2015, 74-76

398 | Foucault, Schriften IV 2005, 275.

399 | Budde, Einleitung 2013, 13.

400 | Fassin, Das Leben 2017, 85.

»von allumfassenden Wahrheitsregimen (›Episteme‹) oder Machtkonstellationen (›Dispositive‹) auszugehen, die wesentlich homogener erscheinen, als sie eigentlich sind. In einer bestimmten historischen Epoche überlagern sich verschiedene religiöse, wissenschaftliche und institutionelle Praktiken, denen bestimmte Formen der ›Subjektivierung‹ entsprechen; doch diese Formen erscheinen in mehreren Versionen und werden auf vielfältige Weise reproduziert, die Raum für Differenz und Kritik lassen«,

ja auch Möglichkeiten für die Konstituierung einer Gegen-Macht und für Kritik an den diskursiven Praktiken selber.⁴⁰¹ Michael Walzer wirft Foucault im Blick auf diese Universalisierung der Macht gar eine Entpolitisierung vor, weil sie die Möglichkeiten Prozeduren realer Veränderungen negiert,⁴⁰² stattdessen aber sich in einem »bequemen Nihilismus« zurückzieht.⁴⁰³

Diese Tendenz zur Totalisierung des Diskurses hängt vor allem mit Foucaults Subjektschwäche zusammen. Auch wenn er insbesondere in seinen späten Arbeiten zur Sexualität eine Akzentverschiebung vorgenommen hat, auch wenn sich hier gar Spielräume für ein Subjekt denken lassen, »sich selbst heute anders zu verstehen und sich anders zu sich zu verhalten« im Gefüge der diskursiven Sexualnormen,⁴⁰⁴ so kann er das theoretische Dilemma nicht überwinden, in das ihn seine Dekonstruktion des Subjekts und die Entlarvung subjektiver Identität als eine »gewaltsam produzierte Fiktion« bringt: »Obwohl alles an seiner Kritik der Moderne auf das Leiden des menschlichen Leibes unter den disziplinierenden Akten der modernen Machtapparate konzentriert scheint, findet sich in seiner Theorie nichts, was dieses Leiden als Leiden artikulieren könnte.«⁴⁰⁵ Wo die »Pastoralmacht« (Foucault), wo die Macht der Diskurse wie etwa in der Bildung universal wird, wo es kein Außerhalb mehr gibt, dann kann dies zwar die Kritik bis an die Wurzel führen, weil sie gerade in Bildungsprozessen für die subtilen unbewussten Formen der Machtausübung und der Machtstrukturen sensibilisiert. Sie kann jedoch ebenso zu einem Zynismus angesichts der Unausweichlichkeit von Macht werden. »Zynisch wird eine solche Sicht spätestens dann, wenn dazu keinerlei Alternativen mehr aufgezeigt werden können.«⁴⁰⁶

Dennoch: Von Foucault kann zumindest die Sensibilität für die dunkle Seite der Vernunft gelernt werden, für die Exklusionen und die Mechanismen von Hegemonie und Macht, die noch im Willen zur Würdigung der jeweiligen Identitäten im Spiel sein können. Die Ordnungsformen des Vernunftdiskurses

401 | Forst, Normativität und Macht 2015, 74f.

402 | Vgl. Walzer, The Politics of Michel Foucault 1986.

403 | Schieder, Vom erwählten Volk zum Volk, was wählt 2017, 128.

404 | Honneth, Saar, Geschichte der Gegenwart 2013, 1675.

405 | Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen 2013, 91-92.

406 | Schweitzer, Bildung 2014, 124.

»arbeiten mit Exklusionen und Inklusionen, sie definieren Teilnahmemöglichkeiten. Diese sind wiederum an die Qualifikation dessen gekoppelt, was als vernünftig klassifiziert und zugelassen wird.«⁴⁰⁷

Eine solche Schlussfolgerung hat nicht nur subjekttheoretische Implikationen, wie sie in besonderer Radikalität derzeit von Judith Butler aufgenommen werden. Sie stellt vieles in Frage, was auch religionspädagogisch über Identitätskonstitutionen und Subjekt gedacht wird.⁴⁰⁸ Vor allem jedoch hat dies erhebliche Folgen für jede Öffentlichkeitstheorie. Was wir bereits als offene Flanke der Deliberativen Öffentlichkeitstheorie markiert haben, kann damit nun auf ein breiteres und besser begründetes Fundament gestellt werden. Die Diskursanalyse fragt jede Öffentlichkeitstheorie auf ihre performativ vollzogenen Mechanismen von Macht und Exklusion an. Darum lohnt es sich, dies am Beispiel der Öffentlichkeitstheorie Judith Butlers weiter zu verfolgen, die freilich zunächst in ihren subjekttheoretischen Grundierungen aufgesucht werden muss.⁴⁰⁹

5.2 Subjektivierung und Identitätsbildung

Judith Butler verortet die Subjekte in den unabgeschlossenen Prozessen von Sozialität, die nicht begrifflich vorwegzunehmen, sondern nur narrativ zu rekonstruieren sind. Allerdings sind diese Narrationen wegen ihrer Eingewobenheit in diese sozialen Prozesse nie vollständig möglich. »Diese Rechenschaft, von mir selbst, die ich im Diskurs gebe, drückt also das lebendige Selbst nie vollständig aus, enthält es nie vollständig: noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mit die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die Zeit meines Lebens.«⁴¹⁰ Damit wird bereits erkennbar, wie stark Butler die Ausgesetztheit des Subjekts denkt. Es ist nicht so, dass es eine geschichts- und sozialitätsabgewandte Innenseite und eine den Anderen zugewandte Außenseite gäbe. Sozialität und ihre Normen sind der Ort, wo die Macht der Diskurse subjekttheoretisch wirksam wird und wo die Subjekte erst konstituiert werden. »Das Ich, das handelt, tut dies in einem Schmelzriegel unterschiedlicher wiederholbarer Beziehungen, von denen manche nicht zu rekonstruieren sind.«⁴¹¹ Zu einem Subjekt werde ich, wenn ich eine »narrative Darstellung meiner selbst versuche, nachdem ich von jemandem angespro-

407 | Hoff, Die Vernunft der Ordnungen 2017, 85.

408 | Vgl. Platzbecker, Religiöse Bildung 2013; aber auch Pirker, fluide und fragil 2013.

409 | Vgl. zum folgenden in starker Überarbeitung Grümme, Heterogenität 2017, 111-115.

410 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 51.

411 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 176; vgl. auch Werner, »Ins Wort fällt mir die Zeit« 2015, 41-73.

chen und aufgefordert wurde, mich an den zu wenden, der sich an mich wendet«.⁴¹² Diesen Prozess, der zugleich aus dem Moment des Unterworfenwerdens durch Macht und dem der Subjektwerdung besteht, nennt Butler – ganz ähnlich wie Foucault – »Subjektivation« oder »Subjektivierung«.⁴¹³

In paradoxaler Weise versucht Butler hier unter Aufnahme der Machttheorien Foucaults und Louis Althuslers einerseits und der Psychoanalyse andererseits die höchst komplexen Zusammenhänge der Subjektkonstitution zu denken. Sowohl die einseitigen Fixierungen auf Machtstrukturen, die in einer Totalisierung von Macht deterministisch an menschlicher Freiheit vorbeizulaufen drohen, als auch die struktur- und systemvergessenen Implikationen bestimmter Traditionen der Psychoanalyse überwinden wollend, bringt Butler beide Stränge kritisch wie produktiv zusammen.

»Nach dem Doppelsinn von ‚Subjektivation‘ als Unterordnung und Werden des Subjekts besteht die Macht als Unterordnung in einer Reihe von Bedingungen, die dem Subjekt vorhergehen und es von außen bewirken und unterordnen. Diese Formulierung gerät jedoch ins Schwanken, sobald wir daran denken, daß es vor dieser Wirkung gar kein Subjekt gibt. Die Macht wirkt nicht nur auf ein Subjekt ein, sondern bewirkt im transiti-ven Sinn auch die Entstehung des Subjekts. Als Bedingung geht die Macht dem Subjekt vorher. Wird die Macht jedoch vom Subjekt ausgeübt, verliert sie den Anschein ihrer Ur-sprünglichkeit; in dieser Situation eröffnet sich die umgekehrte Perspektive, daß Macht die Wirkung des Subjekts ist und daß Macht das ist, was Subjekte bewirken [...]. Weil Macht vor dem Subjekt gar nicht intakt ist, verschwindet der Anschein ihrer Vorgängig-keit, wenn sie auf das Subjekt einwirkt, und das Subjekt entsteht (und leitet sich her) aus dieser zeitlichen Umkehrung im Horizont der Macht. Als Handlungsfähigkeit des Subjekts nimmt die Macht ihre gegenwärtige zeitliche Dimension ein.«⁴¹⁴

Macht wird also nicht von einem Machtzentrum intentional ausgeübt. Sie artikuliert sich vorreflex im Diskurs, in dem sie und durch den sie zugleich reproduziert wird, wie Butler in ihrer kritischen Reformulierung von Foucaults »Biopolitik« ausführt.⁴¹⁵

Das Subjekt ist demnach grundlegend verwickelt in eine diskursiv-macht-voll strukturierte Sozialität und darin sich selbst entzogen. Es ist auf eine radikale Alterität offen, von der es Anerkennung erhofft, weshalb es sich selbst auf Normen einlässt, die erst festlegen, was als anerkennungsfähig zu gelten

412 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 24.

413 | Butler, Psyche der Macht 2002, 8; Butler, Die Macht der Geschlechternormen 2009, 72.

414 | Butler, Psyche der Macht 2002, 18.

415 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 252.

hat. Auf Anerkennung angewiesen und dabei von Anfang an gesellschaftlichen Bedingungen unterworfen zu sein, die nie ganz die eigenen sind, eine solche Ausgesetztheit kennzeichnet letztlich die »melancholische Struktur der Subjektivität«.⁴¹⁶ Es gibt so etwas wie eine »verkennende Anerkennung«,⁴¹⁷ die durch Anerkennung performativ das unterläuft, was eigentlich in der Anerkennung gesucht wird. Anerkennung steht demnach entgegen des ihr oft entgegengesetzten Enthusiasmus in einer Dialektik von Inklusion und Exklusion.

Butler reklamiert die Anerkennungsbedürftigkeit eines jeden Menschen aus intersubjektiver Kommunikation. Andererseits wird aber damit bereits ein bestimmtes Kategorienschema und Bewertungsmuster mitgeliefert, wonach der Andere auch anerkennbar und damit nach diesem Muster anerkennungswürdig ist.

»Bezeichnet ‚Anerkennung‘ einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten, so steht der Begriff der ‚Anerkennbarkeit‘ für die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die dazu nötige Form vermitteln. [...]. Diese Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen, liegen dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn zuallererst. In diesem Sinne geht die Anerkennbarkeit der Anerkennung vorher.«⁴¹⁸

Damit wirken sozialen Normen in die subjektkonstitutiven Prozesse der Anerkennung hinein, wirken damit aber zugleich integrativ wie exkludierend. »Selbst wenn man eine Form der Anerkennung auf alle Menschen ausdehnt, bleibt die Prämissen bestehen, dass weite Teile dennoch nichtanerkennbar bleiben, und dieses Machtgefälle wird mit jeder Erweiterung jener Form der Anerkennung reproduziert.«⁴¹⁹ Mit dieser Ratifizierung und Reproduktion der Anerkennungsnormen in jedem Selbstvollzug des Subjekts wird das Feld des Anerkennbaren erheblich eingeschränkt.⁴²⁰

Aber gerade weil das Subjekt in diesen Anerkennungsprozessen nie mit sich identisch ist, sondern sich inmitten der geschichtlichen Zusammenhänge findet, die mit Gewalt und Freiheit zu tun haben, liegt hierin andererseits auch der Ansatz von Ethik. Indem wir auf die »Befriedigung« begrifflichen Erkennens und darin auf das Verstehen des Anderen verzichten, »lassen wir den An-

416 | Koller, Bildung anders denken 2012, 65.

417 | Bedorf, Verkennende Anerkennung 2010.

418 | Butler, Raster des Krieges 2010, 13.

419 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 12f.

420 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 52-53.

deren leben [...]. Wenn den Anderen leben zu lassen Teil einer jeden Definition der Anerkennung sein müsste, dann würde eine solche Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenzen«, wie Butler mit Blick auf Foucaults Ethik sagt.⁴²¹

Die Frage der Ethik erscheint an den Grenzen »unserer Systeme der Verständlichkeit [...], dort wo wir uns fragen, was es heißen könnte, einen Dialog fortzuführen, für den wir keine gemeinsame Grundlage annehmen können, und wo wir uns gleichsam an den Grenzen unseres Wissens befinden und dennoch Anerkennung zu geben und zu empfangen haben: weil da jemand ist, der anzureden und dessen Anrede zu empfangen ist«.⁴²² Ethik beruht folglich auf einer radikalen Asymmetrie, die nicht nochmals begrifflich zu fassen ist. Sie ist absolut heteronom, weil sie vom Anspruch des Anderen an das Subjekt erfolgt, das hiermit erst konstituiert wird. Der Mensch steht in einer Passivität, die jeder Unterscheidung von Aktiv-Passiv noch voraus liegt. Dieser »vor-ontologische Zustand« einer tiefen Verletzbarkeit, einer Vulnerabilität, wie Butler in ihrer poststrukturalistischen Begründung von subjekthafter Verantwortung betont, ist eine

»Passivität, die nicht in ihr Gegenteil verkehrt werden kann. Um dies nachzu vollziehen, müssen wir uns eine Empfänglichkeit für andere vorstellen, die nicht gewollt und nicht gewählt ist und zugleich die Bedingung unserer Ansprechbarkeit durch andere, ja sogar eine Bedingung unserer Verantwortung *für sie* ist. Das heißt unter anderem, dass Empfänglichkeit eine Nichtfreiheit am Ursprung unserer selbst bezeichnet und dass wir paradoxe Weise auf der Grundlage dieser Empfänglichkeit, bei der wir keine Wahl haben, für andere verantwortlich werden.«⁴²³

Formuliert in der Logik der Anerkennung: man muss sich verwunden lassen, muss seine Souveränität aufs Spiel setzen, seine Verletzlichkeit anerkennen. »Anerkennung zu fordern oder zu geben heißt gerade nicht, Anerkennung dafür zu verlangen, wer man bereits ist. Es bedeutet, ein Werden für sich zu erfragen, eine Verwandlung einzuleiten, die Zukunft stets im Verhältnis zum Anderen zu erbitten.«⁴²⁴

Ein solches narratives, von Andersheit her gebrochenes und entfremdetes, zugleich aber zu sich eröffnetes Subjektdenken ermöglicht in seinem Widerspruch gegen identitätslogische Fixierungen und Naturalisierungen eine Dy-

421 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 60.

422 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 33.

423 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 119.

424 | Butler, Gefährdetes Leben 2005, 62; vgl. zu einer theologischen Interpretation dieses Zusammenhangs von Vulnerabilität und Anerkennung Kohl, Die Anerkennung des Verletzbaren 2017.

namik, die in der konstruktivistisch und poststrukturalistisch befeuerten Gender- und Queerthematik zum Austrag kommt. Dies macht auf die diskursiven Verwurzelungen von Vernunft in Praktiken von Macht und gesellschaftlichen Konstruktionen aufmerksam, eine Überlegung, die jede Theorie kritisch mit sich selbst konfrontiert. Folgerichtig verlangt Butler von jeder Vernunft kritische Selbstreflexivität. »Hier ist ein kritisches Denken gefragt, das den Rahmen des Kampfes um Identität nicht einfach hinnimmt, einen Rahmen, der immer schon existierende Subjekte voraussetzt, die einen ganz bestimmten öffentlichen Raum besetzen und deren Differenzen grundsätzlich beigelegt werden können, wenn wir nur die rechten Mittel finden, um sie zusammenzubringen.«⁴²⁵

5.3 Entnormierte Vernunft?

Freilich erfordert dies eine bestimmte Vernunft, die sich insbesondere von einem rationalen Universalismus diametral unterscheidet. Dies wird exemplarisch deutlich an Butlers Kritik am normativen Universalismus von Habermas, mit der sie sich zugleich affirmativ auf Foucault bezieht. Habermas wendet sich gegen die frühe Phase der Kritischen Theorie bei Theodor W. Adorno und deren Kritikverständnis. Zwar kann aus seiner Sicht eine rein negativistische Kritik Grundlagen dekonstruieren, kann soziale und politische Hierarchien in Frage stellen. Sie vermag sehr wohl weiterführende Perspektiven einführen, um eine selbstverständliche und unhinterfragte Wirklichkeit auf neue Möglichkeiten und Alternativen hin aufzusprengen. »Aber keine dieser Handlungen kann uns zeigen, in welche Richtung wir zu gehen haben, noch können sie uns verdeutlichen, ob diese unsere Handlungen gewisse Arten normativ gerechtfertigter Ziele verwirklichen.«⁴²⁶ Jede Kritik benötige dafür ein starkes normatives Fundament, die starke normative Urteile ermöglicht. Nur so kann der Politik eine Grundlage mit klaren Zielen und normativen Horizonten vermittelt werden und nur so werden wir befähigt, die gegebenen Praxen daraufhin zu überprüfen, inwieweit sie diese Ziele realisieren helfen. Seine Diskurstheorie kommunikativen Handelns soll diese universalisierbare Grundlage der Normativität schaffen.

In den Augen Butlers bleibt jedoch bei Habermas insofern eine Leerstelle, als er die geforderte Selbstreflexivität der Vernunft nicht auf seine Diskurstheorie selber anwendet.

»In dieser Art von Kritik der Kritik wird Habermas merkwürdig unkritisch gegenüber dem Sinn von Normativität, den er selbst entwickelte. Denn die Frage, was wir zu tun haben,

425 | Butler, Raster des Krieges 2010, 151.

426 | Butler, Was ist Kritik 2013, 223.

setzt voraus, dass das ›Wir‹ geformt wurde, und sie setzt weiter voraus, dass feststeht, dass die Handlung dieses ›Wir‹ möglich ist und dass das Feld, in dem das ›Wir‹ zu handeln vermag, eingegrenzt ist. Sollten alle diese Formationen und Abgrenzungen normative Konsequenzen haben, muss nach den Werten gefragt werden, die die Handlung vorbereiten, und das wird eine wichtige Dimension für eine jede kritische Untersuchung normativer Fragen sein.«⁴²⁷

Zudem wirft Butler der Diskursethik vor, gerade die performativen Sprechakte, die dem Konsens widersprechen, zu delegitimieren. Mehr noch: es sei kein Sprechakt zulässig, »der dem anderen performativ die Möglichkeit nimmt, einen Konsens durch Sprache herzustellen«.⁴²⁸ Eine angemessene Form der Rationalität, so Butler in ihrer Anlehnung an Foucault, »muss auch die Arten von Subjekten erklären können, die durch diese Rationalität ermöglicht und hervorgebracht werden«.⁴²⁹

Darum setzt sie einem solchen, für abstrakt gehaltenen Universalismus ein Normativitätsdenken entgegen, das sich seiner Ambivalenz und Dialektik bewusst ist. Normen sind erforderlich, um ethische und politische Ziele zu formulieren, eine Welt, wie sie sein sollte, zu imaginieren, eine Praxis zu orientieren. Indem sie die Normalität unterbricht, müsste sie auch die Welt, wie sie sein sollte, und »Brüche mit der Normalität schützen und denen, die solche Brüche wagen, Unterstützung und Bestätigung schenken«.⁴³⁰ Indessen ist mit einer solchen Normativität unausweichlich die Kehrseite verbunden, Normalisierungsstandards zu setzen, die ihrerseits als implizite Normierungen soziales Leben kanalisieren und zu Exklusionen und Stigmatisierungen führen. Sie vereinen Menschen hinsichtlich geteilter Zielhorizonte gesellschaftlicher Veränderungen, zugleich verkörpern sie Manifestationen sozial-kultureller Macht. »Einerseits verweist sie auf die Ziele und Bestrebungen, die uns leiten, die Prinzipien, nach denen wir gezwungen sind, zu handeln oder miteinander zu sprechen, die gemeinsam geteilten Vorannahmen, von denen wir Orientierung erhalten und die unseren Handlungen die Richtung weisen. Andererseits verweist Normativität auf den Prozess der Normalisierung, die Art, wie bestimmte Normen, Ideen und Ideale unser verkörpertes Leben im Griff haben.«⁴³¹ In solchen Normalitätsvorstellungen wird definiert, wer und unter welchen Bedingungen anerkennbar ist. Butler verweigert sich darum

427 | Butler, Was ist Kritik 2013, 224; vgl. Ludwig, Kritische Theorie und Kapitalismus 2013, 75–82.

428 | Butler, Haß spricht 2006, 139.

429 | Butler, Kritik der ethischen Gewalt 2007, 158.

430 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 48.

431 | Butler, Die Macht der Geschlechternormen 2009, 327.

einem normativ ausgerichteten Letztbegründungskonzept, wie es bei Habermas oder auch bei Honneths Anerkennungstheorie vorliegt.⁴³²

Mit diesen Überlegungen haben wir aus drei Perspektiven heraus den Horizont auf Butlers Öffentlichkeitstheorie eröffnet: vernunfttheoretisch, weil die Fragen nach Normativität und Kritik, nach Universalität und Partikularität, nach Macht, Exklusion und Identität bereits intrinsisch die Sphäre der Öffentlichkeit affizieren; anerkennungstheoretisch, weil die Dialektik der Anerkennung auf die soziale Konstituiertheit der Subjekte verweist, die die Spannung zwischen Subjektsein und Verletzlichkeit erst vollends zum Austrag bringt; und schließlich subjekttheoretisch, insofern in der sozialen Konfiguration der Subjekte die unlösbare Verwobenheit der Körper in Geschichte und Gesellschaft markiert wird. »Als in der öffentlichen Sphäre geschaffenes soziales Phänomen gehört mein Körper mir und doch nicht mir. Als Körper, der von Anfang an der Welt der anderen anvertraut ist, trägt er ihren Abdruck, wird im Schmelzriegel des sozialen Lebens geformt. Erst später und mit einiger Unsicherheit erhebe ich Anspruch auf meinen Körper als den, der mir gehört, wenn ich das überhaupt jemals tue.«⁴³³ Das den anderen überantwortete Sein des Menschen ist damit den Evaluationen und damit den Privilegierungen wie Stigmatisierungen der Gesellschaft ausgesetzt. »Es ist immer schon auf Normen und soziale und politische Organisationen verwiesen, die sich ihrerseits geschichtlich entwickelt haben, um die Gefährdung der einen zu maximieren und die der anderen zu minimieren.«⁴³⁴ Diese innere Verwobenheit von Innen und Außen des Körpers, der

»paradoixerweise sowohl ‚anderen ausgeliefert‘ als auch emphatisch gesprochen ‚der eigene‘ ist, ist die strukturelle Bedingung nicht nur der elementaren sozialen Situierung des Selbst und der daraus resultierenden Verwundbarkeit, sondern auch Grund der ‚primären Prägbarkeit‘ durch andere, die sich dann im Anerkennungs- und Adressierungsgeschehen als Epigenesis des Selbst vom Anderen her realisiert, so dass sich das Eigene und das Fremde nicht grundsätzlich, sondern allenfalls aspekthaft voneinander unterscheiden werden können«.⁴³⁵

Diese Formung durch kulturell-soziale Normen und Bedingungsgefüge lässt Butler deshalb in ihrer »Ontologie des Körpers« gar von der politischen Verfasstheit des Körpers in dessen Ausgeliefertsein und Verletzlichkeit sprechen.⁴³⁶ »Das bedeutet, dass jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund

432 | Vgl. Rösner, Auf's Spiel gesetzte Anerkennung 2012.

433 | Butler, Gefährdetes Leben 2005, 43.

434 | Butler, Raster des Krieges 2010, 10f.

435 | Ricken, Bildsamkeit und Sozialität 2012, 346.

436 | Butler, Raster des Krieges 2010, 10.

der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfasst ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschütztheit zugleich charakterisiert ist.«⁴³⁷

Die in der Geschichte politischer Theoriebildung vertretene Trennung von ›öffentliche‹ und ›privat‹ muss angesichts solcher subjekttheoretischer Verfugungen als blasse Abstraktion erscheinen. Wo diese wie – in der Sicht Butlers etwa – bei Hannah Arendt unirritiert fortgeschrieben würde,⁴³⁸ wäre sie mit dem Ideologieverdacht zu konfrontieren.

Doch wie sieht Butler nun die Öffentlichkeit? Es ist nicht zu viel gesagt, dass ihre Überlegungen zu einer performativen Öffentlichkeit als Verdichtung ihrer Theoriebildung verstanden werden können.⁴³⁹

5.4 Sprache, Performativität, Widerstand

Die Überlegungen Butlers zur Öffentlichkeit bekommen ihre inhaltliche Mitte und ihre formale Dynamik durch die Konstellation, in die verschiedene Elemente ihrer Philosophie gesetzt sind. Kurz gesagt: Ihre Ontologie des Körpers, ihr Subjektdenken, ihr Begriff der Vulnerabilität werden zusammengebracht mit ihrer Theorie performativer Sprachhandlungen, die Butler in ihrer sprachphilosophischen Basis ausweitet auf non-verbale, körperliche Handlungen der Inszenierung. Durch sie gelangt sie schließlich zu einer »performativen Theorie der Versammlung«, mit der sie die politische Pointe der Öffentlichkeit in der aktuellen Situation demokratischer Aufbrüche und Befreiungsbewegungen freigelegt zu haben glaubt.⁴⁴⁰

Im Hintergrund ihrer Sprachphilosophie steht die Sprechakttheorie J.L. Austins, die sie freilich in der Auseinandersetzung mit Derrida, Foucault, Althusser und Bourdieu in einem ganz erheblichen Maße umgruppiert. Von Derrida her gewinnt sie die Sensibilität für Differenzen und die Kraft der Iteration, gegenüber Bourdieu und den von ihm vorrangig gesetzten sozialstrukturell-systemischen Akzenten macht sie auf die subjektiv-performativen Akte aufmerksam.

Bekanntlich unterscheidet Austin zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Akten. Erstere meinen das Sagen selbst, die zweiten die

437 | Butler, Gefährdetes Leben 2005, 37.

438 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 64-68.

439 | Obschon Butler von sich selber sagt, keine Expertin auf dem Gebiet der Öffentlichkeit zu sein: vgl. Butler, Ist das Judentum zionistisch 2012, 102.

440 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 10-30.

Wirklichkeit und das Handeln, das mit dem Sagen selbst gestiftet wird, und schließlich die dritten die Wirklichkeit, die in der Konsequenz aus dem Gesagten folgt. Dies alles schließt zusammen im Phänomen der Performativität, verstanden als der Möglichkeit, mit Worten zu handeln und Realitäten wirklich werden zu lassen.⁴⁴¹ Im Moment sprachlicher Äußerungen wird eine Wirklichkeit gesetzt, vollzogen oder ins Leben gerufen. Der Urteilsspruch des Richters, der Taufspruch des Priesters, das Eheversprechen der Eheleute sind Beispiele für solche Handlungen. Sprache besitzt demnach größere Möglichkeiten, als Wirklichkeit nur zu bezeichnen, abzubilden oder instrumentell verfügbar zu machen. Sie hat die Kraft, soziale Wirklichkeiten und persönliche Identitäten zu erzeugen. Indem etwas gesprochen wird, wird es zur sozialen Tatsache.

Seine besondere Tiefenschärfe freilich erhält Butlers Performativitätsansatz vor dem Hintergrund ihrer Subjektivierungs- und Diskurstheorie. Durch diese diskursiv-performative Konturierung gibt es keine absoluten Referenzen. Alles ist im Fluss, nichts ist vollends sprachlich fixierbar, muss es doch je neu vollzogen werden. Wenn jede Rede ihrerseits Teil des machtgeleiteten Diskurses ist, wenn also jede Rede ihrerseits den Diskurs ratifiziert und damit fortschreibt, dann muss dies auch performativitätstheoretisch seinen Niederschlag finden. Die Souveränität, mit der Austins Theorie der Performativität das Subjekt bedenkt, muss deshalb aus Butlers Sicht dekonstruiert werden vor dem Hintergrund diskursiver Machtprozesse. Aus der Logik Austins gilt: »Jemand der performative Äußerungen wirkungsvoll einsetzt, spricht mit unbestrittener Macht.«⁴⁴² Performativ sprechen heißt machtvoll sprechen. In berühmten Passagen zur Genealogie der Geschlechter arbeitet Butler dagegen heraus, dass solche performative Äußerungen nicht nur im Ausspruch des Arztes: »Dies ist ein Mädchen« das Geschlecht festlegen. Sie gewinnen ihre Kraft und Bestimmtheit dadurch, dass sich in ihnen über Konventionen, rituelle Wiederholungen, Zitierungen, narrative Konstruktionen und geschichtliche Zusammenhänge die Konstituierung des Subjekts durch Sprache artikuliert. Eine Sprachhandlung gelingt nicht primär, weil sie durch eine subjektive Absicht gesetzt und erfolgreich kontrolliert wird. Sie gelingt

»nur deswegen, weil in ihr frühere Sprachhandlungen nachhallen und sie sich mit autoritativer Kraft anreichert, indem sie vorgängige autoritative Praktiken wiederholt bzw. zitiert. Der Sprechakt ist nicht einfach nur in eine Praktik eingebettet, sondern er ist selbst eine ritualisierte Praktik. Das heißt, daß eine performative Äußerung nur soweit funktioniert, wie sie aus ermöglichen Konventionen, durch die sie mobilisiert wird, schöpft und diese zugleich verdeckt. In diesem Sinne kann ein Begriff oder eine Äuße-

441 | Vgl. Austin, Zur Theorie der Sprechakte 1972.

442 | Butler, Haß spricht 2016, 80.

rung nicht performativ funktionieren, wenn ihre Kraft nicht geschichtlich aufgebaut und zugleich verborgen ist.«⁴⁴³

Subjekttheoretisch höchst folgenreich, aber nur konsequent vor dem Hintergrund ihrer Subjektivierungstheorie, wird das Subjekt für Butler erst in diesen diskursiven, machtgeleiteten Akten der Performativität konstituiert. So kann sie festhalten: »Die Macht wirkt auf mindestens zweierlei Weise auf das Subjekt ein: erstens als das, was das Subjekt ermöglicht, als Bedingung seiner Möglichkeit und Gelegenheit seiner Formung, und zweitens als das, was vom Subjekt aufgenommen und im ›eigenen‹ Handeln des Subjekts wiederholt wird.«⁴⁴⁴

Wir kommen damit an den sprachtheoretischen Kern der Subjektivierungstheorie. Bezogen auf die rechtlichen, politischen und moralischen Aspekte von hate speech, die Butler in berühmten Analysen freigelegt hat, aber gültig weit darüber hinaus, wird das Subjekt

»erst von der langen Kette verletzender Äußerungen mobilisiert: Es erlangt einen vorläufigen Status, in dem es die Äußerung zitiert und sich damit selbst als Ursprung der Äußerung schafft. Dieser Subjekt-Effekt ist aber nur eine Folge des Zitierens, ein abgeleiteter Effekt einer nachträglichen Metalepse, die das aufgerufene geschichtliche Vermächtnis von Anrufungen im Subjekt als ›Ursprung‹ der Äußerung verbirgt.«⁴⁴⁵

Ein autonomes Subjekt, das nach idealistischer Logik vor dem Diskurs situiert wäre, ist damit zum Verschwinden gebracht. Das Subjekt ist nicht allein autoritativer Urheber der Sprache, ihm eignet keine ungebrochene Handlungsmacht, weil jede Rede bereits durch die stets zuvorkommende Anrede durch den Anderen bedingt ist und damit im Raum der Vulnerabilität steht. Das Subjekt wird diskursiv begründet, im sprachlich strukturierten Raum von Macht. Performative Handlungsmacht fällt deshalb nicht mit Beherrschung, sondern mit Verletzlichkeit zusammen.⁴⁴⁶

Es ist nun interessant zu sehen, dass Butler die Performativität der Sprache nicht allein zum Ort des Diskurses erklärt. Sprache hat ambivalenten Charakter. Diese bietet nämlich zugleich die Ressource, aus der sich Widerstandsmöglichkeiten gegen die Macht des Diskurses und die hegemonialen Praktiken in Gesellschaft und Politik speisen können. Damit bricht Butler mit der (ihrerseits jeweils verschieden gelagerten) negativen Totalisierung der Macht bei Foucault wie bei Adorno. Auch wenn die Subjekte je bereits in Zwängen

443 | Butler, Haß spricht 2016, 84.

444 | Butler, Psyche der Macht 2002, 18.

445 | Butler, Haß spricht 2016, 81.

446 | Vgl. Butler, Haß spricht 2016, 47f.

leben, die sich performativ in deren Inanspruchnahme ihrer Freiheit realisieren, haben sie dennoch Möglichkeit und Recht zu einer kritischen Unterbrechung. Es sind performative Akte der Selbstinszenierung, die nicht »völlig außerhalb von Kultur, Macht und Diskurs« existieren, die aber aus »unvorhersehbaren Abweichungen« heraus entstehen. Sie reißen einen »Spalt in der Erscheinungssphäre« auf, einen Riss, einen Hoffnungsschimmer, der erst jene »kulturelle Möglichkeiten eröffnet, um die hoheitlichen Ziele all jener institutionellen Regime und Erziehungsstrukturen zu vereiteln«, die die Subjekte im Voraus zu erkennen und zu normalisieren trachten.⁴⁴⁷

Doch woher soll die Kraft zum Widerstand kommen? Butler rekurriert auf Derridas Begriff der ›Wiedereinschreibung‹. Durch ihn werden auch solche Begriffe wie ›Subjekt‹ reformulierbar, die eigentlich post-strukturalistisch hoch problematisch geworden sind. In ihm lassen sich Spuren einer möglichen Kraft kritisch-produktiver Veränderung freilegen. Durch sie wird es möglich, aus Unterdrückung und Demütigungszusammenhängen auszubrechen. Butler will zeigen, dass »gerade in der Fähigkeit dieser Begriffe, eine nicht-gewöhnliche Bedeutung anzunehmen, ihr beständiges politisches Versprechen liegt. Ich würde sogar sagen, daß das Widerstandspotential solchen Aufrufens genau in dem Bruch besteht, den es zwischen einer gewöhnlichen und einer nicht-gewöhnlichen Bedeutung hervorruft.«⁴⁴⁸ Die Kraft liegt nun darin, dass die Sprache gerade nicht ausschließlich – anders als Bourdieu meint – durch gesellschaftlich soziale Mechanismen determiniert ist. Indem sie mit den Kontexten bricht, denen sie dennoch verhaftet bleibt, sprengt sie den Bereich des Privaten und weitet sie die Kontexte des Sozialen ins Politische hinein. »Eine Äußerung kann ihre Kraft gerade aus dem Bruch mit dem Kontext gewinnen, den sie ausführt. Solche Brüche mit früheren Kontexten oder mit gewöhnlichen Anwendungen sind tatsächlich entscheidend für den politischen Vorgang der performativen Äußerung. Sprache nimmt genau dazu eine nicht-gewöhnliche Bedeutung an, um sich gegen das zu stellen, was sich im [sic!!] und als das Gewöhnliche sedimentiert hat.«⁴⁴⁹ Durch solche performativen Akte wird Widerstand möglich und damit auch ein gutes Leben im Falschen, wie Butler in ihrer berühmten Rede zur Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises gegen Adorno betont. »Die Politik der Performativität ist auch eine Möglichkeit, inmitten des biopolitischen Systems«, dass Menschen ausschließt, ent-

447 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 47, 70. Analoge, und doch anders gelagerte Strategien zur Unterbrechung der Totalität der Macht finden sich bei Michel Certeau: vgl. Füssel, Zur Aktualität von Michel Certeau 2018, 100-150.

448 | Butler, Haß spricht 2016, 226f.

449 | Butler, Haß spricht 2016, 227.

wertet, marginalisiert, »Werte zu äußern und darzustellen.«⁴⁵⁰ Wie sehr sich damit das Subjekt selber mit dem Handlungsdruck konfrontiert sieht, sich diesen Möglichkeiten inmitten des Verunmöglichenden zu stellen, wird durch Formulierungen Butlers noch betont, die beinahe an den philosophischen Existentialismus erinnern. Das Subjekt erfährt sich durch Werte in Anspruch genommen, die ihrerseits in Machtformen gründen, deren Autorität wiederum zu bezweifeln sind. Es befindet sich so gar in einer »Zwickmühle«: Will es sich in den Bedingungen lediglich einrichten, die das Leben wertvoll machen, oder will es Kritik an der herrschenden Weltordnung üben?⁴⁵¹

5.5 Performative Öffentlichkeit

Über die systemisch-strukturelle Färbung hinaus markiert dies freilich die politische Dimension der Sprache. Das Feld der Politik wird auf diese Weise sprachtheoretisch wie subjekttheoretisch fundiert. Damit aber kommt nun der Begriff der Öffentlichkeit ins Spiel.

5.5.1 Öffentlichkeit und Privatheit

Vor dem Hintergrund diskursiver Konstitutionsprozesse subjektiver Identitäten, verschärft noch durch Butlers Ontologie des Körpers, wird nämlich vollends deutlich, dass mit einer solchen performativ-diskursiven Sprachtheorie die Grenzen zwischen Subjekt und Gesellschaft und damit die zwischen ›öffentliche‹ und ›privater‹ porös werden. Überschreitet die Ontologie des Körpers bereits die Grenzen des Privaten,⁴⁵² so zeigt sich darin die durchgängige Sozialität des Menschen. Mein Leben, so Butler, ist auch immer das Leben der anderen, das Leben der anderen ist auch immer unser Leben. Immer schon, von Anfang an, sind wir voneinander abhängig und werden wir von einer »sozialen Wert konstituiert«.⁴⁵³ Die Ordnung des Sozialen ist eine unabgeschlossene hegemoniale Ordnung im Raum der Diskurse, die sich in dauernden Konfigurationen und überraschenden Verbindungen je neu reproduziert. Jedes private Ordnungssystem in Familie und Gemeinschaft verweist je schon auf die umgreifenden sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen Bedingungsgefüge.⁴⁵⁴

450 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 267.

451 | Butler, Ist das Judentum zionistisch 2012, 106.

452 | Vgl. Geuss, Privatheit 2002.

453 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 144.

454 | Vgl. Jergus u.a., Autorität und Autorisierung 2012.

Eine solche Anbindung von Öffentlichkeit an Sozialität ist keine Trivialität. Wir haben es hier vielmehr mit deren Grundierung in performativ vollzogenen Diskursen zu tun, die ihre Brisanz erst durch ihre vergleichende Konfrontation mit konkurrierenden Entwürfen der Öffentlichkeit gewinnt. Im Hintergrund unserer Überlegungen spielte unausgesprochen stets die radikale Differenz zur Diskurstheorie von Habermas oder zur liberal-universalistischen Theorie von Rawls hinein. Die Unterschiede zur Systemtheorie Luhmanns fallen gerade wegen des sprachtheoretisch-subjekttheoretischen Desiderats bei Luhmann ins Gewicht. Was aber Butlers Öffentlichkeitstheorie im besonderen Maße kennzeichnet, ist ihr Vergleich mit der Öffentlichkeitstheorie Hannah Arendts, die für die politische Theorie traditionsbildend und maßstabsetzend geworden ist und gegenwärtig wieder neu entdeckt wird.⁴⁵⁵

Gerade in ihrem Buch zur Performativität der Versammlung gewinnt Butler in einer ganz eindrücklichen Intensität ihren eigenen Öffentlichkeitsbegriff durch die kritisch-konstruktive Absetzung von Arendt, auch wenn man durchaus fragen kann, ob Butlers Interpretation Arendt vollends gerecht wird. So sehr sie mit Arendt das soziale Leben für hoch öffentlichkeitsrelevant hält, insofern der politische Raum performativ im Zusammenkommen der Menschen im Rahmen einer politischen Aktion entsteht,⁴⁵⁶ so sehr sie an sprachlich konstituierten Handlungsräumen als Orten gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozesse festhält, so sehr ihr Arendts Rede von einem universalen Recht, Rechte zu haben, gerade in den gegenwärtigen Zeiten globaler Flüchtlingsströme und der Ausgrenzung von Migranten imponiert,⁴⁵⁷ so überwindet Butler doch Arendts strenge Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit. Ohne einer totalen Politisierung der Wirklichkeit das Wort zu reden, stellt sie den Unterschied zwischen ›öffentl.‹ und ›privat.‹ in Frage.⁴⁵⁸

Verantwortlich für eine solche starke Trennung sei bei Arendt die neo-aristotelische Verwurzelung der Öffentlichkeitstheorie in dem kategorialen Gefüge der antiken polis. Durch diese hermeneutischen Anleihen, so ergiebig dies für einen demokratischen Republikanismus auch sein mag, übernimmt jedoch Arendts Interpretation in den Augen Butlers auch das hierarchische Gefälle zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Nicht dass dies an sich bereits problematisch wäre; die öffentlichen Angelegenheiten werden und können nur in der Öffentlichkeit beraten und entschieden werden. Aporetisch für eine Öffentlichkeitstheorie wird diese Hierarchie aber spätestens dann, wenn sie –

455 | Vgl. Heuer u.a., Arendt Handbuch 2011, 11-58.

456 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 168.

457 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 68.

458 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 98.

erstens – auf einer starken Unterscheidung von ›öffentlich‹ und ›privat‹ beruht und – zweitens – wenn diese mit der anthropologischen Differenz zwischen Körper und Geist begründet wird. Diese Differenz geht bei Arendt einher mit der Unterscheidung von Notwendigkeit und Freiheit.⁴⁵⁹

Das Private ist demnach der vorpolitischer Bereich. Hier werden Ressourcen wie Nahrung, Sexualität, Sterben, Tod, Odbach, Lebensunterhalt organisiert, eben der notwendige Hintergrund für das politisch Entscheidende, das sich in der Öffentlichkeit abspielt. Das Private ist der Bereich des Körpers, der als »Stütze« des Öffentlichen und damit des Politischen fungiert.⁴⁶⁰ Andererseits bedeutet diese Privatisierung des Notwendigen, dass die materiellen Probleme ihrerseits privatisiert sind. Sie sind nicht primär Gegenstand öffentlicher Beratungen. Das Öffentliche hingegen ist der Bereich der Politik. Hier herrscht die Freiheit des Kreativen, des Kulturschaffenden, nicht die Reproduktion des Notwendigen. Freiheit dominiert über Notwendigkeit, Geist über Körper, auch wenn für Butler Arendt keinem cartesianischen oder platonischen Dualismus unterliegt.⁴⁶¹ Braucht das Öffentliche das Private, so ist doch der politische Bereich der alleinige Bereich, in dem Revolutionen geschehen und wo auch allein die Motivationen für gesellschaftliche Veränderungen reifen. Der politische Bereich ist der einzige, so Arendt, »in dem Menschen wirklich frei sein können«.⁴⁶² Arendts Öffentlichkeitstheorie, wie sie besonders in deren Grundlagenwerk *Vita Activa* ihren Niederschlag gefunden hat, lässt sich nach Butler folgendermaßen bündeln:

»Die Öffentlichkeit, in der sich der Sprechakt als paradigmatische Handlung erweist, ist in ihren Augen eine, die schon von der Privatsphäre getrennt ist, dem Bereich von Frauen, Sklaven, Kindern und Menschen, die zu alt oder zu schwach zum Arbeiten sind. Alle diese Gruppen werden in gewissem Sinne mit der körperlichen Daseinsform assoziiert, die sich durch die ›Vergänglichkeit‹ ihrer Arbeit auszeichnet, und echten Taten gegenübergestellt, zu denen die Herstellung kultureller Werke und die gesprochene Tat gehören.«⁴⁶³

459 | Dass Arendt damit die klassische Unterscheidung von Marx zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Notwendigkeit kritisch reformuliert, wäre abzuleiten aus Kern, »Es rettet uns kein höh'res Wesen« 2017, 113-118.

460 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 264; vgl. 261-267.

461 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 263.

462 | Arendt, Über die Revolution 1963, 145.

463 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 64. Vgl. Arendt, *Vita activa* 1981.

Öffentlichkeitstheoretisch sind damit erhebliche Implikationen verbunden:
1. der Ausschluss der Frauen von der Öffentlichkeit, werden diese doch primär dem Privaten assoziiert; 2. die öffentliche Dominanz der Männer und schließlich nicht zuletzt 3. die Abwertung der Kämpfe um Emanzipation und Befreiung gegenüber der schon vorhandenen Freiheit.

»Für Arendt scheint, wer aus Notwendigkeit handelt, vom Körper her zu handeln, aber Notwendigkeit kann nie eine Form der Freiheit sein (sie ist ihr Gegenteil) und Freiheit kann nur von demjenigen erreicht werden, die, nun ja, keinen Hunger haben. [...]. Wenn der Körper auf der Stufe der Notwendigkeit bleibt, dann kann offenbar keine politische Erklärung der Freiheit eine verkörperte sein.«⁴⁶⁴

Im Lichte der Theorie des Diskurses betrachtet, verbietet sich eine solche Entkörperlichung der Sprechakte genauso wie die Privatisierung des Materiellen. Was ist, so fragt Butler plakativ, mit der Möglichkeit, dass man wütend, hungrig, frei und vernünftig ist? »Wenn wir über Vergänglichkeit und Sterblichkeit nachdenken, befinden wir uns [...] schon mitten im Politischen.«⁴⁶⁵ Was angesichts empirischer Einsichten zur höheren Sterblichkeit und schlechteren Lebenschancen von Armen selbst in den spätindustriellen Staaten des Westens unmittelbar einleuchtet, wird von Butler politisch generalisiert. Eine politische Erklärung von Freiheit muss sich zurückbeziehen auch auf das Notwendige. Die Trennung des Vorphysischen und Politischen wird damit obsolet. Der Kampf um Anerkennung ist zugleich ein Kampf um Gleichheit der materiellen Ressourcen, die Sorge um Identitäten ist von der Auseinandersetzung um Gerechtigkeit unablösbar. Materielle Bedingungen sind schlicht untrennbar von der politischen Versammlung. Es gilt genau das Umgekehrte: Die Versammlung ist selber der Ort, wo materielle Grundlagen verändert werden, ja wo die »Infrastruktur zum Teil der neuen Aktion« und ihrerseits zu einem »Gemeinschaftsakt« wird.⁴⁶⁶ Wenn demnach Politik auf die Schaffung von lebbaren Räumen und die Bewahrung lebbarer Bedingungen ausgerichtet ist, dann lässt sich der Erscheinungsraum der Freiheit nie ganz von Fragen nach der Infrastruktur und nach dem Notwendigen trennen. Diese bedingen nicht nur politische Aktion, sondern sie sind ihrerseits wesentlich »auch an der Schaffung des politischen Raums beteiligt«.⁴⁶⁷ Erst wenn das Private ins Politi-

464 | Butler Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 65f.

465 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 67.

466 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 168.

467 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 168f.

sche geweitet und damit öffentlich wird, kann es gesellschaftliche Veränderungen geben, wie Butler an den Demonstrationen auf dem Tahirplatz aufzeigt.⁴⁶⁸

5.5.2 Öffentlichkeitstheoretische Ausweitung des Performativitätsbegriffs

Gegen Arendt bringt Butler nun im Begriff des ›Prekariats‹ und in dem normativ aufgeladenen Begriff des ›lebbaren Lebens‹ diese Gleichberechtigung des Kampfes um Gerechtigkeit und Gleichheit öffentlichkeitstheoretisch zur Geltung und verbindet dies mit einem Sprach- und Handlungsbegriff, der von »der Verkörpertheit sozialer Handlungs- und Ausdrucksformen« und damit von »verkörperter und pluraler Performativität« ausgeht.⁴⁶⁹ Hatte Butler – um es mit den Titeln zweier ihrer hier besonders einschlägigen Arbeiten zu sagen – noch in der diskurstheoretischen Reformulierung der Sprechakttheorie sich um die sprachbezogene »Politik des Performativen« bemüht, so arbeitet sie dies nun vor dem Hintergrund der Körperforschung zu einer »performativen Theorie der Versammlung« aus.⁴⁷⁰ Hierdurch gewinnt sie die Basis, die Sprechakte über kognitiv-diskursive Prozesse hinaus auf die Sphäre der Körper auszuweiten. Sie öffnet die Sprechakttheorie ins Vorkognitiv-Performativ. Insofern Performativität Handlungsfähigkeit impliziert, muss ein veränderter Performativitätsbegriff auch die Bedingungen des Handelns untrennbar mit einbeziehen. Das, was bei Arendt das Vorpolitisches war, wird jetzt zum Gegenstand politischen Handelns und unter Handlungsgesichtspunkten im Begriff des ›Prekariats‹ verdichtet. Dem Prekariat, dem es an Infrastruktur mangelt, an Anerkennung und Inklusion, wird Teil einer sich konstituierenden Öffentlichkeit. Im Gegensatz zur Verleugnung der politischen Relevanz des Materiellen bei Arendt analysiert Butler bereits die Mechanismen dieser Verleugnung selber und wendet dies kritisch-konstruktiv: »Tatsächlich bildet die Kritik jener nicht beachteten Abhängigkeit den Ausgangspunkt für eine neue Körperpolitik, die mit der Einsicht in die menschliche und zwischenmenschliche Abhängigkeit beginnt, oder anders gesagt: eine Politik, die der Beziehung zwischen Prekariat und Performativität Rechnung trägt.«⁴⁷¹ In dem die prekär lebenden Menschen sich versammeln, bekommt das Materielle, bekommt der Kampf um Gleichheit und Freiheit eine Verkörperung. Körperliche Inszenierung, ob sprachlich expliziert oder nicht, ist demnach bereits performatives Handeln –

468 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 130ff.

469 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 34.

470 | Vgl. Butler, Haß spricht 2016; Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016.

471 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 265.

und damit politisch. Menschliches Versammeln, ob technisch, virtuell vermittelt oder nicht, ist damit ein Akt der Herstellung von Öffentlichkeit und damit bereits ein politischer Akt.

»Jeder Protest, egal wogegen er sich richtet, ist implizit immer auch eine Forderung, zusammenzukommen und sich versammeln zu können und zwar aus freien Stücken, ohne Angst vor Polizeigewalt oder politischer Zensur. Es geht also nicht nur um den Körper in seinem Kampf mit der Prekarität und seinem Ringen um Persistenz, der im Zentrum so vieler Demonstrationen steht, sondern auch um den bei diesen selbst anwesenden Körper, der seinen Wert und seine Freiheit aufs Spiel setzt und zur Schau stellt und durch die verkörperte Form der Versammlung eine politische Forderung aufstellt.«⁴⁷²

Hier konstituiert sich Öffentlichkeit, hier artikuliert sich in einem expressiven Ausdruckshandeln des Versammelns, des Gestikulierens, des Demonstrirens, des Stillstehens die Volkssouveränität als Basis demokratischer Institutionen und Prozeduren. Wo sich eine Gruppe von Menschen zusammenfindet, konstituiert sich das »Volk« im öffentlichen Raum, wobei Butler stets auf der fluiden wie pluralen Gestalt des Volkes insistiert. Es gibt keine totale Repräsentation.

Hierfür allerdings müssen keine verbalen expliziten Forderungen erhoben werden. Allein das Zusammenkommen und die damit vollzogene Willensbekundung, das Volk zu bilden als demokratische Instanz, vollziehen bereits einen performativen Akt politischer Öffentlichkeit und politischer Willensbekundungen.⁴⁷³ Schon das Zusammenkommen der Körper in öffentlichen und virtuellen Räumen machen ein »plurales und performatives Recht zu erscheinen geltend«, eines, das den »Körper in die Mitte des politischen Feldes rückt und das in seiner expressiven und bezeichnenden Funktion eine leibliche Forderung nach lebenswerten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen darstellt, die nicht mehr durch von außen auferlegte Formen der Prekarität erschwert werden«.⁴⁷⁴ Auf diese Weise avanciert der Körper bei Butler zur politischen Protestform und wird so politiktheoretisch etabliert.

Ein solches Zusammenkommen ist gespeist aus der sozialen Interdependenz der Menschen, aus der Abhängigkeit voneinander, aus den Erfahrungen der konstitutiven Verletzlichkeit und Gefährdetheit. Öffentlichkeit ist damit ein Ort, wo die Menschen sich einander aussetzen, wo sie sich verletzen las-

472 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 28.

473 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 67-70.202-210. Zu begrifflichen Klärungen des Volksbegriffs Wildt, Volk, Volksgemeinschaft, AfD 2017, 15-50.

474 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 19; vgl. 79ff.

sen, wo sie selber verletzen, aber wo sie zugleich Verantwortung übernehmen. Vulnerabilität und Verkörperung korrelieren.⁴⁷⁵

Freilich entgeht auch diese Formierung politischer Willensbildung als ›Volk‹ nicht jener Dialektik von Inklusion und Exklusion, die Butler anerkennungstheoretisch bereits durchdekliniert hat, und die sie nun anhand solcher prominenter Beispiele wie des amerikanischen Axioms »We the people«, der Demonstrationen der Occupy-Wall-Street-Bewegung, des Arabischen Frühlings, aber auch in ihren sensiblen Wahrnehmungen zu Pegida-Demonstrationen freilegt. Niemals kann das Handeln des Volkes und die damit performativ vollzogene Konstituierung als Volk dieses als Ganzes umfassen. Indem es benennt, indem es Identitäten anvisiert und konstituiert, schafft es Ausgrenzungen. Eine solche performative Inszenierung des »Wir« bleibt der Logik des Diskurses verhaftet – und ist doch zugleich das Forum, »inmitten des biopolitischen Systems« kritische Impulse einzubringen.⁴⁷⁶

Will man die politische Kraft und das politische Potential von Versammelungen, will man die öffentlichkeitskonstituierende Dynamik von Zusammenschlüssen öffentlichkeitstheoretisch wie politisch würdigen, so lässt dies fragen, ob die überkommene Hermeneutik des Sprechakts diesem Prozess einer verkörperten Performativität noch entspricht. Eine solche Ausweitung des Performativitätsbegriffs verlangt deshalb die Erweiterung seiner epistemologischen und praxeologischen Grundlagen. Auf politiktheoretischer Ebene wie auf der sprachphilosophischen Ebene der Sprechakttheorie problematisiert Butler die Verengung auf Verbalisierung. Muss nicht der Begriff politischen expressiven Handelns von der Dominanz der Verbalisierung befreit und auf das Handeln der Körper geweitet werden? »Tatsächlich müssen wir neu über den Sprechakt nachdenken, um zu begreifen, was bestimmte Arten körperlicher Inszenierungen tun und schaffen: Die versammelten Körper ›sagen‹, dass sie nicht frei verfügbar sind, auch wenn sie nur still dastehen. Diese Ausdrucksmöglichkeit ist Bestandteil der pluralen und verkörperten Performativität.«⁴⁷⁷ Die Versammlung von Körpern, das Handeln von Körpern äußern etwas auf ihre Weise, die »genau genommen weder diskursiv noch vordiskursiv ist. Mit anderen Worten, Versammlungen haben schon vor und unabhängig von den spezifischen Forderungen, die sie stellen, eine Bedeutung.«⁴⁷⁸

Aussagekräftig ist die Verhältnisbestimmung. Nicht nur, dass verkörperte Performativität eine Bedeutung haben kann, die verbalisierte Berichte schrift-

475 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 195.

476 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 267; vgl. 201-241.

477 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 29.

478 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 15.

licher oder mündlicher Art übersteigt. Sprechakte sind erst der zweite Akt, artikulieren sie doch etwas, was bereits auf der Ebene der Körper stattfindet. Es wird bereits ein politischer Wille formiert, »*bevor* irgendjemand etwas sagt oder in der Gebärdensprache ausdrückt«.⁴⁷⁹ Die Inszenierung politischer Selbstbestimmung ist daher »notwendigerweise eine Kreuzung aus Sprachlichem und Leiblichem«.⁴⁸⁰

5.5.3 Religion als Index für Alterität

Könnte man bisher den Eindruck haben, Butler würde eine Homogenisierung von Öffentlichkeit vorschweben, so wäre dies ein Missverständnis. Öffentlichkeit ist nicht konsensual zu denken. Ihre Zurückweisung der diskurstheoretischen Konsensorientierung bei Habermas reformuliert Butler auch öffentlichkeitstheoretisch. Es ist für die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um den Säkularisierungsbegriff instruktiv, wenn sie dies über die Rolle der Religionen in der Öffentlichkeit angeht. Ihr Fokus ist dabei weniger die Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie. Ihr Fokus ist die Problematisierung der Unterscheidung von ›öffentl.‹ und ›privat‹, die nicht nur im Kampf um Gleichheit und Freiheit, sondern ebenfalls religionspolitisch belangreich ist. Sie kritisiert die »protestantische« Form der Öffentlichkeit und deren Privatisierung von Religion, so als ob Religion einer säkularen Öffentlichkeit gegenüberstünde und das entscheidende Problem gesellschaftlicher Verständigungsprozesse darin liegen würde, wie diese und ob diese öffentlichkeitswirksam zu sein hätte. Es sei vielmehr eine Frage der jeweiligen Religion, wie diese sich zum öffentlichen Leben verhalte.

»Wenn wir die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ohne den protestantischen Imperativ, die Religion zu privatisieren, nicht vornehmen könnten, dann zeichnet die Religion – bzw. eine tonangebende religiöse Tradition – unmittelbar für den begrifflichen Rahmen verantwortlich, in dem wir uns bewegen. Dies ergäbe in der Tat einen ganz anderen Ausgangspunkt für eine kritische Untersuchung der Rolle der Religion im öffentlichen Leben, da das Öffentliche und das Private in einem sich wechselseitig ausschließenden Verhältnis zueinander ständen, das in wichtiger Hinsicht von vornherein in der Religion angesiedelt wäre.«⁴⁸¹

Damit ergibt sich ein dynamisches, spannungsvolles Verhältnis zwischen den Religionen und der Öffentlichkeit, das ihr jeweiliges Profil von der jeweiligen Religion erhält. Anhand der anhaltenden Debatten um Zionismus, Antisemi-

479 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 227.

480 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 221.

481 | Butler, Ist das Judentum zionistisch 2012, 104.

tismus und die Rolle Israels zeigt sich für Butler das Spezifische des Judentums: Es gehört in die Öffentlichkeit, und hält doch kritische Distanz zum politischen Leben. Es ist selber ein »antiidentitäres Projekt«.⁴⁸² Ausgesetzt der Alterität des leidenden Anderen aus seiner ethischen Grundhaltung heraus, ergibt sich aus solchen »jüdischen Bezugspunkten« die für Butler »zwingende Forderung«, staatliche Gewalt offen und öffentlich anzuprangern.⁴⁸³ Uns soll hier nicht die Angemessenheit ihrer Israelkritik beschäftigen, die kräftigen Widerspruch erfahren hat. Öffentlichkeitstheoretisch relevant jedoch ist daran, dass sie den spezifischen Beitrag der jüdischen Religion darin sieht, mitten in die Öffentlichkeit hineinzugehören, selber eine jeweilige Zuordnung von Öffentlichkeit und Privatheit zu realisieren, und dabei die öffentlichkeitstheoretische Perspektive zu verändern. Nicht mehr steht eine angezielte Übereinkunft im Horizont der Öffentlichkeit. Jüdische Religion verkörpert als fortwährende lebendige Erinnerung »die Grenzen des Hörbaren und sinnlich Wahrnehmbaren, die die Öffentlichkeit ausmachen«.⁴⁸⁴ Der religiöse Beitrag zur Öffentlichkeit beruht demnach gerade auf der Abwesenheit von Übereinstimmung,⁴⁸⁵ auf den Stachel im Fleisch, wie man im Rekurs auf das prophetische Erbe sagen könnte. Mit anderen Worten: Religion ist die kritische Instanz, die die Öffentlichkeit vor ihrer Totalisierung und ihrer völligen Systematisierung im Begriff bewahrt. Sie ist jener kritische Impuls, jene Transzendenz, die alle immannten Universalismen dekonstruiert und die Öffentlichkeit auf Anderes konstitutiv offenhält. Das deutet bereits auf den Ertrag dieser Performativen Öffentlichkeitstheorie.

5.6 Kritik

Butler liefert gewiss nicht eine ausgefeilte systematisch konturierte Öffentlichkeitstheorie. Entwickeln Habermas, Taylor, Gerhardt und auf seine Weise auch Luhmann breit angelegte genealogische Sozialtheorien der Öffentlichkeit, so bietet Butler vor allem »eine Syntax des Öffentlichen«.⁴⁸⁶ Sie akzentuiert die praktischen und hermeneutischen Konstitutionsbedingungen der Öffentlichkeit in performativen Prozessen körperlicher und sprachlicher Selbstinszenierungen. In Zeiten zunehmender Virtualisierung auf die politische Potenz von Körpern und des Embodiment aufmerksam gemacht zu haben, ist demokratietheoretisch hoch verdienstvoll. Indem sie diese diskurstheoretisch interpretiert, wird eine machtsensible Perspektive eingenommen, die zugleich die mit

482 | Butler, Ist das Judentum zionistisch 2012, 107.

483 | Butler, Ist das Judentum zionistisch 2012, 106.

484 | Butler, Ist das Judentum zionistisch 2012, 131.

485 | Vgl. Calhoun, Nachwort 2012, 190.

486 | Mendieta, VanAntwerpen, Einleitung 2012, 18.

der Konstitution der Öffentlichkeit vollzogenen Inklusionen und Exklusionen analysieren hilft – eine Perspektive, die auch soziologisch hoch bedeutsam ist bei der Analytik von Benachteiligungsstrukturen und deren politischer Sprengkraft.⁴⁸⁷ Verbunden mit einer Radikalkritik an Essentialismus und einer ungeschichtlichen Metaphysik, kritisiert Butler damit jene holistischen Entwürfe, die im Zugriff auf Öffentlichkeit die Individuen in ihrer Alterität, Freiheit und Widerständigkeit relativieren. Religion wird als Teil wie als kritisches Moment der Öffentlichkeit gegenüber voreiligen Säkularisierungen rehabilitiert und zugleich für eine Ethik relevant, die ihr Profil von einer im Anruf des Anderen gestifteten Verantwortung gewinnt. Ethik und Macht werden zusammengedacht und – besonders brisant in gegenwärtigen Zeiten einer Fixierung auf reine Identitätspolitik – das Ringen um Gleichheit und Identität, um Freiheit und Gerechtigkeit intrinsisch aufeinander bezogen.⁴⁸⁸ Statt aus »jedem Diskurs mit dem Fremden und dem Nicht-Identischen einen liberalen Einsegnungsgottesdienst zu machen«,⁴⁸⁹ sind die Selbstachtungsperspektiven verschiedener Identitäten und das universalisierbare Gleichheitspostulat streng aufeinander verwiesen.

Dies ist – um hier zunächst nur besonders signifikante Momente hervorzuheben – religionspädagogisch ebenso relevant wie die Ausweitung der Sprechakttheorie zu einer Theorie körperlicher Performanz. Einer inzwischen weitgehend etablierten performativen Religionspädagogik würde eine solche ideologiekritische und machtsensible Hermeneutik gut tun, um sich selber vor leichtenfertigen Affirmationen oder gar Instrumentalisierungen zu schützen. Überdies kann durch ihre Theorie performativ konstituierter Räume politischen und öffentlichen Handelns eine religionspädagogische Öffentlichkeits-theorie sich Impulse für ihre Positionierung im spatial turn geben lassen.⁴⁹⁰ Das bedrängende Problem, wo Religion gelernt werden kann und von welchen Orten sich Religionspädagogik zu denken geben lassen müsste, könnte hierdurch neben der überdies zu bedenkenden Rolle von Körperlichkeit weiterführende Perspektiven erfahren.

Allerdings sieht sich insbesondere Butlers Subjektverständnis (und damit zugleich der Subjektivierungsgedanke Foucaults) zu Recht einer erheblichen Kritik ausgesetzt. Ist nicht ein solcher Subjektbegriff zu schwach, um gesellschaftlichen, ökonomischen und diskursiven Hegemonien Widerstand

487 | Vgl. Eribon, Rückkehr nach Reims 2017, 198f.

488 | Vgl. als Exemplum einer angeheizten Debatte Lilla, The once and future Liberal 2017, 19-96; aus kultursoziologischer Sicht Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten 2017, 27-110.

489 | Kühlein, Politische Theologie 2017, 196.

490 | Vgl. Kaupp, Raumkonzepte in der Theologie 2016; Sander, Einführung in die Gotteslehre 2016, 17-39.

entgegensezten zu können? Zwar versuchen gewichtige Stimmen, aus der Konstellation von Subjekt, Anerkennung, Performativität und Macht im Subjektivationsbegriff selber dem Subjekt Kraft und Motivation zum Widerstand zuzuerkennen. Man kann durchaus auf Butler selber verweisen, die festhält: »Als gewollte Wirkung des Subjekts ist die Subjektivation eine Unterordnung, die das Subjekt über sich selbst verhängt. Wenn jedoch die Subjektivation ein Subjekt hervorbringt und ein Subjekt Vorbedingung der Handlungsfähigkeit ist, dann ist die Subjektivation die Begründung dafür, dass das Subjekt Garant seines Widerstandes und seiner Opposition wird.«⁴⁹¹ Gleichwohl bleibt die »Grundlage für ethisches Handeln, die Butler nennt, [...] lediglich eine schwache«, weil sie eben der Differenz zwischen dem Diskurs und dem eigenen Wollen zu wenig entgegenstellen kann, »da das eigene Wollen ja auch wieder im Diskurs entsteht«.⁴⁹² Zur Beseitigung dieses Defizits bringt deshalb etwa Gunda Werner aus ihrer tiefen Kenntnis des Butlerschen Werkes ein transzendentalphilosophisches Freiheitsdenken als tragfähige Basis ein.⁴⁹³

Doch spielt die Pluralisierung und Hybridisierung von Identitäten bei Butler ihren Kritikern nicht ohnehin unfreiwillig und kontraintentional in die Hände?

»Wie dem Paradox einer Anrufung entgehen, die vereinheitlicht, indem sie Unterschiede stark macht? Die Programme fordern Distinktion statt Konformität, Überschreitung statt Regelbefolgung [...]. Doch auch die Verflüssigung von Positionen und ein Hinundher springen zwischen pluralen Identitäten führen nicht aus dem Bann dieser Anrufung heraus: die nomadischen ›queeren‹ oder hybriden Subjekte, die als empathisch aufgeladene Gegenanrufungen poststrukturalistische Theorien – von Gilles Deleuze über Judith Butler bis Homi Bhabha – bevölkern, mögen zwar auch den in der nachdisziplinären Gesellschaft noch wirksamen Heterogenisierungsdruck mit einem Vexierspiel unscharfer oder wechselnder Identitätskonstruktionen unterlaufen, dem Flexibilisierungsimperativ einer radikalen Markökonomie haben sie wenig entgegenzusetzen.«⁴⁹⁴

Wo das Ich, so Saskia Wendel, »nicht mehr als dem Diskurs vorgängig verstanden«, sondern seiner Allmacht unterworfen und damit als »Spielball des Diskurses und seiner Macht« gedeutet wird,⁴⁹⁵ unterläuft dies neben dem frei-

491 | Butler, Psyche der Macht 2002, 19.

492 | Werner, Differenz als theologischer Begriff 2016, 101f.

493 | Vgl. Werner, Differenz als theologischer Begriff 2016, 102-105. Ferner zum Subjektbegriff: Riedl, Ethik an den Grenzen der Souveränität 2017; Thiem, Unbecoming subjects 2008.

494 | Bröckling, Das unternehmerische Selbst 2007, 285; vgl. Baader, Gender/Geschlecht 2014, 656ff.; Baader, Diversity education 2013.

495 | Wendel, Gendersensible Theologie 2015, 83.

heits- wie subjekttheoretisch denkbaren Widerstandspotential überdies die Prämissen von Butlers Philosophie der Freiheit selber. Freiheit wird relativiert. Selbst für Hans-Christoph Koller, der seinen Begriff transformatorischer Bildung auf Butlers Subjektivationstheorie gründet, bleibt »weitgehend offen, wie genau die melancholische Struktur der Subjektivität in Handlungsfähigkeit umschlagen und wie aus unabsließbarer Trauer ein veränderndes Handeln werden kann«.⁴⁹⁶ Eine lediglich performativ erzeugte Subjektivität sei pädagogisch zu schwach, um im Bereich der Förderpädagogik das Phänomen Behinderung anerkennungstheoretisch zu würdigen. Eine solche depotenzierte Subjektivität birgt die »Gefahr der Überbetonung des Konstruktionsaspekts von Behinderung« mit der Folge entsolidarisierender Effekte, die den Einsatz für veränderte Lebensbedingungen eher schwächen.⁴⁹⁷ Ähnlich argumentiert auch Rahel Jaeggi, die gerade angesichts von Entfremdungsprozessen auf einem Begriff des Selbst insistiert, das zwar nicht mehr in den Bahnen idealistischer Selbstvergewisserungen gedacht werden kann, aber an dem doch gegenüber poststrukturalistischen Verabschiedungen bei Butler wie bei Foucault festgehalten werden muss.

»Als Aneignungsvollzug gedacht ist das Selbst einerseits ‚nicht Eines‘, sofern es aus einer Vielzahl zu integrierender Aspekte besteht. Da es sich in Erfahrungen konstituiert, die es mit sich und der Welt macht, ist es ein Selbst der Veränderung. Und sofern auch Aneignungsprozesse einen experimentell-kreativen Charakter haben, ist das Selbst unvordenklich. Als Träger solcher Aneignungsprozesse allerdings bleibt das Selbst andererseits ein Bezugspunkt, an dem sich das Gelingen oder Scheitern solcher Integrationsleistungen zeigt.«⁴⁹⁸

Die lediglich »auxiliarischen Leistungen« einer solchen subjektiven Identität sind demgegenüber zu blass.⁴⁹⁹

Ist damit bereits der Subjektbegriff problematisch, so verschärft sich dies noch auf dem Feld der Konstitution des Subjekts im Anruf des Anderen. Wie soll, so Rahel Jaeggi in ihrem Rekonstruktionsversuch eines nachidealisten, ohne essentialistische Restbestände auskommenden Subjektbegriffs aus dem Erbe der Kritischen Theorie, der Einbruch des Anderen denkbar sein »ohne die Bezugsgröße dessen, der sich verändert«?⁵⁰⁰ Es muss doch jemanden geben, der diese »Erfahrungen machen kann«. Dabei geht es nicht um Kohärenz und Einheit »aus einem Guss«, sondern um die den Diskontinuitä-

496 | Koller, Bildung anders denken 2012, 68.

497 | Rösner, Auf's Spiel gesetzte Anerkennung 2012, 374.

498 | Jaeggi, Entfremdung 2016, 266.

499 | Konersmann, Die Unruhe der Welt 2015, 307.

500 | Jaeggi, Entfremdung 2016, 266.

ten noch zugrunde liegende Fähigkeit, sich auf das, was man fühlt und tut, zu beziehen«.⁵⁰¹ Wie Jacques Derrida, Stephan Strasser oder Paul Ricoeur gegen ein radikalisiertes Alteritätskonzept bei Levinas als einem zentralen Bezugs- punkt Butlers eingewandt haben, steht ohne die Annahme eines vorreflexiven, vordialogischen Haltepunktes im Ich, ohne die Unterstellung von subjektiven Verstehensvoraussetzungen, die Kommunizierbarkeit von Andersheit und Subjekt auf dem Spiel.⁵⁰² Eine radikale Fremdheit wäre nicht mehr erfahrbar, Gerechtigkeit als Handeln der Subjekte nicht mehr möglich. Eine radikale Äquivalenz kann nicht verdeutlichen, wie der unbedingte Befehl des anderen das Ich erreichen, wie er gehört werden, ja warum ihm das Ich überhaupt gehorchen und sich immer auch zu sich selbst frei und verantwortlich verhalten kann. Braucht es nicht, so Ricoeur, »eine Dialogik, die die vorgebliche absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem belehrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert«?⁵⁰³

Andererseits müsste jedoch deutlich werden, inwiefern das Subjekt selbst auf diese Alterität verwiesen ist, inwiefern es überhaupt verstehen und annehmen kann, was sich von Alterität her zusagen will. Wenn der Mensch überhaupt keinen Bezug dazu hat, wenn er Alterität, wenn er den Anderen nicht wenigstens in Ansätzen wahrnehmen und nichts von ihm verstehen könnte, wie sollte dann überhaupt der Andere für ihn Bedeutung haben? Zwar setzt sich darum auch Judith Butler von Levinas ab. Trotz ihrer Zustimmung zur Widerlegung des Vorrangs der Selbsterhaltung für das ethische Denken möchte sie auf einer gegenseitigen »Verflechtung zwischen jenem anderen Leben – all den anderen Leben – und meinem eigenen bestehen«. Denn »welchen Sinn ›unser‹ Leben auch haben mag, er röhrt genau von dieser Sozialität her, von der Tatsache, dass wir immer schon, von Anfang an, von einer Welt der anderen abhängig sind, dass wir in und von einer sozialen Welt konstituiert werden«.⁵⁰⁴ Im Kontext einer in Kategorien der Macht reformulierten Genealogie der Bildung reformuliert Norbert Ricken dies als Suche nach einem dritten Moment,

»das die Relation von Gegebenheit und Aufgegebenheit aufsprengt: denn hängt das ›Eigene‹ immer auch am ›Anderen‹, ohne dass dieses als Produkt des Anderen verstehbar würde, so ist es dem Selbst immer auch entzogen. Es ist vielleicht dieses Moment der ›Alterität des Selbst‹, das die Problematik situierten Subjektivität auch macht-

501 | Jaeggi, Entfremdung 2016, 185.

502 | Vgl. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer 1996, 382-426; Strasser, Jenseits von Zeit und Sein 1978, 240; Derrida, Die Schrift und die Differenz 1972, 174-193.

503 | Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer 1996, 408.

504 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 144.

theoretisch so bedeutsam macht und die Dynamik sozialer Anerkennungspraktiken als ›Kämpfen des Anerkennens und Aberkennens‹ antreibt, indem es ›die in der Bewegung des Anerkennens aufscheinende Unausdeutbarkeit des Selbst‹ zum Focus dieser Kämpfe erklärt.«⁵⁰⁵

Damit laufen diese Prozesse der Subjektivierung und der Subjektkonstitution durch Alterität am Ende auf das Moment der Normativität zu. Gerade wenn diese Subjektivierungsprozesse machttheoretisch durchbuchstabiert werden, braucht es doch eine normative Perspektive. Von Butler und Foucault her wäre der machttheoretische Blick zu lernen, der die Formen des Wissens, Denkens, des Sprechens und Handelns reflexiv und kritisch bearbeiten hilft. Es geht in dieser Rationalität

›um nicht mehr und nicht weniger als die *Form unserer Existenz* – die Art und Weise, wie wir dazu geführt werden, uns selbst zu verhalten, mit anderen und mit uns selbst in Beziehung zu treten. Kein Diskurs regiert die Gesellschaft als ganze, und es ist auch nicht ganz richtig zu sagen, daß Diskurse ›regieren‹. Vielmehr gibt es Foucault zufolge viele und manchmal auch miteinander konfligierende Diskurse, die in einer modernen gesellschaftlichen Ordnung in Umlauf sind, von denen jeder bestimmte Wissensgebiete, Identität und Handeln oder Exempel konstruiert, Diskurse der Sexualität, Bildung, Immigration, des Multikulturalismus, der Sicherheit, der Natur oder der Rechte.«⁵⁰⁶

Wie aber soll man sich orientieren zwischen schlechten und guten Diskursen, zwischen gelungener und gescheiterter Öffentlichkeit, zwischen dehumanisierenden und humanen Positionen? Auch Judith Butler reformuliert einen normativ geladenen Universalitätsbegriff poststrukturalistisch so, dass sie von den Selbstkonstrukten der Subjekte im Kontext der Gerechtigkeitsfrage ausgeht. Jeder Gerechtigkeitsbegriff, auch wenn er Universalität beansprucht, sei aufgrund seines Konstruktionscharakters nicht in der Lage, alle Bedeutungsmöglichkeiten und Inklusionen des Gerechtigkeitsbegriffs auszuschöpfen. Begriffe sind nur in gebrochener Weise universal. Sie werden in ihrem Universalitätsanspruch angefochten und zu fortwährender Differenzierung genötigt durch die Subjekte, die dieser Begriff gerade ausschließt. Indem diese fordern, dass der Begriff auch sie einschließen möge, »machen sie den widersprüchlichen Charakter der bisherigen Formulierungen des Universalen« in performativer Weise augenfällig.⁵⁰⁷

Hier wird die Holistik des Diskurses porös auf Freiheit hin, aber im gleichen Maße doch das Problem offenkundig. Butler ringt um Kriterien, nach

505 | Ricken, Die Ordnung der Bildung 2006, 122.

506 | Brown, Die schleichende Revolution 2015, 137f.

507 | Butler, Haß spricht 2006, 142.

denen die Selbstkonstituierungsprozesse der Pegida-Bewegung von denen der Befreiungsbewegungen unterschieden werden können. Wie sollen Volk und Lynchmobs begründet auseinandergehalten werden?⁵⁰⁸ Sie bezieht normative Horizonte mit ein, indem sie differenziert. Nicht die Tatsache der Versammlung an sich ist schon verdienstvoll. Diese ist weder schlecht noch gut. »Der Wert der Körper auf der Straße hängt davon ab, wofür sie sich versammeln und wie die Versammlung abläuft.«⁵⁰⁹ Doch wird letztlich »nicht klar ersichtlich«, wie diese Kriterien und ihr Kritikverständnis »normativ angemessen begründet werden«.⁵¹⁰ Dies aber ist besonders problematisch angesichts der Tatsache, dass sich inzwischen auch die Neue Rechte jener performativen Handlungsformen des Politischen bemächtigt hat, wie sie die Linke der 1968-Ära kultiert hatte.⁵¹¹

Ähnlich undifferenziert bleibt Butlers Prekariatsbegriff. Kann man »Frauen, Queers, Trans-Personen, Arme, anders Begabte, Staatenlose, aber auch religiöse und ethnische Minderheiten« auf eine Stufe stellen?⁵¹² Die hermeneutischen Auseinandersetzungen in der Intersektionalitäts- und Heterogenitätsdebatte machen doch auf die feinen begrifflichen Gefüge und Differenzen aufmerksam, die nicht zu berücksichtigen eine Verharmlosung vor allem von Ungleichheits- und Gerechtigkeitsproblemen gegenüber kulturellen Identitätsfragen darstellt.⁵¹³

So bleibt am Ende, ungeschmälert der Verdienste für einen religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriff, der zweifache Problemüberhang einer Subjekt- und Normativitätsschwäche. Hier wäre weiterzudenken, indem explizit die Machtfrage und die Normativitätsfrage verbunden werden. Das Problem von »Normativität und Macht« wird damit zum zentralen Problem einer religionspädagogischen Öffentlichkeitstheorie,⁵¹⁴ die zudem sensibel wird für die Orte und die körperlich-leibhaft vollzogenen Prozesse religiösen Lernens und religiöser Bildung. Öffentliche Religionspädagogik hätte sich um Heterotope zu kümmern, um Andersorte, von denen die Öffentlichkeit selbst dann noch zehren kann, wenn sie sie in ihrer sinnstiftenden wie irritierenden Bedeutung negiert.

508 | Vgl. Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 234-240.

509 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 164.

510 | Ludwig, Kritische Theorie und Kapitalismus 2013, 80.

511 | Vgl. Wagner, Die Angstmacher 2017.

512 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung 2016, 80.

513 | Vgl. Grümme, Heterogenität 2017, 63-97; Fraser, Honneth, Umverteilung oder Anerkennung 2003.

514 | Vgl. Forst, Normativität und Macht 2015.

6. ERTRAG UND FRAGEÜBERHANG

Wir haben einen langen Weg zurückgelegt, um religionspädagogisch maßgebliche Öffentlichkeitstheorien zu sichten. Dabei ging es nicht um den Gegenstand der Öffentlichkeit selber, es ging nicht darum, wie etwa die Differenz von ›privat‹ und ›öffentlich‹, wie das Verhältnis der Teilöffentlichkeiten zueinander und zur Öffentlichkeit insgesamt, wie die zivilgesellschaftliche zur politischen Öffentlichkeit, wie die Einlassbedingungen und Teilhabemöglichkeiten der Subjekte an der Öffentlichkeit, wie deren Konstitutionsbedingungen oder auch das Verhältnis zwischen Parteien und zivilgesellschaftlichen Organisationen zu fassen sind. Ob Öffentlichkeit den direkten Kontakt der Teilnehmer, ob virtuelle, digitale oder andere technische Vermittlungen möglich oder erforderlich sind, ob Öffentlichkeit regional, national, transnational oder international zu organisieren ist, dies lag ebenso wenig im Zentrum wie die Frage nach dem Verhältnis zwischen Neutralität und dem Rang von kulturellen, religiösen, weltanschaulichen Positionierungen sowie zwischen den fein ausdifferenzierten Orten der diversen Formen von staatlicher Neutralität und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit. Aus der Beschäftigung und kritischen Auseinandersetzung mit ausgewählten Konzeptionen sollte keine neue substantielle Öffentlichkeitstheorie entwickelt werden. Die Denkform stand im Mittelpunkt, nicht der Inhalt, auch wenn sich beide in der bereits thematisierten Logik nicht voneinander lösen lassen.⁵¹⁵

So ging es um Spuren, um Elemente, um Hinweise, um Themen für einen Öffentlichkeitsbegriff, der dem Anliegen einer Öffentlichen Religionspädagogik im Kontext der Heterogenität Kraft, Sinn und Orientierung verschaffen kann. Vieles wurde aufgerufen, manches bereits aufeinander bezogen, in komparativer, kritischer, inspirierender, weiterführender Absicht. Daraus kann noch nicht direkt ein solcher Öffentlichkeitsbegriff konzipiert werden. Zuvor müssen die einzelnen Elemente der jeweiligen Öffentlichkeitstheorien geordnet, zueinander in Bezug gesetzt und systematisiert werden. Dies ist die Aufgabe dieses Kapitels. Dabei werden Elemente einer weiterführenden Denkform des Öffentlichkeitsbegriffs im Zentrum stehen. Da dies in religionspädagogischer Absicht erfolgt, wird neben diesen Akzenten auf der formalen Bestimmung doch zumindest mit dem Bereich der Religion und deren Status in der Öffentlichkeit ein materialer Aspekt berührt. Denn dies könnte relevant sein für die Positionierung von Orten religiösen Lernens und religiöser Bildung im Verhältnis zu anderen Lern- und Bildungsorten.

Nimmt man die verhandelten Theorien in den Blick und bezieht sie vergleichend wie kritisch aufeinander, so ergibt sich ein uneinheitliches Bild. Nicht alle behandeln alle Themen in der gleichen Intensität und Ausführlichkeit.

515 | Vgl. B 6.

Und doch kristallisieren sich zentrale Elemente heraus, die integraler Bestandteil eines religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriffs sind.

Es bietet sich an, diese Elemente in einer diachronen Rückschau auf unseren Gedankengang zu gewinnen. Diese Elemente sind nicht als je schon bestimmte zu identifizieren. Sie sind Problemfelder, die in einer noch zu bestimmenden Ordnung konstelliert werden. Genealogie und Systematik werden so zusammengeführt.

Habermas, der dominante Referenzpunkt aller hier verhandelten religionspädagogischen Öffentlichkeitstheorien, liefert bereits wesentliche Bestandteile eines zu konzipierenden religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriffs. Aus seiner deliberativen Öffentlichkeitstheorie sind hierfür folgende Problemfelder herauszulösen:

1. Vernunft
2. Normativität
3. Verhältnis von Universalität und Partikularität
4. Religion in der Öffentlichkeit.

Diese Problemfelder lassen sich nun aus der Auseinandersetzung mit den erörterten Theorien genauer substantiiieren. Diese Substantiierung kann allerdings nicht darin bestehen, hier bereits eine eigene begründete Positionierung vorzunehmen. Dafür sind die Divergenzen auf diesen Feldern zwischen diesen Ansätzen zu groß. Vielmehr gilt es ein Problembewusstsein zu schärfen, Spannungen hervorzurufen durch das Herstellen von Konstellationen, Probleme aufzuwerfen, Horizonte zu eröffnen.

In dieser Logik sollen nun die benannten Problemfelder nacheinander konkretisiert werden, stets im Wissen darum, dass diese nur heuristisch voneinander getrennt werden können. Auf diese Weise konturieren sich schließlich Struktur und Anlage der gesuchten öffentlichkeitstheoretischen Denkform.

6.1 Vernunft

Wie soll Vernunft strukturiert sein:

Handlungstheoretisch wie bei Habermas, mit dem enormen Gewinn, in kritischer Reformulierung des kantianischen Erbes eine postmetaphysische Letztbegründungstheorie zu liefern im Rückgang auf die in geschichtlich-interkommunikativer Praxis konstituierten Subjekte, mit dem Nachteil, dabei die Differenzen und Heterogenitäten der multiplen Lebensentwürfe in ihrer Relevanz für die Öffentlichkeit nicht hinreichend zu berücksichtigen?; Transzental wie bei Gerhardt, mit dem Vorteil, Öffentlichkeit bereits im Subjekt zu verankern und eine universale Teilhabemöglichkeit begründen zu können, aber mit dem Nachteil einer kategorialen Unterscheidungs- und Be-

gründungsschwäche?; Systemisch wie bei Luhmann, mit dem Vorteil einer klaren Trennung verschiedener Teilsysteme und der Würdigung ihrer jeweils spezifischen Logik, aber dem Nachteil eines prinzipiellen Subjektverlustes?; Hermeneutisch-pragmatisch wie bei Taylor, der die Vernunft im dichten Gewebe je schon evaluativ und sprachlich vollzogener Weltbeziehungen situiert mit dem Vorteil, die Subjekte in konstitutiven Wertbindungen zu beheimaten, in denen und aus denen sie je schon sinnstiftend und orientiert leben können, aber mit dem Nachteil, klare und übergreifende Wertorientierungen so nicht begründen zu können?; Performativ-poststrukturalistisch wie bei Butler, die als einzige mit besonderer Vehemenz die Eröffnung der vulnerablen Subjekte durch eine vorgängig wirksame Alterität betont und dabei auf die vorgängige Mitkonstituiertheit der Vernunft durch unreflex wirksame Mechanismen von Macht und hegemonialen Strukturen aufmerksam macht? Dies ruft die Vernunft selber um ihrer ideologiesensiblen Vernünftigkeit willen zu ihrer kritischen Selbstreflexivität auf, lässt aber dabei die Kraft und Würde der Subjekte verblassen.

6.2 Normativität

Welchen Rang und Gestalt soll Normativität haben:

Als Grundgestalt der Vernunft und damit auch der Öffentlichkeitstheorie wie bei Habermas, der eine starke Normativität vorlegt? Dies bietet begründete und überaus starke Unterscheidungs- und Legitimationskriterien im Raum der Öffentlichkeit, ohne auf metaphysisch-substantielle Begründungsfiguren zurückzugreifen. Das aber hat die nicht minder greifbare Schwäche, deskriptive Momente, Aspekte von Alterität und Differenz und damit auch jene selbstreflexiv-kritischen Elemente zurückzufahren, wie dies in poststrukturalistischen Theorien so wirkungsvoll eingebracht wird; als pragmatische Normativität wie bei Gerhardt, die um die Bedeutung normativer Begründungs- und Orientierungsleistungen für politische Systeme weiß, aber doch so niederschwellig ist, dass damit diese Leistungen wieder zu verblassen drohen?; als dezidiert anti-normative, rein deskriptive Vernunft wie bei Luhmann, die sich werthaltiger Bewertungen enthält und dabei die Logik der einzelnen Teilsysteme detailliert und beobachtend freilegt, aber doch genau deshalb die übergreifende Logik etwa des Ökonomischen für andere Teilsysteme unterschätzt?; als schwache Normativität bei Taylor, der eine rein rational fundierte Letztbegründung ablehnt, aber doch um die Unverzichtbarkeit normativer Horizonte wegen ihrer orientierenden, evaluativen und sinnstiftenden Kraft weiß? Indem er diese aus starken Wertungen und falliblen Schlüssen heraus gewinnt, bettet er diese Normativität in Weltbeziehungen ein, was ihr aber doch die ihr zugeordneten Unterscheidungsfunktionen und Orientierungsleistungen letztlich nicht im angezielten Maße ermöglicht; als eine enthaltsam-selbstreflexive Normativität

tät bei Butler, die sich streng von universalistischen Normativitätskonzepten absetzt und dabei in der Sensibilität für die mit Normierungsmomenten der Normativität intrinsisch verbundenen Exklusionstendenzen auf der erforderlichen Selbstreflexivität der Vernunft besteht, dabei aber doch um die Bedeutung von normativen Orientierungen weiß? Die darin vollzogene normative Enthaltsamkeit ist gleichwohl zu stark zurückgefahren, um die Subjekte und deren Praxis in der Öffentlichkeit zu schützen und zu orientieren.

6.3 Verhältnis von Universalität und Partikularität

Wie soll das Verhältnis von Universalität und Partikularität gestaltet sein?

Als Dominanz des formal-prozeduralen Universalismus wie bei Habermas?⁷ Erst eine solche Vernunft kann im Kontext von Heterogenität den Zusammenhalt einer pluralen Öffentlichkeit sichern. Denn substantielle Visionen des guten Lebens, ethische Orientierungen, religiöse, agnostische, nicht-religiöse worldviews sind nicht für alle geltend zu machen. Sie sind nicht universalisierbar und bleiben notwendig partikular. Universalität ist nur durch formale Prozeduren zu gewährleisten, obschon diese als Basis von Öffentlichkeit wie von Moral und Gerechtigkeit die gelebte Verwurzelung in lebendigen, narrativ tradierten Weltbeziehungen braucht. Von dorther bekommt sie lebensweltliche Kraft und Dynamik, obschon diese Visionen des guten Lebens und partikularer gelebter Ethik dem formal begründeten Universalismus untergeordnet bleiben. Insofern werden diese universalisierbaren Orientierungsleistungen des formalen Prozeduralismus allerdings bezahlt mit der Schwächung lebensweltlicher Dynamiken und Beheimatungen; als Verweigerung einer universalitätsfähigen Zuschreibung der Teilsysteme bei Luhmann, die schlicht die Teilsysteme in der Konstellation von System und Umwelt nicht-hierarchisch nebeneinander setzt? Die messerscharfe analytische Klarheit wird allerdings erkauft mit der Unfähigkeit, das Verhältnis dieser Teilsysteme in ihrem Bezug zueinander hinreichend öffentlichkeitstheoretisch zu denken und etwa moralischen Fragen eine für die Öffentlichkeit geltende Relevanz zuzuerkennen; als Gegenwart des Universalen im Partikularen bei Gerhardt im Rahmen seiner transzendentalen Philosophie, der damit zwar die Öffentlichkeit bereits im individuellen Bewusstsein verankert, aber Gefahr läuft, idealistische Reminiscenzen zu riskieren?; als Verwurzelung des Universalen im Partikularen, wie bei Taylor, der aus kommunaristischen Bahnen heraus die Inspirationskraft der Gemeinschaften und besonderen Traditionen, der Visionen des Guten für die Ethik und die erfahrungsgesättigten Narrationen gelebten Lebens erst in begrifflicher Schärfe, Kraft und Begründetheit ins Spiel der Öffentlichkeitstheorie bringen kann? Die erfahrungs- wie subjektlose Kälte der Systemtheorie im Ansatz überwindend, überschreitet dies zudem die Abstraktheit eines formalen Prozeduralismus, kann aber dennoch den partikularen Traditionen

etwa von ethischer Orientierung nicht jenen Rang verschaffen, die sie selber anvisieren. Indem Taylor aus den erfahrungsstarken Verwurzelungen in tradierten wie gemeinschaftlichen Bezügen heraus denkt, kann er sie lediglich anzielen, aber nicht als Kriterium erreichen und öffentlichkeitstheoretisch fruchtbar machen; als eine gebrochen-negative Universalität wie bei Butler, die sich unirritierten holistischen Universalismen der Vernunft verweigert, indem sie vom vorgängigen Einbruch der Alterität und von der Ausgesetztheit der Subjekte her reflektiert und diese in performativen Prozessen beheimatet denkt? Universal kann eine Vernunft nur insofern sein, als sie ihre Vorstrukturierung durch die alles umgreifende Macht der Diskurse selbstkritisch bedenkt. Es ist also nur eine hoch gebrochene Universalität, die das Partikulare als wesentliche Momente der Öffentlichkeit anerkennen kann, dabei aber die darin implizit beanspruchten Formen von Begründungs-, Orientierungs- und Unterscheidungsleistungen nicht zu erreichen vermag.

6.4 Religion in der Öffentlichkeit

Anders als die bisher erörterten Problemfelder überschreitet dieses die Ebene der Denkformen. Es berührt bereits materiale Aspekte, obschon bei manchen der diskutierten Autoren die Religion gerade als verdichtetes Signum für eine bestimmte Vernunft bestimmt wird.

Wie wird also Religion gedacht?

Als eine für säkulare Vernunft opake Größe bei Habermas, die vernunfthaltig, aber nicht vollends vernunftfähig ist? Sie kann postmetaphysisch jene Defizite kompensieren helfen, die mit dem modernen Verlust an metaphysischen Weltbildern verbunden sind: ethische Orientierung, Kraft zu supererogatorischen Handlungen, Motivationen zum Engagement für Gesellschaft und Gemeinschaften, Kontingenzbewältigungspraxis. Gleichwohl ist sie als Verkörperung einer partikularen Vision des Guten nicht universalisierbar. Zwar steht sie in symmetrischen Übersetzungsverhältnissen mit säkularer Vernunft, doch bleibt sie ihr insofern nachgeordnet, als sie nicht auf allen Ebenen des demokratischen Gemeinwesens für diskursfähig gehalten wird. Nur säkulare Vernunft kann in moderner Pluralität das Forum demokratisch-staatlicher Öffentlichkeit und das Forum der Verständigung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bürgern sein. Eine solche Würdigung der Religion, angesichts säkularer Welterklärungssysteme geradezu unerwartet, geht freilich mit einer Funktionalisierung und öffentlichkeitstheoretischen kognitiven Delegitimierung der Religion einher; als ebenbürtig eingeordnet neben Kultur, Wirtschaft, Wissenschaft bei Gerhardt in einer niederschwellig interpretierten Öffentlichkeit, was ihr zwar öffentlichen Einfluss zubilligt, aber doch ihre präzise innere Bestimmtheit vermissen lässt; als Teilsystem in einer funktional ausdifferenzierten Wirklichkeit bei Luhmann, deren innere Logik in den Katego-

gorien von Transzendenz und Immanenz präzise rekonstruiert, aber deren innere, aus den Lebensvollzügen der Subjekte heraus in Anspruch genommene, befreiende wie übergreifende Wahrheit in der schneidenden Architektur des Systems negiert wird?; als gleichberechtigt neben säkularer Vernunft und als in gleicher Weise diskursfähig wie bei Taylor, der allenfalls auf der Ebene des Staates einen Unterschied walten lässt? Die befreiende, stützende wie herausfordernde und in Anspruch nehmende Kraft der Religion wird damit gerade auf der Ebene der Öffentlichkeitstheorie als der Gesellschaft insgesamt zu Gute kommende Hoffnung und Kraft zur Geltung gebracht, ohne dabei jedoch hinreichend normative rationale Unterscheidungskriterien zu begründen; als Indikator für eine alteritätstheoretisch strukturierte Vernunft bei Butler, die sich vorauslaufend mit dem Anspruch von einer (für die Vernunft schlechthin nicht einzuholenden) Fremdheit konfrontiert und sich so erst zur ethischen Verantwortung gerufen sieht? Als solche bleibt sie ständiger Stachel der Kritik aller sich hermetisch abschließenden Öffentlichkeiten und politischen Systeme, wirkt als solche primär negativ, wobei allerdings deren Vermittlung und Verhältnisbestimmung mit anderen worldviews unklar bleibt.

Man könnte sicherlich diese Problemfelder differenzierter, detaillierter und umfassender konstruieren. Aber es ging hier mit deren Aufweis allein darum, ein Arsenal zu entwickeln, aus dem die Konzeption eines den kontextuellen Herausforderungen wie dem Profil der Religionspädagogik angemessenen Begriffs der Öffentlichkeit schöpfen kann. Die konstellative, spannungsvolle Struktur dieser jeweiligen Rekonstruktionen ist bewusst gewählt.⁵¹⁶ Weder trägt sie Kompromisscharakter noch ist sie Resultat einer notwendig eingegangenen Schwäche, die sich einer eindeutigen Positionierung verweigerte. Sie ist inhaltlich bedingt wie methodisch begründet. Erst aus dieser spannungsvollen Konstellation erhält die Konturierung eines religionspädagogischen Öffentlichkeitsbegriffs ihre erforderliche Dynamik, die hiermit eröffnet ist.

516 | Zur Erkenntnistheorie der Konstellation bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno vgl. Mulsow, Stamm, Konstellationsforschung 2005.