

Öffentlichkeit – eine kritische Revision¹

Torsten Meireis

Einleitung: Religion als Teil der Öffentlichkeit?

Die Frage, welcher Ort Religion und Theologie in der Öffentlichkeit zukommt und welche Rolle Vertreterinnen und Vertreter konkreter religiöser Gemeinschaften in ihr spielen sollen, darf nach wie vor als kontrovers gelten. So haben sich aus Anlass des jüngst zu Ende gegangenen 36. Deutschen Evangelischen Kirchentags 2017 in Berlin auch prominente Politiker und Politikerinnen einschlägig geäußert. "Wir wollen Religion nicht ins Private verdrängen", war von der Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Empfangs des Evangelischen Arbeitskreises der Union zu hören, eine politische Einmischung der Kirchen sei besser als deren Zurückhaltung. "Man kann dann darüber streiten - und das machen wir auch." (ZDF 2017, Süddeutsche 2017). Anders äußerten sich etwa der amtierende Finanzminister Wolfgang Schäuble (2016, 2017) oder der CDU-Abgeordnete Jens Spahn, der vielen als kommende Hoffnung der CDU gilt – er erklärte in Zeitungsinterviews kurz vor dem Kirchentag: „An zu vielen Stellen machen die Kirchen nicht mehr das, wofür sie da sind. Sie sollten sich mehr auf ihre Kernthemen konzentrieren – also Seelsorge, Glaubensvermittlung oder auch das Karitative. Stattdessen mischen sie sich jedoch zu sehr in die Tagespolitik ein und machen sich so nur zu einem von vielen Interessenvertretern.“ (Schwarz 2017) Und natürlich verdoppeln die benannten Politiker hier nur diejenige Debatte, die auch in den Kirchen selbst – im Protestantismus etwa unter der missverständlichen Entgegensetzung von Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi – schon lange und von so illustren Teilnehmern wie Paul Althaus, Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Ernst Wolf, Helmut Gollwitzer und vielen anderen geführt wird (Schrey 1969, Wendland, Strohm 1969), und auf die anlässlich der erneuten politischen Thematisierung auch die theologische Debatte rekurriert, die dann etwa um die angemessene Auslegung Bonhoeffers kreist. So hatte etwa der Ethiker Johannes Fischer (2016) schon vor Spahn zustimmend Voten zitiert, die eine spirituelle Auszehrung der Kirche konstatieren und vor dem Versuch gewarnt, „durch Präsenz in den politischen und ethischen Debatten den Bedeutungsverlust kompensieren“ zu wollen (Fischer 2016, 43). Heinrich Bedford-Strohm, ebenfalls Ethiker, Bischof der ELKB und Ratsvorsitzender der EKD, hatte unter der Überschrift 'Fromm und politisch' gegengehalten und die Verwurzelung seiner Ausprägung öffentlicher Theologie in einer 'vertieften Frömmigkeit' betont (Bedford-Strohm 2016, 11). Und selbstverständlich geht die Debatte um die Rolle des Glaubens in politics auch im Protestantismus noch sehr viel weiter zurück: Hatte sich doch etwa Luther keineswegs gescheut, theologisch über die politische Autorität und die Geltungsreichweite ihrer Anordnungen zu urteilen (Luther 1523) – von der reformierten Föderaltheologie etwa eines Althusius (1603) ganz zu schweigen. Auch wenn in diesen Kontexten von 'Öffentlichkeit' noch nicht die Rede war – ist der Begriff doch erst am Ende des 18. Jahrhunderts als Übertragung des frz. *publicité* in den deutschen Sprachraum eingewandert (Huber 1991, 11) – lässt sich auch die antike und in der Bibel dokumentierte Praxis der weder auf das Haus noch auf die engere Gemeinschaft bezogenen Kommunikation über Fragen allgemeinen Interesses, wie sie sich in den Logien Jesu etwa zur Frage der kaiserlichen Steuer (Mk 12,13-17 par) oder der angemessenen Strukturierung von Macht (Mk 10,42-43 par) zeigen und den Erzählungen von Reden des Petrus (Acta 2,14-36), des Stephanos (Acta 7) oder Paulus (Acta 17,22-34) so verstehen.

Um ein Missverständnis gleich auszuschließen: Dass Religion und theologisches Denken irgendwie in die Öffentlichkeit gehören, ist in allen erwähnten Voten nicht strittig, strittig ist aber, welche Aufgabe beides dort hat. Vorausgesetzt werden dabei in der Regel nicht nur unterschiedliche Vorstellungen von Religion, ihren Organisationen und Reflexionsformen – hier: den christlichen Kirchen und spezifisch dem Protestantismus und seiner Theologie – sondern auch differierende Kon-

¹ Der Text stellt eine Überarbeitung meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin am 21.06.2017 dar, die im Rahmen der Eröffnungskonferenz des Berlin Institute for Public Theology (21.-22.06.2017) gehalten worden ist.

zepte von Öffentlichkeit. Eine vorläufige Arbeitsdefinition könnte Öffentlichkeit vielleicht als den „Ort der allen zugänglichen Behandlung dessen, was alle angeht“ verstehen, wobei bereits die Frage, auf wen sich die Bestimmung 'alle' bezieht, weitere Fragen provoziert. Denn schon die Gewährleistung des gleichmäßigen Zugangs aller Bewohner und Bewohnerinnen eines bestimmten begrenzten Territoriums unabhängig von Alter, Geschlecht, ethnischer und kultureller Zugehörigkeit, Bildungsgrad oder Vermögensstand erscheint als kaum zu bewältigende Herausforderung (Meireis 2017) – von der Klärung was genau dasjenige umfassen soll, das alle angeht, ganz zu schweigen. Dies gilt insbesondere angesichts der Tatsache, dass sich der Phänomenbereich und die Konzepte der Öffentlichkeit seit den bahnbrechenden theologischen Arbeiten von Alfred de Quervain und Wolfgang Huber stark verändert haben. Konnte de Quervain in seiner knappen dogmatischen Studie des Jahres 1946, die sachlich auf der Barmer Theologischen Erklärung aufbaute, den der Sendung Jesu Christi wurzelnden Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums vom öffentlichen Charakter der Verkündigung unterscheiden, damit die Selbstbegrenzung der in der Kirche verbundenen Gläubigen zum Ausgangspunkt der Reflexion machen, den Anspruch des Evangeliums aber als Freiheitsrecht gegen staatliche Maßregelung in Anspruch nehmen (de Quervain 1946, 10) und so den Begriff der Öffentlichkeit vor allem im Verhältnis von Kirche und Staat in Anschlag bringen, erscheint die Konzentration auf jenes Verhältnis bereits im Licht der Strukturwandelstudie von Jürgen Habermas als Reduktion, hatte Habermas doch sans phrase die Bedeutung der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit (Habermas 1962, 45-48) und ihres Wandels in Prä- und Deskription herausgestellt. Doch auch der Öffentlichkeitsbegriff, wie er in Wolfgang Hubers ausführlicher Untersuchung von 1973 (1991, 11-48) expliziert wird, erfordert in allen vier genannten Schichten – der des allgemeinen Interesses, der medialen Diskussion über Politikziele, des nationalstaatlich verstandenen öffentlichen Rechts und des Publizitätsgebots politisch-gouvernementalen Handelns – Revisionen unterschiedlicher Art. Dies gilt zunächst natürlich für die Medien und Institutionen öffentlicher Artikulation und Diskussion, die durch technologiegetriebene Wandlungsprozesse wie das per Smartphone jederzeit verfügbare Internet und die mit Personalisierungsmöglichkeiten einhergehenden Phänomene wie etwa 'echo chambers' und 'filter bubbles' (Pariser 2012), aber auch durch Beeinflussungsinstrumente wie 'social bots' Aufmerksamkeit erregt haben. Es gilt weiterhin auch für das Verständnis derjenigen gesellschaftlichen Bedürfnisse und Aufgaben, die als öffentlich gelten sollen und durch Politikziele und -strategien wie die des New Public Management (Crouch 2004), das öffentliche Verwaltungen nach dem Muster profitorientierter Unternehmen restrukturiert oder der durch den Rückzug des Staates aus sozialer Sicherung und Wohnraumversorgung erstrebten Responsibilisierung der Individuen einem intensiven Wandel ausgesetzt waren und sind. Es gilt für die Zuschreibung der Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben an den Staat, die durch die Internationalisierung politischer Steuerung – etwa im Kontext der EU – zumindest rekonzeptualisiert werden muss und damit auch für die Frage der Publizität im Sinne politischer Kontrolle der governance-Ebenen.

Um der Frage, wie Öffentlichkeit in theologischer Perspektive angesichts solcher veränderter Voraussetzungen zu konzeptualisieren sei und welche Rolle Theologie als Reflexionsdisziplin des protestantischen Christentums in ihr spielen kann, nachzugehen, soll hier in drei Schritten vorgegangen werden. In einem ersten Schritt möchte ich gegenwärtig vertretene Konzepte öffentlicher theologischer Reflexion – ob sie nun unter dem Begriff der öffentlichen Theologie (Höhne), der public theology (Kim/Day 2015), des öffentlichen Protestantismus (Anselm/Albrecht 2017), des öffentlichen Christentums (Jähnichen 2015) oder der öffentlichen Kirche (Schlag 2012) verhandelt werden – kurz vorstellen. In einem zweiten Schritt soll es unter theologischer Perspektive dann um die Herausforderungen gehen, die mit dem Begriff der Öffentlichkeit heute verbunden sind, in einem dritten der Begriff der öffentlichen Theologie durch die Beziehung auf diese Herausforderungen verteidigt werden.

1. Öffentlichkeit als Thema der Theologie

Die Tatsache, dass die Reflexion über Öffentlichkeit in der Theologie nicht nur in der deutschen

Diskussion gegenwärtig hohe Präsenz besitzt, lässt sich kaum übersehen. Die dabei auftretenden Differenzen und Kontroversen sind dabei kein Zeichen der Instabilität dieses Zugriffs, sondern als ein Zeichen dafür zu werten, dass das als Diskursform zu verstehende Paradigma öffentlicher Theologie sehr unterschiedliche Fragestellungen zu integrieren vermag – auch wenn der Triumphalismus, mit dem Hegel diese Einsicht an der Aufklärung entwickelt, dabei vermutlich eher weniger angebracht ist: „Eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Parteien zerfällt; denn darin zeigt sie das Prinzip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. ... So daß also die in einer Partei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.“ (Hegel 1807, 425-426). Man muss nicht in eine solche Siegessemantik ausbrechen um zu verstehen, dass die Perspektive öffentlicher Theologie kontextuell sehr unterschiedliche Ausprägungen und Entdeckungszusammenhänge, damit aber auch verschiedene Zielsetzungen umfasst – und dass diese Diversität keinen Nachteil darstellen muss, sondern die Möglichkeit bietet, über die existierenden unterschiedlichen Auffassungen auf angemessene Weise zu streiten, zumal sie auch selbst ernsthaften Anfragen zu begegnen hat.

1.1 Konzepte öffentlicher Theologie

Im Rekurs auf Dirk Smits (2013, 2007) Rekapitulation der unterschiedlichen Entstehungsgeschichten Öffentlicher Theologie, die in der Regel im protestantischen Kontext loziert sind, lassen sich bereits sehr unterschiedliche und nicht aufeinander reduzierbare Ausprägungen identifizieren. Ein erster Entdeckungszusammenhang ist die Tätigkeit Reinhold Niebuhrs, die von Martin Marty (1974) im Kontext der Debatte um die von Robert N. Bellah (1967) identifizierte 'Civil Religion' als public theology charakterisiert wurde, um die politische Wirkung von Theologie im engeren Sinne zu benennen und die in den USA etwa von Harold Breitenberg (2003), in der Bundesrepublik – sans phrase – von Rolf Schieder (1987, 2001) aufgenommen und im Sinne der politischen Kritik der Religion durch die Theologie modifiziert wurde. Einen zweiten, stärker methodischen Zugriff hat der katholische Theologe David Tracy (1975) entwickelt, der darauf abhob, dass Theologie dem Typus ihrer Öffentlichkeit entsprechend unterschiedlich verfahren müsse, weil im Kontext von Wissenschaft, Gesellschaft oder Kirche jeweils unterschiedliche Redeweisen angemessen seien. Im deutschen Kontext ist ein dritter Zugriff erkennbar: hier war die begriffliche Auseinandersetzung mit der neuen politischen Theologie J.B. Metz' (1968, 1997), D. Sölles (2006) und J. Moltmanns (1970, 1984) leitend. Hans Maier (1970) hatte auf die problematische begriffliche Nähe zu autoritäre Herrschaft legitimierenden geschichtlichen Figuren und der antidemokratischen Theorie Carl Schmitts hingewiesen und den Begriff der öffentlichen Theologie als Alternative vorgeschlagen. Wolfgang Huber hat dieses Konzept dann nach einiger Verzögerung im Sinne einer herrschaftskritischen Theologie in der Folge der Barmer Theologischen Erklärung aufgenommen (Huber 1998, 115-121). Ein vierter Zugriff lässt sich in Südafrika verorten. Hier wurde das Konzept nach dem Ende der politischen Apartheid etwa von John de Gruchy (2004) aufgegriffen, um befreiungstheologische Erwägungen im Kontext der neu entstandenen Demokratie zur Geltung zu bringen, in der ein gewaltfreier Wettbewerb um die politische Gestaltung im Kontext eines Pluralismus der Auffassungen an die Stelle einer bloßen Widerstandsorientierung treten sollte. Allerdings ist dieser Perspektive Harmonismus und Integrationalismus vorgeworfen worden: Tinyiko Maluleke (2011) kritisiert an William Storrars (2011) Darstellung nicht nur das Konzept der Public Theology als uniformistisch und letztlich eurozentrisch kontextualisiert, sondern auch die normative Vorstellung der Öffentlichkeit als Ort des zivilen Umgangs mit Fremden oder des zivilisierten Umgangs mit Diversität als unrealistisch, weil sie die massiven Exklusionserfahrungen und die damit einhergehende Wut vieler Menschen nicht ernst genug nehme. Im Zentrum steht dabei die Differenz von Diversität und Ungleichheit sowie die Frage nach den Bedingungen einer solchen Form der Öffentlichkeit und dem Zugang zu ihr. Eine fünfte Perspektive sieht Smit in der auf globale Vernetzung zielenden plurikontextualen und ökumenischen Ausrichtung von theologischen Konzepten, die er etwa in Arbeiten Stackhouses

(2000-2007), Storrars oder Boesaks (u.a. 2010) verortet und eine sechste in der maßgeblich von José Casanova (2009) konstatierten steigenden öffentlichen Wahrnehmung der Religion auch in säkularen Kontexten.

Gerade im deutschsprachigen Kontext hat dabei die auf die Kirche bezogene öffentliche Theologie Wolfgang Hubers, Jürgen Moltmanns und Heinrich Bedford-Strohms prägend gewirkt. Huber zufolge bedeutet „'Öffentliche Theologie' ... die kritische Reflexion über das Wirken und die Wirkungen des Christentums in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein sowie die dialogische Teilnahme am Nachdenken über die Identität und die Krisen, die Ziele und die Aufgaben der Gesellschaft.“ (Huber 1998, 117) Ihre Aufgabe ist die Unterstützung einer Kirche, die sich, anders als etwa im Ansatz Stanley Hauerwas' (1991) vorgesehen, nicht als Kontrastgesellschaft versteht, sich allerdings ihre Aufgaben auch nicht von Funktionsanweisungen aus anderen zivilgesellschaftlichen Gruppierungen oder dem verfassten politischen Apparat zuschreiben lässt, sondern im Bezug auf die Botschaft von Jesus Christus für gesellschaftliche Fragen 'offene und öffentlich Kirche' im religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft als intern plural gestaltete zivilgesellschaftliche intermediäre Institution agiert. Inhaltlich hat es öffentliche Theologie in Hubers Perspektive mit der Darstellung der Wirklichkeit im Licht der Gottesbeziehung, mit der Betonung von reziproken Anerkennungsbeziehungen im Licht gleicher Menschenwürde und die Entdeckung einer Würde der Natur im Kontext der Schöpfungsvorstellung zu tun.

Rolf Schieder hat – unter Vermeidung des Begriffs der 'öffentlichen Theologie' in seinen Studien zu Religion und Politik (1987, 2001) eine stärker religionshermeneutische Perspektive ausgearbeitet, die Theologie als kritische Reflexion religiöser Formationen in Politik und Öffentlichkeit versteht. Heinrich Bedford-Strohm versteht öffentliche Theologie ähnlich wie Huber als „Reflexion von Fragen öffentlicher Bedeutung im Lichte theologischer Traditionen“ (Bedford-Strohm 2015, 215), legt aber größeres Gewicht auf die Frage der Kommunikabilität im allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Diskurs und fordert daher eine Zweisprachigkeit, die sich mit der Interdisziplinarität, der ökumenischen Ausrichtung und dem Ziel der Politikberatung verbinden soll.

Traugott Jähnichen (2015) macht unter Rekurs auf Dietrich Rösslers Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und gesellschaftlichem Christentum letzteres als öffentliche Christentum stark und versteht darunter die Sedimentierung religiös-christlicher Elemente in der sozialen und politischen Kultur.

Auch der Praktische Theologe Thomas Schlag lehnt sich mit seinem Konzept der 'Öffentlichen Kirche' an Hubers und Bedford-Strohms Verständnis öffentlicher Theologie an und sucht Öffentlichkeit mit Jürgen Habermas als zivilgesellschaftlichen normativen diskursiven Gestaltungsraum zu verstehen. In diesen ist die öffentliche Kirche als zivilgesellschaftliche intermediäre Institution involviert (Schlag 2012, 16) – hier zielt Schlag nun aber vor allem auf das zivilisierende Potential religiöser Traditionen und sucht Kirche als Ort des Orientierungswissens zu profilieren, die inhaltlich auf Freiheit, Verantwortung und Hoffnung angelegt sei und soziale und ökologische Konzeptionen stärke (2012, 34).

Der Wiener Ethiker Ulrich H.J. Körtner (2016), der immer wieder vor einer religiös motivierten moralischen Überformung des Politischen warnt, nimmt das Konzept der öffentlichen Theologie auf, sucht es aber auf die Differenz von Minderheit und Mehrheit zu beziehen und als Theologie der Diaspora zu reformulieren: Dazu gehört in seiner Perspektive einerseits die Aufgabe der Gottesrede und der Religionskritik – im Sinne der theologischen Kritik der Religion wie der ernsthaften Aufnahme kritischer Anfragen in die theologische Reflexion –, andererseits die Reflexion der Kirche auf ihre Minderheitensituation in der Welt.

Ein den Begriff der Öffentlichen Theologie ebenso wie Schieder vermeidendes und sich alternativ verstehendes Konzept suchen die Münchner Theologen Christian Albrecht und Reiner Anselm (2017) mit ihrem Entwurf eines 'Öffentlichen Protestantismus' vorzulegen, weil sie die Öffentliche Theologie Huber'scher und Bedford-Strohm'scher Prägung – ähnlich wie Körtner – in der Gefahr sehen, eine moralisierende, religiös immunisierte kirchliche Dominanz des Politischen herbeizufüh-

ren (Anselm/Albrecht 20017, 27-36), auch wenn sie konzedieren, dass „dies weder die Intentionen der Öffentlichen Theologie trifft noch ihrer gegenwärtigen Kommunikationspraxis entspricht.“ (Anselm/Albrecht 2017, 33) Hier wird Öffentlichkeit als Gemeinwohlorientierung verstanden (Anselm/Albrecht 7, 54-58 u.ö.) und über eine freiheitsgeschichtliche Aktualisierung der lutherischen Drei-Ständelehre entfaltet, wobei der status oeconomicus dem Individuum, der status politicus der Gesellschaft und der status ecclesiasticus der Kirche zugeordnet wird, um auf diese Weise die Freiheitsrechte des Individuums gegenüber Gesellschaft und Kirche zu schützen. Die Pointe des gemeinwohlorientierten Öffentlichkeitsverständnisses ergibt sich dann in der Funktionsbestimmung des öffentlichen Protestantismus: Wie der Gottesdienst pluralismusermöglichender Rahmen der je positionellen Predigt, sei der öffentliche Protestantismus pluralismusverbürgender Rahmen der Gesellschaft, sofern er kritisch gegenüber der Sakralisierung des Politischen und der Gleichschaltung des Individuums agiere und das Individuum gerade vom gesellschaftlichen Veränderungsdruck entlaste (Anselm/Albrecht 2017, 44). Freilich kann man sich fragen, ob die hier verfolgte und bereits von Dietrich Rössler (1970) entwickelte Figur einer die Basis des Pluralismus verbürgenden und daher nicht zur pluralistischen Disposition stehenden kritischen Theologie tatsächlich ihrerseits dem Vorwurf einer sich überparteilich gerierenden Dominanz des Politischen durch die Religion zu entgegen vermag.

1.2 Herausforderungen einer öffentlichen Theologie

Überblickt man die Diskussion um die public theology, lässt sich freilich nicht nur ihre zunehmende Verbreitung und Diversifizierung konstatieren. Vielmehr sind Herausforderungen zu benennen, denen in dieser Dimension theologischen Reflektierens und Redens zu begegnen ist. Drei solcher Herausforderungen scheinen mir besonders bedeutsam, keine ist sonderlich neu, aber der Grad ihrer Bearbeitung ist durchaus verschieden.

Eine erste Herausforderung richtet sich auf das Verhältnis von partikularen Religionen und dem meist politisch verstandenen Raum der Öffentlichkeit. Die Debatte ist kontextuell unterschiedlich gelagert, hat in Deutschland meist die etwas reduzierte Form der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche angenommen und ist von David Tracy immerhin auf die Frage nach den Öffentlichkeiten von Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche ausgeweitet worden. Sie ist aber gerade im nordamerikanischen, stärker bewusst multireligiösen Kontext auch in philosophischer Perspektive intensiv geführt worden, in dieser Form dann auch nach Europa zurückgekehrt und darf, wie wir in der Einleitung bereits sahen, auch in unserem Kontext nach wie vor Aktualität beanspruchen. Neben den bekannten Positionen John Rawls' (1993, 2002), dessen Konzept der öffentlichen Vernunft im Rekurs auf Thomas Jefferson und seine Aufnahme der Semantik Roger Williams' als Entsprechung zur Idee einer 'wall of separation' nicht nur zwischen Staat, sondern auch zwischen Öffentlichkeit und Religion verstanden wird (Arneson 2013, 9-11; Peddle 2014), Charles Taylors (1995, 2012), der als katholischer kommunitaristischer Philosoph nun gerade die öffentliche Pflege partikularer, kommunitärer religiöser Identitäten empfahl oder Jürgen Habermas (2001, 2012), der unter dem Eindruck bleibender Relevanz der Religion trotz europäischer Säkularisierungserfahrungen von einer postsäkularen Gesellschaft spricht und unter dem Einfluss des reformierten Philosophen Nicholas Wolterstorff (1997, 105) eine wechselseitige Übersetzungsverpflichtung religiöser und säkularer Motive im öffentlichen Raum vorsah (Habermas 2005, 132-133), ist etwa auch die Sicht Judith Butlers (2012) zu erwähnen, die sich in die Debatte explizit als jüdische Philosophin einschaltete, um aus dieser Perspektive scheinbare Universalien durch die Thematisierung des Leidens zu dekonstruieren. Gerade diese Position vermag darauf aufmerksam zu machen, dass die bisher vorrangig christliche Ausprägung der public theology dringend der Ergänzung durch andere religiöse Traditionen bedarf (so auch Storrar 2011, 27), die Debatte insofern auch nicht auf protestantische und christliche Theologoumena zu begrenzen ist, und die schwerpunkthafte Verwurzelung in diesem Kontext kritisch und würdigend reflektiert werden muss.

Eine zweite Herausforderung wird an der bereits erwähnten Kritik Tinyiko Malulekes sichtbar. Sie

besteht in der – vor allem in der postkolonialistischen Theoriebildung Spivaks (1988), Mignolos (2011) und anderer entwickelten – Einsicht, dass die kontextuelle Verwurzelung herrschender Diskurse nicht nur als Phänomen pluralistischer Diversität zu verstehen ist, sondern auch als Ergebnis von asymmetrischer Gestaltungs- und Deutungsmacht, die sich unter in anderem in universalen propositionalen, normativen und habituellen Geltungsansprüchen ausdrückt, die nicht auf ihre partikuläre Herkunft hin reflektiert werden und die solcherart als Objekte Identifizierten zum Schweigen bringen, ein Zusammenhang, denn Spivak als 'epistemische Gewalt' bezeichnet hat (Spivak 1988, 78). Dies betrifft ohne Zweifel auch die Frage nach dem Konzept von Öffentlichkeit als eines zugänglichen diskursiven Raums, bezüglich dessen man fragen kann, ob auch die Subalterne Zugang erlangt oder ob sie auf eine eigene "subaltern counterpublic" rekurrieren muss, wie Nancy Fraser (1990, 67) meint, ob ihre Sprache darin zählt und ob das Konzept angesichts von massiver Gewalterfahrung in vielen Kontexten überhaupt Alltagsplausibilität beanspruchen kann. Dekolonialisierung ist insofern nicht nur eine Aufgabe der Adressaten der historischen Kolonialisierung, sondern vor allem auch ihrer Subjekte, in deren Metaphorologie und Weltsicht sie ebenfalls massive Spuren hinterlassen hat – man denke nur an die Rede von 'Entwicklungsländern' oder 'hochentwickelten Gesellschaften', die sich etwa in der Programmatik eines 'Marshallplans für Afrika' fortsetzt, angesichts dessen Obiora Ike, nigerianischer Direktor des Globethics.net jüngst einen 'Mandelaplan' vorschlug.² Dies gilt mutatis mutandis auch für die public theology, die sich mit diesem Zusammenhang auch im Kontext ihrer eigenen nationalen und internationalen Formierung und sozialen Gestaltung, in der US-amerikanisch oder europäisch sozialisierte, weiße Männer überproportionale Bedeutung besitzen, auseinandersetzen muss. Und es gilt unbeschadet der Tatsache, dass die historische Kolonialisierung durch europäische und nordamerikanische Staaten inzwischen von anderen Formen machtbbezogener globaler Asymmetrie – man denke nur an die Economic Partnership Agreements der EU – und neue Akteure wie etwa die BRIC-Staaten, von denen vor allem China im südlichen Afrika intensive Aktivität entfaltet, abgelöst worden ist.

Eine dritte Herausforderung an public theology bezieht sich damit dann auf die Reflexion und Berücksichtigung des Verhältnisses globaler und lokaler Kontexte sowie partikularer und universaler Geltungsansprüche solcher Theologie. Denn so gewiss die Anfrage nach dem Status partikularer religiöser Perspektiven in pluralen, aber auf Minimalstandards des Richtigen angewiesenen Gemeinwesen und die Kritik an einer spätestens seit dem 15. Jh. durch Formen kolonialer Herrschaft geprägten Wissensproduktion hohe Geltung beanspruchen dürfen, können sie doch die Frage nach dem angemessenen Wechselverhältnis von lokaler Kontextualität und globalen Problemformulierungen – etwa im Konzept einer Sakralität der Person (Joas 2011) – nicht einfach ersetzen, wenn der Anspruch solcher globaler Thematisierung und universalistischer Geltungsansprüche nicht überhaupt aufgegeben werden soll – was jedenfalls in christlicher theologischer Perspektive wenig plausibel erscheint.

Wenn nun public theology, öffentliche Theologie, zu einem zunehmend verbreiteten Diskursformat wird, und wenn dieses Diskursformat durch Fragen von Partikularität und Universalität, Herrschaft und Knechtschaft, Lokalität und Globalität herausgefordert wird, die sämtlich nicht nur auf den Gegenstandsbereich, sondern die Praxis öffentlicher Theologie selbst zielen, dann scheint die Frage nach dem Konzept von Öffentlichkeit, auf das sich diese Praxis bezieht, angemessen – liegen diesem Konzept doch immer schon bestimmte Auffassungen von Universalisierbarkeit, Machtrelationen und Anwendbarkeit zugrunde.

2. Öffentlichkeit als Differenzbegriff

Soll Öffentlichkeit als Referenzbegriff der Theologie profiliert werden, sind meiner Wahrnehmung nach vor allem drei Aspekte von Bedeutung – ich folge in der Beschreibung der Raummetaphorik, die durch die Verortung des vom Privaten unterschiedenen, allen relevanten Personen Gemeinsa-

² Die Äußerung fiel anlässlich eines Diskussionsabends mit Vittorio Hösle, Obiora Ike und Gerd Müller (Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) am 15.03.2017.

men auf allgemein zugänglichen Plätzen, auf agora, areopag und forum, das Konzept der Öffentlichkeit in der westlichen Tradition prägt (Gerhardt 2012, 54-59) und die Idee des allen Gemeinsamen, des koinon oder der res publica, mit seiner zugänglichen Artikulation verbindet. Folgt man der bereits erwähnten, heuristisch zu verstehenden dimensionalen Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit im Sinne der Belange von allgemeinem Interesse, der Artikulation des Streits um solche Belange, der institutionalisierten Verwaltung und Bearbeitung solcher Belange sowie der Kontrolle dieser Bearbeitung (Huber 1991, 46) und bezieht die gegenwärtigen Herausforderungen einer solchen Öffentlichkeitskonzeption ein, lässt sich Öffentlichkeit als durch Machtasymmetrien strukturierter Konfliktraum, als durch Ausdifferenzierung fragmentierter Artikulationsraum und als stets empirisch angefochtene, also kontrafaktische regulative Idee kennzeichnen.

2.1 Öffentlichkeit als Raum asymmetrischer Konflikte

Materiale Themen der im Raum der Öffentlichkeit wichtigen Konflikte sind die Frage nach demjenigen, was Gegenstand gemeinsamer, öffentlicher Regelung sein und was solcher Regelung als Privatsache entzogen werden soll, wie der *Zuständigkeitsbereich* der Gemeinsamkeit verstanden werden muss, *wer an dieser Regelung teilhaben* und wie sie *organisiert* werden sollte. In der abendländischen Tradition sind diese Fragen bekanntlich unter dem Begriff des Gemeinwohls (Mager 1984, Dabrock 2014) sehr unterschiedlich behandelt und beantwortet worden. In der Regel gehen wir in demokratischen Kontexten davon aus, dass Begriff, Bereich und Gegenstand des Gemeinwohls prozedural bestimmt werden, also Gegenstand einer zwischen diskursiver Deliberation und interessenbezogener Aushandlung angelegten Willensbildung darstellen, an der alle Bürgerinnen und Bürger beteiligt sind – oder jedenfalls sein sollten.

Seit etwa zweihundert Jahren wird der *Zuständigkeitsbereich* in der Figur des modernen Nationalstaats beschrieben, die auf dem Umweg kolonialer militärischer Vormacht und kultureller Prägenkraft auch dort implementiert wurde, wo ein entsprechendes Selbstverständnis der Bewohner keineswegs gegeben war (Giddens 1985).

Ein Bewusstsein gleicher Menschen- und Bürgerwürde, das einen *gleichen Anteil* an der Regelung des Gemeinwesens und also und rechtliche wie politische Gleichheit implizierte, schälte sich in Europa und den USA erst langsam heraus und wurde in teils blutigen Auseinandersetzungen politisch erkämpft und implementiert, wobei Ungleichzeitigkeiten die Regel blieben und Ausgrenzungen anhand von Vermögensverhältnissen ('Klasse'), sozialem Geschlecht, Religion, Zugehörigkeitszuschreibungen ('Rasse') oder anderen Markern erst langsam abgebaut wurden und auch in diesen Staaten noch keineswegs vollständig überwunden sind. Der Druck sozialer Spannungen führte vor allem im Raum dieser relativ früh industrialisierten Staaten zu weiteren politischen Unruhen, wobei sich wohlfahrtsstaatliche Kompromisse im Kontext von Marktökonomien herausbildeten, die sich gegenüber Modellen politisch motivierter wirtschaftlicher Zentralverwaltung als erfolgreicher erwiesen. Diese wohlfahrtsstaatlichen Kompromisse sorgten dafür, dass zu formalen Beteiligungsrechten gesellschaftliche und staatliche Gewährleistungspflichten, etwa der Bildung und sozialen Absicherung hinzukamen und so der *civil* und der *political citizenship* eine *social citizenship* zu entsprechen begann (Marshall 1963).

Allerdings sind die wohlfahrtsstaatlichen Kompromisse dort, wo sie existierten, um die Jahrtausendwende unter Druck geraten, weil die Verkürzung globaler Informations- und Verkehrswege bei zunehmender Handelsfreiheit unter der Einwirkung wissenschaftlich, politisch und ökonomisch einflussreicher Akteure in einer politischen Deregulierung der Arbeits- und Finanzmärkte und einem veränderten Verständnis staatlicher Verantwortung resultierte, die in früh und spät industrialisierten Staaten zur steigenden sozialen Ungleichheit beitrug (Webster e.a. 2008). So markieren etwa in der Bundesrepublik Deutschland Umbauten der sozialen Sicherung und der Rückzug kommunaler staatlicher Akteure aus dem Wohnungsbau Elemente einer Politik der Responsibilisierung, die entsprechende Absicherungen zum Gegenstand individueller Vor- und Selbstsorge erklärt und damit aus dem Bereich der öffentlichen Regelung verschiebt (Heeg 2013), während etwa im Bildungsbereich

die Kopplung von Chancen an soziale und ethnische Herkunft nach wie vor relativ ausgeprägt ist (Meireis 2009).

Auch die Konzentration auf den Nationalstaat als Zuständigkeitsbereich hat sich aber bereits angesichts globaler Verflechtungen als nicht unproblematisch herausgestellt. Solche Verflechtungen werden teils aus Gründen ökonomischer Effizienz gewünscht, teils sind sie unabweisbar, etwa, weil der Klimawandel gegenüber nationalen Grenzen neutral bleibt. Während Hauke Brunkhorst normativ eine 'demokratische Vollinklusion' als Beteiligung aller Betroffenen der politischen Entscheidungen eines Staates an diesen fordert (Brunkhorst 2002, 109), wurde faktisch mit der Europäischen Union ein transnationaler politischer Verband gebildet, dessen *Governance* Ebenen repräsentativer demokratischer Legitimation mit solchen 'verhandlungsdemokratischer' diplomatischer Aus handlung (Scharpf 2003) verbindet und dabei soziale Absicherungsfragen weitgehend ausklammert, so aber sowohl die *political citizenship* als auch die *social citizenship* ihrer Bürger tangiert (Meireis 2014). Wirkt die Unanschaulichkeit der Regelungsebenen und ihrer Zugänglichkeit für Einreden von Bürgerinnen und Bürgern im Verbund mit der Spezialisierung des Rechts faktisch als Einschränkung der *political citizenship*, so die Verlagerung sozialer Absicherung in den Bereich des in diesen Fragen zunehmend eingeschränkten Nationalstaats (und de facto in den Bereich privater Vorsorge) als Einschränkung der *social citizenship*.

Dass diese Konflikte um den Gehalt dessen, was öffentlich zu regeln ist und was als Privatsache gilt, asymmetrisch strukturiert sind, dürfte nach dem Gesagten nicht verwundern. Wer sich kraft ökonomischen Kapitals die Beschäftigung von Rechtsfachleuten leisten kann, vermag die eigenen Rechte erfolgreicher wahrzunehmen als diejenige, die dies nicht vermag; wer auf Grund seines Status oder seiner Funktion über soziale Kontakte zu Funktionsträgern im politischen Kontext verfügt, kann eine klarere Vorstellung darüber entwickeln, welche Einflussmöglichkeiten ihm offenstehen und welche nicht, wessen Unternehmen über eine Rechtsabteilung verfügt, die EU-Abgeordnete mit aufwändigen Gesetzesvorlagen versorgen kann, vermag auch auf die Legislative nichtöffentlich Einfluss zu nehmen. Dies ist aber nun gerade deswegen problematisch, weil die Asymmetrie der Gestaltungsmacht gemäß der Verfügung über soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital (Bourdieu 1983) neue Asymmetrien hervorruft, weil diejenigen, die über wenig Gestaltungsmacht verfügen, entsprechend weniger wirkungsvoll über die Regeln der Verteilung der Gestaltungsmacht mitbestimmen können. Zunehmende Privatisierung kann insofern auch private Indienstnahme des Politischen bedeuten, funktionale Differenzierung wird dann durch Kopplungen überlagert.

Dieser Zusammenhang tangiert das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit aus drei Gründen. Zum ersten ist die politische Differenz von Öffentlichem und Privatem auch religiös hoch relevant, sofern die bitteren Lernerfahrungen der Religionskriege eine politische Selbstbegrenzung religiöser Ansprüche nahelegen, um der Dominanz einer Religion oder Weltanschauung, die ihrer Natur nach das Ganze der Existenz bestimmt und, politisch gewendet, die Freiheit des Privaten durch eine Tyrannei des Öffentlichen zu zerstören droht (Arendt 1958, 79, Sennett 1976), vorzubeugen und so der Freiheit der Einzelnen wie der Unverfügbarkeit religiöser Einsicht Rechnung zu tragen. Allerdings ist die von Roger Williams eingeführte und von Thomas Jefferson (1802) aus unterschiedlichen Gründen aufgenommene Metaphorik einer 'wall of separation' missverständlich. Hatte Williams perfektibilistisch und im Rückgriff auf Jes 5,5-6 von einer „hedge or wall of separation between the garden of the church and the wilderness of the world“ (Williams 1644, 435) gesprochen, wollte Jefferson auf die Trennung von verfasstem Staat und organisierter Kirche hinaus, um religiöse Dominanz durch den Staat zu verhindern. Dass religiöse Semantik im Raum der Öffentlichkeit keine Rolle spielen sollte, wäre beiden nicht in den Sinn gekommen - dass die Förderung pluraler religiöser und weltanschaulicher zivilgesellschaftlicher Aktivitäten durch den Staat dafür sorgen kann, solcher Dominanz vorzubeugen, allerdings auch nicht.

Zweitens ist die Asymmetrie der Konflikte um dasjenige, was als öffentliche Angelegenheit gelten soll, für Religion auch deswegen relevant, weil viele Religionen – jedenfalls aber das Christentum – international agieren und damit Probleme globaler Ungleichheit auch in ihrer internen Öffentlich-

keit abbilden, wie etwa der Streit um das Konzept des Imperiums zeigt (WARC 2006), oder sogar befeuern, sodass sie sich von solchen Regelungsproblemen nicht einfach entlasten können. Schließlich lassen sich aus dem Thema des Gemeinwohls Fragen nach der Beteiligung aller jedenfalls aus einer protestantisch-christlichen Perspektive nicht ausklammern. Das gilt trotz der Tatsache, dass die Affinität der Schöpfungs- und Rechtfertigungsvorstellungen zum Konzept der Menschenwürde und das Gerechtigkeitsmotiv der Perspektivübernahme im Interesse der Entrechteten und Benachteiligten erst in schmerzhaften Lernerfahrungen als zentrale christliche Bestimmungen erkannt worden sind (Huber 1992).

2.2 Öffentlichkeit als fragmentierter Artikulationsraum

Als 'Öffentlichkeit' gilt nicht nur die Sphäre des allen Gemeinsamen, sondern auch die seiner Artikulation und Verhandlung – jedenfalls dann, wenn sie nicht im scheinbaren Verzicht auf normative Fragestellungen als bloße 'gesellschaftsinterne Umwelt der gesellschaftlichen Teilsysteme' gefasst werden soll (Luhmann 1996, 184). Diese Artikulation beschränkt sich aber keineswegs nur auf präskriptive Fragen, sondern schließt die Beschreibung der Welt und, um Luhmann auch einmal Recht zu geben, auch das Wissen um die Beobachtbarkeit aller dieser Vorgänge mit ein (ebd.). Doch auch als Sphäre der Artikulation trägt sie normativ bestimmte Züge, auf deren historische Entwicklung im europäischen (und US-amerikanischen) Kontext unter anderen Jürgen Habermas in der These eines Wandels von der repräsentativen zu einer bürgerlichen Öffentlichkeit (1962, 167-224) aufmerksam gemacht hat und die Axel Honneth unter Vermeidung der kulturkritischen Pessimismen, die Habermas' frühe Arbeit kennzeichnen, unter anderem durch den Rekurs auf Einsichten Durkheims und Deweys als Herausbildung einer 'demokratischen Öffentlichkeit' (Honneth 2013, 470-567) rekonstruiert, wobei er den Zuständigkeitsbereich des Nationalstaats problematisiert, auf die Beteiligung aller Betroffenen zielt und normative Elemente nicht nur als kantianische Prüfkategorien, sondern im an Hegel gewonnenen Modus realisierter Sittlichkeit zu präsentieren sucht. Die Pointe der Artikulation und Diskussion liegt in der Idee kritischer Reflexion des politisch Gemeinsamen wie der Ergebnisse seiner Verwaltung durch gouvernementale Instanzen, ihre Voraussetzungen – jedenfalls in der Sicht Honneths und Habermas' – in der entgegenkommenden Gestaltung personaler und wirtschaftlicher Beziehungen, sodass in ersteren die demokratischen, kooperativen Verkehrsformen eingeübt (Honneth 2013, 314) und in letzteren Konkurrenz und individueller Konsum noch als Momente einer übergreifenden Kooperation verstanden werden können (Honneth 2013, 347). Wie bereits im Abschnitt über die Gegenstände, den Zuständigkeitsbereich und den Zugang zu Regelungen des Gemeinwesens betont, spielen zudem auch in der Artikulationssphäre Fragen konkreter Zulassung, Befähigung und Ermächtigung eine Rolle – die Regeln der Verteilung von Gestaltungsmacht werden auch hier bestimmt, faktische soziale Gestaltungsmacht spielt auch in der Kommunikation eine Rolle, das Beispiel liegt auf der Hand: auch nach dem Erringen des Wahlrechts wurden Frauen durch informelle Mechanismen des Habitus (Honneth 2013, 535)³ von der anerkannten Teilnahme am Artikulationsdiskurs ausgeschlossen.

Im Hintergrund stehen dabei Vorstellungen einer frei zugänglichen, eben öffentlichen Debatte unter prinzipiell Fremden, wie sie auf dem Forum, der Agora oder am Tor stattfinden mag, sodass nicht nur die Zugänglichkeit, sondern auch die Einheitlichkeit dieser Öffentlichkeit impliziert wird. Doch selbstverständlich ist das immer schon eine Fiktion, auf die nicht erst Seyla Benhabib (1997, 32-37) hingewiesen hat. Denn auch frei zugängliche Debatten unter Fremden schlossen und schließen in der Regel schon aus Gründen der Komplexität und Zeit nicht alle Menschen eines bestimmten Zuständigkeitsbereichs ein, von Teilnahmebeschränkungen aufgrund von anderen Exklusionskriterien – Fremdheit, Bildung, Habitus, Geschlecht etc. - ganz zu schweigen. Schon die Figur des Gesprächs oder Diskurses privilegiert bestimmte Interaktionsformen, die keineswegs allen Menschen in gleicher Weise zugänglich sind und zu denen sie auch nicht in gleichem Maß Zugang erlangen können. Zudem ist das Maß der Fremdheit verschieden, der Unterschied von privat und öffentlich auch auf-

3 Honneth verweist 535 auf Bourdieu (2005).

grund unserer Fähigkeit zu Rollenhandeln und Rollenbalancierung graduell. In der engeren wissenschaftlichen Öffentlichkeit einer Fachgesellschaft kennen sich die meisten Protagonistinnen, in der weiteren eines interdisziplinären Kongresses zu einem bestimmten Thema immer noch einige, in der weltweiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit ist die persönliche Bekanntschaft die Ausnahme. Während in einer bestimmten Kirchengemeinde alle Mitglieder des Kirchenvorstands befreundet sein mögen, nehmen sie doch ein öffentliches Amt wahr und balancieren beide Aspekte aus, wobei Grauzonen die Regel sind. Insgesamt sind in dieser Kirchengemeinde Menschen mit geringerem Vermögen eher unterrepräsentiert, eine Tatsache, die schon seit Ende der fünfziger Jahre des 20. Jh. als Milieuerengung bekannt ist (von Bismarck 1957, EKD 2007, 51, Vögele u.a. 2002, 58-59, 109-134). Und auch im idealen Fall zerfällt die 'Öffentlichkeit' in zahlreiche 'Öffentlichkeiten', deren wechselseitiger Kontakt schwach bleibt, weil erst der intensive Austausch über eine bestimmte Dauer hindurch wechselseitiges Verstehen ermöglicht. Auch die durch die Prägekraft zentraler Medien hergestellte gemeinsame symbolische Welt erweist sich als dünn, weil Kenntnisse und Codierungen bestimmter Begriffe und Konzepte in der Regel mehrdeutig sind. Auch die entstehenden Massenmedien begrenzen jedenfalls die Möglichkeit der aktiven Artikulation durch die Einlinigkeit der Kommunikation. Die durch die technologische Entwicklung der IKT geschürte Hoffnung und Phantasie, nun allgemeine Mehrwegkommunikationen etablieren zu können, die soziale Verbindungen schaffen würden (Pariser 2012, 13-25), erwies sich schnell als verfrüht.

Stattdessen entwickeln sich Monokulturen im Netz, echo chambers, in denen Menschen durch die bewusste Auswahl der bezogenen Kanäle und Chatforen nur noch die eigene Auffassung gespiegelt wird. Während dieser Effekt lediglich die immer schon üblichen milieu- und schichtspezifischen Schließungen im Medium des Internets verstärkt, aber durch die Verwechslung von präferenzorientiertem Konsumenten mit politisch verpflichtetem Bürger darin ebenfalls politisch problematische Folgen haben kann, die Cass Sunstein (2007, 42-43, 212-216) beschrieben hat, sorgt die filter bubble für eine neue Form der Abschottung. Wie Eli Pariser (2012) darstellt, handelt es sich dabei zunächst um eine Funktion von Suchmaschinen, die anhand bekannter, im Netz erhobener und zum Zweck werblicher Adressierung gesammelter Profildaten des in Frage stehenden Nutzers personalisierte Suchen produzieren. Das Netz wird also nicht nur auf die Suchanfrage hin 'gefiltert', sondern diese Suchanfrage wird bereits nach dem eigenen Profil gewichtet, sodass Stammzellforscher und kritische Aktivisten bei Eingabe des gleichen Stichworts unterschiedliche Suchergebnisse erhalten. Das aber bedeutet, dass man u.U. mit bestimmten Informationen und Auffassungen gar nicht mehr konfrontiert wird, weil der Algorithmus diese als irrelevant hintanstellt. Besonders problematisch ist dabei, dass nicht erkennbar ist, dass und wie hier gefiltert wird, zumal auch die Programmierer die genaue Vorgehensweise des Algorithmus im Einzelfall nicht vorhersagen können (Pariser 2012, 21). Das scheinbar Öffentliche des Suchenden wird dabei im privaten Interesse des Anbieters schleichend privatisiert, der sich als Bürger Wahnende agiert tatsächlich als Kunde, dem ein anderes der eigenen Position nicht mehr zugemutet werden kann – und der dieses auch nicht mehr zu finden vermag.

Einerseits handelt es sich also schon bei der verallgemeinernden normativen Rede von 'Öffentlichkeit' im Sinne des scheinbar einheitlichen Forums der Diskussion und Artikulation dessen, was alle angeht, um die Idealisierung eines weit disparateren, fragmentierteren und vielschichtigeren Befunds.

Andererseits aber sind die Artikulationsräume auch keineswegs neutral. Neben die immer schon möglichen Schließung durch die faktische Vorherrschaft bestimmter Gruppen treten im Medien- und Internetzeitalter, wie zu sehen, faktische Privatisierungen scheinbar öffentlicher Räume durch Dritte: Weder Google noch Facebook sind Gemeineigentum oder irgendeiner Neutralität verpflichtet, vielmehr handelt es sich um auf Gewinnmaximierung zielende Firmen, deren Kommunikations- und Geschäftspolitiken diesen Zielen verpflichtet sind und sich aus diesem Grund weder zur Gewährleistung allgemeinen Zugangs noch zur Sicherstellung von Fremdheitserfahrungen verpflichtet sehen. Umgekehrt wird aber auch das Private veröffentlicht, weil neben der benannten Praxis kom-

merzieller Informationsernte auch die illusionäre Neigung der einzelnen Nutzer, die genannten und ähnliche Plattformen für geschützte Räume zu halten, sie zur Preisgabe intimster Informationen veranlasst. Neben die freiwillige Veröffentlichung des Privaten tritt aber auch die systematische, sicherheitspolitische Überwachung durch nationalstaatliche Agenturen im Netz, die die Unterscheidung von Privatem und Öffentlichem unterläuft (Reichel 2016).

Zudem erhöht sich durch den Einfluss von Medienunternehmen auch die Herrschaftsproblematik, die bereits im vorherigen Abschnitt Thema war. Der Einsatz von aufwändig programmierten 'Advertisars' (Pariser 2012, 199-204), Programmen, die etwa auf Facebook wie Personen wirken und gezielt Daten sammeln und Informationen streuen, und twitternden, von Menschen kaum zu unterscheidenden 'social bots' zum Zweck der Simulation einer politischen Graswurzelbewegung zugunsten bestimmter Kandidaten (Welchering 2017) ist mit einer weiteren Wortschöpfung, die sich des Namens einer bekannten amerikanischen Kunstrasenmarke bedient, als 'Astroturfing' bezeichnet worden (Thumfart 2011) und stellt natürlich eine Form der Täuschung dar.

Diese Zusammenhänge sind für die religiöse Kommunikation schon deshalb relevant, weil echo chamber und filter bubble auch im religiösen Kontext zur Vermeidung der Begegnung mit Fremden führen, die eine Radikalisierung bestimmter – auch religiöser – Auffassungen begünstigt. Williams' Version der wall of separation zwischen 'the garden of the church and the wilderness of the world' kann in diesem Licht geradezu gespenstische Züge annehmen, weil sie eine klare Trennung zwischen Guten und Bösen suggeriert.

Umgekehrt ist aber für religiöse Gruppierungen und Individuen auch die mit filter bubbles und echo chambers gewachsene Gefahr einer Austrocknung der Möglichkeit und Verpflichtung, eigene Sichtweisen mit denen Fremder zu konfrontieren, problematisch, weil eine die Möglichkeit einer Verallgemeinerungsprüfung religiöser Weltansichten, aber auch die Chance der Befruchtung öffentlicher Debatten damit verringert wird.

Zudem droht natürlich auch die Gefahr, dass finanzstarke religiöse Gruppierungen ähnlich wie politische Gruppen auch problematische Simulationsinstrumente und Microtargeting, also personalisierte, nicht als solche erkennbare Werbebotschaften zur eigenen Einflusstärkung nutzen.

Allerdings ist auch bereits die 'klassische' Privilegierung bestimmter Verkehrs- und Artikulationsformen etwa im protestantischen Christentum nicht unproblematisch, weil die Milieuverengung evangelische Kirche entgegen ihrem Selbstverständnis zu einer insgesamt eher exklusiven Veranstaltung zu machen droht.

2.3 Öffentlichkeit als regulative Idee

Wenn gilt, dass Öffentlichkeit im Sinne eines prozedural verstandenen und daher stets umstrittenen Gemeinwohls, eines Artikulations- und Diskursraums für die als öffentlich und gemeinsam zu behandelnden Interessen sowie zur Kritik der gouvernementalen Behandlung und Verwaltung dieses Gemeinsamen einerseits stets einen Konfliktraum darstellt, andererseits aber immer in vielfältig exklusive und durch Ausschluss des anderen bedrohte Öffentlichkeiten zerfällt, lässt sich fragen, in welchem Sinne sich denn überhaupt von einer einheitlichen Öffentlichkeit sprechen lässt.

In gewisser Weise elegant, weil bewußtseinstheoretisch angelegt, bearbeitet Volker Gerhardt diese Frage: Weil ihm jedes Bewusstsein über die Allgemeinheit der Begriffe immer schon als öffentlich gilt (Gerhardt 2012, 368-372, 508) und zur prüfenden Selbstreflexion fähig ist, kann er es als Modell der politischen Öffentlichkeit darstellen (Gerhardt 2012, 383-385). Damit wird Öffentlichkeit letztlich zur anthropologischen Konstante, die Gerhardt zufolge im Zeitalter global zugänglicher Information jeweils Weltöffentlichkeit impliziert und damit das vernünftige Individuum auf ein Weltbürgertum verpflichtet (Gerhardt 2012, 550). Politische Öffentlichkeit impliziert dann als Funktionsprinzip gesellschaftlicher Orientierung allgemeine Partizipation, die komplexitätsreduzierende Möglichkeit der Repräsentation und rechtliche Konstitution (Gerhardt 2012, 507-508). Bei aller Eleganz erhebt sich aber doch die Frage, ob die These, die Vernunft setze „die Offenheit des Geistes in die Öffentlichkeit eines Handlungsfelds um“ (Gerhardt 2012, 502) die empirischen Bedingun-

gen der Herstellung sozialer und politischer Öffentlichkeit und die Anfälligkeit der Vernunft, die im theologischen Sprachgebrauch auch im Sündenbegriff erfasst werden kann, nicht unterschätzt. Wie bereits zu sehen war, lässt sich Öffentlichkeit mit Axel Honneth nun aber auch als sich historisch herausbildende politische Sphäre sozialer Freiheit verstehen, die auf den Sukkurs der Verwirklichung sozialer Freiheit in den Sphären persönlicher Beziehungen und marktwirtschaftlicher Interaktion angewiesen ist (Honneth 2011, 473). Neben der Beschränkung auf einen sehr eingegengten Ausschnitt historischer und sozialer Wirklichkeit, der vor allem die „hochentwickelten Gesellschaften des Westens“ (Honneth 2011, 470) im Blick hat, eine Formulierung, die in dekolonisierender Sicht ihre Problematik erweist, zeigt sich die Darstellung allerdings auch vom Stand der faktischen Verwirklichung der Freiheit (ebd.) abhängig, die sich in der angesichts bestehender Entwicklungen etwas hilflos anmutenden Beschwörung eines kollektiven Gedächtnisses der „Stationen eines Kampfes um die Verwirklichung bereits institutionalisierter Freiheitsnormen“ (Honneth 2011, 623) zeigt, das europäische Einheit verbürgen und diejenige „transnationale engagierte Öffentlichkeit“ motivieren soll die eine „europäische Kultur erweiterter Aufmerksamkeiten und geteilter Solidaritäten“ (Honneth 2011, 624) hervorbringen könnte.

Die Darstellung der Öffentlichkeit als Kommunikationsnetzwerk, das einen durch kommunikatives Handeln erzeugten sozialen Raum impliziert, zeichnet Jürgen Habermas' Konzept aus (1992, 436), das letztlich auf transzendentalpragmatischen Überlegungen aufruht und die verschiedenen Foren von Öffentlichkeit (Habermas 1992, 452) durch die Verständigungsorientierung verbinden soll: „Jede Begegnung, die sich nicht in Kontakten wechselseitiger Beobachtung erschöpft, sondern vom gegenseitigen Zugeständnis kommunikativer Freiheit zehrt, bewegt sich in einem sprachlich konstituierten öffentlichen Raum.“ (Habermas 1992, 437). Den sozialen Ort dieser Form der Öffentlichkeit sieht Habermas vor allem in der Zivilgesellschaft (Habermas 1992, 443-451), denn über die Vermachtung der politischen Öffentlichkeit und die Unentscheidbarkeit der Frage, ob sich demokratische Entscheidungen letztlich auf Überzeugungen oder strategische Machtkalküle zurückführen, gibt sich Habermas keinen Illusionen hin (Habermas 1992, 453). Auch hier sind die Voraussetzungenlasten einer solchen transzendentalpragmatischen normativen Fundierung erheblich, die projektierte Öffentlichkeit insofern hochkonstruiert, der Entdeckungszusammenhang einer zwischen der Erfahrung neuer sozialer Bewegungen und einer in theologischer Perspektive eher eschatologisch anmutenden Erwartung (Habermas 1992, 458) der Durchsetzung vernünftiger Kritik (Habermas 1992, 460).

Die Gemeinsamkeit aller drei Modelle scheint mir an dieser Stelle in einem Verständnis von Öffentlichkeit zu liegen, das dieses Konzept letztlich im Sinne einer regulativen Idee verwendet. Ein solches Konzept scheint mir Seyla Benhabibs Bestimmung der Öffentlichkeit als eines 'regulativen Ideals', also einer normativen Größe und einer 'konstitutiven Fiktion', also einem nicht einfach empirisch zu erhebenden Phänomen (Benhabib 1997, 32) zusammenzufassen und dazu noch die Verankerung in tatsächlicher Erfahrung aufzunehmen. Eine regulative Idee nämlich bietet Kant zufolge ja bekanntlich keine eigene Gegenstandskonstitution, sondern organisiert die Einheit der Erkenntnis im Rekurs auf Gegenstände, die der Erfahrung gegeben sind, wie es etwa die empirisch nicht vorfindliche Vorstellung 'reinen Wassers' tut (Kant 1787, B672-675). 'Öffentlichkeit' als Raum der zugangsfreien und gleichberechtigten Deliberation, als deren Bedingung allein die auf Grund zugeschriebener Menschenwürde nötige wechselseitige Anerkennung gilt, ist insofern ein auf empirisch wahrnehmbaren Situationen der gewaltfreien deliberativen Begegnung unter wechselseitiger Anerkennung ruhendes Konstrukt, mit dessen Hilfe Situationen angemessener Aushandlung des Gemeinsamen bestimmt und unangemessene kritisiert werden können, wobei auch Affirmation und Kritik stets revidierbar bleiben. Zu den historischen Entdeckungszusammenhängen dieser Vorstellung gehören, und hier ist Volker Gerhardt gewiss Recht zu geben, nicht nur das aufgeklärte rasonnierende europäische Publikum des 18. Jh., sondern auch schon das Auftreten von Propheten und Predigern, von Wanderphilosophen und Rhetoren, sicher nicht zuletzt die reformatorisch-humanistische Vorstellung religionsmündiger Gläubiger sowie die aufgeklärte historisch-kritischer Bibellek-

türe und -diskussion, der Kampf um Religionsfreiheit im Kontext des 18. und 19. Jahrhundert und manches mehr. Und natürlich sind die Entdeckungszusammenhänge weder historisch oder geografisch begrenzt noch mit einem westlichen Copyright versehen. Ein solches Konzept vermöchte auch an nichteuropäische Traditionen gemeinsamer Deliberation anzuschließen und entsprechende Erfahrungen aufzunehmen, auch wenn dies hier natürlich nicht geleistet werden kann.

In theologischer Perspektive besteht eine Affinität zur Idee der kommunikations- und vernunftvermittelten, aber unverfügbaren Erschließung der Wahrheit durch den Heiligen Geist, die jedenfalls in christlicher Perspektive letztlich das Paradigma der Hoffnung abgibt, dass es so etwas wie einen zwanglosen Zwang des besseren Arguments, eine Überzeugungskraft der Freiheit oder eine Selbstdurchsetzung der Vernunft überhaupt geben könne. Schon der Begriff der Unverfügbarkeit freilich signalisiert, dass es verfehlt wäre, den Heiligen Geist als Garanten angemessener deliberativer politischer Urteile in Anspruch zu nehmen: aber beten lässt sich darum.

Öffentlichkeit impliziert als politisches Konzept eine angemessene Balance zu ihrem graduell zu verstehenden Anderen, dem Nichtöffentlichen oder Privaten (Arendt 1958, 62-89), die vier Fehlformen erkennen lässt, die wir bereits wahrgenommen hatten, aber in ihrer Ausprägung stets umstritten sind:

1. Die normative Privatisierung des Öffentlichen, also die Dominanz des Gemeinsamen durch eine partikulare Gruppierung bei Ausschluss anderer, die Mehrheiten oder Minderheiten sein können – dies ist in der Regel in Theokratien der Fall. Dies kann, muss aber nicht mit der normativen Veröffentlichung des Privaten einhergehen.
2. Die normative Veröffentlichung des Privaten, also der totalitäre Zugriff auf das dem Öffentlichen Entzogene kann etwa in weltanschaulichen Diktaturen wie dem Nationalsozialismus gegeben sein.
3. Die faktische Privatisierung des Öffentlichen, also der nicht vorrangig im normativen Dissens begründete Ausschluss etwa auf Grund von Eigentumsrechten: Die Verweigerung politischer Kundgaben in einer Shopping Mall hat mit Verkaufserwägungen, nicht aber notwendigerweise mit normativen Ablehnungen der kundgegebenen Position zu tun, sie wird dann problematisch, wenn der solcherart privatisierte Raum den öffentlichen zunehmend ersetzt.
4. Die faktische Veröffentlichung des Privaten, also die Auflösung der informationellen Privatsphäre – auch hier geht es nicht vorrangig um eine normative Invasion, sondern um wirtschaftliche Motive, gleichwohl kann dies zur Zerstörung derjenigen Sphäre führen, in der sich individuelle normative und religiöse Auffassungen allererst als solche bilden können.

Zusammenfassend lässt sich Öffentlichkeit als Konzept fassen in dem die Differenz zwischen normativ bestimmter regulativer Idee und empirischer Fragmentierung und Konflikthaftigkeit am Gegenstand der Ermittlung des gesellschaftlich Gemeinsamen konstitutiv ist, sodass jede Beschäftigung mit Öffentlichkeit diese Differenz reflektieren und sich zu ihr verhalten muss.

3. Öffentliche Theologie – Public Theology

Die Antwort, meine Antwort auf die Frage nach dem Ort und der Aufgabe von Religion und protestantischer Theologie in der Öffentlichkeit lässt sich in der Reaktion auf die Herausforderungen, die der public theology sowie Phänomen und Konzept der Öffentlichkeit überhaupt gestellt sind, als Verteidigung des Konzepts der öffentlichen Theologie aus protestantischer Perspektive darstellen, indem zunächst der Öffentlichkeitscharakter, dann die Theologizität und schließlich konkrete Aufgaben skizziert werden.

3.1 Warum öffentliche Theologie?

Fragt man, warum von öffentlicher Theologie geredet werden soll, warum also Theologie nicht gemeinsam mit ihrem Reflexionsgegenstand, der Religion, als Privatsache verstanden werden und ihre Organisationen, also etwa die Kirchen, sich zivilgesellschaftlicher Aktivitäten und öffentlicher Debatte gerade enthalten sollten, ist dasjenige zu reflektieren, das die christlichen Kirchen als ihren

Öffentlichkeitsauftrag verstehen.

In ihrer Kritik der öffentlichen Theologie haben Reiner Anselm und Christian Albrecht die Barmer Theologische Erklärung zur Magna Charta der deutschen Spielart öffentlicher Theologie erklärt. Daran ist richtig, dass die Situation der Kirche im nationalsozialistischen totalen Staat den kontextuellen Entdeckungszusammenhang des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche darstellt, der mit de Quervain auf den Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi bezogen, aber von ihm zu unterscheiden ist. Unpräzise ist die Metapher, weil die Magna Charta Libertatum eine Sammlung von Vorrechten, Privilegien des Adels darstellt, die dem englischen König Johann von diesem unter Androhung von Gewalt 1215 abgetrotzt worden waren, die Barmer Theologische Erklärung lutherischer, unierter und reformierter Kirchenvertreter als öffentliche theologische Stellungnahme aber keineswegs eine privilegierte Stellung der Kirche im Staat fordert, sondern zu einer kircheninternen Frage Stellung nimmt, dabei in ihrer fünften These die Trennung von Kirche und Staat einerseits ausdrücklich bekräftigt, sich aber andererseits auch zu den Aufgaben beider aus kirchlicher Sicht äußert, wobei eine Nähe zur föderaltheologischen, etwa auch in den amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zu findenden Staatsauffassung feststellbar ist. Aus christlicher Sicht ist es der zweiten These zufolge nicht der Anspruch der Kirche, sondern der Jesu Christi, der das ganze Leben der Christinnen und Christen betrifft. Die kontextuelle Situierung ist dabei ausdrücklich festzuhalten und zu reflektieren. Die damalige kritische Anfrage, die unter vergleichbaren Bedingungen aktuell bleibt, war entsprechend, ob diese öffentliche Theologie unter Bedingungen der Aussetzung basaler Menschenrechte und damit unter Bedingungen einer Öffentlichkeit, die am Maßstab der entfalteten normativen regulativen Idee von Öffentlichkeit als zerstört gelten muss, noch angemessen war; anders gesagt: ob man nicht für die Juden hätte schreien sollen, statt wohlgesetzte Erklärungen zu verfassen. Dietrich Bonhoeffer, auf den diese Wendung zurückgeht, ist dann auch zu anderen Schlüssen gelangt, die gegenwärtig etwa im Kontext einer friedensethischen Theorie rechtswahrender Gewalt diskutiert werden (Meireis 2012).

Die Auffassung der Differenz des Anspruchs Jesu und des Auftrags der Kirche präzisierend lässt sich Kirche mit Albrecht Ritschl und Hans Richard Reuter (1997) in drei Dimensionen verstehen: Die Kirche kommt dabei in evangelischer Perspektive als unverfügbarer Gegenstand der Verkündigung und des Glaubens, als in der Reaktion der Glaubenden auf die Botschaft des Evangeliums begründeter, an sichtbaren Kennzeichen identifizierbarer Plural von Handlungsgemeinschaften und als Menge rechtlich konstituierter sozialer Organisationen in den Blick, die ihrerseits dazu dienen, die Handlungsgemeinschaften auf Dauer zu stellen. Eine Pointe dieser Unterscheidung besteht in der Offenheit der Grenzen von Kirche, die sich eben gerade nicht auf die Organisation engführen lässt – darin besteht auch das Recht der soziologisch gemeinten Rede von einem Protestantismus. Denn eine klare Abgrenzung der Mitgliedschaft ist nur auf der Ebene der Organisation möglich, die hinsichtlich der Bedeutung der Kirche aber nur als Mittel zur Aufrechterhaltung der Handlungsgemeinschaften in Frage kommt, die sich letztlich der unverfügbaren Offenbarung verdanken. Weil das Leben der Christinnen und Christen in Gott verborgen ist, lässt sich weder angeben, wer genau von Gott zur Kirche gezählt wird noch lassen sich die Handlungsgemeinschaften trennscharf abgrenzen, ist die Teilnahme am symbolisierenden und organisierenden Handeln, sind der Gottesdienstbesuch oder die Mitarbeit in der gemeindlichen Flüchtlingshilfe doch auch ohne formale Mitgliedschaft möglich und schließt der Verzicht auf den Gottesdienstbesuch, wiewohl nicht empfehlenswert, doch nicht von der Kirche aus. Insofern und weil die Kirche als Handlungsgemeinschaft und Organisation selbstverständlich Moment der Gesellschaft ist, sind die Grenzen der Kirche zur sie umgebenden Öffentlichkeit offen. Weil es aufgrund der Annahme eines allgemeinen Priestertums aller Glaubenden letztlich nur ein diskursives Lehramt geben kann, von dem bei aller funktionalen Differenzierung letztlich kein Christ und keine Christin auszuschließen ist, ist auch die Lehrbildung öffentlich. Ein Rückzug *intra muros ecclesiae*, in scheinbar private Echokammern und Filterblasen ist demgegenüber problematisch.

Aus dem, was in diesem Sinn als Öffentlichkeitsauftrag der Kirche verstanden werden kann, lassen

sich nun gerade keine kulturellen, sozialen oder organisatorischen Hegemonieansprüche ableiten, weil die konstitutive Differenz zwischen unverfügbarer geglaubter Kirche einerseits und im menschlichen Handeln präsenter performativer Gemeinschaft und ihrer rechtlich verfassten Organisationen andererseits eine Selbstbegrenzung der Christinnen und Christen impliziert, die sie darin hindert, unmittelbar im Namen Jesu zu sprechen: Die Tatsache, dass sie Christus als Herrn der Welt bekennen, erlaubt Christinnen und Christen nun gerade nicht, in seinem Namen die Herrschaft anzutreten, der Ort der Macht bleibt insofern unverfügbar und funktional leer (Meireis 2013), wobei die Menschenrechte als Platzhalter einer Minimalberücksichtigung derjenigen gelten können, die von Entscheidungen betroffen, aber nicht an ihnen beteiligt sind (Brunkhorst 2002). Das hindert Kirchen als Handlungsgemeinschaften und Organisationen nicht darin, dort, wo die Menschenrechte in Kraft stehen, im Kontext der Zivilgesellschaft zu agieren, Christinnen und Christen nicht daran, sich in den politischen Gemeinwesen auf den verschiedenen Governance-Ebenen als Bürgerinnen und Bürger zu betätigen, wobei weder der theologische noch der politische Streit stillzustellen ist und der Konsens insofern eine Ausnahme darstellt. Der Öffentlichkeitsauftrag der in diesem Sinn als Handlungsgemeinschaft und Organisation verstandenen Kirchen besteht insofern in der öffentlichen Verkündigung, die als menschliche Tat stets ein Wagnis darstellt und in ihren Geltungsansprüchen auch theologisch bestreitbar bleibt – und zwar auch dann, wenn Funktionsträger der Organisationen: Bischöfinnen, Pfarrerrinnen oder Lehrerinnen sprechen. Die Verkündigung auch von Repräsentanten der Kirche ist niemals einfach repräsentativ, sie kann zur Befruchtung der öffentlichen Debatten dienen, bedeutet aber auch, dass Einsichten aus christlicher Perspektive dem Feuer kirchen- und gesellschaftsöffentlicher Kritik ausgesetzt werden müssen, die als Verallgemeinerungsprüfung verstanden werden kann. Weil der Anspruch Jesu Christi das ganze Leben der Christinnen und Christen betrifft, lassen sich natürlich auch politische Fragen nicht aus der Glaubensreflexion ausschließen.

3.2 Warum öffentliche *Theologie*?

Von öffentlicher Theologie, public theology, ist die Rede, weil Theologie sich als theoretische Anstrengung und kritischer Reflexionsbegriff der Religion, des Glaubens und der entsprechenden Gemeinschaften – hier also der Kirche im oben genannten dreifachen Sinn – verstehen lässt. So gesehen ist Theologie die (selbst)kritische Explikation, also Entfaltung und Prüfung der deskriptiven und präskriptiven Auffassungen der Religion, ihrer Gemeinschaften und ihrer Manifestationen im Artikulationsbereich auch des Gemeinsamen in Politik und Gesellschaft, lässt sich also sicher nicht auf Ethik, keinesfalls aber auf Moral reduzieren. Das schließt die Bemühung um eine angemessene und kontextsensible Sprachgestalt und Semantik, die letztlich auf die bereits von Nancy Fraser betonte multicultural literacy (1990, 69) hinausläuft, ein. Weil einerseits zentrale Glaubensaussagen nicht ohne Weiteres in andere Semantiken übersetzbar sind (Jütte 2016), andererseits aber auch 'Säkularität' nur ein in bestimmter Negation gewonnenes Etikett für sehr viele und unterschiedliche weltanschauliche Sprachspiele ist und Öffentlichkeit empirisch in sehr vielen und unterschiedlichen Öffentlichkeiten besteht, ist der Begriff der Zweisprachigkeit als Chiffre zu verstehen, der die Vielfalt öffentlich angemessener Semantiken und Sprachformen greifbar beschreibt.

In christlicher Perspektive ist die Unverfügbarkeit des Glaubens jedenfalls auch der Grund einer religiösen Selbstbegrenzung, auf die Theologie im Interesse der angemessenen Balance von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit kritisch aufmerksam macht. Das schließt die kritische Wahrnehmung historisch gewachsener Vorherrschaft und die Bemühung um einen kontextsensiblen und dekolonisierenden Blick ausdrücklich ein. Weil diese Kritik immer auch Selbstkritik sein muss, sofern Theologie untrennbar mit dem Bereich der Religion zusammengehört, impliziert das einerseits die kritische Aufmerksamkeit für und die Lernbereitschaft von christlicher Religion und Theologie in anderen Kontexten, andererseits die Sensibilität für und den kritischen Dialog mit Reflexionsdisziplinen anderer Religionen und der Philosophie, die in der prinzipiellen Einräumung der Möglichkeit von Geltungsansprüchen auf Wahrheit, Richtigkeit und Authentizität auch in jenen Perspektiven

fundiert ist (ähnlich Dabrock 2014, 123).

Aus diesem Grund lässt sich public theology – unbeschadet des kontextuell bestimmten Titels – auch als Anstrengung der Reflexionsdisziplinen anderer Glaubensgemeinschaften denken, vielleicht auch mit anderem Titel, insofern ist eine öffentliche Theologie in Islam, Judentum oder anderen Glaubensperspektiven aus christlicher Sicht durchaus möglich und wünschenswert, wenn sie dort denn gewünscht wird und im Kontext der eigenen Glaubensvorstellungen darstellbar ist.

3.3 Aufgaben der public theology im pluralen Kontext

Weil öffentliche Theologie sich auf Öffentlichkeit im Sinne einer normativ bestimmten regulativen Idee bezieht, kann sie Ressourcenungleichheit oder Herrschaft im Artikulations- und Regelungsbe- reich des Gemeinsamen einer bestimmten Gesellschaft nicht einfach ignorieren, und zwar auch dann nicht, wenn christliche Individuen oder Gruppierungen von ihr profitieren, zumal sie in ihrer christlichen Variante eine Gerechtigkeitsvorstellung vertritt, die die Perspektive der Entrechteten und Benachteiligten privilegiert und daher mindestens die faktisch gleichberechtigte Teilnahme and der Formulierung der Regeln der Verteilung sozialer Gestaltungschancen fordern muss (Meireis 2015).

Sofern dies eine kritische Wahrnehmung von durch Internationalisierung und die Ausdifferenzierung verschiedener Governance-Ebenen unanschaulich gewordenen oder gar unzugänglich erscheinenden politischen Öffentlichkeit impliziert, vertritt öffentliche Theologie, vertreten Repräsentanten kirchlicher Handlungsgemeinschaften oder Organisationen diese Wahrnehmung natürlich weder exklusiv noch als einzige, sondern in ihrer spezifischen Perspektive als Momente der Zivilgesellschaft. Und in der Regel muss sich der kritische Blick auf die Gleichheit der Gestaltungs- und Artikulationschancen auch in das Innere der Handlungsgemeinschaften und Organisationen der Religion richten, um das Stichwort der Milieuverengung noch einmal zu erwähnen. Das schliesst die Kritik an der Privatisierung der Öffentlichkeit und der Veröffentlichung des Privaten ein.

Die Aufgabe religiöser Gemeinschaften und der Theologie in der Öffentlichkeit ist also plurale religiöse Kommunikation, Theologie im Geist der kritischen Selbstbegrenzung unter Beachtung der angemessenen Balance von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit und des immer neuen Einklagens der Bedingungen gleichen Zugangs zu Artikulation und Regelung des Gemeinsamen. Öffentliche Theologie, public theology, ist so gesehen weder eine bestimmte theologische Position noch gar eine theologische Disziplin, weder ein exklusiv protestantisches oder christliches Unterfangen noch eine nur auf westliche Kontexte bezogene Vorgehensweise, sondern eine global anschlussfähige und plurale Diskursformation, die den friedlichen Streit um ihre Auslegung aushält und dazu einlädt, die aber stets die öffentliche Dimension religiöser Diskurse und die religiöse Dimension öffentlicher Diskurse als bedeutsam beleuchtet, kritisch zur Geltung bringt und wissenschaftlich reflektiert.

Literatur

Althusius (1603): *Politica*. An abridged translation of Politics methodically set forth, and illustrated with sacred and profane examples ' edited and translated, with an introduction, by Frederick S. Carney, foreword by Daniel Elazar, Indianapolis 1995 (Original 1603).

Anselm, Reiner, Albrecht, Christian (2017): *Öffentlicher Protestantismus*. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich.

Arendt, Hannah (1958): *Vita Activa – oder Vom tätigen Leben*, München ³2005 (Original 1958)

Arneson, Richard (2013): *Political Liberalism, Religious Liberty, and Religious Establishment*, http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/my%20papers/religionArneson_final.pdf (Zugriff v. 17. 05. 2017).

Bedford-Strohm, Heinrich (2016): *Fromm und politisch*. Warum die evangelische Kirche die Öff-

- fentliche Theologie braucht, in: *Zeitzeichen* 7/2016, 8-11.
- ders. (2015): Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Höhne, Florian, van Oorschot, Friederike (Hg.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, 211-226.
- Bellah, Robert N. (1967): *Civil Religion in America*. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96/1967, Boston, Massachusetts, 1–21.
- Benhabib, Seyla (1997): Die gefährdete Öffentlichkeit, in: *Transit* 13/1997, 26-41.
- von Bismarck, Klaus (1957), *Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht*, ZEE 1/1957, 17-30.
- Boesak, Allan, Weusmann, Johann, Amjad-Ali, Charles (Ed.)(2010): *Dreaming a Different World*, Stellenbosch.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: R. Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt Sonderband 2)*, Göttingen, 183-198.
- ders. (2005): *Die männliche Herrschaft*, Berlin.
- Breitenberg, Harold (2003): To Tell the Truth. Would the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics* 23/2, 55-96.
- Brunkhorst, Hauke (2002): *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2012): Ist das Judentum zionistisch? in: Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 102-133.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- ders., (2009), *Europas Angst vor der Religion (Übersetzt von R. Schieder)*, Berlin 2009.
- Crouch, Colin (2004): *Post-Democracy*, Oxford.
- Dabrock, Peter (2014): Öffentlichkeit und Religion. Aktualisierungen der Gemeinwohl-Tradition in sozialemethischer Perspektive, *Marburger Jahrbuch Theologie XXVI/2014, Gemeinwohl*, 77-124.
- EKD (Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland) (2007): *Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt*. EKD Texte 93. Verfügbar unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_93.pdf (Zugriff v. 06.05.2017).
- Fischer, Johannes (2016): Gefahr der Unduldsamkeit. Die 'Öffentliche Theologie' der EKD ist problematisch, in: *Zeitzeichen* 5/2016, 43-45.
- Fraser, Nancy (1990): Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: *Social Text* 25/26 (1990), 56-80.
- Gerhardt, Volker (2012): *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewußtseins*, München: C.H. Beck.
- Giddens, Anthony (1985): *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley, Los Angeles: The University of California Press.
- de Gruchy, John W. (2004), *Von Politischer zu Öffentlicher Theologie. Die Rolle der Theologie im öffentlichen Leben in Südafrika*, in: Höhne, Florian, van Oorschot, Friederike (Hg.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig, 107-125 (Original 2004).
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main ³1993 (Originalausgabe 1992).
- ders. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990 (Original 1962)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ders. (2001): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2. Auflage 2009, (Original 2001).
- ders. (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger, in: ders. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 119-154.
- ders. (2012): 'Das Politische' - Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 28-52.

- Hauerwas, Stanley (1991): *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, South Bend.
- Heeg, Susanne (2013): Wohnungen als Finanzanlage. Auswirkungen von Responsibilisierung und Finanzialisierung im Bereich des Wohnens. In: *sub/urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung*, Bd. 1, H. 1, S. 75-99.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden, auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970 (Originalausgabe 1807)
- Honneth, Axel (2013): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Huber, Wolfgang (1991): *Kirche und Öffentlichkeit*, 2. Aufl., München: Kaiser.
- ders. (1992): Art. Menschenrechte/Menschenwürde, *TRE* 22, Berlin, New York 1992, 577-602.
- ders., (1998): *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh.
- Jähnichen, Traugott (2015): 'Öffentliches Christentum'. Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, in: *EvTheol* 75/2015, 166–178.
- Jefferson, Thomas (1802): *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists. The Draft and Recently Discovered Text*, in: *The Library of Congress Information Bulletin*, June 1998, <http://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpost.html> (Zugriff v. 28.05.2017).
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- Jütte, Stephan (2016): *Analogie statt Übersetzung. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Theorie Werkausgabe Immanuel Kant* Bd. III, IV, Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974 (Original der zugrundegelegten zweiten Auflage 1787, erste Auflage 1781).
- Kim, Sebastian, Day, Katie (2017): *A Companion to Public Theology*, Leiden: Brill.
- Körtner, Ulrich H.J. (2016): Aufgabe und Gestalt von öffentlicher Theologie, in: Miriam Rose, Michael Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig, 183-202.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 2. Aufl.
- Luther, Martin (1523): Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, *WA* 11, 245-281.
- Mager, Wolfgang (1984): Republik, Gemeinwohl, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol 5. 1984: 549-651.
- Maier, Hans (1970): Kritik der Politischen Theologie, in: ders., *Politische Religionen, Gesammelte Aufsätze* Bd. 2, Regensburg 2007, 15-74 (Orig. 1970).
- Maluleke, Tinyiko Sam (2011): Reflections and Resources. The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar, *International Journal of Public Theology* 5 (2011) 79–89.
- Marshall, Thomas H. (1963): *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt, New York 1992 (engl. Original: *Citizenship and Social Class*, 1963).
- Marty, Martin E. (1974): Public Theology: Reinhold Niebuhr and the American Experience, *The Journal of Religion*, 54/4 1974, 332-359.
- Meireis, Torsten (2009): Befähigungsgerechtigkeit und Bildung, *Ethik und Gesellschaft* 1/2009, www.ethik-undgesellschaft.de (Zugriff v. 30.05.2017).
- ders. (2012): *Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt*, Tübingen.
- ders. (2013): Die theokratische Frage. Zur politischen Ethik des Heidelberger Katechismus, in: Martin Hirzel, Frank Mathwig, Matthias Zeindler (Hg.), *Der Heidelberger Katechismus. Ein reformierter Schlüsseltext*, Zürich: TVZ, 189-218.
- ders., (2014): Soziales Europa? in: ders., Traugott Jähnichen u.a. (Hg.), *Soziales Europa? Jahrbuch*

- Sozialer Protestantismus, Band 7, Gütersloh, 153-176.
- ders. (2015): Ethik des Sozialen, in: ders., Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München: Beck, 265-329.
- ders. (2017): Recht auf Zugang. Sozialethische Überlegungen zur Gentrifizierung des öffentlichen Raums, in: Bernhard Emunds, Claudia Czingon, Michael Wolff (Hg.), Stadluft macht reich/arm. Stadtentwicklung, soziale Ungleichheit und Raumgerechtigkeit, Marburg: Metropolis, 177-196.
- Metz, Johann Baptist (1968): Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, in: ders., Zur Theologie der Welt, Mainz, München, 11-45.
- ders. (1997): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz.
- Mignolo, Walter D. (2011): The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options, Durham, London: Duke University Press.
- Moltmann, Jürgen (1970): Politische Theologie, in: ders., Umkehr zur Zukunft, München, 168-187.
- ders. (1984), Politische Theologie. Politische Ethik, München, Mainz 1984.
- Pariser, Eli (2012), Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden, München: Hanser.
- Peddle, David (2014): The Religious Origins of American Freedom and Equality. A Response to John Rawls, Lanham, Plymouth: Lexington Books.
- de Quervain (1946): Der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Rawls, John (1993): Political Liberalism, New York: Columbia University Press.
- ders. (2002): Das Recht der Völker, Berlin, New York.
- Reichel, Hannah (2016): Transparenz, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. Problemhorizonte der globalen Überwachungsgesellschaft im 21. Jahrhundert, ZEE 60/2016, 102 – 116.
- Reuter, Hans-Richard (1997): Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht, in: ders., G. Rau, K. Schlaich (Hg.), Das Recht der Kirche Bd. 1. Zur Theorie des Kirchenrechts, Gütersloh 1997, 23-75.
- Rössler, Dietrich (1970): Positionelle und kritische Theologie, ZThK 67/1970, 215-231.
- Schäuble, Wolfgang (2016): Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, Pastoraltheologie 105/2016, 44-53.
- ders. (2017): Protestantismus und Politik, München: Claudius.
- Scharpf, Fritz W. (2003): Problem-Solving Effectiveness and Democratic Accountability in the EU. MPIfG Working Paper 03/1, February 2003, <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp03-1/wp03-1.html> (Zugriff v. 15.05.2016).
- Schwarz, Michael (2017): CDU-Präsidiumsmitglied Spahn kritisiert Kirchen, Heilbronner Stimme v. 25.05.2017, <http://www.stimme.de/suedwesten/nachrichten/pl/CDU-Praesidiumsmitglied-Spahn-kritisiert-Kirchen;art19070,3853388> (Zugriff v. 31.05.17).
- Schieder, Rolf (1987): Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur. Gütersloh.
- ders. (Hg.)(2001), Religionspolitik und Zivilreligion. Baden-Baden.
- Schlag, Thomas (2012): Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich.
- Schrey, Heinz-Horst (Hg.)(1969): Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Wege der Forschung CVII, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sennett, Richard (1976): The Fall of Public Man, London u.a.: Penguin.
- Smit, Dirk J. (2007): Notions of the Public and Doing Theology, in: International Journal of Public Theology 1/2007, 431–454.
- ders., (2013): The Paradigm of Public Theology - Origins and Development, in: Heinrich Bedford-Strohm, Florian Höhne, Tobias Reitmeier (Hg.): Contextuality and Intercontextuality in Public Theology, Münster: LIT, 11- 23.
- Sölle, Dorothee (2006): Politische Theologie, Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, in: dies., Gesammelte Werke, Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky, Bd. 1, Sprache der Freiheit, Stuttgart, 35-116.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? in: Cary Nelson, Lawrence Gross-

- berg (Ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan: Basingstoke 1988, 271-313.
- Stackhouse, Max (Ed.)(2000-2007): *God and Globalization*. 4 Bände, Harrisburg, New York.
- Storrar, William (2011): *The Naming of Parts: Doing Public Theology in a Global Era*, *International Journal of Public Theology* 5 (2011) 23–43.
- Süddeutsche (2017): *Merkel: Religion gehört in den öffentlichen Raum*, *Süddeutsche Zeitung Online* v. 25.05.2017, <http://www.sueddeutsche.de/news/panorama/kirche-merkel-religion-gehört-in-den-oeffentlichen-raum-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-170525-99-589990> (Zugriff v. 31.05.2017).
- Sunstein, Cass (2010): *Republic.com 2.0*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1995): *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ders. (2012): *Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus*, in: Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 53-85.
- Thumfart, Johannes (2008): *Astroturfing. Wann ist ein Fan ein Fan?* *Zeit online* v. 08.03.2011, <http://www.zeit.de/digital/internet/2011-03/astroturfing-facebook-guttenberg> (Zugriff v. 18.06.2017).
- Tracy, David (1975): *Theology as Public Discourse*, in: *Christian Century* 92, 1975, 280-284.
- Vögele, Wolfgang, Bremer, Helmut, Vester, Michael (Hg.) (2002), *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg: Ergon.
- WARC (World Alliance of Reformed Churches)(2006): *Covenanting for Justice in the Economy and the Earth (Accra Confession)*, download: <https://perspectivesjournal.org/blog/2006/05/16/covenanting-for-justice-in-the-economy-and-the-earth/> (05/31/2017).
- Webster, Edward, Lambert, Rob, Bezuidenhout, Andries (2008): *Grounding Globalization. Labour in the Age of Insecurity*, Malden, Oxford: Blackwell.
- Wendland, Heinz-Dietrich, Strohm, Theodor (Hg.)(1969): *Politik und Ethik, Wege der Forschung CXXXIX*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Welchering, Peter (2017): *Wahlkampf der Algorithmen*, *Deutschlandfunk* v. 22.01.2017, <http://www.deutschlandfunk.de/social-bots-wahlkampf-der-algorithmen> (Zugriff v. 18.06.2017).
- Williams, Roger (1644), *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience and Mr. Cotton's Letter Lately Printed, Examined and Answered*, London 1848 (Original 1644).
- Wolterstorff, Nicholas (1997): *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in: ders., Robert Audi, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham u.a.: Rowan&Littlefield, 67-120.
- ZDF (2017): *Kirchentag eröffnet - 70.000 Besucher. Merkel: Religion gehört in Öffentlichkeit*, <http://www.heute.de/evangelischer-kirchentag-beginnt-merkel-religion-in-oeffentlichkeit-47245360.html> (Zugriff v. 31.05.2017).