114. Jahrgang | 4. Vierteljahr 2024 | Heft 4

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

Demokratie und Digitalität. Philosophisch-theologische Untersuchungen zu einem neuerlichen Strukturwandel der Öffentlichkeit

hg. von Martin Breul und Anne Weber

MIT BEITRÄGEN VON:

MARTIN BREUL
BERNHARD GRÜMME
FLORIAN HÖHNE
KATHARINA KLÖCKER
ANDREAS NIEDERBERGER
BENEDIKT SCHMIDT
ANNE WEBER
GÜNTER WILHELMS

UND INTERVIEWS MIT:

OTFRIED HÖFFE
CHRISTIANE WOOPEN

Aschendorff

Inhaltsverzeichnis

E D I T O R I A L

341 ***Martin Breul/Anne Weber***
Zur herausgeforderten Demokratie
Beziehungsstatus: *it's complicated*!

B E I T R Ä G E

344 ***Martin Breul/Anne Weber***
„Die Krise der Demokratie ist eine Krise der Überzeugung,
dass Freiheit für alle Menschen das fundamentale Gut ist"
Ein Interview mit Christiane Woopen

356 ***Bernhard Grümme***
Demokratische Lebensformen als Ort der Theologie
Zu ersten Konturen einer Öffentlichen Politischen Theologie

370 ***Günter Wilhelms***
Ironie oder Diskurs?
Helmut Willkes Freiheits- und Demokratietheorie

384 ***Florian Höhne***
Verletzliche Foren
Der digitale Strukturwandel der Öffentlichkeit
in öffentlich-theologischer Perspektive

400 ***Katharina Klöcker***
Expandierende Verantwortungslücken?
Algorithmisierte Entscheidungsprozesse in theologisch-ethischer Reflexion

410 ***Benedikt Schmidt***
Digitalität derangiert Demokratie
Retten religiöse Ressourcen?

428 ***Andreas Niederberger***
Jenseits von Polarisierung und Fragmentierung
Überlegungen zur demokratietheoretischen Auseinandersetzung
mit digitaler Öffentlichkeit

449 *Martin Breul/Anne Weber*
„Die Demokratie ist Alternativen wie einer Diktatur oder Autokratie deutlich überlegen“
Ein Interview mit Otfried Höffe

462 **REZENSIONEN**

Biblische Theologie – Systematische Theologie – Praktische Theologie

468 **IMPRESSUM**

469 **VORSCHAU**

Martin Breul/Anne Weber

Zur herausgeforderten Demokratie

Beziehungsstatus: *it's complicated*!

In sozialen Netzwerken kann man für das eigene Profil unter der Kategorie „Beziehungsstatus" neben Klassikern wie „verheiratet" oder „ledig" auch das Label „It's complicated" wählen. Wenn man sich auf das Szenario einlässt, dass sich die Demokratie höchstselbst ein Profil in einem sozialen Netzwerk erstellen würde, dann könnte man sich gut vorstellen, dass sie unter „Beziehungsstatus" derzeit „It's complicated" eintragen würde: Zwar sichern Demokratien die menschliche Freiheit, Solidarität und Würde. Zugleich sieht sich die Demokratie angesichts der komplexen, pluralen Spätmoderne jedoch ständig mit Aktualisierungsfragen und Legitimitätsproblemen konfrontiert. Zudem verlangen ihre Verfahren und Institutionen von Bürger(inne)n fortwährende Partizipation und selbstkritische Reflexion. Demokratie zielt immer wieder darauf, dass wir uns mit rationalen Argumenten in den zivilgesellschaftlichen Arenen für unsere Interessen einsetzen und zugleich im Zweifelsfall doch auch das bessere Argument der Anderen gelten lassen sollen. Das klingt herausfordernd und kompliziert – also: *It's complicated*!

Fest steht also, dass Demokratie sowohl hinsichtlich ihrer normativen Begründung als auch hinsichtlich ihrer konkreten Umsetzung ein spannungsreiches, ressourcenintensives Unterfangen ist. Schon alleine wegen seiner historischen Gebrochenheit bleibt das demokratische Unterfangen immer im Kommen, ist nach Jacques Derrida immer eine *démocratie à venir*. Fest steht aber auch: Selbst wenn es nicht einfach mit der Demokratie ist – ohne sie geht es ebenso wenig. Auch wenn unser Beziehungsstatus zur Demokratie kompliziert sein mag, lässt sie sich selbst unter spätmodernen Vorzeichen nämlich immer noch als die beste der schlechten Staatsformen bestimmen – nicht zuletzt, weil in ihrer institutionellen und kulturellen Ausgestaltung individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit vermittelbar werden.

Man kann außerdem dafür argumentieren, dass ihre Gebrochenheit und ihre Aktualisierungsnotwendigkeit epistemische und ethische Verantwortungsübernahme ermöglichen. Der Prozesscharakter der Demokratie bietet immer wieder aufs Neue Gelegenheit zu Veränderung, Korrektur und Kritik. Trotz aller Probleme sind die normativen Ansprüche der Demokratie also keineswegs beliebig verhandelbar. Vielmehr ist eine demokratische Lebensform unabdingbar, wenn werte- und perspektivenplurale Gesellschaften langfristig ein fried-

liches Miteinander gewährleisten wollen, in dem nicht die Macht der Stärkeren regiert, sondern eine Form der respektvollen, verständigungsorientierten Kooperation; in dem sich Menschen trotz ihrer unterschiedlichen Bedarfe und Perspektiven auf Augenhöhe begegnen und auch angesichts komplexer systemischer Dynamiken ihr Leben selbstbestimmt gestalten können.

Die Potenziale demokratischer Staatsformen lassen sich jedoch insgesamt nur nachhaltig für alle Bürger(innen) realisieren, wenn es gelingt, die Herausforderungen und Probleme, mit denen spätmoderne Demokratien konfrontiert sind, zu bearbeiten. Gerade in den letzten Jahren mehren sich Stimmen aus den Sozial- und Geisteswissenschaften, die hier gravierende Versäumnisse sehen und den Demokratien angesichts multipler globaler Krisen attestieren, an ihr Ende gekommen zu sein oder gar im Sterben zu liegen.

Man könnte nun geneigt sein, diese nachweislich seit Platon existierenden Problematisierungen und Herausforderungen als demokratieimmanente Dramatik abzutun, und achselzuckend anzuerkennen, dass Krisendiagnosen schlicht zum komplizierten Beziehungsstatus westlicher Demokratien dazugehören. Und es spricht im Blick auf den inflationären Gebrauch des Krisenbegriffs einiges dafür, dem damit verbundenen Alarmismus nicht zu viel Aufmerksamkeit zu schenken. Die empirische Demokratieforschung legt jedoch nahe, dass die gegenwärtigen politischen und technologischen Entwicklungen tatsächlich qualitative Veränderungen mit sich bringen, die nicht nur demokratische Verfahren und Institutionen anfragen, sondern zunehmend auch die Geltung der Demokratie selbst. So fordern externe Stressoren wie Pandemien, kriegerische Konflikte, die digitale Transformation und soziale Ungleichheit demokratische Strukturen und Prozesse heraus und verstärken zugleich antidemokratische Tendenzen. Ob im Blick auf das Erstarken rechtsextremistischer, fundamentalistischer Stimmen, der Omnipräsenz populistischer Simplifizierung oder zunehmend ambiguitätsintolerante politische Debatten: Die Zweifel an der Funktionsfähigkeit der Demokratie nehmen zu und legitimieren mitunter menschenverachtendes Verhalten. Diese Dynamiken beunruhigen, denn es steht nicht eine konkrete politische Frage im Zentrum der Kontroverse, sondern die Art und Weise, wie liberale Verfassungsstaaten überhaupt organisiert sein sollen.

An dieser Stelle setzt unser Themenheft an: Es soll mit seinen einzelnen Beiträgen dabei helfen, die komplexen Problemzusammenhänge aufzuschlüsseln und differenzierte Perspektiven zu entwickeln. Motiviert werden wir dabei von der wissenschaftlichen Überzeugung, dass sich entlang eines interdisziplinär geschärften Blicks und auf Basis einer problemsensiblen Analyse Verbesserungsimpulse für die Demokratie ermitteln lassen.

Unser Fokus liegt dabei auf dem Stressor der Digitalisierung: So wollen wir mit diesem Themenheft einerseits fragen, wie digitale Informations- und Kommunikationstechnologien demokratische Prozesse beeinflussen: Welche Auswirkungen hat der digitale Strukturwandel politischer Öffentlichkeit auf gesellschaftliche Meinungsbildungsprozesse und politische Steuerungsmöglichkeiten? Gerade weil es uns darum geht, die Widerstandskräfte von Demokratien zu mobilisieren, möchten wir andererseits ebenso der Frage nachgehen, ob und

wie Religionen einen Beitrag zu ebendieser Mobilisierung und Stärkung demokratischer Widerstandskräfte leisten können. Ausgangspunkt dieser Frage ist die Wahrnehmung, dass in jüngeren sozialphilosophischen Diskursen wieder verstärkt über die „semantischen Potenziale“ religiöser Überzeugungen zur Bewältigung der Krisen der Demokratie nachgedacht wird. Angesichts der Herausforderung durch die umfassende Implementierung digitaler Technologien gilt es also zu überlegen, ob es aus philosophischer und theologischer Perspektive plausibel ist, Potenziale der Religion ebenso für die Bewältigung der Herausforderung des digitalen Strukturwandels der Öffentlichkeit zu identifizieren – oder vielleicht auch gerade nicht.

Da wir davon überzeugt sind, dass sich diese komplexen Fragen sinnvoll nur interdisziplinär bearbeiten lassen, haben wir mit diesem Themenheft einen ersten Schritt zu machen versucht und Beiträge aus unterschiedlichen Fachdisziplinen zusammengetragen: Wir freuen uns deshalb sehr, dass wir Beiträger(innen) aus der Moraltheologie, der Sozialethik, der Philosophie, der Religionspädagogik und der Fundamentaltheologie zu diesem wichtigen Thema gewinnen konnten. Ebenso freuen wir uns, mit Christiane Woopen und Otfried Höffe zwei international überaus renommierte Wissenschaftler(innen) vorstellen zu dürfen, die mit uns in Einzelinterviews ihre Perspektiven auf Demokratie, Digitalität und Religion geteilt haben. Wir danken allen Beitragenden und Mitwirkenden, wünschen eine gewinnbringende Lektüre und hoffen, mit diesem Themenheft einen relevanten Beitrag zur wissenschaftlich wie gesellschaftlich hoch brisanten Debatte zur Zukunft der Demokratie in einem digitalen Zeitalter zu leisten.

Anne Weber / Martin Breul

„Die Krise der Demokratie ist eine Krise der Überzeugung, dass Freiheit für alle Menschen das fundamentale Gut ist“

Ein Interview mit Christiane Woopen

Christiane Woopen ist eine der bekanntesten und einflussreichsten Ethikerinnen Europas. Sie war Mitglied (2001–2016) und Vorsitzende (2012–2016) des Deutschen Ethikrats, Co-Sprecherin der Datenethikkommission der deutschen Bundesregierung (2018–2019), Mitglied des International Bioethics Committee der UNESCO sowie Vorsitzende der European Group on Ethics in Science and New Technologies. Sie ist Mitglied der Academia Europaea, der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Zudem ist sie Trägerin des Bundesverdienstkreuzes 1. Klasse. Als ‚Öffentliche Intellektuelle‘ nimmt sie immer wieder Stellung zu aktuellen politischen und ethischen Fragestellungen und beeinflusst gesellschaftliche Selbstvergewisserungsdiskurse maßgeblich. Zudem ist sie ehemalige Stipendiatin der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk und war als Delegierte beim Synodalen Weg aktiv.

Martin Breul/Anne Weber: *Sehr geehrte Frau Woopen, zunächst vielen herzlichen Dank, dass Sie sich Zeit für dieses Interview für die aktuelle Ausgabe von „Theologie und Glaube“ nehmen. Unser Themenheft fokussiert das Thema „Demokratie und Digitalität“. Im Hintergrund steht die Diagnose, dass die demokratische Lebensform westlicher Gesellschaften gegenwärtig mit einigen Herausforderungen oder sogar Krisen konfrontiert ist. Welche Krisen müssten aus Ihrer Sicht unbedingt gelöst werden? Welche Maßnahmen sind für Sie wichtig, um demokratische Vergesellschaftung zu stärken, das heißt, die Demokratie widerstands- und zukunftsfähig zu machen?*

Christiane Woopen: Das ist eine große Frage. Ich glaube, das eigentliche Problem liegt schon in der Art, diese Frage zu stellen, in der sich die derzeitige Wahrnehmung der Öffentlichkeit widerspiegelt. Sie wiederholt nicht nur das Narrativ, dass wir viele Krisen haben, sondern suggeriert auch, dass, wenn man diese lösen würde, man auch schon die Demokratie gerettet hätte. Nehmen Sie z. B. die Flüchtlingskrise, die neben dem Klima in der deutschen Diskussion gegenwärtig im Vordergrund der politischen und öffentlichen Diskussion steht. Häufig findet sich dabei die Vorstellung, dass es Deutschland viel besser ginge, wenn man diese Krise lösen würde – ein

Narrativ, das ja auch politisch von der AfD instrumentalisiert wird. Nun gibt es aber noch viele weitere Krisen wie etwa die Klimakrise, die Wirtschaftskrise, Kriege auf der Welt, Unruhen, Gewalt, Rassismus, Krisen der politischen Kommunikation und des Vertrauens in die Politik. All diese Krisen hängen auf sehr komplexe Art und Weise miteinander zusammen. Das heißt, wenn man eine Krise oder auch zwei lösen könnte und würde, verändert oder beeinflusst man zwar auch die anderen, aber man löst sie nicht, weil sie langfristig und globalen Ausmaßes sind.

In meiner Wahrnehmung gibt es aber eine Krise, die durch alle anderen genannten Krisen quer läuft: Nicht mehr alle Menschen sind davon überzeugt, dass Freiheit für alle ein wesentliches Gut ist. Diese Krise lässt sich als eine Krise der geteilten Überzeugung des fundamentalen Wertes von Freiheit für alle bestimmen. Ohne eine Gesinnungsethik vertreten zu wollen, handelt es sich bei dieser Krise um eine der Überzeugungen und nicht um diejenige eines ganz bestimmten Gesellschafts- oder Politikbereichs, der sich etwa auf Flüchtlinge, Gesundheit, Krieg, Wirtschaft oder Geld bezieht. Die Überzeugung, dass gemeinsame, also solidarische, Freiheit ein fundamentaler Wert ist und mit einer entsprechenden Verantwortung für sich selbst und die Gemeinschaft einhergeht, ist deswegen so wichtig, weil sie dann auch unsere Wahrnehmung, unsere Beziehung zur Wirklichkeit und unser Handeln prägt. Meine These trifft sich mit dem oft zitierten Böckenförde-Diktum, dass nämlich der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selber nicht garantieren kann. Diese Voraussetzungen sah Böckenförde u. a. in der moralischen Haltung der Bevölkerung. Ich denke, dass hier tatsächlich ein Kernproblem liegt: Bei aller Unterschiedlichkeit von Lebensentwürfen, Glaubensrichtungen, Weltanschauungen und politischen Strömungen muss das gemeinsame Band, das durch all diese Vielfalt geht, die Überzeugung von dem Wert der Freiheit für alle sein. Nur dann gelingt Demokratie und solidarisches Leben in Freiheit.

AW/MB: Sie haben den Freiheitsgedanken, die Bedeutung des geteilten moralischen und praktischen Werts der Freiheit als Glutkern einer gelingenden Demokratie sehr stark gemacht. Wenn wir jetzt nochmal scharf stellen auf den Begriff der Digitalisierung, würden Sie dann sagen, dass auch die digitale Transformation in positive Bahnen gelenkt werden könnte, wenn man an diesen Wert anknüpft? Könnten die Potenziale digitaler Medien und digitaler Technologien dadurch erschlossen werden, dass entsprechende Rahmenordnungen sich stärker auf die Menschenrechte, denen ja fundamental die Würde und die Freiheit des Menschen zugrunde liegt, fokussieren sollten?

CW: Die Digitalität betrifft alle gesellschaftlichen Lebensbereiche – lokal wie global. Selbst Regionen in der Welt, die weder einen guten Zugang zu digitalen Technologien noch zu entsprechenden Infrastrukturen haben, sind mit den damit verbundenen Transformationsprozessen konfrontiert. Es sind nämlich nicht selten auch gerade diese Regionen, in denen – mit erheblichen negativen Folgen – natürliche Ressourcen und menschliche Arbeitskraft ausgebeutet werden, um die hohe Nachfrage nach den Technologien überhaupt decken zu können. Im Blick auf diese Ausbeutungsstrukturen und Externalisierungsdynamiken macht die digitale Transformation auf globaler Ebene Systemprobleme offenkundig, die es auch schon vorher gab, und verstärkt sie: dazu gehören soziale Ungleichheit und die demokratisch nicht mehr gerechtfertigte Anhäufung unverhältnismäßiger Mengen an Kapital und Macht. Digitale Transformation ist für mich somit nicht nur eine

der Ursachen krisenhafter Entwicklungen, sondern auch Anlass, latente Probleme westlicher Demokratien noch einmal neu anzuschauen.

Mit digitalen Technologien zeigt sich aus meiner Sicht zudem eine frappierende Gleichzeitigkeit des „Einerseits“ und „Andererseits“, was ethisch dann eine komplexe und kluge Ausbalancierung erfordert: Einerseits ergeben sich mit ihnen völlig neue Selbstbestimmungs- und Partizipationsmöglichkeiten, andererseits bieten sie erhebliche Manipulationspotenziale; sie können einerseits Wohlstand fördern und andererseits verstärken sie soziale Ungleichheit. Digitale Medien erleichtern den Zugang zu Informationen und erhöhen zugleich das Risiko der Verbreitung gezielter Desinformation. Digitalität kann einerseits die Orientierung eines Menschen unterstützen, und andererseits führt sie zu einem schleichenden, aber tiefgreifenden Wandel im Umgang mit dem, was man als Wirklichkeit bezeichnet: vor der Verbreitung generativer KI hat man beim Anblick eines Bildes oder beim Lesen eines Textes das Dargestellte grundsätzlich erst einmal als Erkenntnisquelle genutzt, als authentisch *wahr*-genommen und den Inhalten Glauben geschenkt. Nur im Ausnahmefall kam man auf die Idee, dass sie unplausibel oder gar gefälscht sein könnten. Heute ist es eher umgekehrt: Man fragt sich bei jedem auf sozialen und digitalen Medien verbreiteten Bild und auch bei Texten erst einmal, ob sie mit KI generiert, bearbeitet oder gar gefälscht sind. Zudem sind oft Realität und Authentizität nicht mehr die entscheidenden Kriterien, wenn denn die Reichweite stimmt. Ich persönlich halte jedenfalls inzwischen jedes Bild im digitalen Raum erst einmal für nicht zuverlässig.

Diese Dynamik des „einerseits-andererseits“ wird dann noch durch drei Mechanismen verschärft: Erstens die enorme Skalierung. Während früher ein beliebiger Inhalt vielleicht 100 oder 1000 Menschen erreicht hat, erreicht er jetzt mit Leichtigkeit Hundertausende oder Millionen. Zweitens ist problematisch, dass sich die Macht, die damit verbunden ist, in den Händen weniger Unternehmen bis hin zu einzelnen Menschen befindet. Denkt man an die großen Tech-Konzerne, wird schnell klar, dass sie – zuweilen entgegen ihrer eigenen Rhetorik – in der Regel weniger am Gemeinwohl interessiert sind als an Profit und Reichweite. Drittens fehlt es uns an internationalen, wirksamen Regulierungen und Institutionen, um diese Probleme in den Griff zu bekommen. Zwar hat Europa schon mit der Datenschutzgrundverordnung und dem neuen *Artifical Intelligence Act* wichtige Meilensteine gesetzt. Aber die massiven Probleme in der Ungleichverteilung von Macht zur Gestaltung unserer Gesellschaften und Lebensweisen werden durch diese Regulierungen noch nicht gelöst, das heißt, sie bleiben als latente Probleme und damit auch als Herausforderungen für Demokratien bestehen.

Darüber hinaus sollte man mal überdenken, dass die mit digitalen Technologien entstehenden Vermögen einiger Tech-Giganten zu einem großen Teil auf Werbeeinnahmen beruhen. Es werden dann solche Posts bevorzugt und damit auf dem Aufmerksamkeitsradar befördert, bei denen die Chance auf Einnahmen durch Werbung besonders hoch sind. Die ständige Online-Beballerung mit Werbung steht zudem für den Stellenwert von Konsum in unserer Gesellschaft – eines Konsums, der gar nicht nachhaltig ist und zur Klimakrise beiträgt. Ein solches selbstreferenzielles, von wirtschaftlichen Eigeninteressen getriebenes System koppelt seine algorithmischen Gesetzlichkeiten zusehends ab von gemeinwohlorientierten Zielen, und das bei hoher Reichweite bis hin zur Macht politischer Beeinflussung. Minderheiten werden de facto weiter marginalisiert, obwohl sich Demokratie gerade dadurch

auszeichnet, dass Minderheiten Teil des Ganzen sind und eine Stimme haben.

AW/MB: Die von Ihnen beschriebenen „einerseits-andererseits"-Dynamiken scheinen nicht zuletzt auch im Blick auf das Nachlassen des professionellen Journalismus als Gate-Keeper für Informationsflüsse verstetigt zu werden. Sie haben in diesem Zusammenhang auf einen selbst- oder medienkritischen Umgang verwiesen – eine Grundzutat digitaler Mündigkeit. Zugleich haben Sie dafür sensibilisiert, dass mit der durch Tech-Firmen forcierten Datenakkumulation eine Kapital- und Machtakkumulation verbunden ist, in deren Gegenlicht sich dann nicht nur die ökonomischen Interessen als Motoren digitaler Innovation offenbaren. Zudem ist damit letztlich auch die Chance auf eine ernstzunehmende digitale Selbstbestimmung oder lokale Regulationen kompromittiert. Zum einen, weil die algorithmenbasierte Aufmerksamkeitslenkung die Grundvoraussetzung ethisch-freiheitlicher und damit demokratischer Meinungsbildung einschränkt. Zum anderen, weil die kapitalbasierte Autorität einzelner Tech-Unternehmen im öffentlichen-digitalen Diskurs Minderheitenpositionen potenziell ausblenden, aber auch politische Voten unterwandern kann. Wie könnte man aus Ihrer Sicht die Selbstbestimmung im Sinne öffentlicher Partizipation stärken – zum einen, um die damit verbundenen Risiken für demokratische Legitimationsprozesse zu bearbeiten und zum anderen, um der digitalen Transformation und damit eben auch der zweiten, dritten oder vierten Medienrevolution ihre Potenziale für die politische Öffentlichkeit zu entlocken?

CW: Es gibt mindestens zwei wichtige Ansatzpunkte. Der eine ist die Bildung. Im Sinne der von Ihnen erwähnten digitalen Mündigkeit und Data-Literacy müsste ab einem frühen Alter der Umgang mit digitalen Technologien geschult werden. Dazu zählt neben dem praktischen Kompetenzerwerb auch die Schulung eines kritischen Bewusstseins für die mit digitalen Technologien einhergehenden, direkten und indirekten komplexen systemischen Auswirkungen auf die Gesellschaft und das Leben aller. Die Datenethikkommission hat in ihrem 2018/19 verfassten Gutachten deshalb auch die Förderung der kritischen Reflexionsfähigkeit betont. Als Grundlage dienten dabei die Menschenrechte und grundlegenden Freiheiten. Es ging also nicht nur um einzelne Prinzipien, wie sie im KI-Bereich immer wieder genannt werden, sondern darum, den Umgang mit Daten und algorithmischen Systemen auf ein wirklich ethisches Fundament zu stellen. Ein Fundament, das mit der deutschen Verfassung, mit der Charta der Grundrechte in Europa und auch der UN-Menschenrechtserklärung konvergiert. Im Grunde hat man in diesen Dokumenten ja eine gemeinsame ethische und auch rechtliche Grundlage geschaffen.

Neben der letztlich im Sinne eines lebenslangen Lernens zu gestaltenden digitalen Bildung ist der andere wichtige Ansatzpunkt für mich, digitale Medien nach der Maßgabe zu gestalten, dass Vielfalt, Sachorientierung und Ausgewogenheit belohnt werden. Anstelle also zu unterstützen, dass in großen Online-Medien oft dasselbe Thema mit einer möglichst reißerischen Schlagzeile ganz oben steht oder eine polarisierende Äußerung auf den sozialen Medien algorithmisch bevorzugt wird, gilt es, die Vielfalt an Meinungen und die Erläuterung unterschiedlicher Sichtweisen auf die Welt zu fördern. Mit Belohnungen für Vielfalt statt für Echokammern würden demokratiefördernde Anreize für Einzelpersonen, aber auch Medienportale gesetzt, die den eigenen Konsum, die eigene Produktion und Verbreitung von Inhalten kritischer betrachten, differenzierter anlegen und steuern sollten.

AW/MB: *Sie haben die Datenethikkommission erwähnt und blicken selbst zudem auf eine Tätigkeit im Deutschen Ethikrat zurück, waren von 2012 bis 2016 Vorsitzende dieses Gremiums, später auch die Vorsitzende des europäischen Ethikrats. Wir sind natürlich interessiert daran, wie solche Gremien arbeiten. Wenn Sie uns jetzt in den „Maschinenraum" solcher Gremien führen würden, was würden wir dann sehen? Auf welche Weise, mit welchen Methoden finden Sie zu gemeinsamen moralischen Urteilen und Stellungnahmen? Wie kann man sich die Arbeit in diesen Gremien vorstellen?*

CW: Was ich dazu sagen kann, bezieht sich natürlich nur auf meine persönliche Erfahrung und Arbeit, nicht etwa auf den jetzigen Deutschen oder Europäischen Ethikrat. In beiden Gremien war uns immer daran gelegen, die Vielfalt der Disziplinen und gesellschaftlichen Strömungen und Weltanschauungen abzubilden und – im Fall des Deutschen Ethikrates, der ja auch die gesetzliche Aufgabe hat, den öffentlichen Diskurs zu befördern – in einen Dialog zu bringen.

Wenn wir uns ein Thema gesetzt haben oder die Regierung bzw. die Europäische Kommission uns gebeten haben, eine Stellungnahme zu einem bestimmten Thema zu erarbeiten, haben wir zunächst aus vielen fachlichen Perspektiven – z. B. biologisch, medizinisch, rechtlich, sozialwissenschaftlich – den Sachstand angeguckt. Leitend ist dabei zunächst, auf den aktuellen Sachstand Bezug nehmen zu können und sich darüber zu verständigen, welche Differenzen wir bereits in dessen Beschreibung und Gewichtung feststellen. Da der Deutsche Ethikrat mit 26 und der Europäische mit 15 Mitgliedern natürlich nie alle Perspektiven selbst abbilden können, holt man sich dazu auch Expertise von außen. Zudem schaut man sich an, wie das Thema international diskutiert und vielleicht auch schon reguliert wird. Nach und nach stößt man so zur eigentlich ethischen Diskussion vor und tauscht Sichtweisen und Positionen aus, um Empfehlungen an die Politik zu formulieren. Der Europäische Ethikrat hat dies bei allen einzelnen Nuancierungen immer einstimmig getan, was an den Themen lag. Beim Deutschen Ethikrat gibt es zuweilen auch konträre Voten oder Sondervoten. Auf der Grundlage der jeweiligen Begründungen können sich diejenigen, die letztlich politisch entscheiden müssen, ihre Meinung bilden.

Für mich persönlich besonders spannend war und ist es immer, herauszufinden, wo genau ein Dissens liegt: Liegt der Dissens in dem Verständnis oder der Einordnung von Fakten oder in der ethischen Bewertung und ihren Vorannahmen? Liegt er etwa in zugrundeliegenden Menschen- und Weltbildern? Man kann z. B. den Menschen vor allem als verletzliches, auf soziale Beziehungen angewiesenes Wesen ansehen – oder aber als vernunftbegabtes Individuum, das erst in zweiter Linie ein Gemeinschaftswesen ist. Das sind zwei unterschiedliche Ausgangspunkte, die sich zwar nicht unbedingt ausschließen, aber je nach Schwerpunktsetzung durchaus zu anderen ethischen Bewertungen und Empfehlungen z. B. bezüglich des Umgangs mit Entscheidungen am Lebensende führen. Ähnliches gilt beispielsweise für die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt oder Natur: Es macht gerade im Hinblick auf Nachhaltigkeitsfragen einen Unterschied, ob man einen Dualismus von menschlicher und nichtmenschlicher Natur annimmt und letztere primär als Ressource für Konsum oder Erholung betrachtet, wie wir das im westlichen Kontext gewohnt sind, oder ob man den Menschen als Teil einer umfassenden Natur – der sogenannten Mehr-als-menschlichen Natur, versteht, wie dies im globalen Süden und bei indigenen Völkern üblich ist –, für die Natur Heimat ist und einen Eigenwert hat.

Solche Vorannahmen markieren Unterschiede in Weltdeutungen und hängen dann oft mit unterschiedlichen ethischen Herangehensweisen zusammen. Allerdings kann man durchaus dieselben ethischen Überzeugungen teilen, aber durch zusätzliche Erwägungen zu konträren Empfehlungen für die Politik kommen. Umgekehrt kann man von unterschiedlichen Prämissen und Menschenbildern ausgehen, landet aber bei derselben ethischen Empfehlung für die Politik. Ich finde es gerade für einen demokratischen Diskurs wichtig, diese Vorannahmen und Unterschiede möglichst explizit zu machen und einander zuzuhören. Ich habe dabei nämlich häufig die bereichernde Erfahrung gemacht, dass es für andere Auffassungen als ich sie habe, auch gute und nachvollziehbare Gründe geben kann, sodass ich dann wiederum meine Auffassung entweder anpasse oder besser begründe. Das fördert die Offenheit des Geistes, die Akzeptanz des Anderen und damit das friedliche Miteinander – also auch die Demokratie.
Letztlich müssen sich Gesetzgeber und Politik eine eigene Meinung bilden. Sie finden dafür in den Stellungnahmen eine gute Grundlage mit vielen Informationen, Analysen und Argumenten. Dasselbe ist natürlich für jede und jeden möglich, der sich für das jeweilige Thema interessiert. Die Integration der Öffentlichkeit in diesen Prozess etwa durch öffentliche Veranstaltungen ist auch deshalb so wichtig, weil es meist um gesellschaftlich weitreichende, sehr grundlegende ethische Fragen geht, sodass politische Entscheidungen wie etwa bei der Beihilfe zur Selbsttötung immer auch den gesellschaftlichen Echoraum berücksichtigen sollten.

AW/MB: Der Ethikrat ist interdisziplinär besetzt. Mit dabei waren und sind immer auch Theologinnen und Theologen. Das schwierige und komplexe Verhältnis von Religion und philosophisch autonomer Vernunft bzw. Ethik wird daher auch in säkularen Ethikkommissionen eine Rolle spielen. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Ethik hat dabei gewissermaßen zwei Ebenen. Die erste ist eine performative: Wie agieren religiöse Menschen, Theologinnen und Theologen, de facto im Ethikrat? Spielen ihre religiösen Überzeugungen in diesem Kontext eine Rolle im Sinne der von Ihnen erwähnten impliziten Vorannahmen oder besteht die (Selbst-)Erwartung, diese als partikulare Weltbilder zu privatisieren? Und zweitens, auf einer normativen Ebene: Wie würden Sie das Verhältnis von Religion und Moral einschätzen? Können religiöse Überzeugungen ethische Urteile informieren oder wäre es eher gefährlich, beide zu stark aneinander anzunähern oder zu vermischen?

CW: Abermals eine komplexe Frage! Auch hier kann ich nur nach meiner persönlichen Erfahrung antworten. Theologinnen und Theologen verhalten sich im Ethikrat ganz unterschiedlich, es gibt also keinen Prototyp des Einbringens theologischer Expertise. Zudem gibt es etliche Argumentationen, die man sowohl in theologischen als auch philosophischen Ethiken findet, für die man also nicht zwingend auf den Glauben an die Existenz (eines) Gottes angewiesen ist. Ethikansätze, deren Argumente eine explizite religiöse Tiefengrammatik aufweisen, können Wertvolles beitragen, allerdings bei Empfehlungen an den Gesetzgeber angesichts der gebotenen weltanschaulichen Neutralität in einem säkularen Staat keine universale Geltung beanspruchen. Mit dieser Begrenzung, universale Geltung beanspruchen zu können, sind aber auch andere Ethikansätze konfrontiert. Letztlich kommt es auf die allgemeinen Menschenrechte und grundlegenden Freiheiten an und damit auf Begründungen, bei denen sich ethische Erwägungen und unsere deutsche Verfassung überschneiden. Alles, was in diesem

Rahmen dann ethisch wünschenswert, empfehlenswert und umsetzbar erscheint, hängt auch ganz wesentlich von der gesellschaftlichen Diskussion und den konkreten kulturellen Umständen ab. Kurzum: Weil auch theologische Ethik ein Angebot formuliert, über Ethik und ethisch verantwortetes Handeln nachzudenken und gesellschaftlich zu debattieren, ist auch sie eine wichtige Impulsgeberin und Begleiterin für öffentliche Aushandlungsprozesse über ethische Fragen.

Eine theologische Ethik kann dabei zwei Wege gehen: Der eine Weg möchte religiös begründete Regeln festschreiben und normativ wirken. Diese können dann aber ausschließlich in einem religiösen Kontext Verbindlichkeit beanspruchen. Dort, also *innerhalb* einer Religionsgemeinschaft, sind sie im Sinne der verfassungsrechtlich zugesicherten Religionsfreiheit geschützt; diese Regeln können aber nicht auf die säkulare Gesetzgebung mit dem Anspruch ausgedehnt werden, für jeden Mann und jede Frau zu gelten – und damit auch für alle Menschen, die sich nicht diesem Glauben verbunden fühlen.

Der andere Weg, der meiner Meinung nach von der verfassten Kirche und Theologie viel zu wenig begangen wird, ist derjenige, Begegnungsräume zu öffnen, zu motivieren, zu ermöglichen, zu unterstützen – das heißt, Angebote zu machen und Verheißung aufscheinen zu lassen. Verheißung ist natürlich ein großes Wort; was ich aber damit meine ist, aus der Kraft des eigenen Glaubens heraus Hoffnung zu leben, Perspektiven zu eröffnen und für Menschen erfahrbar zu machen, über das zu sprechen, was Menschen Zuversicht und Vertrauen schenkt, Ideen und Hilfsangebote zu generieren, Gesellschaft in einem positiven Sinne zu gestalten – und zwar auch für all diejenigen, die nicht an Gott glauben. Mir scheint, dass jeder Mensch froh ist, wenn er einem Menschen begegnet, der ihm respektierend, achtend, wertschätzend entgegenkommt, ihn wahrnimmt, ihm zuhört und ihm in Not hilft. Welche genaue Motivation dieser Mensch hat, spielt für den Adressaten von Zuspruch und Hilfe zunächst keine Rolle. Ob sich die Zuwendung also beispielsweise aus dem katholischen Glauben oder einem humanistischen Weltbild nährt, ist nicht das Entscheidende, solange sie ernst gemeint ist. Wirksam ist, dass diese Zuwendung erfahren wird und als gemeinsam gelebte Wirklichkeit Früchte trägt. Ein möglicher Nebeneffekt wäre, dass auf den zweiten Blick die Motivation und Kraft für die Zuwendung, Wertschätzung und Unterstützung persönlich so berührt, dass ein neues Nachdenken über Religion und Glaube einsetzt.

Was die Frage nach dem Privatisieren eigener ethischer Überzeugungen betrifft, halte ich es für richtig und für wichtig, in der Politikberatung jeweils zu prüfen, was an meiner ethischen Überzeugung auf der Grundlage unserer Verfassung universalisierbar ist, und welche Aspekte mit guten Gründen auch unterschiedlich gesehen werden können, sodass ethisch zu fordern ist, diese Vielfalt zu ermöglichen.

AW/MB: Sie haben gerade eine Unterscheidung eingeführt, die wir auch in der Theologie durchaus finden, nämlich die Unterscheidung zwischen propositionalen Inhalten, also z. B. Dogmen und Lehrsätzen, und der lebenspraktischen, also regulativen Dimension des Glaubens. Beide Dimensionen verweisen aufeinander und lassen sich im Bemühen, den Glauben vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, nicht auseinanderdividieren. Gerne würden wir an dieser Stelle das von Ihnen gebrachte Stichwort der Raum-Eröffnung aufgreifen und mit Ihrer Diagnose der herausgeforderten Demokratie zusammenbringen. Ist es aus Ihrer Sicht sinnvoll, religiöse Institutionen zu ermutigen, Erfahrungsräume zu schaffen, um Menschen noch einmal neu an den

Wert und die Bedeutung der Freiheit – und zwar jenseits der konsumkapitalistisch vorgelegten Freiheit als Wahlfreiheit – heranzuführen? Oder würde dies in Ihren Augen den Einfluss der Religionen in der Öffentlichkeit zu sehr erhöhen und damit die Gefahr der Verletzung der Neutralität bergen?

CW: Die große Chance von Glaubensgemeinschaften und auch von verfasster Kirche läge meines Erachtens genau darin: Erfahrungs- und Begegnungsräume zu schaffen, in denen die Bedeutung von Solidarität und Gemeinwohl, aber eben auch von Freiheit und Selbstbestimmung gemeinsam erlebt und als verlässlich erfahren werden kann. Mir scheinen die Kirchen in bestimmten Teilen von einer solchen, wie Sie sagen, Raum-Eröffnung, recht weit entfernt zu sein. Dies hängt sicher auch damit zusammen, dass – trotz vieler anderer Stimmen – der Grundimpuls, den sie durch Verlautbarungen sowie politische Stellungnahmen zu kontroversen ethischen Themen wie dem Schwangerschaftsabbruch, den Entscheidungen am Lebensende oder dem Umgang mit homosexuellen Paaren in die Öffentlichkeit hineinsenden, nicht gerade in der Botschaft besteht, dass der christliche Glaube Liebe und Freiheit schenkt. Stattdessen steht aus vielen Gründen der Eindruck im Vordergrund, der verfassten Kirche gehe es vor allem um die Befolgung von Regeln und die Bewahrung von Hierarchien und Machtstrukturen, was in der katholischen Kirche noch einmal augenfälliger ist. Leider wird dadurch auch dem tief beeindruckenden Engagement vieler Christinnen und Christen und vielen klugen Kirchenvertretern keine angemessene Aufmerksamkeit und Wertschätzung zuteil.
Natürlich nicht als Theologin, die ich nicht bin, aber aus meinem Glauben heraus ist dies für mich ausgesprochen irritierend. Für mich gibt es keine andere Weltanschauung, die ein so umfassendes Freiheitsverständnis hat wie das Christentum. Letztlich ist das christliche Freiheitsverständnis sogar noch umfassender als der Begriff von Freiheit in der Tradition der Aufklärung. Sicherlich mögen nun einige Leser und Leserinnen die Hände über dem Kopf zusammenschlagen. Lassen Sie mich also kurz begründen, wie ich zu dieser Auffassung komme: Erstens glaubt der Christ daran, dass Gott ihn nach seinem Ebenbild, also ganz und gar frei, geschaffen und ihm damit auch die Freiheit gegeben hat, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden, und zwar als ganzer Mensch mit Leib und Seele, und nicht nur als Vernunftwesen. Es geht um verleiblichte Freiheit. Und zweitens hat Gott dem Menschen, bestärkt in Jesus, die Zusage seiner umfassenden und bedingungslosen Liebe geschenkt, selbst wenn er sich für das Böse entscheidet. Das ist radikale Freiheit – radikal im Sinne von „Radix“, an die Wurzel gehend. Was könnte einen freier machen als bedingungslos geliebt zu werden? Freier geht es doch gar nicht!

AW/MB: Sie haben das besser ins Wort gebracht als es manche Theologinnen und Theologen tun könnten.

CW: Auch wenn ich diesen Anspruch natürlich nicht habe, ist für mich klar: Wenn die Kirche Räume eröffnet, wenn sie genau diese an die Wurzel gehende Freiheit und Zuwendung vorleben will, dann ist die Zusammenlegung oder Auflösung von Gemeinden möglicherweise nicht der richtige Weg. Ich verstehe natürlich, dass gerade in Deutschland der Priestermangel immer gravierender wird. Aber die Menschen brauchen m. E. dringend lokale Identifikationsräume und Vergewisserungsformen, und sie brauchen Gelegenheiten, einander persönlich an einem verlässlichen Ort begegnen zu können. Natürlich möchte ich hier kein naiv-harmonisches Bild zeichnen, Konflikte und

Streitereien gibt es natürlich auch vor Ort in Gemeinden. Aber die Auflösung und Zusammenlegung eigentlich bewährter Strukturen, nur weil es zu wenig Priester gibt, scheint mir kein kluger Weg zu sein. Vielleicht wäre es viel näher an den eben angedeuteten Potenzialen des Glaubens, schlicht andere Leitungsstrukturen zu erlauben und dadurch zu ermöglichen, dass eine gewachsene Gemeinde sich weiterentwickeln kann.

AW/MB: Die Diskussion um alternative Leitungsstrukturen ist seit langer Zeit ein Thema der gläubigen Laien und sicherlich besonders auch der Frauen in Kirche. Auch wenn sich dazu noch einiges sagen und fragen ließe, lassen Sie uns zunächst doch noch einmal darauf zurückkommen, was Sie im Zusammenhang mit dem „radikalen" Freiheitsverständnis des Christentums erwähnt haben: Bei der menschlichen Freiheit handelt es sich um eine leiblich verfasste Freiheit. Wie ordnen Sie vor diesem Hintergrund die gegenwärtigen Diskussionen darüber ein, dass auch algorithmen- und datenbasierte Systeme, die wir „künstliche Intelligenz" nennen, auf ähnliche Weise frei seien? Sind z. B. „autonome Fahrzeuge" oder „KI-Roboter" in der Lage, freie Entscheidungen zu treffen?

CW: Diese Diskussionen und auch die Angst vor der Übermacht künstlicher Intelligenz sind meines Erachtens klassische Beispiele für einen Kategorienfehler. Denn künstliche Intelligenzsysteme – so wirkungsvoll und beeindruckend sie in einzelnen Funktionen schon jetzt sein können, und so gut sie auch noch werden mögen – sind immer nur algorithmische Rechenprozesse. Sie sind keine verkörperten, in einem gelebten Lebenslauf gewordene und werdende leibliche Lebewesen als Teil einer komplexen Natur und sozialen Umgebung. KI ist eine Funktion und kein reales Leben. Natürlich hat auch Leben seine Funktionalitäten, aber organisches Leben zeichnet sich doch dadurch aus, dass es immer zugleich mehr als die Summe dieser Funktionalitäten ist, zumindest dieses Potenzial besitzt. Wenn wir ganz im Sinne der von mir vertretenen Ethik des Lebens von der Entfaltung, Schönheit und Fülle allen Lebens sprechen, meinen wir doch keine Rechenprozesse. An dieser Stelle bin ich auch anderer Auffassung als der Historiker Yuval Harari, der das menschliche Gehirn als einen algorithmischen Prozess beschreibt. Leben und auch leibliche Vernunft und menschliche Urteilsfindung sind komplexe Prozesse aus körperlich situierten Erfahrungen, Reflexionen, Deutungen, Emotionen und Beziehungen, für die das Gehirn bei weitem nicht ausreicht. Weder halte ich KI also für eine dem Menschen vergleichbare Intelligenz noch finde ich es wünschenswert, eine KI zu entwickeln, die der menschlichen Intelligenz nicht nur in einzelnen Funktionen, sondern in Gänze nahekommt. Letztlich sollte KI-Technologie wie jede andere Technologie auch immer Mittel und Werkzeug bleiben für Zwecke, die von Menschen gesetzt werden. So können sie das Leben der Menschen sehr bereichern.

Es muss dabei immer klar bleiben, dass diese Werkzeuge eine Dienstfunktion haben. Zwar mag es in den Ingenieurswissenschaften im technologischen Begriffssinn dann auch eine technologische Autonomie und ein „autonomes Fahren" geben. Das entspricht aber nicht dem philosophischen Autonomieverständnis. Autonom können nach dem ethischen Begriff nur Lebewesen handeln, die sich im Horizont dessen, was sie für ein gutes und sinnvolles Leben halten, selber Ziele setzen und die Mittel dazu auswählen können. Möglicherweise kann auch eine KI in Zukunft dergleichen simulieren. Aber dies würde nicht als Lebewesen im Kontext eines verkörperten, gewordenen Lebens mit Blick auf eine als sinnvoll empfundene Lebens-

führung erfolgen. Deswegen kann sich KI auch nie selbst Werte geben. Ein derart anthropomorphisierendes, vermenschlichendes Reden über KI führt letztlich genau zu den kategorialen Verwirrungen, die Sie problematisiert haben, und mündet dann in die Frage, wer eigentlich in der Interaktion zwischen Mensch und Maschine Verantwortung zu übernehmen hat. Verantwortung aber kann immer nur ein Mensch oder eine von Menschen geleitete Institution übernehmen. Man würde ja auch nicht eine KI ins Gefängnis stecken, weil sie sich strafbar gemacht hätte.

Zum Verhältnis von menschlichen Entscheidungen und algorithmischen Funktionen hat die bereits erwähnte Datenethikkommission drei Möglichkeiten unterschieden: Einmal eine *algorithmenbasierte* Entscheidung, bei der Menschen unter Zuhilfenahme algorithmisch generierter Informationen selbstbestimmt Entscheidungen treffen. Dann gibt es die *algorithmengetriebene* Entscheidung, bei der man teilweise in seinem Entscheidungsspielraum und damit in seiner Selbstbestimmung eingeschränkt wird; zum Beispiel indem aus 1000 Bewerbern von der KI die zehn „Besten" herausgefiltert werden. Der Mensch trifft seine Entscheidung so auf einem bereits eingeschränkten und potenziell auch einseitigen Datensatz. Und schließlich gibt es die *algorithmendeterminierten* Entscheidungen, bei denen tatsächlich das Ergebnis eines algorithmischen Rechenprozesses automatisiert umgesetzt wird. In diesem Fall wird bei der Bewerbung direkt die algorithmisch errechnete „Beste" ausgewählt und, ohne weitere Entscheidung eines Menschen, eine Zusage geschickt. Aber Achtung: Auch hier gibt es menschliche Verantwortungsträger in der Prozesskette, denn das algorithmische System ist nach bestimmten Kriterien von Menschen angelernt worden, und zusätzlich hat jemand entschieden, es so einzusetzen, dass das Ergebnis automatisiert umgesetzt wird.

AW/MB: *Dass solche algorithmenbasierten Selektionen und Kategorisierungen aufgrund ihrer durch menschliche Programmierung unbemerkt eingepflegten Stereotype diskriminierend wirken, ist mittlerweile Common Knowledge der kritischen Auseinandersetzung mit den Chancen und Risiken von KI-Systemen. Umgekehrt, Sie haben es bereits angedeutet, wird in den Medien und in der Zivilgesellschaft gerne auf das Szenario fokussiert, dass KI-integrierte Systeme irgendwann eine vom Menschen unabhängige Handlungsmacht entwickeln oder bewusstseinsfähige Roboter entstehen. Diese technologische Singularität würde dann tatsächlich menschliche Existenz verändern, vielleicht sogar auslöschen. Ist es im Sinne einer antizipativen Technikfolgenabschätzung aus Ihrer Sicht gut oder relevant, auch über solche Szenarien ins Gespräch zu kommen?*

CW: Ja, das ist überaus wichtig. Vielleicht zwei Gedanken dazu: Zum einen schätze ich das in der Philosophie übliche hypothetische Denken sehr. Lachen muss ich immer, wenn es heißt, dass die Ethik viel zu spät komme. Die Ethik hat solche Szenarien schon lange antizipiert. Es gehört zum Handwerkszeug der Ethik, auch in hypothetischen Szenarien vorauszudenken, um zu überlegen und kritisch zu diskutieren, wie man diese ethisch beurteilen würde und an welchen ethischen Maßstäben man sein Handeln ausrichten sollte. Wenn aber die tatsächliche Technologieentwicklung noch nicht an diesem Punkt ist, werden diese Reflexionen in ihrer Relevanz verkannt und finden in der Öffentlichkeit kaum Aufmerksamkeit. Wenn dann aber das Staunen über eine in den gesellschaftlichen Alltag vordringende Technologie, wie vor kurzem ChatGPT, groß ist, wird nach der Ethik gerufen und es wird schlicht unterstellt, dass es sie noch gar nicht gebe. Es ist eine gewisse Ironie: Wenn man als Ethiker solche Szenarien antizipiert, wird

das meist als irrelevant oder gar naiv verlacht – und wenn es dann tatsächlich relevant wird, heißt es, die Ethik laufe nur hinterher.

Für mich gilt aber dennoch, und dies ist der zweite Gedanke, dass es im Sinne verantwortlichen Handelns wichtig ist, über unterschiedlichste Szenarien und Eventualitäten nachzudenken, das heißt, die Folgen bestimmter Entwicklungen für das menschliche Zusammenleben zu antizipieren, um rechtzeitig Weichen stellen zu können. Hilfreich sind dafür auch Science-Fiction Szenarien; sie verweisen auf menschliche Träume, Bestrebungen, Ängste und Sorgen für unsere weitere Zukunft.

An der Kurzgeschichte „Die Maschine steht still", die Edward Morgan Forster Anfang des 20. Jahrhunderts geschrieben hat, lässt sich dies exemplarisch verdeutlichen. Nicht nur werden Entwicklungen wie das Internet oder technisch gelenkte Lebensräume vorweggenommen. Auch das Grundsetting – ein menschliches Zusammenleben, das durch eine vermeintlich allmächtige, doch aber von Menschen entwickelte Maschine gesteuert wird – wirft aus damaliger Sicht einen Blick auf unser zunehmend digital vermitteltes Leben voraus. Dieser Text ist für mich also auch heute noch enorm instruktiv. Auch andere Erzählungen und SciFi-Geschichten, z. B. über humanoide Roboter, regen mich als Ethikerin zum Nachdenken an. Ich halte es nämlich nicht für alle Zeiten für ausgeschlossen, dass tatsächlich humanoide Roboter existieren, denen man von außen nicht auf den ersten Blick ansieht, dass sie Roboter sind. Die Entwicklung hautähnlicher Gewebe, die Weiterentwicklung KI-basierte Feinmotorik und Mimik sowie die Perfektionierung KI-gesteuerter Sprache können so weit gedeihen, dass wir uns bei einer Begegnung fragen müssen, ob das ein Mensch oder ein Roboter ist. Was machen wir also, wenn dieses Konstrukt von außen betrachtet so wirkt, als ob es Gefühle hätte, als ob es Gedanken und eigene Lebenspläne hätte? Entsprechend ist es aus meiner Sicht nicht abwegig, ja sogar schlau, sich auch ethisch jetzt schon einmal darüber Gedanken zu machen, nach welchen Maßstäben wir diese Wesen dann behandeln wollen. Sollten wir die Entwicklung solcher Konstrukte verbieten (falls überhaupt möglich) oder eine Pflicht zu einer Markierung einführen, die dann auf den ersten Blick erkennbar sein muss? Was passiert mit einer Gesellschaft, wenn äußerlich gleich Wirkendes in zwei Klassen, nämlich Menschen und Nicht-Menschen, eingeteilt würde? Würde damit letztlich auch einer Unterscheidung zwischen Menschen erster und zweiter Ordnung unter den Menschen Vorschub geleistet werden? Auch wenn diese Fragen auf manche zunächst etwas verrückt anmuten mögen, zeigen sie, dass wir auf die eine oder andere Weise weitere ethische Herausforderungen zu bewältigen haben. Je früher wir darüber nachdenken, desto besser sind wir vorbereitet. Nicht zuletzt scheinen mir diese Fragen auch deswegen interessant und wichtig zu sein, weil sie uns darüber nachdenken lassen, was uns am Menschsein tatsächlich wichtig ist.

AW/MB: Zum Abschluss noch eine methodische Frage an die Ethik: Sie haben betont, dass der Ethikrat ein Gremium von Expertinnen und Experten ist. Wofür genau sind Ethikerinnen und Ethiker aber Expertinnen und Experten? Können die Ethikerinnen und Ethiker den „Nicht-Profis" etwa eigene normative Urteile abnehmen? Oder, wenn sie das nicht können, wofür sind sie dann Expert(inn)en?

CW: Jeder Mensch hat es unausweichlich mit der Moral zu tun, weil jeder Mensch sein Leben führen und sich zwischen unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten entscheiden muss. Das tut er aus mehr oder weniger guten und reflektierten Grün-

den, aber immer auch im Horizont dessen, was er als ein sinnvolles Leben empfindet. In diesem Sinne ist jeder ein Experte in seiner persönlichen Lebensmoral. Blickt man auf die Ethik als akademische Disziplin, dann ist diese ein systematisches Nachdenken über das gute Handeln, über gute Regeln, ihre Geltungsweite und Begründung, über Konflikte und Dilemmata und darüber, wie „das Gute“ oder „das Gerechte“ definiert wird. Entsprechend hat die Ethik als Fachdisziplin ein anderes Wissen zur Grundlage und ermittelt als philosophische Disziplin zudem, welche Argumente als valide gelten oder welche Kriterien bei Güterabwägungen aus welchen Gründen herangezogen werden können. Sie hat also einen umfassenden Blick auf alles, was mit ethischen Werten, Prinzipien, Gesetzen, oder Regeln zu tun hat und ist stetig bemüht zu differenzieren und gleichzeitig den Blick auf das Ganze zu pflegen. Wissenschaftlich-ethisches Denken ist damit ein geschultes Denken über das ethisch Gute und vermag unterschiedliche Perspektiven einzunehmen.

Ein Beispiel: Wir machen am *Center for Life Ethics* Ethik-Workshops mit Schülerinnen und Schülern. Die damit verbundenen Gespräche und Begegnungen sind ausgesprochen spannend und bereichernd. Interessant ist, dass die Teilnehmenden relativ spontan eine ethische Überzeugung äußern und auch begründen. Was jedoch verständlicherweise meist ausbleibt ist ein Transfer und eine Konsistenzprüfung, nämlich die Überlegung, ob diese Begründung auch für einen vergleichbaren Kontext gilt. Wenn wir dann eine entsprechende Frage stellen, kommen ihnen Zweifel, ob das Argument wirklich so gut oder bedeutsam war, und sie fangen an, die Argumente weiter auszudifferenzieren oder gar ihre Auffassung zu ändern. Genau dieses systematische Denken und in Beziehung Setzen ist das, wofür man als akademische Ethikerin eine besondere Sensibilität, ein Know-how und die Methoden hat. In diesem Sinne können Ethiker und Ethikerinnen Themen aufbringen, gesellschaftliche Diskussionen initiieren und begleiten, dabei weiterführende Fragen stellen und schließlich gut begründete Empfehlungen geben. Gerade für eine Gesellschaft, die mit all ihrer Vielfalt in Freiheit und Frieden sowie in Gerechtigkeit und Solidarität zusammenleben will, scheint mir die Expertise der Ethik viel Gutes beitragen zu können.

AW/MB: Vielen herzlichen Dank für das Gespräch!

Dr. Dr. Martin Breul ist Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

Kontakt: martin.breul@tu-dortmund.de

Dr. Anne Weber hat in praktischer Philosophie promoviert, arbeitet aktuell an einer weiteren Dissertation in christlicher Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn und hat eine Post-Doc-Stelle am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

Kontakt: weber@fiph.de

Bernhard Grümme

Demokratische Lebensformen als Ort der Theologie

Zu ersten Konturen einer Öffentlichen Politischen Theologie

Kurzinhalt

Theologie in den pluralen Gesellschaften der Spätmoderne ist legitimationsbedürftig. Dabei gibt es durchaus verschiedene Felder, wo Religion wie Theologie politisch wie öffentlich beansprucht werden. Dem versuchen diverse Varianten der Politischen wie der Öffentlichen Theologie reflexiv, kritisch wie konstruktiv zu begegnen. Diese Überlegungen wollen aus der Perspektive einer Öffentlichen Politischen Theologie das Ringen um demokratische Lebensformen als einen solchen theologischen Ort ausweisen.

Summary

Theology in the plural societies of late modernity is in need of legitimisation. There are certainly various fields in which religion and theology are claimed politically and publicly. Different variants of political and public theology attempt to counter this reflexively, critically and constructively. From the perspective of a public political theology, these considerations aim to identify the struggle for democratic forms of life as such a theological place.

1 Einleitung

In ihrem Votum für einen starken Liberalismus hat sich Elif Özmen jüngst für eine Trennung des Rechten vom Guten und damit für eine Trennung von Öffentlichem und Privatem stark gemacht, die in diesem Zusammenhang auch die Lebensformen ins Private verorten. Deren Pluralismus habe seinen eigenen Wert, weil dieser eben die Würdigung der Individuen als Gleiche und Freie ausdrücke, aber eben nur hinsichtlich der Dinge, „ihres Lebens, die nicht zu den bürgerlichen Angelegenheiten zu zählen sind“[1]. Hier artikuliert sich aus dem Gespräch mit dem Politischen Liberalismus John Rawls ein Liberalismus, der die Lebensformen ins Private drängt und *prima facie* für demokratieirrele-

[1] E. Özmen, Was ist Liberalismus?, Berlin 2023, 189.

vant erklärt. Gegen solche Positionierungen hatten bereits früh solche Demokratietheoretiker opponiert, die aus republikanischem, deliberativem oder kommunitaristischem Geist auf die öffentlichkeitsbedeutsamen wie demokratiefundierenden Relevanzen partizipativer Prozesse aufmerksam machten. Gegen eine dünne Demokratievorstellung des Liberalismus bringt etwa Benjamin Barber eine Starke Demokratie in Stellung, in der das *common good* und eine staatsbürgerliche Perspektive gerade durch die Teilhabe aller mit ihren jeweiligen Perspektiven konstituiert werden. Starke Demokratie resultiert aus der Gemeinschaft der Verschiedenen und der Partizipation aus Dialogen und Konflikt heraus.[2] Man kann bei Barber durchaus die anthropologischen Hintergrundannahmen, den kommunitaristischen Hintergrundsound oder auch die geringe methodische Sensibilität für soziale Stratifizierungen kritisieren. Doch sein Votum für die Demokratie als die Interdependenz von Staatsform und „Lebensform" bleibt insofern instruktiv,[3] als es in aller Schärfe und empirischen Konkretheit auf die Bedeutung entgegenkommender, lebensweltlich verankerter Faktoren verweist, auf die die Demokratie um ihrer selbst angewiesen ist. Gerade dort, wo ein demokratischer Grundkonsens der Differenten in den gegenwärtig verschärften gesellschaftlichen Kämpfen um Identität, um Gleichheit, um klimabezogene Zukunftsfähigkeit durch „Triggerpunkte" schwieriger wird, wird ein „*Miteinander der Unterschiedlichen*" ohne diese „‚agency jenseits der Politik', die dennoch hoch politisch ist, ohne diese Scharniere des gruppenübergreifenden Austausches, ohne das Wirken der Zivilgesellschaft" unmöglich und die „*Integration durch Konflikt* kaum denkbar"[4].

Von Religion ist allerdings hier nur implizit oder wie im Konzept des Liberalismus im privatisierenden Gestus die Rede. Dabei wäre doch genau danach zu fragen, ob und inwiefern Religion in der Öffentlichkeit und damit auch in einem noch zu klärenden Sinne im Feld demokratischer Lebensformen relevant ist. Diesen Gesichtspunkt außer Betracht zu lassen hieße jene Dynamiken einer Öffentlichen Religion zu unterschätzen, für die eben das (im Gefolge der wegen seiner Anleihen an die politiktheologischen Logiken von Carl Schmitt oder auch seiner affirmativen Grundtönung durchaus kontrovers diskutierte) Böckenförde-Theorem ebenso steht wie die Insistenz von Jürgen Habermas auf den semantisch unabgegoltenen Potenzialen der Religion in der politischen Öffentlichkeit spätmoderner Demokratien.[5] Religion hat danach unbeschadet aller demokratiekritischen oder gar -aversen Erscheinungen und ihrer (teilweise damit zusammenhängenden) politischen (Selbst-)Funktionalisierungen in Geschichte und Gegenwart eine elementare politische Relevanz, der aus theologischer wie aus demokratietheoretischer Perspektive nachzugehen ist.

---

2 Vgl. B. R. Barber, Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg 1994, 152.

3 Vgl. ebd., 99f.

4 S. Mau/T. Lux/L. Westheuser, Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin 2023, 420.

5 Vgl. G. Essen, Fragile Souveränität. Eine Politische Theologie der Freiheit (Untersuchungen über Recht und Religion 5), Tübingen 2024, 151–154 und 170–174; B. Grümme, Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik, Bielefeld 2018, 54–73.

Von besonderer Brisanz sind in diesem Feld von Demokratie, demokratischer Lebensformen und der darin markierten Religion allerdings gegenwärtig die Herausforderungen durch Digitalisierung und KI. Schön früh hat Barber darauf hingewiesen, dass das Internet ein vermachteter Raum ist, der den partizipativen Dialog der Freien und Gleichen unterminiere.[6] In einem für ihn allerdings nicht vorstellbaren Maße werden derzeit die nachgerade disruptiven Wirkungen der Digitalisierung als Strukturwandel der Öffentlichkeit manifest, mit dem erhebliche Konsequenzen für normative Ordnungen, für demokratische Lebensformen wie für individuelle und religiöse Selbstverständigungs- und Sinngebungsprozesse verbunden sind.[7]

Aus der Konstellation dieser drei Momente der Lebensformen, der Digitalisierung und der Religion resultiert nun die intrikate Frage, welche Bedeutung Religion und Theologie in diesem Zusammenhang haben kann. Es soll die These vertreten werden, dass es gerade die demokratischen Lebensformen in der Postdigitalität sind,[8] in denen sich die Theologie als Öffentliche Politische Theologie mit einem kritischen wie produktiven Beitrag einschalten kann. Um dies zu zeigen, soll 1. der Begriff der Demokratischen Lebensformen erläutert und 2. auf Digitalisierungsprozesse bezogen werden, um dann 3. die Bedeutung von Theologie aufzuweisen.

2 Demokratische Lebensformen

Demokratische Lebensformen kommen nicht nur in partizipativen, sondern auch in deliberativen Demokratietheorien ins Spiel. Die Demokratie basiert auf dem Grundprinzip, dass die Bürger(innen) „allein den Gesetzen [...] gehorchen, die sie sich selber gegeben haben“[9]. Gleichwohl ist diese formale Legitimität auf vorauslaufende motivierende Prozesse angewiesen, um hinreichend Kraft und Orientierung zu gewinnen. Offensichtlich reicht die Formalität des Verfahrens nicht; es braucht die Verankerung in der Freiheit und Autonomie und damit zugleich in der erfahrungsgesättigten, symbolisch vermittelten Lebenswelt der Citoyens.[10] In diesem Zusammenhang gewinnt der Begriff der Lebensform erhebliche Bedeutung.[11]

---

6 Vgl. B. R. Barber, Which Technology for which Democracy? Which Democracy for which Technology?, in: B. Holznagel/A. Grünwald/A. Hanßmann (Hg.), Elektronische Demokratie. Bürgerbeteiligung per Internet zwischen Wissenschaft und Praxis, München 2001, 209–217, hier: 210.

7 Vgl. M. Seeliger/S. Sevignani (Hg.), Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? (Leviathan Sonderband 37), Baden-Baden 2021.

8 Vgl. F. Cramer, What Is ‘Post-digital’?, in: D. M. Berry/M. Dieter (Hg.), Postdigital Aesthetics. Art, Computation and Design, New York 2015, 12–26.

9 J. Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit, in: M. Seeliger/S. Sevignani (Hg.), Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? (Leviathan Sonderband 37), Baden-Baden 2021, 470–500, 478.

10 Vgl. J. Habermas, Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin 2022, 82.

11 Umso mehr verwundert es, dass diese Lebensformen bei Georg Essen keine Rolle spielen. Vgl. Essen, Fragile Souveränität (s. Anm. 5).

Unter Lebensformen lässt sich eine Vielzahl unterschiedlicher, aufeinander bezogener sozialer Praktiken und deren Ordnungen verstehen, genauer: die „verfestigten und sozial sichtbaren Gestalten menschlichen Miteinanders“[12]. Ihr Hauptanliegen, ihr Sinn und ihr Grund liegen darin, Problemlösungshandeln zu orientieren, mithin soziale Probleme kritisch wie konstruktiv zu bearbeiten.[13] Lebensformen bezeichnen für Rahel Jaeggi unterschiedliche Formen des Zusammenlebens, die darin ausgebildeten Ordnungen und deren „institutionelle Manifestationen und Materialisierungen“[14] als kapitalistische, private, politische oder kulturelle.

Gegenüber dem Begriff der Lebenswelt verschiebt sich damit beim Begriff der Lebensform der „Schwerpunkt vom *vor-theoretischen Weltbild* zur Praxis“[15]. Der Unterschied des Begriffs der *Lebensformen* gegenüber dem der *Zivilgesellschaft* und der *Öffentlichkeit* liegt darin, die Bedeutung der erfahrungsbasierten, in lebensweltlichen Praktiken verwurzelten Form der Vergesellschaftung stärker zu gewichten. Während der Begriff der Öffentlichkeit bzw. der Zivilgesellschaft stärker an politiktheoretischen Momenten interessiert ist, ist der der Lebensform stärker sozialphilosophisch ausgerichtet. Nur gilt es zu beachten, dass im normativ bestimmten Begriff der Demokratie als Lebensform beide Aspekte, der politiktheoretische wie der sozialphilosophische, zusammengeführt sind.[16]

„Demokratie als Lebensform“[17] gewinnt damit eine normative Bedeutung als ein die Subjekte als Freie und Gleiche einbindendes Projekt, das die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, von Politik und Sozialem, von Öffentlichkeit und Privatheit in ihrer starren Binarität unterläuft.[18] Demokratie als „Gesellschaftsform“ als „gesellschaftliche Lebensweise“ basiert so gesehen auf „idealerweise politische[n] Lebensformen, in denen die Beteiligten einander als Gleiche respektieren und nach Rechtfertigungen für allgemein geltende Normen suchen“[19].

---

[12] K. Hilpert, Angewandte Theologie und Lebensformen, in: R. Gaus/A. Leinhäupl (Hg.), Angewandte Theologie interdisziplinär. Zugänge und Perspektiven, Ostfildern 2022, 195–202, hier: 197. Vgl. A. Hetzel/K. Wille, Demokratie als Lebensform. Einleitung in den Schwerpunkt, in: AZP 48 (2/2023) 173–188; A. Hetzel, Philia, koinonia und das Miteinander Verschiedener, in: AZP 48 (2/2023) 189–210.

[13] Vgl. R. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Berlin 2014, 77–78 und 200–260.

[14] Ebd., 21. Vgl. R. Jaeggi, Fortschritt und Regression, Berlin 2023, 145–170.

[15] J. Nida-Rümelin, Philosophie und Lebensform, Frankfurt a. M. 2018, 13.

[16] Vgl. zu Unterscheidungen R. Jaeggi/R. Celikates, Sozialphilosophie. Eine Einführung, München 2017, 7–20.

[17] G. Dux, Demokratie als Lebensform. Die Welt nach der Krise des Kapitalismus, Wiesbaden 2019, 3.

[18] Vgl. R. Jaeggi, Reply to my Critics, in: A. Allen/E. Mendieta, From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi, University Park 2018, 188–236; R. Jaeggi, “Resistance to the Perpetual Danger of Relapse”. Moral Progress and Social Change, in: Allen/Mendieta, From Alienation to Forms of Life (s. o.), 15–40.

[19] R. Forst, Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant, Berlin 2021, 330. Vgl. H. Rosa, Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung, in: H. Ketterer/K. Becker (Hg.), Was stimmt nicht mit der Demokratie. Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa, Berlin 2019, 160–188, 160; S. Lessenich, Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem, Stuttgart 2020, 17.

Gleichwohl macht der agonale Charakter der Demokratie, das Ringen um sie als ein „*fighting creed*“[20], wie es nicht zuletzt die radikalen Demokratietheorien bei ihrer Suche nach Erneuerungs- und Transformationspotenzialen herausstellen,[21] auf eine grundlegende Dynamik dieser demokratischen Lebensformen aufmerksam. Als „gefährdete Lebensform“[22] ist sie umkämpft, fundiert in einem geschichtlich unabschließbaren Ringen. Dieser Streit um demokratische Lebensformen ist der „Streit darum, wer die Demokratie bestimmt“ und (nicht nur) in radikaldemokratischer Perspektive „Teil der Demokratie selbst“[23].

> Demokratische Lebensformen können insofern „als besondere Form des Umgangs mit Kontingenz verstanden werden [...], die sowohl auf individueller als auch auf struktureller Ebene Form gewinnen. Demokratisch [...] sind Lebensformen dann, wenn sie die ihnen inhärente Offenheit, Spannung und Kontingenz wahrnehmen und sich zu diesen verhalten. In der Lebensform werden die stets fragilen Fundamente dafür geschaffen, um darauf aufbauend Demokratie erschließen zu können“[24].

In diesem Ringen gibt es freilich keine Instanz, die mit Vormachtsanspruch diesen bestimmen könnte. Auch die Philosophie steht nicht außerhalb dieses Streits. Sie ist nicht normgebende Letztinstanz für demokratische Lebensformen und die Demokratie, „sondern ist in den Prozess des demokratischen Gebens und Nehmens von Gründen gewissermaßen eingelagert, ohne in diesem das ‚letzte Wort‘ zu haben“[25].

3 Digitalisierung als smarte Ordnung

Das Provozierende der Digitalisierung besteht nun darin, dass durch sie solche öffentlichen Prozesse des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens wie die intersubjektiv-gesellschaftlichen Identitätskonstruktionen der Subjekte verändert werden.[26] Die Verwicklung in Digitalität ist ja nicht lediglich eine Frage ihrer technischen Nutzung. Ein Heraustreten aus ihr, so wird ja im Konzept der Postdigitalität deutlich, ist nicht oder auch nur paradoxal möglich, weil auch dies nochmals von ihr unterfasst und durchwebt wäre. Sie durchzieht die Konstituierung von Selbst-, Mitwelt- und Umweltprozessen und gerät zum Mitprinzip von Subjektivierungen.[27] Aus der Tribalisierung durch emotionalisierte und

---

[20] Forst, Die noumenale Republik (s. Anm. 19), 176–178.

[21] Vgl. D. Comtesse u. a. (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin 2019.

[22] T. van Rahden, Demokratie. Eine gefährdete Lebensform, Frankfurt a. M. 2019, 3. Vgl. R. Reichenbach, Demokratisches Selbst und dilettantisches Subjekt. Demokratische Bildung und Erziehung in der Spätmoderne, Münster u. a. 2001, 167.

[23] S. Engelmann, Lebensformen des Demokratischen. Pädagogische Impulse, Weinheim/Basel 2021, 41.

[24] Ebd., 41f.

[25] Jaeggi, Kritik von Lebensformen (s. Anm. 13), 55.

[26] Vgl. Habermas, Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik (s. Anm. 10), 53–59; M. Eisenegger u. a. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Historische Verortung, Modelle und Konsequenzen, Wiesbaden/Heidelberg 2021.

[27] Vgl. E. Fischer, Algorithmen und das Selbst, in: T. Carstensen/S. Schaupp/S. Sevignani (Hg.), Theorien

ökonomisch gesteuerte Aufmerksamkeitsökonomien im Digitalen Kapitalismus und aus der veränderten Form der Gate-Keeper-Funktion klassischer Medien im Zuge von Algorithmisierung, digitaler Plattformen und Netzwerke resultiert öffentlichkeitstheoretisch „eine grundlegend veränderte Dynamik der Öffentlichkeit“[28]. Digitale Medien generieren Aufmerksamkeiten, unterdrücken, betonen, privilegieren, ohne dass hierfür bereits eine demokratische Legitimation vorliegen würde. In der Konsequenz führen sie im Konzert mit anderen Faktoren ökonomischer und gesellschaftlicher Art zu einer Fragmentierung politischer Öffentlichkeit, die das Allgemeine nicht mehr bedenkt.[29] In einer Verabsolutierung des Partikularen wird das Allgemeine destruiert, das Gemeinwohl durch sich verstärkende Polarisierung gefährdet. Die Versprechungen der Digitalisierung, die sich in den Gegenöffentlichkeiten in autoritären Systemen weltweit eindrucksvoll zeigt,[30] gewinnt damit eine destruktive Kehrseite:

> „Der egalitäre und unregulierte Charakter der Beziehungen zwischen den Beteiligten und die gleichmäßige Autorisierung der Nutzer zu eigenen spontanen Beiträgen bilden das Kommunikationsmuster, das die neuen Medien ursprünglich auszeichnen sollte. Das große emanzipatorische Versprechen wird heute von wüsten Geräuschen in fragmentierten, in sich selbst kreisenden Echoräumen übertönt“[31].

Auch wenn das Phänomen der Echokammern und Filterblasen eine größere Differenzierung verdient,[32] wird durch diese veränderte Form politischer und gesellschaftlicher Willensbildung das Gemeinwesen dramatisch verändert und die „Gefahr der *Fragmentierung* in Verbindung mit einer gleichzeitig *entgrenzten* Öffentlichkeit“[33] erhöht. Anstatt eines normativ anspruchsvollen Begriffs der Öffentlichkeit als agonaler,[34] auf dem Widerstreit gegensätzlicher Positionen beruhender Raum politischer Deliberation und dem Ringen demokratischer Lebensformen avanciert diese digitale Öffentlichkeit zu einer „zu Gefallen- und Missfallenklicks abgerüsteten plebiszitären ‚Öffentlichkeit‘ [...] technischer und ökonomischer Art“[35]. Bei allen emanzipatorischen Momenten eines allgemei-

---

des digitalen Kapitalismus, Berlin 2023, 514–532; B. Grümme, Digitalisierung als Entsubjektivierung? Zu einer Neubestimmung der Subjektorientierung in der Religionspädagogik [in Vorbereitung].

[28] Mau/Lux/Westheuser, Triggerpunkte (s. Anm. 4), 334. Vgl. F. van Oorschot, Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse, Leipzig 2014, 240–242. Vgl. T. Carstensen/S. Schaupp/S. Sevignani (Hg.), Theorien des digitalen Kapitalismus, Berlin 2023.

[29] Vgl. A. Filipović, Mediale Filterblasen und Echokammern. Ambivalenzen zeitgenössischer Medienstrukturen, in: Jahrbuch für Moraltheologie 6 (2022) 37–51, hier: 48–51.

[30] Vgl. Forst, Die noumenale Republik (s. Anm. 19), 176–178.

[31] Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit (s. Anm. 9), 488.

[32] Vgl. B. Stark/M. Magin/P. Jürgens, Maßlos überschätzt. Ein Überblick über theoretische Annahmen und empirische Befunde zu Filterblasen und Echokammern, in: M. Eisenegger u. a. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 26), 303–322, hier: 303. Mau/Lux/Westheuser, Triggerpunkte (s. Anm. 4), 336.

[33] Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit (s. Anm. 9), 489.

[34] Vgl. ebd., 478.

[35] Ebd., 496.

nen Teilhabeversprechens birgt eine digitalisierte politische Öffentlichkeit die Gefahr, sich in ein Medium der Desinformation durch *fake news*, durch Ökonomisierung und Hegemonie zu transformieren.[36] Eine „deliberative, auf Konvergenz hin ausgerichtete Meinungs- und Willensbildung“[37] der Bürgerschaft wird nicht nur unmöglich, sondern mit dieser „Demokratiedämmerung“ wird auch (zusammen mit anderen Faktoren) der Prozess der „Devolution“ demokratischer Legitimationen dramatisch beschleunigt.[38]

Damit aber verändert sich auch das, was man die Normative Ordnung demokratischer Systeme nennt. Normative Ordnungen sind Rechtfertigungsordnungen, die normativ in den diskursiven deliberativen Prozessen der Freien und Gleichen fundiert sind und eine am Maßstab der Universalisierbarkeit und Verallgemeinerungsfähigkeit ausgerichtete intersubjektive Praxis der Kritik und Legitimation konstituieren. Dabei ermöglichen Normative Ordnungen „nicht nur eine Praxis der Rechtfertigung und Kritik, sondern sind selbst ein Teil von ihr“[39]. Vor diesem Hintergrund lässt sich erst die demokratietheoretische Brisanz der Postdigitalität verstehen.

Normative Ordnungen, die durch Freiheit und Verantwortung im Modus universaler Rechtfertigung gekennzeichnet sind, verändern sich zu Ordnungen, die durch die selbstlaufenden, algorithmisch konstruierten Maschinen gesteuert werden. Als „smarte Ordnungen“ sind sie darauf ausgerichtet, „durch intelligentes Design und mit Hilfe algorithmischer Operationen Abweichungen von ihren Normen zu minimieren oder ganz unmöglich zu machen“[40]. Prominente digitale Praktiken, wie beispielsweise *Smart City*, *Predictive Policing*, *Smart Contracts* oder auch antizipatorisches Regieren exemplifizieren die Wucht, mit der diese Transformation in *smarte* Ordnungen gegenwärtig erfolgt.[41]

Der entscheidende Punkt dieser Transformation liegt nun darin, dass sukzessiv und für die Beteiligten verborgen die Umstellung von einer auf Gründen und Verallgemeinerungspraktiken basierten Ordnung der Normativität auf Verhaltensänderung erfolgt. Was in der Normativen Ordnung durch Freiheit begründet wird, wird in der smarten Ordnung von der individuellen Lebensführung bis zur Gestaltung der Gesellschaft durch Digitalität zumindest ko-konstruiert, ja zunehmend dominiert, mit der Folge, dass der Prozess kritischer Selbsterkenntnis untergraben und eine Form epistemischen Wissens generiert wird, „das die Subjektivität untergräbt“[42].

> Aus einer universalisierbaren Norm ist „technisch reproduzierte Normalität“ geworden, an die Stelle „von Normativität tritt eine technische

[36] Zu weiteren Begründungen B. Grümme, Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer, Freiburg i. Br. 2023, 194–209.

[37] V. Selk, Demokratiedämmerung. Eine Kritik der Demokratietheorie, Berlin 2023, 14.

[38] Vgl. ebd., 31–90. Zu den Hintergründen vgl. ebd., 91–174.

[39] R. Forst/K. Günther, Normative Ordnungen. Ein Frankfurter Forschungsprogramm, in: dies. (Hg.), Normative Ordnungen, Berlin 2021, 9–21, hier: 12.

[40] K. Günther, Von normativen zu smarten Ordnungen?, in: Forst/Günther (Hg.), Normative Ordnungen, (s. Anm. 39), 523–552, hier: 525.

[41] Vgl. ebd., 525–532.

[42] Fischer, Algorithmen und das Selbst (s. Anm. 27), 516.

> Struktur. Normen und Normbefolgung sind nicht mehr in kommunikative Prozesse eingebettet, in denen es nicht nur um Rechtfertigung und Kritik von Verhalten unter Berufung auf Normen geht, sondern vor allem auch um Rechtfertigung dieser und Kritik dieser Normen selbst. Mit der Verdinglichung wird ihr Verbindlichkeitsanspruch zunehmend fraglos und ihre Rechtfertigung und Kritik ähnlich sinnlos wie beim Wetter“[43].

Normen werden nicht mehr problematisiert, nicht mehr angefragt und kritisiert, sie werden internalisiert und als unabänderlich verstanden. Mit der smarten Ordnung erfolgt die Umstellung von Rechtfertigung und selbstreflexiver Kritik auf einen „kognitiven Normbefolgungsmodus“[44]. Damit werden die Postulate der Aufklärung wie Autonomie, kommunikative Freiheit und Mündigkeit konterkariert.

4 Demokratische Lebensformen als Ort der Theologie

Doch woher soll Widerstandspotenzial kommen? Theologisch interessant ist es, dass sowohl im Diskurs Normativer Ordnungen auf die Notwendigkeit interdisziplinären Austausches mit der Theologie als auch im demokratietheoretischen Diskurs auf einen möglichen Beitrag der Religion affirmativ verwiesen wird.[45] Unter dem Stichwort der *Hyperpolitik* wird demokratietheoretisch ein Phänomen intensivierter Politisierung mit einhergehender Ent-Institutionalisierung bezeichnet. Diese Hyperpolitik politisiert alles, drängt bis ins Private vor; nur bleibt diese „extreme Politisierung ohne politische Folgen“[46], ist sie doch „individualistischer, kurzfristiger, volatiler, weniger kohärent“[47] und zeigt genau darin „Parallelen zur Fluidität der Onlinewelt“[48]. Formale Parallelen der Hyperpolitik „zur Fluidität der Onlinewelt sind nicht zu übersehen“[49]. Allenfalls, so die Perspektive konstruktiver Kritik, eine „Reinstitutionalisierung des politischen Engagements“[50] in demokratischen Lebensformen und lebensweltlich verwurzelten Praktiken könnten hier Impulse zur Stärkung der Demokratie liefern, zu denen auch ein Engagement in religiösen Gemeinschaften gezählt wird.[51] Ist Religion also ein Beitrag zur Demokratie und demokratischen Lebensformen?

Was diese Debatten um demokratische Lebensformen jedenfalls theologisch so überaus interessant macht, ist die Möglichkeit, Theologie jenseits privatistischer Reduktionen wie theokratisch-politisierender Allmachtsansprüche öffentlich zur Geltung zu bringen. Wäre nicht Religion und die Theologie als deren kritische Reflexion aus dem Glauben heraus in ihrer Ausrichtung an der Freiheit der

---

[43] Günther, Von normativen zu smarten Ordnungen? (s. Anm. 40), 545.
[44] Ebd., 543.
[45] Vgl. Forst/Günther (Hg.), Normative Ordnungen (s. Anm. 39), 10.
[46] A. Jäger, Hyperpolitik. Extreme Politisierung ohne politische Folgen, Berlin 2023, 3.
[47] Ebd., 18.
[48] Ebd., 17.
[49] Ebd.
[50] Ebd., 116.
[51] Vgl. ebd., 111.

Kinder Gottes anschlussfähig an diese Debatten? Noch schärfer formuliert und anders gewendet zugleich: Wäre dieses Ringen um Demokratie und um demokratische Lebensformen ein Ort Öffentlicher Religion oder gar der Theologie? Spätmodernen Gesellschaften ist es aus guten Gründen verwehrt, sich in einer für alle verbindlichen weltanschaulichen Position zu fundieren. Der selbstlegitimatorische Bezug der Demokratie auf einen bestimmten *worldview* oder eine Religion ist wegen der prinzipiellen Religionsfreiheit der Citoyens legitimerweise nicht möglich. Nicht als Entlarvung eines konstitutives Begründungsdefizits der Demokratie, weil angeblich eine säkulare, in der autonomen Vernunft und dem Recht auf Rechtfertigung fundierte Demokratietheorie zu schwach sei, sondern als implizites Gesprächsangebot könnte man es nun jedoch in diesem Zusammenhang verstehen, wenn eine autonome Demokratiebegründung auf die elementare Relevanz von „kontrafaktischen Wertaussagen“[52] rekurriert. Könnte nicht auch die Religion selber mit ihren kontrafaktischen Perspektiven demokratierelevante Horizonte eröffnen? Und weniger demokratietheoretisch, sondern stärker auf eine Kritik der Lebensformen bezogen: Birgt nicht die Option der biblischen Hoffnung für die Exkludierten zugleich Sprengkraft wie befreiendes Potenzial für den Lebensformendiskurs?

In diesem Zusammenhang gewinnen die Debatten um eine Öffentliche Religion enorm an Fahrt und dynamisieren die philosophischen, theologischen wie kulturellen Reflexionen über angemessene Hermeneutiken von Übersetzung und Übersetzbarkeit religiöser Traditionen, von Autonomie, Geltung und Hegemonie.[53] Theologisch gibt es mit der Öffentlichen Theologie wie der Politischen Theologie in der Komplexität und Ausdifferenziertheit ihrer Manifestationen dezidiert theologische Reaktionen darauf, die allerdings bislang nicht hinreichend miteinander ins Gespräch getreten sind. Dies wäre umso wichtiger, weil von dort her eine dringend notwendige Präzisierung jenes bislang allgemein gehaltenen Votums für den möglichen Beitrag der Theologie zu demokratischen Lebensformen zu gewinnen wäre.[54] Vielleicht in einer (etwas zu) plakativen Zuspitzung formuliert, wären beide Varianten einer solchen dezidiert entprivatisierten Theologie angesichts ihrer jeweiligen Aporien und Potenziale zu modifizieren und in transformierter Form fruchtbringend aufeinander zu beziehen.

Öffentliche Theologie bleibt darin problematisch, dass sie mit ihrem Selbstverständnis einer auf die demokratische Gesellschaft bezogenen Befreiungstheologie sich dezidiert im Rahmen einer schon demokratischen Gesellschaft verortet, damit aber hinter dem analytischen, hermeneutischen wie konzeptionellen Problemniveau des politiktheoretischen Diskurses und der Suche radikaler Demokratietheorien nach kritischen Fortschreibungen zurückbleibt. Es werden damit Chancen versäumt, den demokratietheoretischen Diskurs durch theologische Beiträge im Sinne eines Universalismus der Partizipation und Inklusion aller vorantreiben zu können.[55]

---

[52] Forst, Die noumenale Republik (s. Anm. 19), 11.

[53] Vgl. M. Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2014, 109–174.

[54] Vgl. Grümme, Öffentliche Politische Theologie (s. Anm. 36), 40–74.

[55] Vgl. ebd., 33–39.

Politscher Theologie, jedenfalls in der Gestalt der diesen Diskurs bislang dominierenden Neuen Politischen Theologie von Johann B. Metz, wird unter gewandelten Vorzeichen ein analoges Defizit konstatiert. Wegen ihres apokalyptischen Erbes, ihrer Empirie- und Erfahrungsschwäche sei es ihr nicht hinreichend möglich, ihre Impulse des Subjektseinkönnens, des Subjektwerdens und des Subjektbleibens aller Menschen aus der gefährlichen Erinnerung eines pathischen Monotheismus gesellschaftlich wie politisch einzubringen.[56]

Aus der kritisch-dialektischen Auseinandersetzung damit kristallisiert sich nun eine Öffentliche Politische Theologie heraus, die bewusst den öffentlichen, also erfahrungsrelevanten wie den politischen, also kritisch-negativen wie systemischen Aspekt korreliert. Politische Theologie, so Edmund Arens in verwandter, aber doch stärker im Modus kommunikativer Vernunft verankerter Stoßrichtung, tut

> „gut daran, die geduldige, differenzierte Analyse und Theoriebildung nicht zugunsten apokalyptisch angeschärfter Eindeutigkeit hintanzustellen und das Schweißtuch der Theorie der rhetorisch zugespitzten These zu opfern. Sie braucht den Schrei nicht zum Ersten und Letzten, zum Ursinn oder zur letzten Intention der Sprache zu stilisieren, um die Dringlichkeit, Brisanz und Relevanz des Aufschreis, der prophetischen Klage sowie der Anklage Gottes vor Gott und den Menschen zu unterstreichen“[57].

Deshalb wäre es instruktiv, den Weg in die Öffentlichkeit zu gehen und sich als „Öffentliche Politische Theologie“[58] zu artikulieren. Ihre präzise Kontur gewinnt diese hier entwickelte Version durch die Verbindung von demokratischer Öffentlichkeit und Lebensform im Modus praxeologisch verorteter ideologiekritischer Selbstreflexivität. Der Kampf um eine Demokratie und demokratische Lebensformen wird damit zum Ort dieser Öffentlichen Politischen Theologie, die auf einer kritischen Auseinandersetzung mit Theorien des Poststrukturalismus, der *postcolonial studies*, kritischer Demokratietheorien sowie der alteritätstheoretischen Grundierung von Theologie basiert.[59] Aus diesen Horizonten heraus vertritt die Öffentliche Politische Theologie im Gegensatz zu einem Wahrheits- und normativen Geltungsrelativismus postkolonialer Theorien eine „Konkretisierung ihres Universalitätsanspruchs“[60] in dem Sinne, dass sie sich in den reflexiven und orientierenden Dienst an den jeweils konkreten Unterdrückten, Ausgeschlossenen und Gedemütigten stellt und durchaus allgemein rechtfertigbare Wahrheitskriterien im Plural verschiedener Entwürfe lebensweltlicher und demokratischer Lebensformen bereithält.[61]

---

[56] Vgl. ebd., 83–95.

[57] E. Arens, Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie, in: T. Polednitschek/M. J. Rainer/J. A. Zamora (Hg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster 2009, 129–138, hier: 136.

[58] Ebd., 137.

[59] Vgl. Grümme, Öffentliche Politische Theologie (s. Anm. 36), 213–233.

[60] M. Ramminger, Universalität und Pluralismus Universalität und Pluralismus, Anfragen an die Befreiungstheologie, in: F. Gmainer-Pranzl/S. Lassak/B. Weiler (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Innsbruck 2017, 95–110, hier: 107.

[61] Vgl. M. Breul, Religion und Demokratie, oder: Was sind ‚entgegenkommende Lebensformen‘?, in:

Freilich lässt sie sich durch ihre kritische Rezeption poststrukturalistischer Theorien über die hegemoniale Anfälligkeit ihrer Kategorien, ihrer Methoden, ihrer Vernunft belehren. Durch Essenzialisierung, durch Reifizierung, durch begriffliche Operationen trägt sie selber performativ zu *othering*, zu Marginalisierungen und Prozessen verkennender Anerkennung bei. Damit wird deutlich, wie elementar es um ihrer eigenen Wahrheit willen ist, ihre Kontextualität wahrzunehmen, ihre Praktiken zu analysieren und in Bezug auf die „je eigene Ideologieanfälligkeit“[62] (ideologie)kritisch zu bearbeiten. Beheimatet in der nördlichen Hemisphäre geht es ihr um die kritische Reflexion der praktischen Gottesrede in den spätmodernen Distinktionsgesellschaften inmitten der Transformationsprozesse des weltumspannenden digitalen wie neoliberalen Kapitalismus und der dadurch zunehmend unterhöhlten Demokratien ebenso wie um eine kritische Auseinandersetzung mit Aporien demokratischer Lebensformen,[63] die ihrerseits nicht frei von exkludierenden Tendenzen sind.[64]

Das grundlagentheoretisch verankerte, dialogisch ausgefaltete Alteritätstheorem ermöglicht es der Öffentlichen Politischen Theologie,[65] sensibel für die Ambivalenzen und das Fragmentarische zu bleiben und prinzipiell eine „Ambiguitätstoleranz“ als Fundamentalismus- und Moralisierungsblocker zu entwickeln, gerade dann, wenn es um Repräsentativität, um *agency* und konkrete Handlungsfähigkeit geht.[66] Sie ist damit in der oben erläuterten Weise praxeologisch-ideologiekritisch ausgerichtet, indem sie die differenzkonstituierenden Mechanismen selbstkritisch untersucht; sie ist aber zugleich handlungstheoretisch ambitioniert, indem sie dabei die Subjekte nicht aus ihrer Freiheit und Verantwortlichkeit entlässt.[67] Die Einsicht in Subjektivierungsprozesse subtilster Art führt anders als bei Foucault nicht zu einer Überdeterminierung der geschichtlich-gesellschaftlich situierten Freiheit der Subjekte.[68] Diese gilt es gerade inmitten und in Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Hegemonien und Machtstrukturen im Lichte des Gottesgedankens zu

ders./K. Viertbauer (Hg.), Über das Unverfügbare. Im Gespräch mit Julian Nida-Rümelin, Freiburg i. Br. 2023, 148–172.

[62] S. Wendel, Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert. Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts der Debatte um den öffentlichen Status religiöser Überzeugungen, in: J. Könemann/S. Wendel (Hg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016, 289–306, hier: 299.

[63] Vgl. A. Kreutzer, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg i. Br. 2017, 163–180.

[64] Vgl. K. Wille, Demokratie als Lebensform und ihre Probleme. Überlegungen zu Ausschlussdynamiken zwischen Gruppen, in: AZP 48 (2/2023) 211–232; B. Holland-Cunz, Alltag, Habitus, Charakter, Kultur – und der Geist der Demokratie. Demokratie als Lebensform in der neueren (feministischen) Ideen- und Politikgeschichte, in: AZP 48 (2/2023) 233–254.

[65] Vgl. Grümme, Öffentliche Politische Theologie (s. Anm. 36), 137–184.

[66] Vgl. J. Sautermeister, Moralisierung und Missachtung. Ambiguitätstoleranz als „Moralismusprophylaxe“, in: Jahrbuch für Moraltheologie 6 (2022) 252–267, hier: 252; T. Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018, 12–14.

[67] Vgl. B. Grümme, Praxeologie. Eine religionspädagogische Selbstaufklärung, Freiburg i. Br. 2021, 369–408.

[68] Vgl. P. E. Gordon, Prekäres Glück. Adorno und die Quellen der Normativität, Berlin 2023, 431–440.

erringen, in Anspruch zu nehmen und zu verteidigen. Dabei weiß sie um die Gebrochenheit von Übersetzbarkeit in die diversen Öffentlichkeiten hinein, um deren interessengeleitete Akzentuierung und um die politische Funktionalisierung von Religion. Sie weiß um den Rang von Schuld und systemischer Ungerechtigkeit und insofern theologisch um den Rang von Sünde und struktureller Sünde.

Dabei unterscheidet sich die Öffentliche Politische Theologie von Varianten Politischer Theologie, die einerseits im dekonstruktivistischen oder poststrukturalen Gestus solche Wahrheitsansprüche deflationieren,[69] oder die im Rückgriff auf die Autonomie subjektiver Freiheit zwar einen „moralischen Universalismus“ vertreten, dabei aber die Aporetik der autonomen Vernunft nicht bereits aus einer Auseinandersetzung mit postkolonialen und poststrukturalistischen Theorien heraus bereits auf der Tiefenebene der Konstitution der autonomen Vernunft selbst traktieren.[70]

Genau aber in diesem kritisch-dynamischen wie transformatorischen Sinne bringt sich die Öffentliche Politische Theologie mit ihrer bestimmten Option für die Armen, die Exkludierten, die Anderen in das Ringen um demokratische Lebensformen ein. Im Christentum liegen Impulse, die demokratische Prozesse im Sinne von Partizipation, universaler Solidarität und Inklusion aller vorantreiben können.[71] Es kann auf blinde Flecke und hegemoniale Tiefenstrukturen kritisch aufmerksam machen und neue Perspektiven einer Humanisierung der Demokratie als einer Gestaltung des Gemeinwesens der Freien und Gleichen „von der biblisch-jesuanischen Tradition her“[72] generieren. Dort, wo demokratische Ordnungen sich selber in institutionalisierten Strukturen zu verfestigen, hegemonial zu verabsolutieren oder gar zu sakralisieren drohen, markiert es im Hinblick auf den *deus semper maior* eine Relativierung von Macht aus dem Geiste negativer Theologie und dem biblischen Bilderverbot. Demokratie setzt sich dadurch als kontingent und auf die Autonomie der Subjekte hin veränderbar. Damit wäre aber zugleich auch eine kritisch-selbstreflexive Prüfung der eigenen Selbstkonstitution erforderlich, inwieweit sie sich als Theologie selber vor politischen Instrumentalisierungen und vor Verengungen aufs Ethisch-Politische durch die Versuchungen eines rein funktional verstandenen Religionsbegriffs schützen kann, eine Versuchung, die die integralen Dimensionen des christlichen Glaubens von Martyria, Liturgia und Diakonia einseitig betonte.[73]

---

[69] Vgl. D. Finkelde/R. Klein (Hg.), In Need of a Master. Politics, Theology, and Radical Democracy, Berlin/Boston 2021.

[70] Vgl. Essen, Fragile Souveränität (s. Anm. 5), 54.

[71] Vgl. B. Grümme, Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts, Stuttgart 2009, 30–33.

[72] J. Sobrino, Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanische Tradition her, in: Conc(D) 43 (2007) 439–453, hier: 439.

[73] Vgl. Grümme, Öffentliche Politische Theologie (s. Anm. 36), 157–209.

5 Von der anti-devolutiven Kraft der Theologie – Perspektiven

Jürgen Habermas hat zu Beginn der 1970er-Jahre in den gesellschaftlichen Kämpfen um Fortschritt normative Horizonte für gesellschaftliche Lernprozesse entwickelt, die Anleihen aus der konstruktivistischen Entwicklungspsychologie mit Gesellschaftsanalysen verbinden.[74] Auch wenn es in der Spätmoderne nicht um die Ausbildung einer aufgeklärten Identität moderner Gesellschaften gehen kann, auch wenn uns das Vertrauen in Fortschrittskategorien im Gang der Geschichte verlorengegangen ist, das allenfalls aus der Dialektik mit Regression überhaupt noch wiederzugewinnen ist,[75] darf dennoch festgehalten werden: Inmitten der konstatierten Prozesse einer Devolution des Demokratischen und der entsubjektivierenden Formatierungen einer smarten Ordnung deutet sich zumindest ein Potenzial theologischer Einsprüche und Beiträge an. Indem sich eine Öffentliche Politische Theologie in das Ringen um demokratisch Lebensformen einschaltet und dabei dort verschiedene Felder in einer Konkretion ausdifferenziert, wie sie bereits Barber in seiner Konzeption einer Starken Demokratie detailliert adressiert hatte,[76] kann sie die Tradition des Evangeliums kritisch-produktiv, lernbereit, ohne Hegemonialbestrebungen und doch mit Geltungsanspruch einspeisen im Dienst der Subjekte und des *common good*.

Allerdings stellt sich vor diesem Hintergrund die nicht unerhebliche Frage, wie demokratische Lebensformen tradiert werden können, wie sie gewonnen, wie sie gelernt, wie sie reflektiert und gelebt werden und wie Menschen überhaupt in sie hineinkommen können. Dies bezieht sich auf synchrone Prozesse der *peers*, vor allem aber auf das intergenerationelle Verhältnis, weil der genealogische wie pädagogische Zug der Lebensformen zeigt, dass diese wie überhaupt „fundamentale Werte wie Menschenwürde, Gerechtigkeit, Gleichheit oder Freiheit, die Demokratie als Idee ausmachen“[77], nicht einfach vorhanden sind. Sie müssen entwickelt, kultiviert, erstritten, sie müssen praktisch, ästhetisch wie kognitiv auf performative Weise erlernt werden. „Es gibt keine Demokratie ohne Menschen, die die Grunderfordernisse der Demokratie in ihrer Lebenswelt wertschätzend erlernt, praktisch eingeübt und mental verinnerlicht haben“[78]. Es kennzeichnet folglich eine demokratische Ordnung prinzipiell, dass diese „die einzige staatlich verfasste Gesellschaftsordnung“ ist, „die gelernt werden muss – immer wieder, täglich und bis ins hohe Alter hinein“[79]. Hier deuten sich Vernetzungen der

[74] Vgl. J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976, 92–128.
[75] Vgl. Jaeggi, Fortschritt und Regression (s. Anm. 14), 171–241.
[76] Vgl. Grümme, Öffentliche Politische Theologie (s. Anm. 36), 234–248; ders., Aufbruch in die Öffentlichkeit? (s. Anm. 5), 171–215.
[77] M. Gloe, Demokratielernen als politische Bildung, in: W. Sander/K. Pohl (Hg.), Handbuch politische Bildung (Politik und Bildung 90), Frankfurt a. M. 2022, 320–328, hier: 320.
[78] G. Himmelmann, Demokratie-Lernen in der Schule, Schwalbach a. T. 2017, 17.
[79] O. Negt, Versuch einer Ortsbestimmung der politischen Bildung, in: K.-P. Hufer/D. Lange (Hg.), Handbuch politische Erwachsenenbildung, Schwalbach a. T. 2016, 10–20, hier: 10.

Öffentlichen Politischen Theologie mit der Religionspädagogik an,[80] die freilich noch schärferer Ausarbeitung bedürfen.

Dr. Bernhard Grümme ist Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Kontakt: bernhard.gruemme@ruhr-uni-bochum.de

[80] Vgl. Grümme, Öffentliche Politische Theologie (s. Anm. 36), 234–248.

Günter Wilhelms

Ironie oder Diskurs?

Helmut Willkes Freiheits- und Demokratietheorie

Kurzinhalt

Unsere moderne Gesellschaft scheint in eine krisenhafte, verunsichernde und die Demokratie bedrohende Transformation hineingeraten zu sein. In der Vielzahl an Zeitdiagnosen und Reformvorschlägen hat der erst neulich verstorbene Soziologe Helmut Willke mit seiner Theorie „symbolischer Systeme“ einen eigenen Akzent zu setzen versucht. Aus seiner Perspektive erscheint es als problematisch, den gesellschaftlichen Herausforderungen durch mehr Mitbestimmung und mehr direkte Demokratie begegnen zu wollen. Denn die typisch moderne Überproduktion von Kontingenz und Komplexität und die mit ihr verbundene Eigenlogik gesellschaftlicher Systeme verbieten es, einseitig auf die individuelle Freiheit zu setzen. Der Blick muss sich wenden und auf die strukturellen Bedingungen von Freiheit reflektieren, auf das, was vor dem Handeln *liegt.*

Summary

Our modern society seems to be drawn into a transformation which resembles a crisis, which makes us feel unsure and which is menacing our democracy. Among the great variety of diagnoses of our time and proposals for reform, Helmut Willke, a recently deceased sociologist, has been trying to set his own priorities with his theory of “symbolic systems”. In his point of view, it seems to be problematic if we try to meet our social challenges by means of more codetermination and more direct democracy. For the typical modern overproduction of contingency and complexity and the inherent logic – which is connected with it – of social systems forbids counting exclusively on individual freedom. We must change our perspective and reflect on the structural conditions of freedom, on everything that precedes acting.

1 Einleitung

Die Stimmung ist angespannt. „Kein Anliegen, das ohne Empörung, Zorn und Erschütterung vorgetragen würde, kein Missstand, der nicht schon ein schreiender Skandal ist.“[1] Und in der Tat, die Gesellschaften der westlichen Moderne scheinen sich in einer tiefgreifenden krisenhaften Transformation zu befinden. Artensterben, Klimakrise, Corona, Ukrainekrieg, Flüchtlingsbewegungen, Hunger und, wenn auch nicht mehr ganz aktuell, die Kapitalmarktkrise treiben die Verunsicherung in lange nicht gekannte Höhen.[2] Jede und jeder fühlt sich angesprochen, keiner darf neutral bleiben, jeder solle etwas tun, so wird suggeriert, obwohl doch ganz offensichtlich der Einzelne weder das nötige Wissen noch die Chance praktischen Eingreifens habe, wie man neulich in der Wochenzeitung „Die Zeit“ lesen konnte.[3] Kein Wunder, dass so manche „genervt“ sind und eine „gewisse Erschöpfung“ um sich greift. Wenn die Lage nicht so ernst wäre, wäre sie dann nicht glatt zum Lachen, so fragt sich, etwas überraschend, der Zeit-Redakteur Thomas E. Schmidt: „Die öffentliche Kommunikation ist auf so plumpe Weise emotionalisiert und pädagogisiert, dass es verwundert, wieso sich nicht alles mit einem Schlag in Gelächter auflöst.“[4]

Was bedeutet eine solche Stimmungslage für die Demokratie? Für Schmidt kommt es darauf an, sich nicht irre machen zu lassen und auf Distanz zum „Klima der Dringlichkeit“ zu gehen – auch wenn die politiktheoretische Auseinandersetzung über die Frage, ob Erregung und Emotionalisierung der öffentlichen Kommunikation nicht auch eine wichtige Funktion für die Erhaltung der Demokratie erfüllen können, noch nicht lange her ist.[5] Beinahe paradox schlägt er dann vor, die Privatsphäre als neuen, erregungsfreien Raum für die politische Urteilskraft zu entdecken: Jeder habe das „Recht auf Selbstentpflichtung“, ein Recht, „sich rauszuhalten“. Eine solche Haltung könne vor Illusionen und Enttäuschungen bewahren – auch vor solchen, die auf Vergemeinschaftung aller Art setzen und dadurch einem „Scheinrepublikanismus“ das Wort reden. „Parteien, die diese individuelle Sphäre respektierten,

---

1 T. E. Schmidt, Und immer, immer wieder geht die Sonne auf, in: Die Zeit vom 11. April 2024, 47.

2 Vgl. Vgl. A. Tooze, „Kawumm!“, in: Die Zeit vom 14. Juli 2022, 2, zit. nach: U. Schimank, Akute Krisen und große Wenden: Simultane Herausforderungen administrativen Entscheidens, in: I. Bode/R. Jungmann/K. Serrano Velarde (Hg.), Staatliche Organisationen und Krisenmanagement (Leviathan Sonderband 41), Baden-Baden 2023, 35–60, hier: 35.

3 Vgl. Schmidt, Und immer (s. Anm. 1), 47.

4 Ebd.

5 Ich denke dabei an die Debatte über einen Politikstil, der mit Begriffen wie Konsens oder Versöhnung operierte, alles in „die Mitte“ zog und Streit zu vermeiden suchte. Eine Strategie, die viel Kritik hervorrief: Erregung muss sich politisch und nicht nur moralisch artikulieren können, so lautete etwa die These von Chantal Mouffe. Es brauchte politische Kanäle für den Ausdruck von Unzufriedenheit (vgl. C. Mouffe, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a. M. 2007, 106). Eine weitere These kommt hinzu: Politik hat sich zur „Subpolitik“ erweitert. Politik bedeutet dann nicht (mehr) eine Reihe von technischen oder neutralen Maßnahmen und Verfahrensweisen, sondern sie ist in die Gesellschaft ausgewandert, hat sich vielfältigste Ausdrucks- und Betätigungsformen gesucht und ist individualisiert (vgl. U. Beck, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a. M. 1993, besonders: 149–171).

würden vermutlich gewählt. Sie würden Wählern helfen, eine eigene Haltung zurückzugewinnen […].“[6]

Die Privatsphäre respektieren und als Raum der Rekreation demokratischer Tugenden empfehlen, um dem Klima der Dringlichkeit zu entgehen, dieser Ratschlag richtet sich offensichtlich auch und vor allem gegen den allseits ertönenden Ruf nach mehr Diskurs und Bürgerbeteiligung angesichts der krisenhaften Situation unserer Gesellschaft.[7]

2 System oder Diskurs?

Zu den Stimmen, die angesichts der aktuellen Herausforderungen einen etwas anderen Blick auf die Gemengelage erlauben und die es wert sind, gehört zu werden, zählt auch der erst kürzlich verstorbene Soziologe Helmut Willke, der in den nun folgenden Überlegungen im Mittelpunkt stehen soll. Auch er hält die Forderungen nach mehr Diskurs und Beteiligung zur Krisenbewältigung schlicht für unangemessen, zeugten sie doch von einem naiven, unaufgeklärten Verständnis von moderner Gesellschaft. Weil wir heute in einer Gesellschaft leben, die durch eine enorme Komplexität vieler (wenn auch nicht aller) Lebensbereiche gekennzeichnet ist, wird der Verweis auf die Bürgerin und den Bürger und ihre Verantwortung für die meisten zu einer Überforderung. Woher sollten sie auch ihr Wissen im Umgang mit den Krisen nehmen? Illusionierungen und Enttäuschungen folgen auf dem Fuß. Wie wir zurzeit erleben müssten, so Willke, ist doch gerade in einer Demokratie die Versuchung groß, auf die Überforderung durch Kontingenz und Komplexität mit „schrecklichen“ Vereinfachungen oder simplifizierendem Populismus zu reagieren.[8] Eine angemessene Antwort auf die Herausforderungen wird unter solchen Umständen jedenfalls unwahrscheinlich, und die Demokratie, die auf den mündigen und informierten Bürger baut, gerät unter Druck.

Diese ausgeprägte Skepsis gegenüber Reformvorschlägen, die der Demokratie mehr Bürgerbeteiligung verordnen wollen, gründet in einer sehr elaborierten und hochanspruchsvollen soziologischen Theorie „des Sozialen“, die Willke in der Monografie mit dem Titel „Symbolische Systeme“ vorgelegt hat.[9] Dabei greift er nicht nur auf soziologische Klassiker wie Emile Durkheim zurück, sondern beruft sich außerdem auf die Sprachwissenschaft von Ferdinand de Saussure und die Symbol- und Geistphilosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Ernst Cassirer. Im Mittelpunkt steht allerdings die soziologische System-

---

6 Schmidt, Und immer (s. Anm. 1), 47.

7 Auch ich selbst gehöre zu den Rufern: Vgl. G. Wilhelms/H. Wulsdorf, Von Unsicherheiten, Sachzwängen und gesellschaftlichen Debatten. Krisenszenarien in Politik und Wirtschaft auf der Spur, in: Amos-international 6 (2012) 3–7.

8 Vgl. H. Willke, Komplexe Freiheit. Konfigurationsprobleme eines Menschenrechts in der globalisierten Moderne, Bielefeld 2019, 251.

9 Vgl. ders., Symbolische Systeme. Grundriss einer soziologischen Theorie, Weilerswist 2005. Eine teils harsche Kritik an diesem Werk findet sich bei Georg Kneer. Er stellt fest, dass Willkes Revision nicht mehr in das Gerüst der Theorie sozialer Systeme passt: vgl. G. Kneer, Rez. H. Willke, Symbolische Systeme, in: Soziologische Revue 30 (2007) 278–281.

theorie von Niklas Luhmann. Mit seiner Hilfe will er ein Modell zum besseren Verständnis „des Inneren“ der symbolischen Formen entwerfen, wie sie etwa von Cassirer bestimmt worden sind.[10] Was man von einem Systemtheoretiker nicht unbedingt erwarten würde, das versucht Willke: Er will der Übermacht der Symbolsysteme Einhalt gebieten und aufklären, damit angesichts der enormen Komplexität der modernen Gesellschaft und der mit ihr verbundenen „bestürzenden Ungewissheit“ nicht neue Mythen ins Kraut schießen und die Demokratie schließlich ihre Grundlage verliert.

Aber klingt das nicht widersprüchlich? Auf der einen Seite die Skepsis gegenüber Bürgerbeteiligung und Diskurs, auf der anderen Seite die Sorge vor einer „Übermacht der Symbolsysteme“? Klingt es nicht so, als solle der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben, und die Macht der Systeme durch Kritik der nichtsystemischen Kräfte, die doch für Freiheit stehen, gebrochen werden? Aber Willke ist davon überzeugt, dass eine solche Skepsis gegenüber mehr Bürgerbeteiligung nicht etwa durch einen Verlust von Freiheit erkauft werden müsste. Eher im Gegenteil: Zwar greift er, wie gesagt, auf die Systemtheorie moderner Gesellschaft zurück, die nicht zuletzt durch ihre recht eigenwillige Ignoranz gegenüber der Person und einer massiven Kritik an der Diskurstheorie hervorgetreten ist. Aber mit ihrer Hilfe will er die Freiheit (und mit ihr die Demokratie) retten und eine dezidierte Freiheitstheorie der Demokratie entwickeln. In seinem neueren Werk mit dem Titel „Komplexe Freiheit“ hat er eine Theorie vorgelegt, die vor allem diejenigen gesellschaftlichen Bedingungen von Freiheit offenlegen soll, die zugleich eine Gefährdung der Demokratie bedeuten.[11]

Ziel seines Ringens um die *Bedingungen von Freiheit* ist es, eine Steuerungstheorie moderner Gesellschaft zu entwerfen, die auf die mit *Komplexität* und *Kontingenz*[12] verbundenen Herausforderungen eine überzeugende Antwort zu geben vermag. Die Diskurstheorie kann es nicht, weil sie auf vormoderne Vorstellungen zurückgreift, die eher an Kleingruppen und übersichtliche Lebensumstände erinnern lassen. Stattdessen soll es gerade eine, wenn auch modifizierte, Version der Systemtheorie sein, die dabei helfen kann, die Demokratie (wieder) gestaltbar, also steuerungsfähig zu machen.[13] Warnung vor Kontroll- und Steuerungs*illusionen*, um Steuerungsmöglichkeiten zu erhalten oder zurückzugewinnen, so kann man das Programm von Willke auf den Punkt bringen.

---

[10] Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bde. 1–3 (1923, 1925, 1929), Darmstadt 1985, 1977, 1982.

[11] Vgl. H. Willke, Komplexe Freiheit (s. Anm. 8).

[12] „Komplexität“ meint den Grad der Vielschichtigkeit, Vernetzung und Folgelastigkeit von Entscheidungsfeldern. „Kontingenz“ bezieht sich auf Verhaltensalternativen, auf die Möglichkeiten eines Systems, sich so oder auch anders verhalten zu können (vgl. H. Willke, Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, Stuttgart ^{3}1991, 10–22).

[13] Aber war es nicht bekanntermaßen Luhmann, der jeder Vorstellung von Steuerung der Gesellschaft Naivität und Realitätsverweigerung vorgeworfen hat? Und ausgerechnet mit seiner Hilfe glaubt er eine Steuerungstheorie moderner Gesellschaft entwickeln zu können?

3 Symbolische Systeme

Am Anfang war die Entäußerung. Alles beginnt mit einer Trennung, zunächst zwischen Bewusstsein und Sprache. Erst mit dieser Trennung wird Denken (und Selbstbewusstsein) möglich. Mit der Sprache beginnt der Prozess der *Symbolisierung*, der es dem Menschen erlaubt, seiner Lebensunmittelbarkeit zu entfliehen, die „Fesseln der natürlichen Evolution" abzulegen und in die „Bereiche des Imaginären und Künstlichen" vorzudringen.[14] Dieser Prozess der Symbolisierung trägt aber nicht nur das Denken, sondern liegt auch der Kommunikation zugrunde, dem Stoff, aus dem nach Luhmann und der Systemtheorie „das Soziale" oder „die Gesellschaft" gebaut ist. In diesem Prozess der Selbst- *und* Weltwerdung besteht die Aufgabe der Symbole (nicht nur der Sprache) darin, im Meer unendlicher Möglichkeiten Sinn zu konstruieren, „Kristallisationskerne für Sinn"[15] auszubilden, Selektionen festzuhalten, „die jede einzelne Operation des Denkens und Sprechens benötigt, um sich von kontingenten Möglichkeiten abzuheben und erst darin prägnant zu werden."[16]

> „Sinn ist das Medium der Symbolisierung" und „Symbolsysteme lassen sich als Architekturen von Formen verstehen, die sich diesem fließenden Medium aufprägen, wenn gegenüber dem unerbittlich Vergänglichen von Gedanken und Kommunikationen bestimmte Sinnmuster in ihren Bedeutungen präsent und stabil gehalten sein sollen."[17]

Soweit liegen system- wie symboltheoretische Perspektive noch nahe beieinander. Dann, mit der Moderne, übernimmt die Systemtheorie sozusagen die Führung. Das heißt, dieser langlaufende Prozess der Symbolisierung schlägt nun eine ganz bestimmte Richtung ein: Sobald sich nämlich die Sprache vom einzelnen Menschen gelöst hat, beginnt ein *eigensinnig* ablaufendes Geschehen der Formung, in dem die Sprache immer festere Gestalt annimmt und schließlich autonom oder selbstreferenziell operiert – zunächst in Erzählungen, Gedichten, Liedern, Mythen, schließlich in übergreifenden Sinnsystemen wie Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Recht etc.[18] Für Willke sind Symbole das Mittel, das Denken wie Kommunikation trägt *und* weitere Differenzierungen nicht nur möglich macht, sondern geradezu forciert. *Beide* Prozesse, haben sie sich einmal differenziert, laufen nun nach ganz eigenen Regeln weiter. Denken und Kommunikation entwickeln sich mit und gegeneinander, so könnte man auch sagen. Luhmann hatte sich auf die Gesellschaft und ihre Kommunikation kon-

---

[14] Willke, Symbolische Systeme (s. Anm. 9), 22. Die Systemtheorie spricht von Kommunikation, die Symboltheorie eher von Regeln oder Formen.

[15] Ebd., 29.

[16] Ebd.

[17] Ebd., 40. Wobei die Produktion von Sinn aus Zyklen von Denken und Sprechen und dem Beobachten des Gesprochenen besteht. Die Symbolsysteme, die aus diesem Prozess hervorgehen, wirken ihrerseits auf die Welt zurück und steuern die Beobachtungen und werden schließlich so real wie jede andere Realität (vgl. ebd., 37).

[18] Für Georg Simmel hat dieser Prozess schließlich tragödienhafte Züge angenommen; Niklas Luhmann hat die Bestimmung dieses Prozesses auf die Spitze getrieben und dafür den Begriff „Autopoiese" geprägt.

zentriert, Willke will die Aufmerksamkeit auf die *Ko-Evolution* von Denken und Kommunikation richten, auf den Prozess, der *trotzdem* beide Welten verbindet: die Symbolisierung. Für ihn findet Symbolisierung auf beiden Seiten statt. Diese Vorstellung hat den Vorteil, sowohl eine fortschreitende Autonomisierung der symbolischen Systeme als auch deren bleibende Abhängigkeit voneinander denken zu können.

Aber wie stellt er sich nun das Zusammenspiel oder die Wechselwirkung zwischen den Welten des Mentalen und des Sozialen vor? Wie gehen Selbstreferenz, operative Geschlossenheit und Autonomie mit Fremdreferenz und Offenheit zusammen? Luhmann hatte noch und beinahe lapidar festgestellt: „Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren.“[19] „Das Soziale“ bestehe nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikation. Und doch bedarf es zur Kommunikation eines Anlasses, eines Auslösers, der sie „in Gang bringt“. Das ist die Aufgabe des Menschen oder der Person. Sie wirken „katalytisch“, das heißt, „sie regen das jeweils andere System zu je eigenen Operationen an.“ „Ohne einen Anlass zur Kommunikation gibt es keine Aktivierung von Sprache, und ohne Aktivierung ruht die Sprache als symbolisches System nur in sich selbst wie ein Buch, das niemand liest […].“[20] Diese Rolle bleibt dem einzelnen Menschen vorbehalten. Die Menschen mit ihrem Bewusstsein sind unabdingbar, „um symbolische Systeme anzustoßen, aber nach diesem Anstoß laufen sie, die Systeme, auf eigenen Bahnen.“[21] Für diesen Prozess genügt Beobachtung bzw. Beobachtbarkeit. Das Denken zieht sich von der „Beherrschung symbolischer Systeme durch das Denken zurück.“[22] Der Kontakt bleibt, aber von einem „externen Standpunkt“ aus, als Beobachtung.

Willke hat seine Theorie symbolischer Systeme nicht zuletzt deshalb entwickelt, um von Evolution auf *Steuerung* umstellen zu können. Dazu muss er Kommunikation und Bewusstsein bzw. Denken enger koppeln. Das glaubt er durch Rückgriff auf den Symbolbegriff leisten zu können. Die „klassische“ Systemtheorie stellt für die Vorstellung von Steuerung oder Gestaltung keine angemessenen Kategorien zur Verfügung. Ihre Annahme einer weitgehenden Autonomie und Selbstreproduktion der gesellschaftlichen Systeme lässt zwar Veränderung zu, aber nur als evolutiven Prozess. Freiheit wird zur „Restkategorie“. Und Willke? Auch für ihn erscheint Steuerung zunächst, ganz im Sinne der „klassischen“ Systemtheorie, als unrealistisch und unangemessen. Denn die Kluft, die sich zwischen Subjekt und Welt auftut, lässt sich nicht schließen. Und *dennoch* sollen beide Seiten, Bewusstsein und Zeichensystem, das Kunststück fertigbringen, ihre Autonomie zu wahren und sich doch wechselseitig ins Schwingen, in Resonanz zu versetzen, „katalytisch“ zu wirken. Willke nennt ein berühmtes Beispiel, die Erklärung des Marktsystems durch Adam Smith: „Nicht vom Wohlwollen“ der Menschen erwarten wir das, was wir brauchen, sondern von ihren

[19] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990, 31.
[20] Willke, Symbolische Systeme (s. Anm. 9), 65.
[21] Ebd., 66.
[22] Ebd., 75.

„eigenen Interessen“[23]. Hinter dem Rücken der Akteure und entgegen ihren Intentionen setzt sich das für *alle* Beste durch.[24]

Gesucht wird ein angemessener Umgang mit Nichtwissen oder Ungewissheit, damit nicht Mythenbildner und Fundamentalisten die Oberhand gewinnen. Aber dem Zauberlehrling kommt kein Meister zur Hilfe. Willke operiert mit Paradoxien: unmögliche Ordnung als Bedingung für mögliche Steuerung, Schein-Intentionen, Selbststeuerung unter der Bedingung der Selbstbeschränkung.[25] Am Ende seines Buches über „symbolische Systeme“ verweist er auf die Haltung der *Ironie*, einer Haltung der Wissenden, die sich *dennoch* die „milde Fiktion“ der Steuerbarkeit nicht nehmen lassen wollen – ein letzter Trost angesichts einer doch so umfassenden „Entfremdung“ durch Systembildung.[26] Aber es bleibt dabei: „Kommunikatives Handeln mag der Selbstverständigung sprechender Subjekte dienen. Aber es schlägt in die Schutzwälle der Eigenlogik gesellschaftlicher Symbolsysteme nicht einmal kleine Kratzer.“[27]

4 Komplexe Freiheit

In einer neueren Studie aus dem Jahre 2019 mit dem Titel „Komplexe Freiheit“, geht es Willke konkreter um die (gefährdete) Zukunft von Freiheit und Demokratie. Dabei hebt er vor allem auf die Globalisierung und die Digitalisierung ab, die gesellschaftlichen Transformationen, die Freiheit und Demokratie besonders unter Druck setzen. Globale und digitale Moderne sind aus seiner Sicht durch eine „Überproduktion an Kontingenz“[28] gekennzeichnet, die für die Freiheit des Menschen zum Problem geworden ist und deshalb dringend einer Unterstützung durch *institutionelle* oder *organisationale* Formen des Kontingenzmanagements bedarf. Angesichts der Digitalisierung wird dieses Problem besonders virulent: Der Entgrenzung von Freiheit durch die Digitalisierung steht eine für den Einzelnen nicht mehr beherrschbare Fülle an Optionen gegenüber. Was Einzelne niemals bewältigen könnten, das ist aber durch organisationale Arbeitsteilung und Kooperation leistbar, so die These von Willke. Das Ganze kann mehr leisten als die Summe seiner Teile.[29] Bei der organi-

---

[23] A. Smith, Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (1789), München [8]1999, 17.

[24] Vgl. Willke, Symbolische Systeme (s. Anm. 9), 126, 137.

[25] Vgl. ders., Systemtheorie II: Interventionstheorie. Grundzüge einer Theorie der Intervention in komplexe Systeme, Stuttgart 1994, 165–190.

[26] Armin Nassehi hat vielsagend den Begriff „Soziodizee“ benutzt, in Anspielung auf die „Theodizee“, um auf das Dilemma von Einsicht oder Wissen und gesellschaftlicher Realität aufmerksam zu machen: Wie können die Menschen so viel „Leid und Problematisches zulassen, während sie die Mittel dagegen doch in der Hand zu halten“ scheinen? (Vgl. A. Nassehi, Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft, München 2021, 30–60, hier: 30)

[27] Willke, Symbolische Systeme (s. Anm. 9), 329. Die Haltung der Ironie erinnert an die schwierige Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis – inwiefern zielt sein Begriff von Freiheit auf Realisierbarkeit? Oder an Kants „Stein der Weisen“, die unauflösbar scheinende Spannung zwischen Vernunft und Handlungsmotivation.

[28] Willke, Komplexe Freiheit (s. Anm. 8), 81.

[29] Vgl. ebd., 85.

sationsförmigen Kontrolle kann wiederum die digitale Technik sehr hilfreich sein, weil sie Kooperation und Arbeitsteilung von Raum und Zeit weitgehend unabhängig machen kann.

Immer wieder versucht er auch hier seine Thesen dadurch zu profilieren, dass er sie ausdrücklich von der Diskurstheorie abgrenzt: Die „klassische Demokratietheorie, die sich primär oder gar ausschließlich auf der Ebene des Individuums bewegt und Freiheit auf individuelle Freiheitsräume reduziert", wie die Diskurstheorie, „muss dann jede institutionelle (suprastrukturelle) Vermittlung der Ausübung von Freiheit als Begrenzung begreifen."[30] Kommunikatives Handeln ist unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen schlicht ort- und machtlos, so lautet die Diagnose. Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit der Diskurstheorie ist ein Verständnis von Freiheit, wie es vor allem von der von John Locke geprägten Tradition bestimmt worden ist: Freiheit umfasst dann die drei Komponenten „Willensfreiheit", „Entscheidungsfreiheit" und „Handlungsfreiheit"[31]. Entscheidend ist ihr „Fokus auf die Person"[32]. Aus Willkes Sicht werden solche Vorstellungen von Freiheit nur verständlich, wenn sie in den Kontext der jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen gestellt werden. Das heißt, was damals, als es darum ging, die Freiheit gegen Absolutismus und Kirche durchzusetzen, noch gut nachvollziehbar war, führt heute dazu, von den eigentlichen Herausforderungen abzulenken: Heute sind es eher „anonyme Systemzwänge"[33], die sich hinter dem Rücken des individuellen Subjekts durchsetzen und die Freiheit zu unterlaufen drohen. Das heißt, „ein auf das Wollen, Entscheiden und Handeln des Individuums fokussierter Freiheitsbegriff"[34] reicht nicht mehr aus. Man muss vielmehr umstellen und die gesellschaftlich produzierte Komplexität und Kontingenz „akzeptieren und *dennoch* Formen ihrer Beherrschung" konstruieren, die dann „Räume möglicher Freiheit eröffnen."[35] Die Vertreter der Diskurstheorie wollen einfach nicht sehen, in wie hohem Maße Freiheit in der Moderne abhängig ist von rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen: „Was kommt im Rahmen moderner Gesellschaften in den Kopf hinein, und wie gestalten sich Äußerungen in einem gesellschaftlich-politischen Kontext?"[36] Deshalb richtet Willke seine Aufmerksamkeit auf die *Bedingungen der Möglichkeit* von Freiheit, auf die „unsichtbaren Momente"[37], die das Handeln erst hervorbringen. Legitimationen und Begründungen von Entscheidungen kommen erst danach.[38] „Für die Freiheitstheorie kommt es auf all das an, was *vor dem Handeln* liegt."[39]

---

[30] Ebd., 180.
[31] Ebd., 90.
[32] Ebd.
[33] Ebd., 91.
[34] Ebd., 95.
[35] Ebd., 96 [Hervorhebung: Verf.].
[36] Ebd., 190.
[37] Ebd., 207.
[38] Vgl. ebd., 202. Zu diesen Nachträglichkeiten muss man dann wohl auch alle Normierungsbemühungen und ethischen Reflexionen rechnen.
[39] Ebd., 207 [Hervorhebung: Verf.].

Anders als Willke anzunehmen scheint, lassen sich in der aktuellen diskurstheoretischen Debatte aber durchaus Hinweise auf eine Erweiterung des Freiheitsverständnisses finden, etwa bei Axel Honneth.[40] Honneth verweist darauf, dass schon das kommunikationstheoretische Modell des *Diskurses* insofern eine Weiterentwicklung des Lockeschen Freiheitsbegriffs bedeutet, als es einen Begriff von Freiheit impliziert, der noch innerhalb der „reflexiven", individuellen Freiheit die Möglichkeit von Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle denkbar sein lässt: Statt einer „monologischen" Auffassung von Freiheit soll hier erst im Diskurs „die Art von rationaler Selbstkontrolle ermöglicht" werden, die den Kern von Freiheit ausmacht.[41] Eine „bestimmte Institution der gesellschaftlichen Wirklichkeit", der Diskurs, wird als „Medium und Vollzugsbedingung von Freiheit" betrachtet, nicht mehr als Zusatz oder als „bloßes Additiv"[42]. Das individuelle Subjekt ist nur dann zu reflexiven Leistungen überhaupt in der Lage, „wenn es in einer sozialen Einrichtung mit anderen zusammenwirkt". Der Diskurs wird zum „Element des Freiheitsvollzugs selbst"[43]. Allerdings, so stellt Honneth kritisch fest, fehlt der Diskurstheorie „der Entschluß zur historischen Konkretion"[44]. Autonomie und Freiheit können nicht dadurch gewonnen werden, dass man einen unbedingten, sozial unvermittelten, geschichtslosen Standpunkt einzunehmen suchte.[45]

Wie müssen Institutionen beschaffen sein, so fragt er sich dann, damit sie als „Medium reflexiver Freiheit"[46] begriffen werden können? Wie können Institutionen in die Lage versetzt werden, die individuellen Subjekte sich so aufeinander beziehen zu lassen, dass sie „ihr Gegenüber als Anderen ihrer Selbst begreifen können"[47]? Sie müssen „reflexiv zustimmungsfähig"[48] sein. Der Diskurs wird zum Maßstab aller Vermittlung von Freiheit, nur „diskursive Mechanismen"[49] können Solidarität verkörpern. Korporationen oder Berufsgruppen[50] sollen Beispiele dafür sein, wie die Mitglieder „auf dem Weg einer diskursiven Verflüssigung von scheinbaren Gesetzmäßigkeiten"[51] zugleich beteiligt und gebunden werden können. Wobei klar ist, dass nur *Personen* „diskursfähig" sind, nur „diskursive Mechanismen" Solidarität verkörpern können und der Diskurs sprachgebunden ist (und andere kulturelle Formen als Medien nicht in Betracht gezogen werden, wie es die Symboltheorie nahelegt).

---

[40] Auf den Willke aber nicht eingeht.
[41] A. Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, 81.
[42] Ebd.
[43] Ebd.
[44] Ebd., 82.
[45] Vgl. ebd., 213.
[46] Ebd., 82
[47] Ebd., 85.
[48] Ebd., 226.
[49] Vgl. ebd., 360, 400, 423 u. a.
[50] Wie sie von Hegel oder Durkheim adressiert worden sind.
[51] Ebd., 350.

5 „Systemische Diskurse“[52]

Mit dem Verweis auf Institutionalisierungen ist der mögliche Anschluss an die von Willke aufgeworfene Steuerungsproblematik schon angedeutet. Wenn man Honneth und die Diskurstheorie mit Willke vergleicht, fällt auf, dass für beide Person und System aufeinander angewiesen sind und dass beide die *konstitutive Funktion von Institutionalisierungen für die Freiheit* herausstellen wollen: Freiheit ist konkret nur als soziale oder vermittelte zu denken. Beide richten ihre Aufmerksamkeit auf die strukturellen oder institutionellen Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit. Die Diskurstheorie entwickelt, bezogen auf die Eingriffs- und Mitgestaltungsmöglichkeiten des Einzelnen, eine optimistischere Perspektive. Sie erlaubt die Vorstellung, dass es noch system*freie* Lebensbereiche gibt und dass die „Lebenswelt“ die Systemwelt reformieren soll, aber auch kann. Deshalb spielen aus dieser Sicht zivilgesellschaftliche Engagementformen oder die Privatsphäre eine besondere Rolle. Für Willke konzentriert sich alles auf das Verhältnis von Person und System. Für ihn ist auch die Lebenswelt systemisch überformt. „Es gibt keinen restlichen Winkel der Lebenswelt, vielmehr geht diese in der Gesamtheit der Funktionssysteme auf“[53], so argumentiert er mit Verweis auf Max Webers These von der Rationalisierung der modernen Gesellschaft. Personen können ohne die Systeme gar nicht überleben.[54]

Rationalitäten und Eigenlogiken der Systeme stehen in Spannung zur Mündigkeit und Selbstbestimmung der Personen. In diesem Spannungsverhältnis spielt sich für Willke das unaufhebbare, „eigentliche Drama der Freiheit“[55] ab. Gegenüber einer zivilisations- oder modernitätskritischen Perspektive macht Willke darauf aufmerksam, dass man die Perspektive auch umdrehen kann: „Moderne Gesellschaften eröffnen in rationalisierten Funktionssystemen Freiheitsräume, die den Menschen in traditional und moralisch bestimmten Lebenswelten verschlossen bleiben.“ Erst die rationalisierte Moderne, so Willke, hat die „Befreiung von oppressiven Traditionen, Herrschaftsformen und Moralen erreicht“[56]. Die traditionale oder vormoderne Idee von einer Einheit der Vernunft und einer übergreifenden Rationalität des Ganzen will Willke als „Fiktion“ oder „romantische Idee“ entlarven, die dem Menschen von „irgendeiner höheren Macht“ Fesseln anlegen.[57] In der modernen Gesellschaft werden alle großen Ideen von Einheit, „Gott, Sinn, Geist, Natur, Geschichte, Staat und Gesellschaft“[58] zu Imaginationen oder Mythen.

> „Das wäre nicht weiter schlimm, wenn diese Imaginationen nicht die fatale Eigenschaft hätten, sich unsichtbar zu machen, ihre zweifelhafte

[52] Vgl. H. Willke, Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation, Weinheim [2]1993, 135–140.
[53] Ders., Komplexe Freiheit (s. Anm. 8), 238.
[54] Vgl. ebd., 241.
[55] Ebd. Vgl. auch P. L. Berger, Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, Konstanz [2]2017, 145, der auch von der „Gesellschaft als Drama“ spricht.
[56] Willke, Komplexe Freiheit (s. Anm. 8), 242.
[57] Vgl. ebd., 243.
[58] Ebd., 244.

> Herkunft zu verschleiern, sich über kurz oder lang als Gewissheiten auszugeben und damit die Fatalität des Ganzen dem einfachen Beobachten zu entziehen.“[59]

Dass solche Imaginationen dazu neigen, sich zu verselbständigen und extreme Formen anzunehmen, zeigt die aktuell zu beobachtende Konjunktur von Verschwörungstheorien, von Populismus oder Fundamentalismus. Aber wie soll man die Freiheit unter komplexen Bedingungen retten, eine Komplexität, „die viele neue Räume schafft, aber auch zu Kompromissen zwingt und zu Konflikten führt“[60]? Jedenfalls, so Willkes Antwort, nicht durch die Wiederbelebung einer untergegangenen „Lebenswelt“ oder die Beschwörung von Illusionen.

Was es aus diskurstheoretischer Sicht zu kritisieren gilt, – die tatsächlich feststellbare Eigenlogik und Eigensinnigkeit der Lebensbereiche – bildet für Willke eine unhintergehbare Bedingung für Freiheit. Zwar spricht Honneth, so beispielsweise in seiner Analyse der modernen Arbeitswelt, das Problem der (systemischen) Eigenlogik ausdrücklich an – das Verhältnis zwischen den „inneren Erfordernissen des jeweiligen Aufgabenbereichs“ und der Möglichkeit der Demokratisierung.[61] Letztlich läuft es aber wieder auf eine „Wirtschaftsdemokratie“[62] hinaus, auf eine durchgreifende Mitbestimmung als „empirischer Bezugs- und normativer Fluchtpunkt einer demokratischen Arbeitspolitik.“[63] Mit anderen Worten: Der Modus des Diskurses soll in Form direkter Demokratie den Raum der Lebenswelt (Privatsphäre oder Zivilgesellschaft) verlassen und auf die Sphäre der Arbeitsteilung übertragen werden. Möglichst alle sollen mitdiskutieren und mitbestimmen können.[64]

Aus systemtheoretisch informierter Sicht verpassen die Diskurstheoretiker damit das zentrale Problem moderner Gesellschaft, nämlich den Umgang mit Komplexität und Ungewissheit so zu denken und zu gestalten, dass diese nicht gleichzeitig wieder zurückgenommen oder negiert werden müssen. Nicht Kontingenzreduktion, sondern Kontingenzmanagement, so lautet die Option. Ulrich Beck etwa hat den „Wechsel in eine andere Moderne“ als die „Hereinnahme der Unsicherheit in unser Denken und Tun“ durch die „Verkleinerung der Zwecke, die Langsamkeit, die Revidierbarkeit und Lernfähigkeit, Sorgfalt, Rücksichtnahme, Toleranz, Ironie“ beschrieben. „Alles ein paar Nummern kleiner, langsamer, offener […].“[65] Aus systemtheoretischer Sicht

---

[59] Ebd., 245.

[60] Ebd., 246.

[61] Vgl. A. Honneth, Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit, Berlin 2023, 284f.

[62] Ebd., 387.

[63] Ebd., 384.

[64] Auch wenn Jürgen Habermas glaubt, bei Willke eine „glückliche Inkonsequenz“ feststellen zu können – Willke verwendet tatsächlich den Begriff der „Interaktion“, um das Verhältnis der Systeme untereinander zu charakterisieren – Inkonsequenz deshalb, weil Selbstreproduktion und Interaktion zusammengebracht werden, so müssen auch aus seiner Sicht „Impulse aus der Lebenswelt in die Selbststeuerung der Funktionssysteme einfließen können.“ (J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985, 422) Vgl. auch ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. ^{3}1993, 415–435.

[65] U. Beck, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a. M.

wären eine umfassende Demokratisierung und weitgehende Bürgerbeteiligung auf eine solche, eher romantischen Sehnsüchten folgende „andere Moderne“ angewiesen, die zwangsläufig auf eine Ent-Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung hinausliefe. Deshalb schlägt Willke vor, die *repräsentative* Demokratie zu stärken und entsprechende Institutionen und Organisationen entlang der diversen Funktionsbereiche zu etablieren; Kontingenzmanagement durch Arbeitsteilung oder Spezialisierung, so lautet das Programm. Er will eine „Vielzahl dezentraler Diskurse“ einrichten, wobei ihr Funktionieren nicht von einer „vorgegebenen Idee des Ganzen von Gesellschaft“ abhängen soll.[66] Sein Vorschlag zur Stärkung der Demokratie besteht vielmehr darin, die demokratischen (und politischen) Entscheidungsprozesse dadurch zu entlasten, dass Sach- und Detailregelungen der funktionsspezifischen Kompetenz zugewiesen werden.[67] Entscheidungskomplexe sollten an sogenannte „Fachsenate“ oder „Fachinstitutionen“ delegiert werden.[68] Dieser Vorschlag mag an die schon erwähnte Idee von Berufsgruppen oder Korporationen erinnern, ist aber anders gedacht: Es geht nicht um mehr Beteiligung oder mehr Diskurs, sondern um mehr Wissen, um überhaupt noch steuern oder gestalten zu können und so die Idee von Demokratie zu retten. Nur solche Fachorganisationen sind noch in der Lage, mit Komplexität so umzugehen, dass sie nicht gleichzeitig unsachgemäß vereinfacht oder aufgelöst wird. Politik muss sich zwangsläufig überfordern und die Öffentlichkeit in die Irre führen, davon ist Willke überzeugt, wenn sie so tut, als ob sie in alle Lebensbereiche steuernd eingreifen könnte. Mehr noch, so darf man schlussfolgern: Solche Vorstellungen von Politik neigen dazu, die Sachdebatten mit politischen und moralischen Kategorien zu „kolonisieren“, Emotionalisierung und Erregung zu forcieren und Verschwörungstheorien Tür und Tor zu öffnen.

Mit diesen Optionen hat Willke die kultur- und symboltheoretische Perspektive auf dem Weg zur systemtheoretischen Analyse moderner Gesellschaft dann doch hinter sich gelassen: Sein Anspruch einer nüchternen und um Zurückhaltung bemühten Analyse (ver)führt dazu, vor lauter Realitätssinn die Welt des Möglichen zu übersehen. Für Cassirer, dessen Symboltheorie von einem fundamentalen ethischen Anliegen getragen wird, befindet sich die Welt „stets im Bau“[69], das Gegebene kann nicht einfach hingenommen werden, so hat er sich ausgedrückt. Freiheit gehört der Welt des Möglichen an. Für die Symboltheorie ist die vom Menschen geschaffene Welt nichts Absolutes, sondern (bleibt) immer auch eine Gelegenheit, an der sich sein Handeln „entzündet“[70]; die sym-

1993, 260f.

[66] Willke, Systemtheorie entwickelter Gesellschaften (s. Anm. 52), 139.

[67] Vgl. ders., Dezentrierte Demokratie. Prolegomena zur Revision politischer Steuerung, Berlin 2016, 104. Allerdings hält er an einer „Kompetenzkompetenz“ der Politik fest, der notwendigen „Rolle des Dompteurs“, eine Option, die sich nur schwer in die Theorie sozialer Systeme integrieren lässt (vgl. ebd., 97).

[68] Vgl. ebd., 109–122. Dem steht ein seit Jahren zu beobachtendes abnehmendes Vertrauen gegenüber den Experten entgegen.

[69] E. Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (1944), Hamburg 1996, 99.

[70] Vgl. E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt 1961, 103–127, hier:

bolischen Formen haben interaktive Qualität, weil und sofern sie von anderen gebraucht und fortgeführt werden.

Bei Willke findet diese Perspektive keinen nennenswerten Widerhall, weil er den Prozess der Symbolisierung, wie schon erwähnt, mit der Moderne auftrennt und sich dann nur noch einer Seite zuwendet, nämlich der der gesellschaftlichen Systeme. Freiheit soll als „System-Ethik“ rekonstruiert werden.[71] Der Einzelne mit seiner Freiheit bleibt gleichsam außen vor. Aber auch für Willke sind die Systeme lernfähig, wenn auch nicht gezielt steuerbar. Wäre es denn nicht wenigstens bedenkenswert, so könnte man abschließend fragen, für die Einübung und Tradierung eines solchen Veränderungsbewusstseins eigene institutionelle Unterstützungen zu konzipieren, ohne die Trennung zurücknehmen zu müssen? Solche Institutionalisierungen (im Sinne von „Gegenwelten“), wie etwa die der Zivilgesellschaft, müssten nicht auf die symbolischen Systeme direkt übergreifen oder übertragen werden können, sondern verblieben, ganz im Sinne von Willkes Warnung vor Kontrollillusionen, im Modus von Irritation oder Anregung und wirkten (nur) dezentral und indirekt.[72] Auf diese Weise könnte man die Idee „komplexer Freiheit“ und Willkes Warnung vor zu viel Hoffnung auf die Einsichts- oder Diskursfähigkeit der Menschen Rechnung tragen, ohne in vormoderne Kategorien zurückzufallen. Die normative Perspektive würde sich nicht in Affirmation auflösen, sondern nähme eine eher zurückgenommene Form an.[73]

6 Ironie?

Zurzeit wird viel darüber gestritten, wie man mit der AfD und ihren Anhängern umgehen sollte. Dieser Streit gewährt noch einmal einen besonderen Einblick in den aktuellen Krisenmodus der Demokratie. Die einen geben den Rat, ihnen nicht zu viel Aufmerksamkeit zu schenken und sich auf die Lösung der drängenden Probleme und Krisen zu konzentrieren. Andere suchen das Gespräch und die politische Auseinandersetzung. Wieder andere halten das für naiv und verweisen darauf, dass die AfD-Anhänger für Argumente oder Signale „von außen“ nicht (mehr) zugänglich seien – gefangen in selbsterzeugten

111; G. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders., Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essais (1911). Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Berlin 1998, 195–219.

[71] Willke, Komplexe Freiheit (s. Anm. 8), 249. Außerdem verweist er auf seine streng „naturalistisch-evolutionistische Weltsicht“ (ebd., 48).

[72] Vgl. etwa Nassehi, Unbehagen (s. Anm. 26). Nassehi bezieht sich ausdrücklich auf Bewegungen wie „Fridays for Future“, die ihre Protestziele „eben nicht“ unmittelbar umsetzen und doch die anderen Systeme „geradezu dazu zwingen können, sich zum Thema zu verhalten“ (ebd., 75). Allerdings reihe sich dieser Protest ein in eine gesellschaftliche Entwicklung, „in der das Thema Resonanz erzeugt“ (ebd., 76) und das alles unterhalb der Aufmerksamkeitsschwelle.

[73] Einen etwas anders gelagerten Vorschlag findet man bei G. Wilhelms, Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog, Stuttgart 1996, 109–124: Dort findet sich der Vorschlag, die Lern- oder Reflexionsfähigkeit der Systeme zu erhöhen, und zwar durch systeminterne Strukturen („integrative Mechanismen“), die wiederum der individuellen Verantwortung Raum geben.

oder auferlegten und dauererregten Echo-Kammern. Mit Willke müsste man wohl vor den Illusionen warnen, die mit den Forderungen nach mehr Diskurs und Beteiligung einhergehen und beinahe notwendig zu Enttäuschungen und Frustrationen führen. Andererseits lässt sich die AfD-Anhängerschaft auch von Expertenrat kaum beeindrucken. Bleibt nur die *Ironie*? Mit Ironie bezeichnet er die Haltung des Wissenden, dem es gelungen ist, die nötige Distanz aufzubauen, um sich, angesichts der Einsicht in die Eigenlogik gesellschaftlicher Symbolsysteme, *dennoch* die „milde Fiktion" der Steuerbarkeit nicht nehmen zu lassen. Das klingt in der Tat ernüchternd. Doch vielleicht ist diese Haltung eine Möglichkeit, angesichts der Flut von Kontingenzen und der Eigensinnigkeit fundamentalistischer Positionen den Kopf nicht zu verlieren und in aller Bescheidenheit die Aufmerksamkeit auf das zu richten, was „vor dem Handeln liegt" und allein in der Lage ist, die Demokratie (wieder) handlungs- oder steuerungsfähig zu machen. Aber auch Haltungen fallen nicht vom Himmel, auch die der Ironie nicht.

Dr. Günter Wilhelms ist Professor a. D. für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: g.wilhelms@thf-paderborn.de

Florian Höhne

Verletzliche Foren

Der digitale Strukturwandel der Öffentlichkeit in öffentlich-theologischer Perspektive

Kurzinhalt

Mit dem Gebrauch digitaler Technik verändern Menschen, was sie „Öffentlichkeit“ nennen und was demokratietheoretisch wichtig ist. Dieser Artikel begründet die These, dass in digitalen Räumen Diskursforen entstehen, die – so an Gary Schaal angelehnt gesagt – „verletzlich“ sind. Der Artikel rezipiert in der Perspektive Öffentlicher Theologie einen normativen Öffentlichkeitsbegriff deliberativer Politiktheorie, um dann Thesen zum „digitalen Strukturwandel der Öffentlichkeit“ zusammenzufassen und im Licht des normativen Öffentlichkeitsbegriffes zu evaluieren.

Summary

The use of digital technology transforms the sphere that humans call “public” and that is so important for democracies. The thesis of this article is: in digital spheres, places for discourse emerge but (said with Gary Schaal) they remain “vulnerable”. The article refers to a normative understanding of a deliberative public sphere, summarizes different theses on the “digital transformation of the public sphere” and evaluates these in the light if the normative understanding of the public sphere.

1 Einleitung

Felix Stalder verweist in seiner „Kultur der Digitalität“ auf „Fernsehdiskussionen aus den fünfziger und sechziger Jahren“, um zu verdeutlichen, wie sich die „soziale Basis[...] der Kultur“ seitdem erweitert hat.[1] Damals hätten vor allem „weiße, heteronorm agierende Männer“, „hochspezialisierte Akteure aus Kultur, Wirtschaft, Wissenschaft und Politik“ auftreten dürfen.[2] Davon unterscheiden sich die Debatten auf Facebook oder Twitter, heute X – sie sind diverser und partizipativer. Insofern solche Debatten unter der Überschrift „Öffentlichkeit“ thematisiert werden, beschreibt Stalder mit seiner Geschichte der „Kultur der Digitalität“ also auch die Geschichte eines Wandels von „Öffentlichkeit“.

[1] F. Stalder, Kultur der Digitalität (Edition Suhrkamp 2679), Berlin 2016, 22.
[2] Ebd., 22f.

Dieser Wandel ist in Weiterführung des Titels von Jürgen Habermas' Habilitationsschrift[3] als „neuer" oder „[d]igitaler"[4] Strukturwandel der Öffentlichkeit verhandelt worden – auch von Habermas selbst.[5] Dabei zeigt schon Stalders Erzählung, dass dieser Wandel im Horizont unterschiedlichster Entwicklungen zu sehen ist – nicht nur der Digitalisierung.[6]

Während eine partizipativere Öffentlichkeit für Demokratien als Gewinn erscheinen kann, sind auch bedrohliche Tendenzen dieses Wandels ausgemacht worden, etwa „die Fragmentierung, die Polarisierung und die Radikalisierung des öffentlichen Diskurses"[7]. Insofern Theologie die Öffentlichkeit des Christentums reflektiert, muss sie diesen Strukturwandel in seinen Ambivalenzen mitbedenken. Dazu soll der vorliegende Text in interdisziplinärer Auseinandersetzung vor dem Hintergrund des emphatischen Öffentlichkeitsbegriffs deliberativer Politiktheorie einen Beitrag leisten. So werde ich erst von Öffentlicher Theologie ausgehend diesen Öffentlichkeitbegriff skizzieren (Abschnitt 2) und dann den digitalen Strukturwandel zusammenfassen, evaluieren und so digitale Foren in Weiterführung von Gary Schaals Arbeit als „verletzliche Foren"[8] beschreiben (Abschnitt 3).[9] Den Abschluss bildet ein Ausblick (Abschnitt 4).

---

[3] J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Politica 4), Neuwied/Berlin [5]1971.

[4] Vgl. etwa J. Bedford-Strohm/F. Höhne/J. Zeyher-Quattlender (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel (Kommunikations- und Medienethik 10), Baden-Baden 2019 und jüngst M. Eisenegger u. a. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Historische Verortung, Modelle und Konsequenzen, Wiesbaden/Heidelberg 2021.

[5] Vgl. J. Habermas, Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin 2022.

[6] Vgl. auch K. Merle, Transformatives Wissen kreieren! Zum Gesellschaftsbezug der Praktischen Theologie unter den Bedingungen des Strukturwandels von Öffentlichkeit, in: dies./I. Nord (Hg.), Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext (VWGTh 58), Leipzig 2022, 423–442, hier: 427f.

[7] B. Stark/M. Magin/P. Jürgens, Maßlos überschätzt. Ein Überblick über theoretische Annahmen und empirische Befunde zu Filterblasen und Echokammern, in: Eisenegger u. a. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 4), 303–321, hier: 307.

[8] Gedanken und Begriff der Verletzlichkeit sind hier übernommen von G. S. Schaal, Hybrid influencing und die Vulnerabilität digital eingebetteter demokratischer Öffentlichkeiten, in: Bedford-Strohm/Höhne/Zeyher-Quattlender (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 4), 121–134.

[9] Die Gliederung, von einem normativen Öffentlichkeitsbegriff auszugehen und dann nach den „reale[n] Kommunikationsbedingungen" zu fragen, ist angelehnt an B. Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit (stw 1836), Frankfurt a. M. 2007, Zitat auf S. 68.

2 Theologische Ausgangspunkte

2.1 Von der Öffentlichen Theologie …

Die Diskursüberschrift[10] „Öffentliche Theologie“ führt Theologien zusammen, die sich deskriptiv wie normativ mit der öffentlichen Relevanz des Christentums in der Gesellschaft beschäftigen[11] und dabei auch den Zusammenhang von Öffentlichkeit, Demokratie und Kirche verhandeln.[12]

Öffentlichkeit spielt in diesem Diskurs auf unterschiedlichen Ebenen eine Rolle:[13]

- Auf der ersten Ebene geht es – oft materialethisch – um öffentlich relevante Themen und um öffentlich verständliche *Beiträge* aus dem Christentum dazu;
- auf einer zweiten Ebene haben öffentliche Theolog(inn)en – allen voran David Tracy[14] – den *Vollzug* von Theologie selbst als öffentlich verstanden und damit öffentlichen Diskursen eine „epistemische Funktion“[15] zugemessen: Erst öffentlich entstehen theologische Themensetzungen und Auffassungen;
- schließlich reflektiert Öffentliche Theologie auf einer dritten Ebene *Öffentlichkeit und ihre „Konstitutionsbedingungen“*[16] selbst. Auf dieser dritten Ebene bewegt sich das, was Wolfgang Vögele „[s]trukturelle öffentliche Theologie“ genannt hatte, die Reflexion der „Grundlagen, Vorbedingungen und

---

[10] Vgl. zum Verständnis von Öffentlicher Theologie als Diskursüberschrift F. Höhne, Kinship in Time? Exploring the Relation of Public Theologies and Moltmann’s Early Political Theology, in: H. Bedford-Strohm/F. Höhne/T. Reitmeier u. a. (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology (Theology in the Public Square 4), Münster 2013, 53–70, hier: 56f. und die dort zitierte Literatur.

[11] Die Formulierung ist angelehnt an die Definition Öffentlicher Theologie von Wolfgang Vögele, nach welcher diese die „Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein“ reflektiert (W. Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland [ÖfTh 5], Gütersloh 1994, 421; vgl. auch F. Höhne, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen [Öffentliche Theologie 31], Leipzig 2015, 36). Ich spreche hier von Relevanz, weil ich von „potentiell wechselseitigen Wirkbeziehungen“ zwischen der Gesellschaft und dem Christentum, das auch Teil der Gesellschaft ist, ausgehe (F. Höhne, Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche [ÖfTh 32], Leipzig 2015, 19).

[12] Zum Verhältnis von Öffentlicher Theologie und Demokratie vgl. etwa T. Meireis, „O daß ich tausend Zungen hätte“. Chancen und Gefahren der digitalen Transformation politischer Öffentlichkeit – die Perspektive evangelischer Theologie, in: Bedford-Strohm/Höhne/Zeyher-Quattlender (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 4), 47–62, hier: 48f.

[13] Vgl. für das Folgende F. Höhne, Welche Öffentlichkeit? Wessen Forum? Theologische, sozialphilosophische und medientheoretische Reflexionen zur Öffentlichkeit Öffentlicher Theologie, in: L. Kaelin/A. Telser/I. Hoppe (Hg.), Bubbles & Bodies. Neue Öffentlichkeiten zwischen sozialen Medien und Straßenprotesten: interdisziplinäre Erkundungen (Edition Kulturwissenschaft 218), Bielefeld 2021, 39–58, hier: 40f. und die dort zitierte Literatur.

[14] Vgl. etwa D. Tracy, Theology as Public Discourse, in: The Christian Century 92 (1975) 280–284.

[15] Merle, Wissen (s. Anm. 6), 423; vgl. auch in Bezug auf Religion ebd., 423–427.

[16] Deren Reflexion fordert auch Kristin Merle: ebd., 426 [Hervorhebung: Verf.]. Vgl. auch Höhne, Welche Öffentlichkeit? (s. Anm. 13), 40f.

> Voraussetzungen einer liberal verfaßten und demokratisch organisierten Gesellschaft".[17]

Wie unterschiedlich Öffentliche Theologien sind, hat der südafrikanische Theologe Dirk Smit gezeigt, indem er sechs unterschiedliche Geschichten Öffentlicher Theologie erzählt hat.[18]

2.2 … zu einem normativen Begriff von Öffentlichkeit

Einige Öffentliche Theologien – meine eigene eingeschlossen – verstehen Öffentlichkeit als Diskursraum und rezipieren konstruktiv-kritisch emphatische Öffentlichkeitstheorien: Öffentlichkeit wird „im Sinne eines Forums öffentlicher Deliberation in Anspruch genommen."[19] Öffentliche Kommunikation wird normativ an Diskursivität orientiert,[20] was m. E. die Reflexion auf ästhetische Praxisformen nicht ausschließt.[21] Diese Orientierung bietet sich Öffentlicher Theologie an, weil sie sich erstens als sozialphilosophische Entsprechung zu grundlegenden theologischen Orientierungen (wie der an Beteiligung) lesen lässt[22] und zweitens aus der „Anerkennung der Freiheit der anderen" folgt, mit ihnen den „gewaltfreien Dialog" zu suchen.[23]

Was ein emphatisches Öffentlichkeitsverständnis beinhaltet, lässt sich mit Bernhard Peters zusammenfassen:

> „Öffentlichkeit im emphatischen Sinn wird gebildet durch Kommunikation unter Akteuren, die aus ihren privaten Lebenskreisen heraustreten, um sich über Angelegenheiten von allgemeinem Interesse zu verständigen."[24]

---

[17] Vögele, Zivilreligion (s. Anm. 11), 425.

[18] Vgl. D. J. Smit, The Paradigm of Public Theology – Origins and Development, in: Bedford-Strohm/Höhne/Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality (s. Anm. 10), 11–23.

[19] Meireis, „O daß ich… (s. Anm. 12), 49; vgl. D. J. Smit, Notions of the Public and Doing Theology, in: International Journal of Public Theology 1. 2007, 431–454, hier: 432–437 und die dort zitierte Literatur sowie etwa H. Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: I. Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340–357, hier: 347–349; Höhne, Einer und alle (s. Anm. 11), 122f. und die dort zitierten Belege. Gerade in den Debatten um „Übersetzung" spielt die Auseinandersetzung mit Habermas eine Rolle, vgl. dazu etwa F. van Oorschot/S. Ziermann (Hg.), Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten (ÖfTh 36), Leipzig 2019; zu dem Verweis auf die Übersetzungsdebatte in diesem Zusammenhang vgl. schon Höhne, Welche Öffentlichkeit? (s. Anm. 13), 49.

[20] Schon Vögele hatte Öffentliche Theologie auf „auf Verständigung und Konsens ausgerichtet" (Vögele, Zivilreligion [s. Anm. 11], 423; vgl. auch F. Höhne, Religiöse Rede im digitalen Raum in der Perspektive der Öffentlichen Theologie, in: J. Haberer/C. Gürtler [Hg.], Kirche im digitalen Raum. Mediale Performanzen religiöser Akte, Erlangen 2022, 71–93, hier: 75).

[21] Vgl. dazu F. Höhne, Prophetenrufe und Königsbilder. Anregung zu einer Ethik ästhetischer Formen im Horizont Öffentlicher Theologie, in: T. Wabel u. a. (Hg.), Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion (ÖfTh 34), Leipzig 2017, 41–68, besonders: 43.

[22] Vgl. dazu ausführlicher Höhne, Einer und alle (s. Anm. 11), 122f.

[23] Höhne, Religiöse Rede (s. Anm. 20), 75. Diese zweite Begründung ist von Wolfgang Huber übernommen (vgl. etwa W. Huber, Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt [Beck'sche Reihe 6065], München 2012, 92f.).

[24] Peters, Sinn (s. Anm. 9), 59.

Mit dieser Öffentlichkeit ist die Hoffnung verbunden, „ein altes Problem der Demokratietheorie zu lösen“, nämlich zu klären, wie „es zu einer Einigung auf Entscheidung kommt, die zugleich freiwillig und vernünftig ist“, wie es also zu politischen Entscheidungen kommt, „die den einzelnen nicht oktroyiert“ werden.[25] Idealiter geschehe dies durch die „Kultivierung der Meinungs- und Willensbildung der Staatsbürger durch öffentliche Diskurse“.[26] Um diese Funktion zu erfüllen, muss Öffentlichkeit an den Merkmalen orientiert werden, die Peters vorher benannt hat:

(1) Die Teilnahme an öffentlichen Diskursen einschließlich der „Sprecherrollen“ sollen „im Prinzip jedermann“ gleichermaßen offenstehen.[27]

(2) Es gilt eine „generelle Offenheit für Themen und Beiträge“.[28] Dabei schließt Peters die Fähigkeit des Publikums ein, diese Themen „kompetent und sachlich angemessen zu behandeln“.[29]

(3) Drittens soll Öffentlichkeit danach „eine diskursive Struktur“ haben; es soll um Argumente, um „zwanglos erzielte[....] Überzeugung“ und Offenheit für Kritik gehen.[30] Ausgeschlossen ist, Meinungsbildung über „Manipulation“ oder „Überwältigung“, also über Zwang oder Gewalt zu beeinflussen.[31]

Die drei Merkmale verstehe ich als Kriterien und nenne sie in Anlehnung an Peters’ eigene Begriffe Gleichheits-, Offenheits- und Diskurskriterium,[32] wobei zu betonen ist, dass Gleichheits-[33] und Offenheitskriterium auch die Voraussetzungen dafür beinhalten, Themen adäquat diskutieren zu können.

Der emphatische Öffentlichkeitsbegriff Öffentlicher Theologie ist vielfältig kritisiert worden. So hat etwa Tinyiko Sam Maluleke kritisch und im Hinblick auf Kontextdifferenzen gefragt, wo denn diese „public sphere where strangers meet with civility“ zu finden sei.[34] Damit die Reflexionen Öffentlicher Theologie realitätsbezogen bleiben, muss diese kritische Frage praxisbezogen gestellt werden.[35] Politikwissenschaftlich ist sie bereits adressiert, etwa wenn Peters erörtert, „wie sich reale Kommunikationsbedingungen in gegenwärtigen Gesellschaften zu diesem normativen Modell verhalten“ und dabei große, vor allem massenmedial hergestellte Öffentlichkeiten fokussiert.[36]

---

[25] Ebd., 63.
[26] Ebd.
[27] Ebd., 61.
[28] Ebd.
[29] Ebd., 62.
[30] Ebd.
[31] Ebd.
[32] Vgl. ebd., 68.
[33] So diskutiert Peters später unter dem Stichwort „Gleichheit“ auch die Wissensvoraussetzungen: vgl. ebd., 72, 82.
[34] T. S. Maluleke, The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar, in: IJPTh 5 (2011) 79–89, hier: 85; vgl. auch F. Höhne, „Öffentlichkeit“ als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten, in: Ethik und Gesellschaft (1/2019) 1–31, hier: 2.
[35] Vgl. Höhne, „Öffentlichkeit“ (s. Anm. 34), 85.
[36] Vgl. Peters, Sinn (s. Anm. 9), 68–97, Zitat auf S. 68; vgl. auch Höhne, „Öffentlichkeit“ (s. Anm. 34), 2.

Für die (Öffentliche) Theologie hat neben anderen[37] Torsten Meireis begonnen, die „*[d]igitale Transformation der Öffentlichkeit*“[38] zu reflektieren. Dafür hat er mit dem Öffentlichkeitsbegriff neben zwei empirisch erörterbaren Bedeutungen – machtasymmetrischer „Konfliktraum“ und „fragmentierter Artikulationsraum“ – auch eine „kontrafaktische regulative Idee“ verbunden.[39] Mit letzterer könnten „Situationen angemessener Aushandlung des Gemeinsamen“ genauso ermittelt werden wie „problematische Formen“.[40] So lässt sich auf der dritten Ebene Öffentlicher Theologie (s. Abschnitt 2.1) fragen, inwiefern öffentliche Foren entstehen, die der regulativen Idee eines von Offenheit, Gleichheit und Diskursivität geprägten Forums relativ nahe kommen.

Mindestens implizit ist diese Frage nach den praktischen und medialen Bedingungen von Öffentlichkeit in den Debatten Christlicher Publizistik verhandelt worden. Die digitale Transformation der Öffentlichkeit ist ein Themenfeld des entstehenden Forschungsfeldes Digitaler Theologie, sodass Öffentliche Theologie auch daran anknüpfen kann.

Bei aller berechtigten Kritik am emphatischen Öffentlichkeitsverständnis, bleibt Öffentliche Theologie gut beraten, in ihren evaluativen Reflexionen an solch einer regulativen Idee von Öffentlichkeit festzuhalten, die die Pluralität empirisch beobachtbarer Öffentlichkeiten eben an dieser Idee eines offenen Forums zur gewaltfreien Ermittlung des für alle tragbaren Konsenses orientiert.

3 Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit

Zu was verändert sich Öffentlichkeit in ihrem digitalen Strukturwandel nun und entstehen dabei solche Foren? Eisenegger hat vier wissenschaftlich diskutierte „Folgen der Algorithmen-gesteuerten, digitalen Kommunikation“[41] zusammengefasst: „die Manipulation von Informationsflüssen“[42], die Personalisierung[43] von Informationszusammenstellungen, die „*Fragmentierung*“[44] und die „Polarisierung“[45] der Öffentlichkeit. Das zeigt schon: Der digitale Strukturwandel wird sich nicht auf eine alles erklärende Dynamik bringen lassen. Deshalb werde ich im Folgenden eine Reihe von Thesen referieren, die jeweils

[37] Theologisch haben sich mit dem digitalen Wandel der Öffentlichkeit etwa folgende Arbeiten auseinandergesetzt: Merle, Wissen (s. Anm. 6); dies., Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen (PThW 22), Berlin 2020; Kaelin/Telser/Hoppe (Hg.), Bubbles & Bodies (s. Anm. 13).

[38] Vgl. Meireis, „O daß ich… (s. Anm. 12), 52–58, hier: 52 [Hervorhebung im Original].

[39] Ebd., 49–52, Zitate auf S. 49.

[40] Ebd., 52.

[41] M. Eisenegger, Dem digitalen Strukturwandel der Öffentlichkeit auf der Spur – Zur Einführung, in: ders. u. a. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 4), 1–14, hier: 3.

[42] Ebd.

[43] Vgl. ders., Dritter, digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit als Folge der Plattformisierung, in: ders. u. a. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit (s. Anm. 4), 17–39, hier: 33; Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 304f.

[44] Eisenegger, Zur Einführung (s. Anm. 41), 3 [Hervorhebung im Original].

[45] Ebd.

Unterschiedliches und Zusammenhängendes an der digitalen Transformation sichtbar machen. Besonders interessiert mich dabei, inwiefern die jeweiligen Entwicklungen es (un-)wahrscheinlicher machen, dass Foren des diskursiven Austausches entstehen.

Zur Sortierung der Beobachtungen greife ich dabei auf das Analysewerkzeug zurück, das Klaus Beck in seiner Beschreibung des „Mediensystem[s] Deutschlands“[46] verwendet: Er unterscheidet die Dimensionen Medientechnik, Zeichensysteme, Organisation und Institutionalisierung.[47] Während der Organisationsbegriff auf Prozesse und Sozialgebilde verweist, meint der Institutionenbegriff hier „soziale Regelwerke“.[48] „Medien sind“, so Beck, „zugleich Organisationen und Institutionen“.[49] Konkrete Medien organisieren und institutionalisieren[50] so die Aktualisierung eines spezifischen „technische[n] Potenzial[s] eines Mediums“.[51]

Die nun anschließenden Ausführungen zeigen m. E. Folgendes: Mit den neuen digitalen Techniken und durch Organisationen und Institutionen digitaler Medien können Foren des Diskurses entstehen, die – mit einem hier von Gary Schaal übernommenem Gedanken und Begriff gesagt – „vulnerabel“[52], also verletzlich bleiben gegenüber Manipulationen, insbesondere „*hybrid influencing*“[53], Verzerrungen, Polarisierungen und Fragmentierungen.

3.1 Zu plattformisierten Öffentlichkeiten

Als ein erster entscheidender Zug ist an den neuen, digitalen Öffentlichkeiten ihr „Plattformcharakter“[54] diskutiert worden. Darin sieht auch Jürgen Habermas das „eigentlich Neue an den neuen Medien“.[55] Was mit diesem Plattformcharakter gemeint ist, lässt sich mit Mark Eisenegger beschreiben, der die „Etablierung sogenannter *Plattform-Öffentlichkeiten*“[56] als „*dritten*, digitalen Strukturwandel“[57] nach der Mediatisierung[58] der Öffentlichkeit im 18./19. Jahrhundert und dann der Ökonomisierung der Öffentlichkeit vor allem im 20. Jahrhundert

---

[46] K. Beck, Das Mediensystem Deutschlands. Strukturen, Märkte, Regulierung (Studienbücher zur Kommunikations- und Medienwissenschaft), Wiesbaden [2]2018.

[47] Vgl. ebd., 12–30.

[48] Vgl. ebd., 14, 23f., Zitat auf S. 23.

[49] Ebd., 30.

[50] Vgl. ebd., 12.

[51] C. Neuberger, Internet, Journalismus und Öffentlichkeit. Analyse des Medienumbruchs, in: ders. u. a. (Hg.), Journalismus im Internet. Profession – Partizipation – Technisierung, Wiesbaden 2009, 19–105, hier: 22. Neuberger unterscheidet „einen technischen und einen institutionellen Aspekt“ des Medienbegriffs (vgl. ebd.).

[52] Schaal spricht von „Vulnerabilität“: Schaal, Influencing (s. Anm. 8), 121, 125, 131.

[53] Ebd., 126–131 [Hervorhebung im Original].

[54] Habermas, Ein neuer Strukturwandel (s. Anm. 5), 44.

[55] Ebd.

[56] Eisenegger, Dritter, digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 17 [Hervorhebung im Original].

[57] Ebd., 18f. [Hervorhebung im Original].

[58] Den Begriff „Mediatisierung“ verwende ich hier in dem von Friedrich Krotz gefassten Sinne (vgl. F. Krotz, Mediatisierung. Fallstudien zum Wandel von Kommunikation [Medien – Kultur – Kommunikation], Wiesbaden 2007, hier: 37f.).

gefasst hat: „*Plattformisierung*“ heißt ihm zufolge „der markant vergrößerte Einfluss der globalen Tech-Plattformen auf die Struktur und die Inhalte öffentlicher Kommunikation.“[59] Mit „(Tech-) Plattformen“ meint er „algorithmisch gesteuerte Digital-Infrastrukturen“, „über die Daten ausgetauscht, private wie öffentliche Kommunikation strukturiert […] werden“.[60] Im Zuge der Plattformisierung würden diese Infrastrukturen nun immer mehr steuern und so „den Charakter quasihoheitlicher Akteure“ erlangen.[61]

Damit beschreibt Plattformisierung eine Veränderung des Mediensystems in den Dimensionen Technik und Organisation und in der Dimension Institution.[62] Plattformisierung heißt, dass neue Organisationen, nämliche neue Unternehmen,[63] an Einfluss gewinnen – und zwar mit der Nutzung neuer Technik. Öffentlichkeit wird weniger bestimmt durch Fernsehsender oder Verlage und mehr durch Tech-Plattformen.[64] Diese arbeiten mit anderer Technik: Während die Technologien der Massenkommunikation „one-to-many“-Kommunikation ermöglichten, „integriert“ digitale Technik „‚one-to-one‘, ‚one-to-many‘ und ‚many-to-many‘“-Kommunikation und ermöglichte so den „Wechsel zwischen der Kommunikator- und der Rezipientenrolle“.[65] Genau dieses Potenzial[66] nutzen Plattformen – und das hat Auswirkungen auf Institutionen. So hat Eisenegger neue „*Tech-Plattform-Logiken*“[67] – dazu mehr unter Abschnitt 3.4 – und die „Deinstitutionalisierung […] journalistischer Informationsmedien“[68] beschrieben.

Letztere steht im Zusammenhang mit der Entstehung „einer *plattformisierten Longtail-Öffentlichkeit*“.[69] Der auch von Christoph Neuberger[70] verwendete Begriff des „Longtail“ meint hier die Teile der Öffentlichkeit, in denen viele Anbieter mit „nur geringer Reichweite“ auftreten; dem steht der „*Shorthead* […] mit vergleichsweise wenigen Anbietern von hoher Reichweite“ – also etwa: Fernsehsendern oder Tageszeitungen – gegenüber.[71] Genau dieser Longtail gewinnt nun Eisenegger zufolge mit der Plattformisierung an Bedeutung, weil

---

[59] Eisenegger, Dritter, digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 18f. [Hervorhebung im Original].

[60] Vgl. ebd., 19f., Zitat S. 20.

[61] Vgl. ebd., 22f., Zitat S. 23.

[62] So schreibt Eisenegger über Plattformisierung auch in „einer institutionentheoretischen Perspektive“, die Plattformen „als regelbasierte Institutionen“ versteht (ebd., 17).

[63] Zu Medienunternehmen als Organisationen vgl. Beck, Mediensystem (s. Anm. 46), 15. Eisenegger nennt als neue Tech-Unternehmen etwa Google und Facebook (vgl. Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel [s. Anm. 44], 19).

[64] Vgl. Eisenegger, Zur Einführung (s. Anm. 41), 2.

[65] Neuberger, Internet (s. Anm. 51), 23.

[66] Vgl. für den Begriff des „technischen Potenzial[s]“ ebd., 22.

[67] Eisenegger, Dritter, digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 25 [Hervorhebung im Original].

[68] Ebd., 32. Zu Plattformlogiken als Institutionalisierungen vgl. ebd., 17. Zur journalistischen Berufsrolle und journalistischen Auswahlkriterien als Institution vgl. Beck, Mediensystem (s. Anm. 46), 26f. Vgl. zu dieser veränderten Bedeutung des Journalismus auch Habermas, Ein neuer Strukturwandel (s. Anm. 4), 44, 46.

[69] Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 28 [Hervorhebung im Original].

[70] Neuberger, Internet (s. Anm. 51), 41–50, auch zitiert bei: Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 28.

[71] Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 28 [Hervorhebung im Original].

sie den „Möglichkeitsspielraum, dass sich Unbekannte im digitalen Raum spontan treffen und miteinander kommunizieren […] erweitert"; die „Bedeutung themenzentrierter Öffentlichkeiten" nähme zu.[72] Gleichzeitig nähmen die Vernetzungen von Shorthead und Longtail zu: Die journalistischen Gatekeeper büßten ihre Funktion ein, den Zugang zum Shorthead zu regulieren.[73] Influencer könnten aus dem Longtail heraus den „Charakter von Massenmedien" erlangen.[74] Insgesamt führe die Plattformisierung somit im Longtail zu dreierlei: Sie „senkt […] die Zugangsbarrieren zur Öffentlichkeit", „fördert […] die Deinstitutionalisierung herkömmlicher, journalistischer Informationsmedien" und die Entstehung „einer halbprivaten *Kapillar-Öffentlichkeit*", in denen fernab des Shorthead zielgruppenspezifisch kommuniziert würde.[75]

Im Lichte des normativen Öffentlichkeitsbegriffs erscheinen plattformisierte Öffentlichkeit und Deinstitutionalisierung des Journalismus als ambivalent:[76] Eisenegger zufolge sind wie gesagt „Zugangsbarrieren"[77] gesenkt – auch zur Kommunikator(inn)enrolle: Plattformen bieten mit Neuberger gesagt das Potenzial „zu einer *partizipativen, netzartigen und interaktiven Kommunikation*"[78] – das entspricht dem Gleichheits- und Offenheitskriterium (s. Abschnitt 2.2): Selbst wenn man Digital Divides[79] einkalkuliert, können auf Plattformen Foren entstehen, die partizipativer, offener und gleicher sind als die massenmedial hergestellten. Diese (vergangene) Chance benennt auch Habermas, wenn er darauf verweist, dass sich der „Anspruch der bürgerlichen Öffentlichkeit auf gleichberechtigte Inklusion aller Bürger in Gestalt der neuen Medien endlich zu erfüllen"[80] schien. Der Preis, den Habermas für diese „Entlassung aus der redaktionellen Vormundschaft der alten Medien" sieht, ist genau die nachteilige Seite: Mit der Deinstitutionalisierung der journalistischen Gatekeeper fehle auch die „professionelle Auswahl und diskursive Prüfung der Inhalte".[81] Im „Long Tail" gäbe es – so Neuberger – eine „Menge an ‚Müll'".[82] Auf den Plattformen der sozialen Medien verbreiten sich abwegige Meinungen, ungeprüfte Tatsachenbehauptungen, Lügen und Verschwörungserzählungen ohne journalistische Kontrolle rasend schnell. Das schadet potenziell den „*Wissensvoraus-*

---

[72] Ebd., 29.

[73] Vgl. ebd., 30f., 38f., 45, 49. Dass die unterschiedlichen Bereiche „durchlässiger und vernetzbar" werden, hatte schon Neuberger mit dem Begriff der „integrierte[n] Öffentlichkeit" betont (Neuberger, Internet [s. Anm. 51], 43).

[74] Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 30.

[75] Ebd., 31–33 [Hervorhebung im Original].

[76] Vgl. auch ebd., 36.

[77] Ebd., 31.

[78] Neuberger, Internet (s. Anm. 51), 39 [Hervorhebung im Original]; vgl. dort auch für die Kommunikator(inn)enrolle: „Im Prinzip kann nun jeder ohne allzu großen Aufwand publizieren" (ebd.).

[79] Vgl. dazu ausführlich, differenziert und instruktiv: S. Rudolph, Digitale Medien, Partizipation und Ungleichheit. Eine Studie zum sozialen Gebrauch des Internets (Research), Wiesbaden 2019.

[80] Habermas, Ein neuer Strukturwandel (s. Anm. 4), 45. Eisenegger spricht von „verbesserte[n] Resonanz- und Artikulationschancen für zivilgesellschaftliche Akteure" (Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel [s. Anm. 44], 36). Zu dieser Chance vgl. auch J.-H. Schmidt, Das neue Netz. Merkmale, Praktiken und Folgen des Web 2.0 (Kommunikationswissenschaft), Konstanz ^{2}2011, 192.

[81] Habermas, Ein neuer Strukturwandel (s. Anm. 4), 46.

[82] Neuberger, Internet (s. Anm. 51), 47.

setzungen“[83] für die Kommunikationsteilnahme. Kurz: Partizipativere Foren können unter digitalen Kommunikationsbedingungen entstehen, aber sie sind verletzlicher für Desinformation[84].

Damit erhöht die Plattformisierung die Verletzlichkeit öffentlicher Foren dafür, beeinflusst oder manipuliert zu werden. Das hat Schaal unter der Überschrift „*Vulnerabilitätsfaktoren*“ am „*hybrid influencing*“ gezeigt; dabei verweist er etwa auf die „Beeinflussung von Wahlen durch Des-, Falschinformation, Trolle und Twitterbots“.[85] Diese Verletzlichkeit gilt bei Plattformen auch gerade für die Beeinflussung durch ökonomische Interessen.[86] Natürlich spielten diese unter massenmedialen Bedingungen auch eine prägende und ermöglichende Rolle.[87] Dem standen aber Institutionen und gewachsene Organisationsstrukturen entgegen: die organisatorische Unterscheidung von Redaktion und Anzeigenabteilung[88] etwa oder die Institutionalisierung ebendieser Trennung im Pressekodex.[89] Genau solche Organisationsstrukturen und Institutionen, die öffentliche Diskurse vor intransparenter Beeinflussung durch ökonomische Interessen schützen, haben sich im Internet noch zu wenig ausgebildet.

3.2 Zu fragmentierten Öffentlichkeiten

Gerade in populären Debatten werden Internetöffentlichkeiten häufig als fragmentierte beschrieben, oft mit dem von Eli Pariser geprägten Begriff der Filter-Bubble. Was ist damit gemeint? Zunächst lassen sich drei Thesen mit eigenen Pointierungen unterscheiden: Die Fragmentierungsthese[90], die Filterblasenthese und die Echokammerthese.[91]

Die *Fragmentierungsthese* ist sozusagen der früh diskutierte[92] Klassiker. So hat bereits Habermas 2008 im „Kontext liberaler Regime“ eine problematische „Fragmentierung“ des Publikums im „World Wide Web“ sich vollziehen sehen: Das „Massenpublikum[...]“ der Massenmedien, also etwa das Fernsehpublikum, das allabendlich um 20 Uhr die Tagesschau sieht, zerfalle unter digitalen Kommunikationsbedingungen in „Millionen von weltweit zerstreuten *chat rooms*

[83] Peters, Sinn (s. Anm. 9), 72 [Hervorhebung im Original].

[84] Aus den von Pawelec referierten Gründen spreche ich hier von Desinformation und nicht von „Fake News“ (vgl. M. Pawelec/C. Bieß, Deepfakes. Technikfolgen und Regulierungsfragen aus ethischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive [Kommunikations- und Medienethik 13], Baden-Baden 2021, 22f.) Zur Desinformation vgl. ausführlicher ebd. und W. Schweiger, Der (des)informierte Bürger im Netz. Wie soziale Medien die Meinungsbildung verändern, Wiesbaden 2017.

[85] Schaal, Influencing (s. Anm. 8), 125–131, hier: 125f. [Hervorhebung im Original]. Zu diesen Beeinflussungsmöglichkeiten, gerade durch *social bots* vgl. auch Meireis, „O daß ich… (s. Anm. 12), 54f.

[86] Vgl. andeutend dazu Habermas, Ein neuer Strukturwandel (s. Anm. 4), 46.

[87] Das zeigt nicht zuletzt der zweite Strukturwandel, den Eisenegger als Ausrichtung des Mediensystems „an ökonomischen Grundsätzen“ beschrieben hatte (vgl. Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel [s. Anm. 44], 18).

[88] Vgl. Beck, Mediensystem (s. Anm. 46), 124–126.

[89] Vgl. ebd., 150, Ziffer 7.

[90] Stark u. a. diskutieren Fragmentierung als Gefahr der mit den Metaphern Filterblase und Echokammer beschriebenen Entwicklung (vgl. Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt [s. Anm. 7], 307).

[91] Vgl. zu einer ähnlichen Sortierung des Diskurses ebd.

[92] Eine frühe Diskussion und Kritik dieser These findet sich hier: Neuberger, Internet (s. Anm. 51), 19f.

und weltweit vernetzen *issue publics*“.[93] Pointe der Fragmentierungsthese ist die Aufspaltung eines großen Publikums in eine Vielzahl kleiner Publika im Netz.

Darin unterscheidet sich die Fragmentierungsthese von Eli Parisers *Filterblasenthese* deutlich:[94] Pariser hatte 2011 beschrieben, wie die Großkonzerne des Internets mit der Technik von Algorithmen ihr jeweiliges Informationsangebot auf individuelle Nutzer(innen) und deren unterstellte individuelle Interessen hin personalisieren: „Zusammen erschaffen diese Maschinen ein ganz eigenes Informationsuniversum für jeden von uns – das, was ich die Filter Bubble nenne […].“[95] In Parisers Bubble sitzen alle jeweils ganz allein[96] – und genau das unterscheide sie von den von Habermas behaupteten Gruppenbildungen; genau dieses Spezifikum der „Filterblasen-Metapher“ haben Stark u. a. auch mit der Befürchtung einer „Atomisierung der Gesellschaft“ verbunden.[97] Während die Fragmentierungsthese also die Fragmentierung des Publikums behauptet, sieht die Filterblasenthese eine Atomisierung der Informationsuniversen.

Nochmal davon zu unterscheiden ist die *Echokammerthese* von Cass Sunstein. Sie behauptet, dass Menschen vor allem in solche Gruppen kommen, in denen sie ihre eigenen Meinungen wie ein „Echo“ wiederfinden und so „kognitive Dissonanz“ verhindern.[98] Andere Meinungen begegneten weniger, es entstünde das „Gefühl, die Mehrheitsmeinung zu vertreten“.[99] Pointe sei – so Stark u. a. – hier die „Homogenisierung der Netzwerke“, in denen mensch anders als in der Filterblase gerade nicht allein sei.[100]

Vor allem die ersten beiden Thesen sind von der Dimension Technik her plausibel: Fragmentierung des Publikums entsteht aus der Möglichkeit zur „many-to-many“-Kommuniktion (s. Abschnitt 3.1); Filterblasen aus der „*algorithmische[n] Personalisierung*“.[101] Inwiefern diese Phänomene öffentliche Kommunikation tatsächlich prägen, ist eine empirische Frage.[102] In ihrer Auswertung des Forschungsstandes kommen Stark u. a. zu dem Ergebnis, „dass die tatsächliche Tragweite von Filterblasen und Echokammern weithin überschätzt wird.“[103] Weil „Filterblasen und Echokammern in ihrer ‚Reinform‘ in der Realität nur selten vorkommen“ schlagen sie vor, nach dem Maß zu fragen, in dem Men-

[93] J. Habermas, Ach, Europa (Kleine politische Schriften XI), Frankfurt a. M. 2008, 161f. [Hervorhebung im Original]. Für die Zitate am Anfang vor dem Doppelpunkt s. ebd.

[94] Vgl. Stark u. a., Maßlos (s. Anm. 7), 304–307, besonders: 306f.

[95] E. Pariser, Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden, München 2012, 17; vgl. auch ebd., 10–18.

[96] Vgl. ebd.

[97] Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 306.

[98] Ebd. Wolfgang Schweiger hat Echokammern von Filterblasen plausibel dadurch unterschieden, dass es in jenen um Meinungen und in diesen um Informationen gehe (vgl. Schweiger, Bürger [s. Anm. 82], 145f.).

[99] Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 306.

[100] Vgl. ebd., 307.

[101] Vgl. Pariser, Filter Bubble (s. Anm. 92), 10, 11, 17 und Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 304–306, hier: 305 [Hervorhebung: Verf.].

[102] Vgl. Schmidt, Netz (s. Anm. 78), 99–105, besonders: 100.

[103] Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 314; zur Menge der Forschung vgl. ebd., 303, 308.

schen sich von einer ausgewogenen Informationszusammenstellung entfernen.[104] Die größere Gefahr sehen sie in der „verzerrte[n] Wahrnehmung des Meinungsklimas in sozialen Medien“, in denen allzu oft ein „ein falsches Bild der Mehrheitsmeinung“ entsteht.[105]

Während diese „[v]erzerrte Meinungsklimawahrnehmung“ eindeutig als problematisch zu beurteilen sein dürfte,[106] stellt ein emphatischer Öffentlichkeitsbegriff die Fragmentierung auch in ein ambivalentes Licht. Insofern in den fragmentierten Gruppen Gegenmeinungen weniger oder – so Stark u. a. – nur noch als Verstärkung von „In-/Outgroup-Positionen“ auftauchen, wird „Meinungspolarisierung“ wahrscheinlicher und Meinungsänderungen unwahrscheinlicher.[107] Das widerspricht dem Diskurskriterium (s. Abschnitt 2.2). Andererseits können, so Neuberger, gerade die kleinen Netzwerke Gleichgesinnter „als Foren verstanden werden, in denen die Beteiligten zunächst ihre gemeinsame Position erarbeiten, bevor sie diese in einer größeren Öffentlichkeit vertreten“.[108] Das ist der Annäherung an das Gleichheitskriterium dienlich.

3.3 Zu transnationalen Öffentlichkeiten

Digitale Technik ermöglicht nicht nur die „many-to-many“-Kommunikation[109] und damit die Vernetzung innerhalb von Nationen, sondern auch über Nationengrenzen hinweg.[110] Digitale Infrastrukturen ermöglichen so die Institutionalisierung „transnationaler Öffentlichkeit“, wobei gerade in der Debatte um diese auch andere Faktoren – etwa die Globalisierung – eine entscheidende Rolle spielen.[111]

Pfetsch u. a. zufolge bleiben zwar „die meisten Netzwerköffentlichkeiten aufgrund der Sprache national oder kulturell fixierte Debatten- oder Mobilisierungsnetzwerk[e]“, themenspezifisch ergäbe sich aber die „Chance der Transnationalisierung“[112]: „Die häufigste Erscheinungsform von transnationalen Öffentlichkeiten sind daher situative, volatile, digitale Themennetzwerke.“[113]

Es seien dann vor allem „transnationale[...] Problemlagen“ – wie etwa Klimawandel oder Menschenrechtsfragen –, um die in „der Dynamik der Mobili-

---

104 Ebd., 315.
105 Ebd., 316.
106 Vgl. dazu ausführlicher Schweiger, Bürger (s. Anm. 82), 128–145, Zitat S. 128. Zur intentionalen Nutzung dieser Verzerrung durch Rechtsextreme vgl. etwa M. Fielitz/H. Marcks, Digitaler Faschismus. Die sozialen Medien als Motor des Rechtsextremismus, Berlin 2020, 131–159.
107 Vgl. Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 313.
108 Neuberger, Internet (s. Anm. 51), 48.
109 S. Neuberger wie zitiert und B. Pfetsch u. a., Transnationale Öffentlichkeiten in der Digitalen Gesellschaft: Konzepte und Forschungsperspektiven, in: J. Hofmann u. a. (Hg.), Politik in der digitalen Gesellschaft. Zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven (Politik in der digitalen Gesellschaft 1), Bielefeld 2019, 83–101, hier: 90.
110 Vgl. ebd., 84.
111 Vgl. ebd., 83f.
112 Ebd., 90.
113 Ebd., 91.

sierung durch digitale Medien“ solche Vernetzungen entstünden.[114] Zudem entstünden sie typischerweise hybrid, also in „Interaktion mit traditionellen Massenmedien“ wie „CNN International oder Al Jazeera“.[115] Sie beinhalteten „neuartige Konstellationen einer ‚fluid community of like-minded peers‘“[116] und ermöglichten „fluide Rollenwechsel“ zwischen Sprecher(inne)n und Rezipient(inn)en.[117] Über diese Beschreibungen von Pfetsch u. a. entsteht das Bild von Öffentlichkeiten, das viel mit dem von der Fragmentierungsthese behaupteten gemein hat, insbesondere die Verbindung von Gleichgesinnten und Themenzentrierung. Insofern lassen sich Fragmentierung und Transnationalisierung als parallele Entwicklungen verstehen: Transnationale Öffentlichkeiten stellen dann eine Gruppe fluider Teilöffentlichkeiten neben anderen fluiden Teilöffentlichkeiten in unterschiedlichen Reichweiten dar. So verstanden trägt die Digitalisierung zu einer Pluralisierung der Öffentlichkeiten insgesamt bei: Die These von der einen nationalen, massenmedial hergestellten Öffentlichkeit verliert an Plausibilität gegenüber Thesen,[118] die eine Vielfalt volatiler, hybrider, fluider, transnationaler, themenzentrierter Teilöffentlichkeiten[119] unterschiedlicher Reichweiten behaupten – in diesen könnten aber Foren des Diskurses bestehen.

Um transnationale Öffentlichkeiten gibt es eine komplexe Debatte,[120] sodass hier nur verkürzend auf eine der vielen Ambivalenzen hingewiesen werden kann: Sozialethisch scheint besonders relevant, inwiefern der transnationalen Öffentlichkeit jeweils transnationale Problem-, Entscheidungslagen und adressierbare Entscheidende entsprechen.[121] Ist dies der Fall, ist deren Entstehung auch öffentlichkeitstheoretisch geboten. Sie entspricht dem Offenheitskriterium (s. Abschnitt 2.2): Die Auswirkungen des Klimawandels etwa sind nicht auf nationale Grenzen beschränkt und sollten deshalb grenzüberschreitend debattiert werden, damit Entscheidungen „den einzelnen nicht oktroyiert“ werden.[122] Demgegenüber ist problematisch, dass Öffentlichkeiten über ihr Transnationalisierungspotenzial noch verletzlicher werden: Die von Schaal beschriebene „höhere Vulnerabilität gegenüber digital vermittelten Beeinflussungen in destabilisierender Absicht“ meint angesichts des Transnationalisierungspotenzials auch die Vulnerabilität von Demokratien gegenüber anderen autokratischen Regierungen.[123]

---

114 Ebd.
115 Ebd.
116 Ebd., 92.
117 Vgl. ebd., 94.
118 Für diese Gegenüberstellung vgl. ebd., 86.
119 Zu dieser Charakterisierung vgl. pointiert ebd., 94.
120 Für Einblicke in diese Debatte vgl. ebd., 84–90.
121 Vgl. ebd., 85–88.
122 Peters, Sinn (s. Anm. 9), 63.
123 Schaal, Influencing (s. Anm. 8), 121. Er zitiert die Rolle von „state and non-state actors“ (ebd., 126).

3.4 Zu persönlichen Öffentlichkeiten

Im Schnittfeld dieser Entwicklungen liegt eine digital bestehende Öffentlichkeitsstruktur, die Jan Schmidt in seiner praxeologischen Arbeit zum „Social Web“ beschrieben hat und die er „persönliche Öffentlichkeit“ nennt:

> „Darunter lässt sich in einer ersten Annäherung das Geflecht von online zugänglichen kommunikativen Äußerungen zu Themen von vorwiegend persönlicher Relevanz verstehen, mit deren Hilfe Nutzer Aspekte ihres Selbst ausdrücken und sich ihrer Position in sozialen Netzwerken vergewissern.“[124]

Gemeint sind also die Öffentlichkeiten, die rund um Social-Media-Nutzer(innen) entstehen: Wer auf Reisen Fotos macht und diese in sozialen Medien mit seinen Freunden teilt, wer seinen Alltag auf Twitter/X oder etwa Bluesky kommentiert, die oder der nimmt an Praktiken persönlicher Öffentlichkeiten teil. Folgende Merkmale verbindet Schmidt mit „persönlicher Öffentlichkeit“: Diese arbeite erstens mit „andere[n] Selektionskriterien“ als die großen Massenmedien; es gehe eher um „subjektive[...] Relevanz“ und „Themen aus dem persönlichen Alltag“.[125] Zum Beispiel: Urlaubsfotos. Hier etabliert sich also – Dimension: Institutionalisierung – eine spezifische Relevanzzumessung.

Zweitens würden „eher kleine Publika“ adressiert, „oft […] Personen […], zu denen bereits ein Kontakt besteht“.[126] Wichtig für „persönliche Öffentlichkeiten“ ist in Schmidts Darstellung noch, dass deren Publika normalerweise zwar relativ klein sind, „die Reichweite prinzipiell doch nicht eingeschränkt“ ist.[127] Auch deshalb können Akteure persönlicher Öffentlichkeiten mit „unintendierten empirischen Publika“ zu tun bekommen, wenn etwa der spätere Arbeitgeber sieht, was einst nur für Freunde bestimmt war.[128] Insgesamt werden durch persönliche Öffentlichkeiten Schmidt zufolge die „Grenzen zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre brüchig“.[129]

Die Institutionalisierung dessen, Persönlichem kommunikative Relevanz zuzuschreiben,[130] hat Eisenegger insofern auch als Teil der „*Tech-Plattform-Logiken*“[131] beschrieben, als diese ihm zufolge Emotionales bevorzugten: Im Zusammenspiel von Plattform-Affordanzen, -Gebrauch und -Algorithmen bestünden Plattformlogiken, die auch Anpassungsdruck außerhalb von Platt-

---

[124] Schmidt, Netz (s. Anm. 82), 107; vgl. auch ebd., 24 und für seine praxeologische Methode ebd., 41–48.

[125] Ebd., 108f.

[126] Ebd., 108.

[127] Ebd., 119.

[128] Ebd., 120.

[129] Ebd., 116.

[130] Zu „Selektionsregeln“ als Institutionalisierungen vgl. Beck, Mediensystem (s. Anm. 46), 27; zu Plattformlogiken als „*Fundamentalinstitutionen*“ vgl. Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 25; zu Institutionalisierung von „Emotionsmedien“ vgl. Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 42), 34; zu Plattform-Logiken als Institutionalisierung vgl. Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 17.

[131] Eisenegger, Dritter digitaler Strukturwandel (s. Anm. 44), 25 [Hervorhebung im Original].

formen ausübten.[132] Das „Plattform-Design“[133] – Dimension: Technik – würde etwa zum „Liken, Sharen, […], Teilen etc.“[134] auffordern (*affordance*), was mit den anderen Faktoren zusammen Handlungen fördere, die bei „geringem Anstrengungsniveau“[135] zu heftigen Nutzerreaktionen führen – genau das sei im Interesse des „Geschäftsmodells, das laufend kommerziell verwertbare Nutzerdaten akkumulieren will“[136]. So fördere die Plattformlogik hier das Posten emotionaler Inhalte.[137] Insofern sich klassischer Journalismus auch an „Likes, Shares, Retweets“ orientiert, dürfte diese Logik einen „Anpassungsdruck“ auf ihn auswirken.[138]

Diese Orientierung an Persönlichem und Emotionalisierendem ist nicht neu, aber unter digitalen Bedingungen besonders ambivalent. Einerseits steht sie dem Diskurskriterium entgegen, insbesondere der Forderung nach Gewaltfreiheit[139] – schließlich kann Emotionalisierung auch zu Shit-Storms führen.[140] Zudem dürfte gerade die Prävalenz für Emotionales die Verbreitung von Populismen und extremen Meinungen fördern.[141] Hier sind digitale Foren besonders verletzlich. Anderseits könnte gerade ein gewisses Maß an Emotionalisierung die Partizipation erhöhen[142] – das entspricht dem Gleichheitskriterium.

4 Ausblick

Im digitalen Strukturwandel der Öffentlichkeit entstehen – so die hier in Anlehnung an Gary Schaal vertretene These – verletzliche Foren diskursiven Austausches. Aufgabe Öffentlicher Theologie ist es, auf der Ebene der Reflexion von Öffentlichkeitsbedingungen, dies im Austausch mit Digitaler Theologie wahrzunehmen und die Chancen und Verletzlichkeit für solche Foren herauszuarbeiten. In diesem Zuge reflektiert Öffentliche Theologie auch mögliche Aufgaben für die kirchliche Praxis, die sich angesichts dessen ergeben. Sie lassen sich nach den Rollenzuschreibung zur Kirche gliedern, die ich andernorts zusammengefasst habe:[143] Als *Bildungsort* kann Kirche Prozesse demokratischer Bil-

---

132 Vgl. ebd., 24–27, 35.
133 Ebd., 26.
134 Ebd.
135 Ebd.
136 Ebd., 27.
137 Vgl. ebd, 27, 34.
138 Vgl. ebd., 24.
139 Vgl. insbesondere zur Gefahr durch „[s]ymbolische Gewalt“ Peters, Sinn (s. Anm. 9), 91.
140 Zum Schaden von „uncivility“ vgl. etwa G. M. Chen, Online Incivility and Public Debate. Nasty Talk, Cham 2017, besonders: 5.
141 Vgl. Stark/Magin/Jürgens, Maßlos überschätzt (s. Anm. 7), 316. So halten Stark u. a. fest: „Gleichzeitig erhalten gerade populistische und extreme Politakteure […], die sich besonders stark emotionalisierender, zuspitzender Rhetorik bedienen, besonders viele Nutzerreaktionen.“ (ebd.)
142 Mit Bezug zu einer Studie zu den Effekten von „disagreement“ schreibt G. M. Chen: „So in that sense the incivility actually sparks an emotional response that boosts intention to participate politically.“ (Chen, Incivility [s. Anm. 143], 38)
143 Vgl. auch für das Folgende Höhne, Öffentliche Theologie (s. Anm. 11), 103–124 und die dort zitierte Literatur.

dung insbesondere zur digitalen Medienkompetenz organisieren und so über die beteiligten Akteure zur Resilienz[144] diskursiver Foren beitragen; als *Organisatorin von (Gegen-)Öffentlichkeit* über Christliche Publizistik oder Akademien kann Kirche selbst Foren bereitstellen, die möglichst zugangsoffen sind. Als *Diskursteilnehmer(innen)* an Debatten in digitalen Foren können sich Christ(inn)en am Diskurskriterium orientieren und so an der Institutionalisierung neuer Diskurskultur mitwirken.

Insofern die hier vertretene These plausibel ist, entstehen im digitalen Strukturwandel der Öffentlichkeit die Diskursforen, die für funktionierende Demokratien wichtig sind. Gerade im Transformationsprozess bedürfen diese aber der besonderen Wahrnehmung und Förderung, weil sie gerade in diesem Prozess *verletzliche* Foren sind.

Dr. Florian Höhne ist Professor für Medienkommunikation, Medienethik und Digitale Theologie an der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Kontakt: florian.hoehne@fau.de

[144] Resilienz behandelt Schaal wie gesagt als Gegenbegriff zur Vulnerabilität (vgl. Schaal, Influencing [s. Anm. 8], 125, 131).

Katharina Klöcker

Expandierende Verantwortungslücken?

Algorithmisierte Entscheidungsprozesse in theologisch-ethischer Reflexion

Kurzinhalt

Der Text nimmt unterschiedliche Formen algorithmisierter Entscheidungsprozesse in den Blick. Während bei algorithmenbasierten Entscheidungen die Verantwortungszuschreibungen lediglich komplizierter werden, entstehen in der Mensch-Maschine-Interaktion durch selbstlernende Algorithmen immer mehr Verantwortungslücken. Diese werden in diesem Text als mögliche Gefährdungen der Demokratie in theologisch-ethischer Perspektive reflektiert.

Summary

The text looks at different forms of algorithmic decision-making-processes. While the attribution of responsibility merely becomes more complicated in algorithm-based decisions, self-learning algorithms lead to a growing number of vacuums in terms of who is responsible in human-machine interaction. This text reflects on these challenges as potential threats to democracy from a theological-ethical perspective.

1 Wider eine wirklichkeitsferne Ethik

So wirklichkeitsfern vielen Menschen die kirchliche Morallehre hinsichtlich bestimmter Themen bis heute auch erscheinen mag – die theologische Ethik hat in den vergangenen Jahrzehnten viel dafür getan, sich diesen Vorwurf der Wirklichkeitsferne nicht einzuhandeln. Die postvatikanische Abkehr von einem die katholische Moraltheologie lange Zeit prägenden naturrechtlich-essenzialistischen Paradigma ging einher mit einer expliziten Hinwendung zu den empirischen Wissenschaften, die mit einer inter- und transdisziplinären Perspektivierung korrespondierte und zu einer wissenschaftstheoretischen Neuausrichtung des Fachs führte. Das Ringen um eine adäquate Verhältnisbestimmung der theologischen Ethik zu den Erkenntnissen der Human- und Sozialwissenschaften ist bis heute zentraler Bestandteil des im Fach andauernden Selbstvergewisserungsprozesses.

Das Nachdenken darüber, welche Rolle empirische Einsichten in der theologischen Ethik jenseits eines Sein-Sollen-Fehlschlusses spielen können, ist deshalb so wichtig, weil nur eine auf die *Wirklichkeit* bezogene, eine sich ihren Kontexten zuwendende Ethik prinzipiell dazu in der Lage ist, Orientierung zu stiften. Es gilt dabei, dass etwas, das empirischen Erkenntnissen widerspricht, nicht Gegenstand normativ-ethischer Aussagen sein kann. Jede Ethik, die dies außer Acht lässt, setzt ihre Plausibilität aufs Spiel und wird in den gesellschaftlichen Debatten ihrer Zeit Zaungast bleiben.

Doch nicht nur der Wirklichkeitsbezug in Form empirischer Einsichten ist Bezugspunkt normativer Anstrengungen. Auch die Ethik übernimmt hinsichtlich empirischer Erkenntnisse eine wichtige Funktion. Sie thematisiert die normativ wirksamen, aber oftmals implizit bleibenden epistemologischen Vorannahmen empirischer Wissenschaften und verhilft dadurch der Einsicht zur Geltung, dass auch die vermeintlich objektiven empirischen Erkenntnisse ihrerseits abhängig von bestimmten Deutungshorizonten sind.

Dieses hier skizzierte Verhältnis einer gegenseitigen Verwiesenheit von Ethik und Empirie[1] lässt sich noch um den Aspekt ergänzen, dass die normative Geltung grundlegender ethischer Prinzipien zwar nicht von empirischen Erkenntnissen abhängig gemacht werden kann, diese Prinzipien sich aber – so hat es der niederländische Medizinethiker Bert Musschenga als generalistische Form Empirischer Ethik beschrieben[2] – in der Wirklichkeit zu bewähren haben und möglicherweise aufgrund empirischer Einsichten auch modifiziert werden müssen.[3] Das heißt, Prinzipien und moralische Urteile müssen ihre Praktikabilität in konkreten Situationen unter Beweis stellen und sich bei einem Nicht-Bestehen dieses Realitäts-Checks einem Veränderungs- und Korrekturprozess unterziehen.

Ausgehend von dieser methodischen Vorbemerkung wenden sich die folgenden Überlegungen einer gegenwärtig mit der Digitalisierung der Gesellschaft einhergehenden Problematik zu, die auch theologische Ethik aus oben genannten Gründen herausfordert: Im Fokus steht die Frage, welche Auswirkungen es hat, wenn zunehmend Algorithmen auch bei moralisch relevanten Entscheidungen mit im Spiel sind. Wer übernimmt die Verantwortung, wenn KI-Systeme in Entscheidungen involviert sind oder diese vielleicht sogar vollkommen automatisiert treffen?

Eines steht fest: Antworten darauf, wie in noch näher zu spezifizierenden Mensch-Maschine-Interaktionen Verantwortung zugeschrieben wird, haben weitreichende Folgen für das Zusammenleben in digitalen Gesellschaften. Nicht zuletzt stehen Fragen nach Verantwortlichkeiten immer auch in einem

---

1 Ausführlicher dazu z. B. W. Schaupp (Hg.), Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Sozialethik, Freiburg u.a. 2014 (Studien zur theologischen Ethik 142); E. Kos, Ethik und Empirie. Die Suche nach einer angemessenen Zuordnung in der römisch-katholischen Moraltheologie, in: Una Sancta 69 (2014) 195–206; T. Moos, Ethik und Empirie in der Theologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 67 (2023) 185–199.

2 Vgl. B. Musschenga, Was ist empirische Ethik?, in: Ethik in der Medizin 21 (2009) 187–199.

3 Vgl. Moos, Ethik und Empirie (s. Anm. 1), 188.

engen Zusammenhang mit Entwicklungen, die die Demokratie betreffen, weil diese maßgeblich von der Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung lebt.

> „[K]eine Gesellschaftsform ist so auf Verantwortungsübernahme durch die Individuen, die gleichberechtigten und gleichverpflichteten Bürger der Zivilgesellschaft angewiesen wie die demokratische Gesellschaft. Demokratie verpflichtet die Individuen zu verantwortlichem Handeln, und verantwortliches Handeln muss gelernt werden.“[4]

Entwicklungen, die Verantwortungszuschreibungen erschweren oder verunmöglichen, drohen damit zugleich auch demokratische Strukturen auszuhöhlen.

Solche Alarmzeichen für Demokratiegefährdungen fordern insbesondere auch theologische Ethik, die sich explizit als Verantwortungsethik versteht, heraus. Will sie sich an den Debatten über Digitalität und Demokratie beteiligen, wird auch sie, wie die folgenden Überlegungen ein Stück weit entfalten wollen, im Angesicht der Algorithmisierung unserer Lebenswelt über Verantwortung als zentrale ethische Kategorie neu nachzudenken haben und daraus konzeptionelle Konsequenzen ziehen müssen.

2 Algorithmisierte Entscheidungsprozesse

Die Digitalisierung verändert menschliches Wahrnehmen, Denken und Handeln tiefgreifend. In den Transformationsprozessen digitaler Gesellschaften gibt der Algorithmus[5] den Takt an. Er ist das entscheidende Bindeglied zwischen Daten und Digitalisierung. In Form von Softwareprogrammen ermöglicht der Algorithmus durch Selektion, Sortierung und Bewertung von Daten die effiziente Automatisierung von Prozessen aller Art. Vieles spricht dafür, dass der Algorithmus auch die „DNA der digitalen Zukunft“[6] sein wird. Bereits jetzt ist Algorithmisierung ubiquitär und aus vielen Bereichen des Lebens nicht mehr wegzudenken. Während diese Entwicklung in der Informatik und Mathematik längst Gegenstand intensiver Forschung ist, wenden sich zeitverzögert zunehmend auch die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften den durch Algorithmen und KI-Systeme virulent werdenden Fragen zu. Hier ist mittlerweile sogar von einem „algorithmic turn“[7] die Rede.

---

[4] W. Edelstein, Erziehung zu Demokratie und Verantwortung. Einführungsvortrag zum Workshop „Demokratische Schule – Schule in der Demokratie“, Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, 5. Dezember 2007, online verfügbar unter: www.boell.de (Zugriff 23. Mai 2024).

[5] Algorithmus bezeichnet eine präzise, formalisierte Abfolge von Anweisungen, die ein mathematisches Problem lösen sollen. „Mit Computern geht das Maschinenhafte von Algorithmen apparativ in Erfüllung.“ (T. A. Heilmann, Algorithmus, in: K. Liggieri/O. Müller [Hg.], Mensch-Maschine-Interaktion: Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik, Stuttgart 2019, 229–231, hier: 229)

[6] M. Martini, Blackbox Algorithmus – Grundfragen einer Regulierung Künstlicher Intelligenz, Berlin 2019, 1.

[7] W. Uricchio, The algorithmic turn: photosynth, augmented reality and the changing implications of the image, in: Visual Studies 26 (2011) 25–35.

Ein Aspekt, der aus ethischer Perspektive besonders virulent ist, betrifft die Entwicklung, dass in digitalen Gesellschaften in immer mehr Bereichen des Lebens immer häufiger Entscheidungen mithilfe von Algorithmen getroffen werden. Je nach Grad der Involviertheit von Algorithmen wird von teilautomatisierten oder automatisierten Entscheidungen gesprochen. So zeigen KI-Systeme auf der Grundlage bisheriger Suchverläufe personalisierte Nachrichten oder Werbung auf dem Smartphone an, Algorithmen treffen auf Online-Partnerbörsen eine Auswahl potenzieller Partner(innen), berechnen für einen Stadtteil die Wahrscheinlichkeit von Einbrüchen, prognostizieren Wahlergebnisse oder nehmen Einfluss darauf, wer einen Kredit, eine künstliche Hüfte oder einen Kita-Platz bekommt. Das sogenannte *Algorithmic-decision-making* (ADM) greift tief in das Leben ein und bestimmt nicht selten über Wohl und Wehe von Menschen.[8] Die Frage, welche Macht den Algorithmen hinsichtlich welcher Entscheidungen zukommen sollte, und wie Chancen und Risiken automatisierter Prozesse abgewogen werden können, drängt sich auf. Letztlich geht es hier, ebenso wie in vielen anderen Digitalisierungskontexten auch, im Kern um die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Maschine.

Die Vorteile der auf Algorithmen basierenden Softwareanwendungen sind immens: (Teil)automatisierte Entscheidungsprozesse steigern Effizienz, ermöglichen Prognosen, nehmen Kosten-Nutzen-Bewertungen vor oder eröffnen neue Analyse- und Diagnosemöglichkeiten. Von den Vorteilen des Einsatzes von KI-Systemen profitieren sehr viele Menschen. Ein Verzicht auf Algorithmen scheint daher eigentlich nicht mehr vorstellbar. Hochtechnologisierte Gesellschaften würden in kürzester Zeit zumindest in manchen Bereichen schlicht kollabieren. Wie hoch der Grad der Abhängigkeit ist, ist für viele Menschen allerdings kaum erkennbar, da algorithmisierte Prozesse an unzähligen Stellen unbemerkt im Hintergrund ablaufen.

> „Algorithmen arbeiten verborgen im Maschinenraum des Cyberspace und nehmen von dort aus immer zielsicherer Navigationsfunktionen wahr, die bislang dem Menschen als Leiter der Kommandobrücke vorbehalten waren. Die Auswertung vollzieht sich jenseits des eigenen Wahrnehmungshorizonts – auf der Grundlage der IP-Adresse, angeklickter Symbole oder der Reaktionsschnelligkeit – als Abfallprodukt eines eigenen Nutzungsvorteils.“[9]

Nur langsam rückt hingegen ins öffentliche Bewusstsein, dass die Algorithmisierung auch mit hohen Risiken verbunden ist, sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft insgesamt. Bei einer repräsentativen Umfrage der Bertelsmann-Stiftung[10] aus dem Jahr 2022 gaben vier von fünf Befragten an, weder

---

[8] Beispielhaft zeigt dies für den Gesundheitsbereich etwa die Stellungnahme der Zentralen Kommission zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Medizin und ihren Grenzgebieten (Zentrale Ethikkommission) bei der Bundesärztekammer „Entscheidungsunterstützung ärztlicher Tätigkeit durch Künstliche Intelligenz“, in: Deutsches Ärzteblatt 118 (2021) Heft 33–34, DOI: 10.3238/arztebl.zeko_sn_cdss_2021 (Zugriff: 24. Mai 2024).

[9] Martini, Blackbox Algorithmus (s. Anm. 6), 7.

[10] Vgl. Bertelsmann-Stiftung, Was Deutschland über Algorithmen und Künstliche Intelligenz weiß und denkt, Gütersloh 2022, online verfügbar unter: www.bertelsmann-stiftung.de (Zugriff: 24. Mai 2024).

bei sich noch bei anderen Menschen Benachteiligungen durch algorithmenbasierte Entscheidungen bemerkt zu haben. Tatsächlich erzeugt der Einsatz von Algorithmen jedoch durchaus immer wieder Gerechtigkeitsprobleme.[11] Die zugrundeliegenden Software-Programmierungen bleiben intransparent hinsichtlich der ihnen inhärenten Rationalitäten und Wertvorstellungen. Bei Entscheidungen, die mithilfe von Algorithmen getroffen werden, kommt es mittlerweile nicht selten dazu, dass Menschen aufgrund bestimmter Merkmale, die mit Vorurteilen verbunden sind, diskriminiert werden. Die Allgegenwärtigkeit solcher *algorithmic bias* ist mittlerweile wissenschaftlich vielfach belegt.[12]

3 Frage nach der Zuschreibung von Verantwortung

Spätestens an diesem Punkt rückt die Frage ins Zentrum, wer für Benachteiligungen und Ungerechtigkeiten, die durch ADM entstehen, verantwortlich zu machen ist. Wer ist also in (teil)automatisierten Entscheidungsprozessen Akteur und kann bzw. muss damit auch für die Folgen seiner Handlungen bezüglich geltender Normen einstehen? In rechtlicher Perspektive ist zu fragen, wer prinzipiell haftungsfähig ist.[13] Geht man von einem normativen Verantwortungskonzept aus, das zwischen Verantwortungssubjekt (wer), Verantwortungsobjekt (wofür), Verantwortungsinstanz (gegenüber wem) und der Begründung (warum) differenziert[14], dann zeigt sich, dass in Mensch-Maschine-Interaktionen die Frage, wer wofür verantwortlich zu machen ist, nicht mehr ohne weiteres klar zu beantworten ist. Bereits die Tatsache, dass von „intelligenten" Systemen gesprochen wird, legt nahe, dass die konventionelle Rollenverteilung mit dem Menschen als Verantwortungssubjekt und der Maschine als Verantwortungsobjekt zumindest begründungsbedürftig wird.

Wenn KI-Systeme, also „hybride sozio-technische Konstellationen"[15] etwas *entscheiden*, bedeutet das dann, dass Maschinen im Zuge der Digitalisierung in einen Bereich vordringen und dort in Aktion treten, auf den bislang der Mensch einen Exklusivanspruch zu haben schien, dass Maschinen also auch moralisch entscheiden, was implizieren würde, dass sie sich in Freiheit für oder gegen eine Handlung entscheiden könnten? Lässt sich mit Blick auf KI-Systeme zudem tatsächlich davon sprechen, dass diese nicht nur aufgrund eines vorgegebenen Algorithmus teils auch ethisch relevante Entscheidungen treffen, sondern dass

[11] Vgl. z. B. K. Klöcker, Autoritäre Algorithmen, in: HerKorr 75 (7/2021) 37–39.

[12] Vgl. etwa die Veröffentlichung der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte (FRA) aus dem Jahr 2022: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2022-bias-in-algorithms_en.pdf (Zugriff: 23. Mai 2024).

[13] Vgl. L. Heidbrink, Definitionen und Voraussetzungen der Verantwortung, in: ders./C. Langbehn/J. Loh (Hg.), Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2017, 3–33, hier: 5.

[14] Vgl. M. H. Werner, Verantwortung, in: A. Grunwald (Hg.), Handbuch Technikethik, Stuttgart 2013, 44–48, hier: 45f.

[15] F. Saurwein, Automatisierung, Algorithmen, Accountability. Eine Governance Perspektive, in: M. Rath/F. Krotz/M. Karmasin (Hg.), Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme, Wiesbaden 2019, 35–56, hier: 50.

diesen Vorgängen auch eine moralische Urteilskraft[16] zugrundeliegt? Diese Fragen werden kontrovers diskutiert.[17] Als Hauptargument gegen die Annahme, Maschinen könnten eigenständig moralische Prinzipien auf konkrete Situationen anwenden, wird darauf verwiesen, dass KI-Systeme weder über Rationalität noch über Autonomie oder ein Gewissen verfügten.[18] Ebenfalls hervorgehoben wird, dass allem Handeln eine Intentionalität anhafte, und dass diese mit der Fähigkeit einhergehe, das Handeln und die ihm zugrundeliegenden Überzeugungen und Emotionen begründen zu können: „Dieses *Geben und Nehmen von Gründen* ist konstitutiv für Interaktion, Kommunikation und menschliche Handlung im Allgemeinen. Es kann nicht in ein auf Algorithmen basiertes Verhaltenssystem übersetzt werden.“[19] Auch wenn Julian Nida-Rümelin in diesem Zitat betont, dass diese Fähigkeit zur Angabe von Gründen für eigenes Handeln prinzipiell auch nicht-menschlichen Lebewesen zukommen könne, so bleibe im Gegensatz zur Maschine doch der Mensch derjenige, der entscheide und der auch für die Folgen seines Handelns einzustehen habe. Der Mensch könne zwar Maschinen befähigen, innerhalb eines vorgegeben Rahmens von Regeln Entscheidungen in Form von Handlungsanweisungen zu treffen, doch bleibe er für die Programmierung entsprechender Software zuständig und somit auch Verantwortungsträger.

Bereits seit den 1970er-Jahren wird unter dem Stichwort der Technikfolgenabschätzung breit diskutiert, wie individuelle und institutionelle Dimensionen von Verantwortung ineinandergreifen.[20] Unter den Vorzeichen der Digitalisierung wird daher ebenfalls zu eruieren sein, wie Verantwortung in algorithmisierten Entscheidungen zu verteilen ist. Dieses auch unter Berücksichtigung der Unterscheidung von Handlungsverantwortung und Regelverantwortung zu bestimmen, wird allerdings desto komplizierter, je länger und unübersichtlicher die „lange Kette der Verantwortlichkeiten“[21] ist und je komplexer die soziotechnischen Systeme des digitalen Zeitalters sich entwickeln. Trotzdem aber gilt, dass Verantwortung auch in den hier fokussierten algorithmisierten Entscheidungsprozessen weiterhin menschlichen Akteuren zuschreibbar ist. Zwar verschärfen sich die Fragen. Doch sie stellen sich nicht radikal neu.

---

[16] Unter moralischer Urteilskraft wird die Fähigkeit verstanden, moralische Prinzipien und Regeln auf konkrete Situationen anzuwenden, unter Berücksichtigung der dabei für die konkrete moralische Entscheidungsfindung relevanten Aspekte.

[17] Vgl. dazu J. Nida-Rümelin: Handlung, Technologie und Verantwortung, in: W. Pietsch/J. Wernecke/M. Ott (Hg.), Berechenbarkeit der Welt? Philosophie und Wissenschaft im Zeitalter von Big Data, Wiesbaden 2017, 497–513.

[18] Vgl. etwa P. Kirchschläger, Ethisches Entscheiden, Baden Baden 2023, 41.

[19] Nida-Rümelin, Handlung, Technologie und Verantwortung (s. Anm. 17), 500 [Hervorhebung im Original].

[20] Vgl. etwa G. Ropohl, Neue Wege, die Technik zu verantworten, in: H. Lenk/G. Ropohl (Hg.), Technik und Ethik, Stuttgart [2]1993, 149–176.

[21] K. Zweig, Die KI war’s. Von absurd bis tödlich: Die Tücken der künstlichen Intelligenz, München 2023, 149.

4 Regelbasierte oder selbstlernende KI-Systeme

Mit den bisherigen Ausführungen zu komplexer werdenden Verantwortungszuschreibungen ist die mit der Algorithmisierung sich verbindende Verantwortungsproblematik allerdings noch nicht ausreichend beschrieben. Eine Differenzierung im Hinblick auf unterschiedliche Arten von KI-Systemen eröffnet den Blick auf einen weiteren Problemhorizont, der sich hinsichtlich der Zuschreibung von Verantwortung auftut. Bislang wurden KI-Systeme in diesem Text als nicht nur grundsätzlich, sondern auch als ausschließlich regelbasiert arbeitend in dem Sinne behandelt, dass sie Daten auf der Grundlage vorgegebener Algorithmen verarbeiten. Und in der Tat liegen solche Systeme dem Großteil von algorithmisierten Entscheidungsprozessen zugrunde. Die von der Bundesregierung im Jahr 2018 eingesetzte Datenethikkommission etwa bezeichnet in ihrem Gutachten Entscheidungen, die auf solchen Systemen beruhen, als „algorithmenbasiert" – in Abgrenzung von „algorithmengetriebenen" und „algorithmendeterminierten"[22] Entscheidungen. Mit Blick auf regelbasierte Prozesse wird in diesbezüglichen Debatten vielfach gefragt, welchen Anteil an moralisch möglicherweise nicht zu rechtfertigenden Entscheidungen Programmierer(innen), Nutzer(innen), Auftraggeber(innen) haben. Und diese Fragen sind – wie gezeigt wurde – aufgrund der *langen Ketten von Verantwortlichkeiten* nicht leicht zu beantworten. Aber es gilt auch: Die grundsätzliche Annahme, dass individuelle oder institutionelle Akteure in diesem Setting Verantwortungs*subjekte* und die Maschine Verantwortungs*objekt* bleibt, wird nicht zur Disposition gestellt.

Dies beginnt sich erst zu ändern, wenn man *algorithmengetriebene* und *algorithmendeterminierte* Entscheidungen in den Blick nimmt. Denn es werden zunehmend KI-Systeme entwickelt, die eben nicht mehr ausschließlich auf vorgegebenen Rechenregeln basieren, sondern auf lernenden, sich eigenständig weiter entwickelnden Algorithmen. Solche selbstlernenden Systeme, mit denen (noch) „vornehmlich in Forschungslaboren"[23] großer Technologiefirmen experimentiert wird, verändern sich in einer hochdynamischen und ab einem gewissen Punkt für Menschen nicht mehr nachvollziehbaren Weise. Bereits jetzt sind zumindest (teil)autonome Systeme im Einsatz, bei denen sich der Algorithmus „vielschrittig, kontextuell und kollaborativ, meist in Trial-and-Error- und Copy-and-Paste-Verfahren aus vorhandenen Programmbibliotheken"[24] entwickelt. Das Potenzial dieser auch als *Machine Learning* bezeichneten Vorgänge kann sich

> „insbesondere dort optimal entfalten, wo datenvolumenstarke Aufgaben auf der Grundlage einer großen Menge unstrukturierter Daten zu bewäl-

[22] Vgl. Gutachten der Datenethikkommission der Bundesregierung (Kurzfassung), Berlin 2019, 17, abrufbar unter: www.datenethikkomission.de (Zugriff: 24. Mai 2024).

[23] A. Pentenrieder, Algorithmen im Alltag. Eine praxistheoretische Studie zum informierten Umgang mit Routenplanern, Frankfurt a. M. 2020, 33.

[24] K. Braun/C. Kropp, Einleitung. In digitaler Gesellschaft: Herausforderungen, Risiken und Chancen einer demokratischen Technikgestaltung, in: dies. (Hg.), In digitaler Gesellschaft. Neukonfigurationen zwischen Robotern, Algorithmen und Usern, Bielefeld 2021, 7–34, hier: 23.

> tigen sind. Die Erfolge zahlreicher Internetpioniere, die ein rasant wachsendes Unternehmen mit disruptiven Technologien aufgebaut haben, gründen zu einem guten Teil auf solchem maschinellem Lernen als Fortschrittsmotor.“[25]

Im Zuge des *Machine Learning* wird ein Grad an Automatisierung und Autonomie erreicht, der es nicht nur Adressat(inn)en oder Nutzer(inne)n von Anwendungen, sondern auch hochspezialisierten Entwickler(inne)n von Computerprogrammen erschwert bis unmöglich macht, diese sich immer weiter verselbständigenden Prozesse noch nachzuvollziehen und damit letztlich auch, sie noch in irgendeiner Weise zu kontrollieren. Der vielfach vorgenommene Vergleich mit einer *Black Box* scheint daher gerechtfertigt. Es lässt sich nicht (mehr) überprüfen, nicht von Softwareentwickler(inne)n und schon gar nicht von Laien, nach welchen Kriterien und Konstruktionslogiken Daten ausgewertet werden oder aber auch, welche Daten überhaupt zur Grundlage von Berechnungen herangezogen werden bzw. wurden.

5 Expandierende Verantwortungslücken

Zwischen KI-Systemen und Menschen entsteht durch die im vorangegangenen Abschnitt thematisierten Entwicklungen eine *distributed agency*[26], eine „distribuierte Handlungsträgerschaft“[27]. So zeigt Valentin Rauer auf, wie Menschen etwa an Entscheidungen im Kontext digitaler Waffensysteme „immer noch beteiligt“[28] seien, es sich aber bereits abzeichne, dass sie „zunehmend aus dem Entscheidungskreislauf herausgenommen“[29] würden. Die Opazität selbstlernender Systeme begünstige die Entstehung „subjektloser Prozesse“, die letztlich die Ursache für eine „diffuse Verantwortungslücke und Verantwortungsunterbrechungen“[30] seien, so Rauer weiter unter Verweis auf autonome Sicherheitstechnologien.

Dieser Logik folgend können nun weder Mensch noch Maschine verantwortlich gemacht werden. Zum einen wird der Mensch, wenn er Verantwortung für ein sich seiner Kontrolle immer stärker entziehendes KI-System übernehmen soll, überfordert. Zum anderen verfügt das KI-System aber auch nicht über die für moralische Urteilskraft notwendigen Eigenschaften wie Rationalität und freien Willen, sodass das System nicht in die Bresche springen und Verantwortung übernehmen könnte. Je mehr Entscheidungen also durch schwer zu kontrollierende selbstlernende Algorithmen getroffen werden, umso lückenhafter wird

---

[25] Martini, Black Box Algorithmus (s. Anm. 6), 22.

[26] Vgl. W. Rammert, Distributed agency and advanced technology. Or: how to analyse constellations of collective inter-agency, in: J.-H. Passoth/B. M. Peuker/M. W. J. Schillmeier (Hg.), Agency without actors. New approaches to collective action, London 2012, 89–112.

[27] V. Rauer, Distribuierte Handlungsträgerschaft. Verantwortungsdiffusion als Problem der Digitalisierung sozialen Handelns, in: PVS, Sonderheft 52 (2017) 436–453.

[28] Rauer, Distribuierte Handlungsträgerschaft (s. Anm. 27), 444.

[29] Ebd.

[30] Ebd. 445.

die Zuschreibung von Verantwortlichkeit.[31] Damit aber steht der zu erwartende zunehmende Einsatz von selbstlernenden KI-Systemen in der realen Gefahr, dass sich die hier entfaltete Expansionsdynamik zuspitzt und an vielen Stellen immer mehr Verantwortungslücken entstehen. Diese drohende Entwicklung ist in den Mittelpunkt politischer, ethischer und rechtlicher Reflexion zu rücken, gerade auch im Hinblick auf ihre möglichen Auswirkungen auf die Demokratie im digitalen Zeitalter.

6 Verantwortungslücken in theologisch-ethischer Reflexion

Die theologische Ethik räumt der vielschichtigen Kategorie Verantwortung seit einigen Jahrzehnten eine zentrale Stellung ein. Der Begriff der *Verantwortungsethik* wird vielfach als Synonym für Autonome Moral im christlichen Kontext genutzt. Der Grundgedanke moralischer Selbstbestimmung findet seinen Widerhall im Verantwortungsbegriff, denn Subjekt der Moral ist der für seine Freiheit verantwortliche Mensch. Der theologische Ethiker Karl Wilhelm Merks spricht deshalb auch von einer „autonomen Verantwortungsethik“[32].

Auch diese autonome Verantwortungsethik wird durch die Komplexität der Verantwortungszuschreibungen durch regelbasierte KI-Systeme einerseits und durch die Expansion von Verantwortungslücken durch selbstlernende KI-Systeme andererseits mit neuen Fragen konfrontiert. Will sich theologische Ethik in die Diskussionen zum Verhältnis von Mensch und Maschine einbringen, so wird sie sich notgedrungen auch mit den Herausforderungen konfrontieren müssen, die mit der Digitalisierung und ihren „unterschiedlichen Neukonfigurationen des Miteinanders von Algorithmen, Robotern, digitalen Medien und menschlichen Nutzer*innen“[33] einhergehen.

In der Vergangenheit wurde der Ruf nach Verantwortung umso vehementer, je komplexer und schwieriger die Zuschreibung von Verantwortung wurde.[34] Nun lässt sich fragen, ob das angesichts der beschriebenen Entwicklungen digitaler Gesellschaften auch für Gegenwart und Zukunft gilt. Oder aber ist nicht vielmehr zu befürchten, dass mit der Expansion der Verantwortungslücken auch ein expansiver Rückzug aus Verantwortlichkeiten einhergeht, was schwerwiegende Folgen für Gesellschaft und Demokratie hätte. Eine der zentralen mit der weiteren Etablierung von selbstlernenden KI-Systemen einhergehenden ethi-

---

[31] Vgl. P. Kellmeyer, Ethische Fragen bei Brain-Computer Interfaces und anderen Neurotechnologien, in: K. Liggieri/O. Müller (Hg.), Mensch-Maschine-Interaktion: Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik, Stuttgart 2019, 316–324, hier: 320.

[32] K.-W. Merks, Theologische Fundamentalethik, Freiburg i. Br. 2020, 159. Verantwortung fasst Merks als ein „Zuständigkeits- und Verpflichtungswissen, die Erwartung und Forderung, auf dieses Wissen durch die Tat angemessen zu reagieren, und die Rechtfertigungsbereitschaft gegenüber einer hierfür berechtigten Instanz“ (ebd., 151).

[33] Braun/Kropp, Einleitung. In digitaler Gesellschaft (s. Anm. 24), 10.

[34] Vgl. G. Banzhaf, Der Begriff der Verantwortung in der Gegenwart: 20.–21. Jahrhundert, in: L. Heidbrink/C. Langbehn/J. Loh (Hg.), Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2017, 149–167.

schen und rechtlichen Herausforderungen besteht deshalb darin, die durch digitale Handlungsprogramme entstehenden subjektlosen Verantwortungslücken ins Blickfeld zu rücken, zu analysieren und zu bearbeiten, was zu einer „der dringenden politischen Aufgaben in der Zukunft“[35] gehören wird.

An dieser Aufgabe sollte sich eine theologische Verantwortungsethik beteiligen. Was könnte sie stark machen? So wichtig und notwendig es angesichts der Komplexität unserer Lebenswelt einerseits erscheint, Verantwortung gerade nicht auf eine individualethische Dimension zu reduzieren, sondern den Blick für ihre systemischen Aspekte immer weiter zu schärfen, so elementar bleibt es zugleich, daran zu erinnern, dass der Mensch sich seiner Verantwortung nicht leichtfertig entledigen kann und darf, auch nicht unter Verweis auf die Komplexität der Welt oder die drohende Übermacht der Maschinen. Es gilt, auch im Zeitalter der Digitalisierung für eine menschenwürdige Welt, die auch eine menschenwürdige Welt der Mensch-Maschine-Interaktionen umfasst, einzutreten. Angesichts der zunehmenden Algorithmisierung der Lebenswelt wird es theologischer Ethik deshalb zentral darum gehen müssen, individuelle und institutionalisierte Akteure zu befähigen, die immer mächtiger werdenden Mechanismen selbstlernender Maschinen, die systematisch subjektlose Verantwortungslücken produzieren, zu entmachten.

Dr. Katharina Klöcker ist Professorin für Theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Kontakt: katharina.kloecker@rub.de

[35] Rauer, Distribuierte Handlungsträgerschaft (s. Anm. 27), 450.

Benedikt Schmidt

Digitalität derangiert Demokratie

Retten religiöse Ressourcen?

Kurzinhalt

Der Deutsche Ethikrat und die Leopoldina haben sich jüngst eingehend mit dem Verhältnis von Demokratie und Digitalisierung befasst. Auf Grundlage ihrer kritischen Untersuchungen wird erörtert, wie Digitalisierungsprozesse eine Gefährdung für die deliberative Demokratie darstellen oder zu einer Auflösung der deliberativen Ordnung führen können. Vor diesem Problemhorizont wird analysiert, inwiefern religiöse Ressourcen zu einer konstruktiven Gestaltung kommunikativer Kultur beitragen können.

Summary

The German Ethics Council and the Leopoldina have recently taken a close look at the relationship between democracy and digitalisation. On the basis of their critical investigations, the following will discuss how digitalisation processes pose a threat to deliberative democracy or can lead to a dissolution of the deliberative order. Against this background, the extent to which religious resources can contribute to the constructive shaping of communicative culture will be analysed.

1 Einleitung

Der Deutsche Ethikrat und die Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina haben in den letzten Jahren je eine Stellungnahme zum Verhältnis von Demokratie und Digitalisierung verfasst: „Mensch und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz“ (2023) und „Digitalisierung und Demokratie“ (2021).[1] Beide Schriften sind als ein deutliches Indiz zu lesen, dass Digitalisierung für unsere demokratische Kultur mit weitreichenden Konsequenzen einhergeht, deren Auswirkungen sich in ihren jeweiligen Vor- und Nachteilen derzeit andeuten und die von solcher Tragweite sind, dass die Verantwortung aller für die Demokratie auf den Plan gerufen wird. Keineswegs wären die Prozesse hinreichend erfasst, würde lediglich davon ausgegangen,

[1] Deutscher Ethikrat, Mensch und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz. Stellungnahme, Berlin 2023; Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina, Digitalisierung und Demokratie. Stellungnahme, Halle 2021.

dass die klassischen Medien um eine neue Dimension, nämlich die der digitalen Medien, ergänzt würden. Der Ethikrat schreibt unter Berufung auf die Leopoldina: „Durch die digitale Transformation und die in der Folge veränderten politisch relevanten Kommunikationsprozesse wird die Demokratie als Herrschafts- und als Lebensform verändert.“[2] Diese Veränderung kann im positiven Sinn zunächst bedeuten, dass durch neue Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) die Demokratie in ihrem Umfang, in ihrer Praktikabilität und in ihren Zielsetzungen bestärkt, vertieft und gegebenenfalls sogar ausgeweitet wird. Dies ist dann der Fall, wenn die neuen IKT zu einer quantitativen und/oder qualitativen Ausweitung der Partizipationsmöglichkeiten und einer Verbesserung der demokratischen Strukturen führen. Zu denken ist hier etwa an Vernetzungsmöglichkeiten, umfassendere Informationen für alle Bürgerinnen und Bürger, niederschwelligere Möglichkeiten zum Meinungsaustausch oder an eine effizientere staatliche Verwaltung und ein schnelleres politisches Problemlösen. Dies sind die in die Digitalisierung gesetzten Hoffnungen für die Demokratie. Hätte sich das in den letzten Jahren als eindeutiger und wirkmächtiger Trend empirisch bestätigt, hätten sich beide bedeutenden wissenschaftlichen Institutionen 2021 bzw. 2023 anders geäußert. Denn es lassen sich ungeachtet aller zweifellos positiven Auswirkungen auch erhebliche Deformationen demokratischer Kultur durch die Prozesse der Digitalisierung beobachten.

Zunächst soll im Folgenden die Rede von der Demokratie dahingehend präzisiert werden, dass das Modell der deliberativen Demokratie mit seinen Anforderungen und Werten in den Blick genommen wird (Abschnitt 2). Anschließend werden zwei Szenarien diskutiert, wie Digitalisierung entweder eine Gefährdung demokratischer Kultur darstellt (Abschnitt 3) oder in der stärkeren Variante gar zu einer Auflösung der deliberativen Ordnung führen kann (Abschnitt 4). Vor diesem Hintergrund ist es möglich zu fokussieren, inwiefern religiöse Ressourcen den in Abschnitt 3 und 4 dargelegten Trends entgegenwirken können (Abschnitt 5). Dabei ist von vornherein einschränkend anzumerken, dass damit nur die schwache These begründet werden soll, dass religiöse Ressourcen demokratiebefördernd wirken können. Es wird also nicht behauptet, dass es keine anderen Ressourcen gäbe, dass religiöse Ressourcen grundsätzlich förderlich wirken müssten oder dass Religionen nicht auch eine Gefahr für die demokratische Kultur darstellen könnten. Die Überlegungen, inwiefern religiöse Ressourcen für eine durch Digitalität derangierte deliberative Demokratie bestärkend wirken können, erfolgt aus christlicher Perspektive. Schließlich wird ein Fazit gezogen, das auch die Grenzen eines möglichen Beitrags religiöser Ressourcen in den Blick nimmt (Abschnitt 6).

[2] Ethikrat, Mensch und Maschine (s. Anm. 1), 251.

2 Das Modell der deliberativen Demokratie

Weder in Praxis noch in Theorie gibt es *die* Demokratie. Was unter Demokratie verstanden wird, welche Zielvorstellungen, Werte, Institutionen und Prozesse mit ihr verbunden sind, variiert. Damit gehen unterschiedliche Erwartungen und Vorstellungen einer „politischen Kultur“[3] einher. Während laut Thomas Meyer der *liberale* Demokratietypus den Fokus auf die Vermittlung individueller Partikularinteressen legt, ohne dass dabei in der Öffentlichkeit eine Verständigung über die Sache gesucht werden müsste, fokussiert als Antipode der *republikanische* Typ auf die politischen Tugenden der Bürgerinnen und Bürger, die unter Ausblendung privater Partikularinteressen in der Republik als dem Projekt aller zum Gemeinwillen (*volonté générale*) konvergieren, der gerade nicht als die Summe verschiedener Einzelinteressen (*volonté de tous*) zu fassen ist.[4] Diese beiden Modelle greift das der deliberativen Demokratie kritisch weiterführend auf. Bernhard Frevel und Nils Voelzke gehen von vier Typen aus (konservatives, pluralistisches, soziales und deliberatives Modell),[5] und Oliver Lembke vereint in seinem vielbeachteten politikwissenschaftlichen Grundlagenwerk allein unter normativen Demokratietheorien vierzehn Ansätze.[6] Alle drei Strukturierungen schenken freilich dem deliberativen Modell besondere Aufmerksamkeit und kennzeichnen es als das, was gegenwärtig weltweit am meisten Zuspruch erfahre und am integrativsten sei. Sein Kern lässt sich wie folgt fassen:

> „Unter den Bedingungen tief greifender gesellschaftlicher Konflikte und großer Unsicherheit soll durch den Austausch von Argumenten in einem machtfreien Diskurs Verständigung oder sogar ein Konsens erzielt werden, wobei zugleich erwartet wird, dass eine solche Lösung unter sachlichen und moralischen Gesichtspunkten rational ist.“[7]

Erwartet wird die aktive Partizipation an der öffentlichen Deliberation, bei der mittels Austausch von Argumenten eine gemeinsame Verständigung und kooperative Lösungssuche angezielt werden soll, die sich an guten Gründen und nicht allein am Eigeninteresse orientiert. Deliberation ist eine argumentative Verständigungspraxis kommunikativen Handelns. Objekt- und Subjekt-

---

[3] Zum Begriff vgl. T. Meyer, Was ist Demokratie? Eine diskursive Einführung, Wiesbaden 2009, 122–131; J. Habermas, Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin ²2022, 30 subsumiert unter „politischer Kultur“ Überzeugungen, Praktiken und Wertorientierungen.

[4] Vgl. Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 74–77. Die französische Bezeichnung des „volonté générale“ in Abgrenzung zum „volonté de tous“ geht auf Jean-Jacques Rousseau als Paten des republikanischen Modells zurück. Dieser Dreiteilung folgt mit Liberalismus – Kommunitarismus – Deliberatives Modell auch R. Forst, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit (stw 1762), Berlin ⁴2022, 224–269.

[5] Vgl. B. Frevel/N. Voelzke, Demokratie. Entwicklung – Gestaltung – Herausforderungen, Wiesbaden ³2017, 87–112.

[6] Vgl. O. Lembcke/C. Ritzi/G. S. Schaal (Hg.), Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien, Wiesbaden 2012.

[7] C. Landwehr, Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie, in: Lembcke/Ritzi/Schaal (Hg.), Demokratietheorie (s. Anm. 6), 354–385, hier: 354.

sein der politischen Kultur, Rechtsadressaten- und Rechtsautorschaft sowie negative und positive Freiheit sind gleichursprünglich.[8] Unverkennbar stehen die politischen Philosophien von John Rawls und Jürgen Habermas im Hintergrund.[9] Dieses Modell setzt eine anspruchsvolle politische Kultur voraus. Von den Bürgerinnen und Bürgern werden eine hohe Beteiligungsbereitschaft, sich auf den rationalen Diskurs einzulassen, eigene Interessen am verallgemeinernden Urteil zu überprüfen und moralische Grundsätze zu beachten erwartet.[10] Dem korrespondieren auf struktureller Seite die Bereitstellung von Gewaltfreiheit (es zählt das bessere Argument), Gleichheit, Offenheit (kein Ausschluss von Themen), Inklusion (kein Ausschluss von Personen) und Öffentlichkeit. Das entscheidende normative Argument für die deliberative Demokratie liegt darin begründet, dass mit und in ihr den moralisch-politischen Ansprüchen der Person am besten Rechnung getragen wird. Entsprechend bezeichnet Rainer Forst Demokratie als ‚politische Praxis der Gerechtigkeit': „[Deliberative] Demokratien sind keine Instrumente für die egoistische Interessensdurchsetzung von Mehrheiten, sondern idealerweise politische Lebensformen, in denen die Beteiligten einander als Gleiche respektieren."[11] Die normative Basis des deliberativen Modells ist damit im Letzten nicht ein pragmatisches, sondern ein moralisches Argument, das sie auch jenseits des empirischen Erfolgs rechtfertigt. Deliberative Demokratie und ein Verständnis vom Menschen als moralisch-politischer Person bedingen sich dieser Auffassung nach wechselseitig.

Nichtsdestotrotz bleibt auch das deliberative Modell auf sein ‚faktisches Funktionieren' verwiesen. Dabei kommt der öffentlich-politischen Kultur, die den demokratischen Entscheidungsprozessen vorgelagert ist, eine besondere Bedeutung zu: „Der demokratische Wille ist auf eine Öffentlichkeit angewiesen, die nicht demokratisch funktioniert"[12]. Ihre Qualität ist entscheidend für das Gelingen deliberativer Demokratie. Und es sind nun die Prozesse der Digitalisierung, die auf diese Qualität massiv einwirken – im Positiven wie im Negativen. Es überrascht von daher auch nicht, dass die Stellungnahmen der Leopoldina und des Deutschen Ethikrats zwar nicht explizit auf das deliberative Demokratiemodell fokussieren, es aber als Hintergrundfolie der Überlegungen permanent durchscheint. Die Frage nach den Auswirkungen der Digitalisierung auf die Demokratie (als deliberative) verweist folglich auf die Entwicklung der

---

8 Vgl. O. Lembcke/C. Ritzi/G. S. Schaal, Zwischen Konkurrenz und Konvergenz. Eine Einführung in die normative Demokratietheorie, in: dies. (Hg.), Demokratietheorie (s. Anm. 6), 9–32, hier: 21f.; Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 77f.

9 Einschlägig sind hier vor allem J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (stw 271), Berlin [23]2021 und J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (stw 1361), Berlin [8]2023 sowie zuletzt Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 69–109.

10 Vgl. Landwehr, Theorien deliberativer Demokratie (s. Anm. 7), 361f. Eine Erörterung der Kritik an dem deliberativen Modell findet sich ebd., 373–375.

11 R. Forst, Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant (stw 2362), Berlin 2021, 330; vgl. fundierend seine Überlegungen zur deliberativen Demokratie R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit (stw 1252), Frankfurt a. M. [2]2004, 178–238. Gegen eine Bestimmung des Demokratieverständnisses mithilfe des Interessens- oder Machtbegriffs vgl. Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 27, 99–103.

12 C. Möllers, Demokratie – Zumutungen und Versprechen, Berlin 2008, 38.

Qualität der öffentlich-politischen Kultur. Der Kommunikationswissenschaftler Christoph Neuberger benennt für deren Bestimmung neun Kriterien:

(1) Informationsqualität der Beiträge (Wahrheit, Aktualität, Unabhängigkeit, Recherchetiefe, Kritik),
(2) Diskursqualität (Rationalität, Respekt, Kohärenz),
(3) Freiheit (Kommunikations- und Rezeptionsfreiheit),
(4) Gleichheit (Inklusion, Kompetenz, Zugänglichkeit, Beteiligung),
(5) Vielfalt (Themen, Meinungen, Akteure),
(6) Verteilung von Meinungsmacht,
(7) Kritik und Kontrolle (Transparenz, Investigation),
(8) Integration (Vernetzung vs. Abschluss, Fragmentierung, Selektion) und
(9) Sicherheit (Schutz von Individuen und Kommunikation).[13]

Mithilfe dieser Kriterien, die die soeben dargelegten strukturellen Bedingungen gelingender deliberativer Demokratie aufnehmen und ergänzen, sei, so Neuberger, gegenwärtig eindeutig eine Krise der demokratischen Kultur diagnostizierbar, die sich als Krise der öffentlichen Meinungsbildung und des argumentativen Austausches darstellt. Dafür sind verschiedene Gründe anzuführen wie Individualisierung, Ökonomisierung, Globalisierung und Beschleunigung – aber auch Digitalisierung.[14] Als Teil der sozio-kulturellen und sozio-technischen Veränderungen stellt sie eine Gefährdung für die Qualität der öffentlich-politischen Kultur dar.

3 Digitalisierung als Gefährdung deliberativer Demokratie

Wie die neuen IKT die politische Kultur verändern, wird breit erforscht. Dabei steht außer Frage, dass letztere auf mediale Infrastrukturen angewiesen ist und der technologische Wandel weder zurückgenommen werden kann noch soll. Es geht nicht um ein „Ob“ der Digitalisierung, sondern um deren demokratieförderliche Gestaltung. Sowohl die Stellungnahme der Leopoldina als auch die des Deutschen Ethikrats erörtern auf dieser Forschungsgrundlage zentrale Aspekte,[15] inwiefern die Art des Zusammenwirkens eine Gefährdung für die politisch-deliberative Kultur darstellt. Sie werden im Folgenden um den Begriff der Kommunikation herum anhand von vier miteinander verschränkten Ebenen restrukturiert und in aller Kürze vorgestellt:

---

[13] Vgl. C. Neuberger, Funktionale und defekte Öffentlichkeit in der Demokratie. Analysen und Anwendungen am Beispiel der Schweiz, 2020, 40–49.

[14] Vgl. ebd., 28–38; ders., Digitale Öffentlichkeit und liberale Demokratie (2. Mai 2024), in: bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/digitale-gesellschaft-2022/505680/digitale-oeffentlichkeit-und-liberale-demokratie. Ähnlich kritisch Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 53–67 und Frevel/Voelzke, Demokratie (s. Anm. 5), 194–196.

[15] Vgl. Ethikrat, Mensch und Maschine (s. Anm. 1), besonders: 251–296.

- *Kommunikationsstruktur*: Kommunikation erfolgt zunehmend und vornehmlich auf digitalen Plattformen. Diese befinden sich in der Hand weniger Unternehmen mit privatwirtschaftlichen Interessen.[16] Dies bedeutet eine Monopolisierung der Machtstrukturen, eine Kommunikationsstruktur, die selbst nicht partizipativ ausgehandelt wurde und nur sehr begrenzt individuell gestaltet werden kann, und schließlich deren Ausrichtung an einem datenbasierten Geschäftsmodell, dessen primäres Ziel nicht der argumentative Austausch und die Stärkung demokratischer Kultur, sondern die gewinnorientierte Verwertung der Nutzerinnen und Nutzer ist. Die Macht dieser Plattformen führt zu einer weiteren Fokussierung (Netzwerkeffekt) und vermag auch den herkömmlichen Formaten von Presse und Rundfunk diese Strukturen zu diktieren.
- *Kommunikationsorganisation*: Die Plattformen stellen keine neutrale Infrastruktur bereit, sondern eine, die auf der Grundlage ihres Geschäftsmodells technisch so konzipiert wird, dass sie Kommunikation stärker emotional, sensationsorientiert, polarisierend und die eigenen Vorstellungen bestärkend (Filterblasen und Echokammern) organisiert.[17] Der entscheidende Punkt ist hier nicht, dass die Kommunikation mittels IKT eine solche Gestalt annehmen kann, sondern dass sie mithilfe der in weiten Teilen intransparenten Kuratierungskriterien der Inhalte strukturell so konzipiert ist, dass sie faktisch eine Deformation der Kommunikation begünstigt. Ziel ist es, die Nutzerinnen und Nutzer möglichst lange in ihrer Aufmerksamkeit zu binden, personale Daten zu erheben, Nutzerprofile zu erstellen und sie auf deren Grundlage mit personalisierter Werbung zu versehen (*Mikrotargeting*). Diese kann auch politischer Natur sein, um das Wahlverhalten in die eine oder andere Richtung zu beeinflussen. Die als „Nudging“[18] bezeichnete datenbasierte Aufmerksamkeitslenkung und Verhaltensbeeinflussung stellt in ihrer Intransparenz eine Praxis der Manipulation dar.
- *Kommunikationsinhalte*: Während die klassischen Medien Inhalte redaktionell erstellen, heben die neuen IKT die Grenze zwischen Autorinnen und Autoren sowie Rezipientinnen und Rezipienten auf. Die Ausdehnung der Inhaltsproduktion zieht die Schwierigkeit der Qualitätskontrolle (Fake-News) und der Bewältigung der Informationsflut nach sich.[19] Jenseits der Problematik der Kuratierungspraxis geht Digitalisierung für die Nutzerinnen und Nutzer mit einer enormen Komplexitätssteigerung einher, die durch den Aspekt der Beschleunigung medialer Kommunikation noch verschärft wird. Dabei wird zunehmend unklar, welche Inhalte von einem personalen Gegenüber oder durch KI (Bots) erzeugt worden sind und mit wel-

[16] Vgl. ebd., 253–258; Leopoldina, Digitalisierung (s. Anm. 1), 15–25.

[17] Vgl. ebd., 27–33, 43. „Inhalte, die aus vertrauten oder als wirkmächtig wahrgenommenen Quellen stammen oder bereits weit verbreitet wurden und daher als besonders beliebt erscheinen, werden unabhängig vom Wahrheitsgehalt vorzugsweise konsumiert und geteilt“ (Ethikrat, Mensch und Maschine [s. Anm. 1], 268).

[18] Die Verhaltensbeeinflussung wurde ursprünglich wirtschaftswissenschaftlich entwickelt, nicht als Analysekategorie, sondern als normative Intention für wirtschaftliches Handeln, vgl. R. H. Thaler/C. R. Sunstein, Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness, London ²2009.

[19] Vgl. ebd., 254f.; Leopoldina, Digitalisierung (s. Anm. 1), 26–29.

cher Absicht sie platziert wurden. Vonseiten der Autorinnen und Autoren stellt sich hingegen die Frage, wie für den eigenen Inhalt Aufmerksamkeit gewonnen werden kann. Das beste Mittel im Kampf um Aufmerksamkeit ist indes nicht die Qualität der Inhalte, sondern wird durch die Kommunikationsorganisation anderweitig formatiert. Schließlich steht die Frage im Raum, wer nach welchen Kriterien auf den Plattformen in welcher Restriktivität die Löschung von Inhalten (Content-Moderation) vornimmt.[20]

- *Kommunikationspartizipation*: Teilnahme an der öffentlich-digitalen Kommunikation verlangt zunächst einmal die Zugänglichkeit der IKT. Neben dieser augenfälligen bestehen weitere, „softe" Einschränkungen. So ist zu beobachten, dass die mangelnde Zivilität der Kommunikation, insbesondere Hate Speech, zum Rückzug vieler gemäßigter Personen führt, was wiederum eine Überrepräsentation und Profitierung extremer Positionen nach sich zieht.[21] An die Stelle eines konsensorientierten Meinungsaustausches tritt dann die konfliktbehaftete Polarisierung des Diskurses.[22] Außerdem erfordert die Beteiligung die Zustimmung zu den Nutzungsbedingungen der Plattformen (Datensouveränität) in dem Wissen, Teil der Datensammlung und der Welt der Nutzerprofile zu werden. Allein das Wissen um diesen Tatbestand führt bei vielen zu einer Selbstzensur und Anpassung an das erwartete Anerkennenswerte (Chilling-Effekt).[23] Andererseits ist soziale und politische Teilhabe mittlerweile an digitale Teilhabe gebunden. Der Verzicht bedeutet dann soziale und je nach Aktivitätswunsch auch politische Exklusion. Und die Sphäre kommunikativer Öffentlichkeit als ganze hängt in wesentlichen Zügen von der privatwirtschaftlich zur Verfügung gestellten kritischen digitalen Infrastruktur ab.[24] Dabei ist allerdings zu beobachten, dass die Partizipation sich von einer allgemein geteilten politischen Öffentlichkeit hin zu fragmentierten und selbstgesteuerten Räumen auf den Plattformen verschiebt, in denen die Grenze zwischen Privat und Öffentlich verschwimmt und der allgemein geteilte Raum verloren geht.[25]

---

[20] Vgl. Ethikrat, Mensch und Maschine (s. Anm. 1), 258f.

[21] Vgl. Leopoldina, Digitalisierung (s. Anm. 1), 32f.

[22] Zum Gegensatz von Konkordanz- versus Konkurrenzorientierung in der politischen Kultur vgl. Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 94–99; Frevel/Voelzke, Demokratie (s. Anm. 5), 126–132. Gegenüber stehen sich das Verständigungs- und das Kampfmodell. Letzteres funktioniert nur in einer weitgehend homogenen Kultur. Ansonsten werden Minderheiten dauerhaft ausgeschlossen und desintegriert, was zu einer „Tyrannei der Mehrheit" führt. Eine Polarisierung des Diskurses ist von daher für eine pluralistische Gesellschaft, die auf die Integrationskraft eines politischen Konkordanzmodells – wie das der deliberativen Demokratie – angewiesen ist, eine fundamentale Unterminierung ihrer politischen Kultur.

[23] Vgl. Ethikrat, Mensch und Maschine (s. Anm. 1), 358f.

[24] Vgl. ebd., 366f. zum „Querschnittsthema 7: Kritische Infrastrukturen, Abhängigkeiten und Resilienz".

[25] Die Auswirkung der Verschiebung von der einen politischen Öffentlichkeit zu vielen digitalen Halböffentlichkeiten für die deliberative Demokratie beschreibt Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 63 [Hervorhebungen im Original]: „Aus der beschränkten Perspektive einer solchen *Halböffentlichkeit* kann die politische Öffentlichkeit demokratischer Verfassungsstaaten nicht mehr als inklusiver Raum für eine mögliche diskursive Klärung konkurrierender Ansprüche auf Wahrheitsgeltung und allgemeine Interessensberücksichtigung wahrgenommen werden; gerade diese als *inklusive auftretende* Öffentlichkeit wird dann zu einer der auf Augenhöhe konkurrierenden Halb-

Sowohl die Stellungnahme des Ethikrats als auch die der Leopoldina zeichnen ein ungeschönt-kritisches Bild. Werden die vier Problemkomplexe mit den neun Kriterien für eine gute öffentlich-politische Kultur abgeglichen, sticht das Deformationspotenzial der neuen IKT auf die *Kommunikationsqualität* ins Auge. Dies gilt für die Informationsqualität der Beiträge (1), die Diskursqualität (2), die Freiheit der Kommunikation (3), den Aspekt der Gleichheit (4), die Vielfalt (5), die Verteilung von Meinungsmacht (6), Kritik und Kontrolle (7), Integration (8) und Sicherheit (9). Damit ist nicht im Sinne eines platten Dualismus gesagt, dass dies genuine Probleme der digitalen IKT seien, die es vorher nicht gegeben hätte, aber es fällt auf, wie sie unbenommen ihrer positiven Auswirkungen und Potenziale in ihrer gegenwärtigen faktischen Verfasstheit die Qualität der öffentlichen Kommunikation als Grundlage der deliberativen Demokratie so verändert, dass sie zu einer Gefahr für die Demokratie werden kann. Dies stellt sich nicht nur als ein Thema innerhalb der Kommunikation der IKT dar, sondern beeinträchtigt aufgrund deren zunehmender Dominanz die politische Kultur als Ganze in der Weise, dass ein genereller Qualitätsverlust politisch-öffentlicher Kommunikation, ein Vertrauensverlust in die Sphäre des Politischen und eine Deformation des Selbstverständnisses als Bürgerin und Bürger zu befürchten sind.

4 Digitalisierung als Auflösung deliberativer Demokratie

Die IKT, die politische Kultur und das Selbstverständnis der Bürgerinnen und Bürger stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis. Deliberative Demokratie setzt, wie dargelegt, ein bestimmtes Verständnis von Kommunikation, Partizipation, Argumentation und Autorschaft voraus. Dies kann durch die Prozesse der Digitalisierung unterstützt werden. Andererseits ist die gegenwärtig dominante Kommunikationsorganisation datenbasierter Profilerstellung und algorithmischer Verhaltensbeeinflussung nicht darauf angelegt, selbstbestimmte Autorschaft und Mündigkeit zu befördern, sondern präferenz- und interessenorientierte Anreize zu schaffen, die als die (vermeintlich) eigenen identifiziert werden können.[26] Dies kann als mittels KI ermöglichte technisch optimierte Verhaltensregulierung bezeichnet werden. Der Rechtswissenschaftler Klaus Günther hat diesen Zusammenhang äußerst instruktiv in der Gegenüberstellung von normativen und smarten Ordnungen analysiert.[27] Letztere sind dadurch gekennzeichnet, dass das argumentative Urteil der Personen durch die Ermittlung verschiedener Bedürfnisse mittels KI ersetzt wird. Sie kennt gleichsam die

öffentlichkeiten herabgestuft."

[26] Vgl. A. Puzio/A. Filipovic, Personen als Informationsbündel? Informationsethische Perspektiven auf den Gesundheitsbereich, in: A. Fritz u. a. (Hg.), Digitalisierung im Gesundheitswesen (Jahrbuch für Moraltheologie 5), Freiburg i. Br. u. a. 89–113, hier: 106.

[27] Vgl. K. Günther, Von normativen zu smarten Ordnungen?, in: ders./R. Forst (Hg.), Normative Ordnungen (stw 2342), Berlin 2021, 523–552. Beispiele für smarte Ordnungen sind Antizipatorisches Regieren, das Modell der Smart City, Predictive Policing und Smart Contracts, vgl. ebd., 525f.

Individuen besser als diese sich selbst und kann auf dieser Grundlage ermitteln, wer welche Interessen hat und wie sie im Gemeinwesen nach dem Mehrheitsprinzip bestmöglich befriedigt werden können. Der Clou besteht darin, dass in einem Marktmodell der Demokratie,[28] das die Interessenskalkulation zur Basis der Entscheidungsfindung macht, Gerechtigkeit diesem Verständnis nach bestmöglich in einer digitalen, smarten Ordnung realisiert werden kann. Ein bestimmtes Verständnis vom Menschen als Wesen der Interessen und Bedürfnisse, ein bestimmtes Verständnis von Demokratie und ein bestimmtes Format der neuen IKT stützen und begünstigen sich hier gegenseitig – zu Lasten der deliberativen Demokratie. In der perfekten smarten Ordnung hört nämlich die deliberative Ordnung als normative Ordnung der Argumente und ihrem Verständnis menschlicher Autorschaft auf zu existieren.[29] An die Stelle politischer Kultur als kommunikative Praxis, in der die Bürgerinnen und Bürger die Autorschaft innehaben, tritt – wenn überhaupt – die postdemokratische Simulation politischer Autorschaft.[30] Damit endet die deliberative Demokratie als Lebensform und selbstverantwortete normative Praxis. Der Deutsche Ethikrat formuliert:

> „Die verobjektivierende Einstellung gegenüber anderen Menschen, die diese zum bloßen Gegenstand der Beeinflussung macht, sie gewissermaßen zu einem Teil der Umwelt degradiert, lässt sich nur für ganz spezifische Situationen – wenn überhaupt – durchhalten. Aber wenn diese verobjektivierende Einstellung ohne moralische Empfindungen zur allgemeinen Praxis würde, gäbe es die menschliche Lebensform nicht mehr.“[31]

Das Leben in einer entsprechenden Demokratie mag als authentisch und angenehm erlebt, kann aber nicht als selbstbestimmt bezeichnet werden. Das Selbstverständnis als moralisch-politische Person ist anspruchsvoller als sich über die Regulation von Wünschen, Interessen und Präferenzen bestimmen lässt. Vielmehr gilt zu beachten, dass jene als solche keine Rationalität und Rechtfertigung stiften, sondern mittels Gründen zu bewerten sind, die allein die menschliche Vernunft zu generieren vermag.[32] Eine Digitalisierung, die in einer smarten Ordnung kulminierte, bedeutete hingegen die Auflösung der deliberativen Demokratie. Dies mag vielleicht sogar den Wünschen der Mehrheit entsprechen; aus Perspektive eines anspruchsvolleren Selbstverständnisses als Bürgerin und Bürger ist dies allerdings nicht zu rechtfertigen.

---

[28] Vgl. Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 152f.

[29] Vgl. Günther, Smarten Ordnungen (s. Anm. 27), 546.

[30] Zur Postdemokratie vgl. Forst, Noumenale Republik (s. Anm. 11), 285–295.

[31] Ethikrat, Mensch und Maschine (s. Anm. 1), 147.

[32] Vgl. J. Nida-Rümelin, Eine Theorie praktischer Vernunft, Berlin/Boston 2020, 362–364. Dem korrespondiert die Frage, ob Gerechtigkeit als Autonomie oder als Frage der Verteilung konzipiert wird, vgl. R. Forst, Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse (stw 1962), Frankfurt a. M. 2011, 29–52. Entsprechend ist die zentrale anthropologische Frage, ob der Mensch als Wesen der Selbstbestimmung oder der Bedürfnisse und Wünsche verstanden wird.

Auch wenn das Ersetzen der politischen Kultur durch eine smarte Ordnung derzeit nicht als erwartbares Szenario erscheint,[33] hilft es doch als normativer Kontrapunkt die Werte der deliberativen Demokratie und des Selbstverständnisses als moralisch-politische Personen vor Augen zu führen. Diese bilden die normativen Orientierungsinstanzen zur demokratiefreundlichen Gestaltung der IKT. In diesem Sinn hat das Szenario der Auflösung der Demokratie einen heuristischen Wert für die Abwendung der Gefahren der deliberativen Demokratie.

5 Das Potenzial religiöser Ressourcen

Der Deutsche Ethikrat und die Nationale Akademie der Wissenschaften geben auf Grundlage ihrer Analysen insgesamt neun bzw. acht Empfehlungen zur demokratiefreundlichen Gestaltung der Digitalisierung.[34] Davon beziehen sich acht bzw. zwei auf eine Anpassung der IKT mittels technologischer, struktureller oder rechtlicher Schritte.[35] Je eine Empfehlung fokussiert auf die Schaffung öffentlich-rechtlicher Alternativen[36] und je eine auf eine Ausweitung der Forschung und je zwei beinhalten zusätzlich den Aspekt der Forschung.[37] Daneben empfiehlt die Leopoldina die Stärkung von Digitalkompetenzen und die Beförderung der Zivilität des Diskurses, des Datenjournalismus und digitaler Beteiligung.[38] Interessanterweise nimmt der Ethikrat diese Aspekte nicht in den Blick.

Diese Empfehlungen sind notwendig strukturell ausgerichtet. Ihre Überzeugungskraft gewinnen sie daraus, dass sie zu Maßnahmen führen, die das Deformationspotenzial der neuen IKT für die Demokratie entschärfen. Eine Theologische Ethik muss sie sich als Argumente zu eigen machen. Sie sollen im Folgenden allerdings nicht in Form einer Medienethik wiederholt werden, denn ein genuiner Beitrag religiöser Ressourcen ist hier nicht auszumachen. Wird die Perspektive dahingehend verändert, dass danach gefragt wird, wie religiöse Ressourcen der oben analysierten Gefährdung bzw. Auflösung der deliberativen Demokratie entgegenwirken können, muss über die Empfehlungen des Ethikrats und der Akademie der Wissenschaften hinaus das Wechselwirkungsverhältnis von neuen IKT, politischer Kultur und Selbstverständnis der Bürgerinnen und Bürger in den Blick genommen werden. Damit kommt der größere, unthematische Horizont in den Blick, den die beiden Stellungnahmen in seiner Formatierung als deliberative Demokratie gleichsam normativ voraussetzen. Es ist aber – wie insbesondere die Überlegungen zur smarten Ordnung aufgezeigt haben – keineswegs selbstverständlich, dass unsere Gesellschaft die deliberative Demokratie als normative Zielperspektive vor Augen

[33] Weder Ethikrat noch Leopoldina gehen auf ein Szenario der smarten Ordnung ein.
[34] Vgl. Ethikrat, Mensch und Maschine (s. Anm. 1), 293–296; Leopoldina, Digitalisierung (s. Anm. 1), 46–57.
[35] Beim Ethikrat sind dies die Empfehlungen 1, 2, 4–9 bei der Leopoldina die 1, 5.
[36] Beim Ethikrat sind dies die Empfehlung 10 bei der Leopoldina die 2.
[37] Beim Ethikrat sind dies die Empfehlung 3, (5), (6) bei der Leopoldina die 3, (5), (8).
[38] Dies sind die Empfehlungen 4, 6–8.

hat.[39] Selbstverständnis der Personen, politische Kultur und neue IKT können vielmehr auch in einem anderen Bild konvergieren, wenn etwa die bestmögliche Befriedigung der mehrheitlichen Präferenzen als Hauptaufgabe des politischen Systems angesehen wird. Ein solches kann mitunter größere Stabilität, Konstanz und Annehmlichkeiten versprechen und darf keineswegs den Prozessen der Digitalisierung allein zulasten gelegt werden, sondern ist vielmehr eine Grundsatzentscheidung über das Selbstverständnis der Menschen als Bürgerinnen und Bürger.

Das Potenzial religiöser Ressourcen liegt nun nicht darin, dass sie material neue Argumente einbringen, wie eine demokratiefreundliche Gestaltung der Digitalisierung auszusehen hat. Dies wäre auch eine seltsame, widersprüchliche Erwartung. Ginge sie doch davon aus, dass die demokratische Praxis, der es um die selbstverantwortete Moderation pluraler gesellschaftlich vorhandener Vorstellungen vom (religiösen) Guten geht,[40] für ihre Selbsterhaltung auf Argumente zurückgreifen müsste, die die Schranke der Verallgemeinerbarkeit nicht passieren können. Die Ebene, auf der religiöse Ressourcen ins Spiel kommen können, ist dort anzutreffen, wo es um die Unterstützung eines spezifischen Sinns der politisch-deliberativen Kultur und um das Selbstverständnis der Bürgerinnen und Bürger geht. Diese wiederum prägen die Erwartungen an die Qualität öffentlich-politischer Kommunikation. Im Folgenden wird aufgezeigt, inwiefern die christliche Tradition Ressourcen bereithält, die den Sinn für die deliberative Demokratie und für ein normatives Selbstverständnis als moralisch-politische Person unterstützen. Es geht also – ein Anliegen von Jürgen Habermas aufgreifend – um eine religiös inspirierte, die deliberative Demokratie stützende Identitäts- und Kulturbildung.

Religiöse Ressourcen dürfen als Sinndimensionen nicht mit ethischen oder politischen Argumenten verwechselt werden. Wie hier eine „Übersetzung" erfolgen kann, ist eine vieldiskutierte und komplexe Thematik, die für die vorliegenden Überlegungen allerdings nicht direkt von Belang ist. Wichtig ist nur zu beachten, dass die folgenden Überlegungen nicht als explizite Gründe im politischen Diskurs zu betrachten sind. Sie sind damit Teil der notwendigen Öffentlichkeit, die – um Christoph Möllers erneut zu zitieren – „nicht demokratisch funktioniert"[41].

Die christlich-ethische Tradition kennt in Bezug auf die Identitäts- und Kulturbildung sowohl eine negative Abgrenzungs- als auch eine normative Zielperspektive. Beide sind, wie im Folgenden gezeigt werden soll, für die vorliegende Thematik aufschlussreich. Die Seite der Deformation ist durch die sich bis heute einer gewissen Popularität erfreuenden, aus der Lebenswelt erschlossenen sieben Hauptlaster geprägt.[42] Ihre theoretische Zusammenstellung, Gewichtung,

---

[39] Die Erosion dieses Selbstverständnisses analysiert und kritisiert beispielsweise Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 104–109.

[40] Vgl. Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 46–51.

[41] Möllers, Demokratie (s. Anm. 12), 38.

[42] Vgl. A. Merkl, Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neureflexionen (SthE 159), Würzburg 2022, 251–307. Die klassischen Belege bei Thomas von Aquin finden sich in der Summa Theologiae II–II in den Quaestiones 35, 36, 118, 132, 148, 153, 158. In seiner Schrift „Vom Übel" sind

Systematisierung und Ausdeutung unterliegt einer wechselvollen Traditionsbildung. Eine zentrale Frage ist, ob Hochmut oder Begierde Anfang und Wurzel aller Laster sei.[43] Insgesamt zeichnen diese sieben Hauptlaster das Bild einer charakterlichen Deformation, der weitere Untugenden sowie schlechte Handlungen entspringen. Im Folgenden wird eine Systematisierung vorgeschlagen, wie sie als Sinnressourcen in Form einer negativen Abgrenzungsfolie für die deliberative Demokratie erschlossen werden können.

Völlerei (Gula), Lust (Luxuria) – vor allem im sexuellen Sinn – und Begierde (Avaritia) – vor allem nach Gütern – bilden eine Gruppe. Sie hat ihre Sinnmitte darin, eine Existenz zu kritisieren, die mithilfe einer Aneignungslogik gegenüber der Welt danach strebt, die eigenen Wünsche und Interessen zu befriedigen. Durch die selbst gewählte Bindung an die eigenen Bedürfnisse geht die *Freiheit* verloren, aber auch ein anspruchsvolleres Verständnis von sich selbst als sittlichem und vernünftigem Wesen. Demgegenüber bilden Neid (Invidia) und Hochmut (Superbia) eine Gruppe, die einen defizitären relationalen Bezug zum Ausdruck bringt. Dieser impliziert entweder sich gegenüber anderen für ein Wesen höherer Art zu halten (Hochmut), oder anderen nicht das zu gönnen, was ihnen legitimer Weise zusteht (Neid). Diese beiden Laster stehen für eine selbstfokussierte Existenz, die sich und andere nicht als *Gleiche* betrachtet. Hier ist nicht nur wie bei Völlerei, Lust und Begierde nicht das Wohl der anderen im Blick, sondern es wird bewusst geschädigt. Es handelt sich damit nicht um ein desinteressiertes, sondern um ein sozial-schädliches Eigeninteresse, das gerade aus der Schädigung seine Befriedigung zieht. Alle fünf Laster zusammengenommen deformieren das menschliche Selbstverständnis als freie und gleiche sittliche Wesen, an deren Stelle das Bild einer auf die eigene Wunscherfüllung gerichtete, sozialschädliche Eigeninteressiertheit tritt.

Eine besondere Bedeutung haben Trägheit (Accedia) und Zorn (Ira). Die Trägheit markiert das freiwillige Verharren in einem Zustand charakterlicher Unvollkommenheit in dem Wissen, dass der normative Anspruch ein anderer ist. Es ist die Weigerung, die einem als sittlichem Wesen größeren Möglichkeiten zu ergreifen und Verantwortung für sich und die Gemeinschaft zu übernehmen. Die Trägheit ist deshalb von so großer Relevanz, weil sie den Prozess charakterlicher Besserung ausbremst. Es ist die sich selbst und anderen gegenüber anspruchslose sittliche Existenz. Der Zorn hingegen richtet sich gegen die menschliche Befähigung zur Vernunfteinsicht und zur Bereitschaft der Vernunftbetätigung. Es ist das Aussteigen aus der rationalen Argumentation. Der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ läuft mit ihm ins Leere. Die ersten fünf Laster formen in Kombination mit Trägheit und Zorn eine Identität, die weder bereit ist, sich auf eine rationale Verständigung einzulassen, noch für sich und andere die Anstrengungen einer guten Gestaltung der Verhältnisse zu unternehmen.

Die sieben Hauptlaster zeigen, dass es nicht ausreicht, allein sozialschädliche Wirkungen einzudämmen – dann wären allein Neid, Hochmut und unter

sie hingegen gebündelt in den Quaestiones 9–15 zu finden. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive vgl. beispielsweise I. Breuer u. a. (Hg.), Die sieben Todsünden, Paderborn 2015.

[43] Vgl. Merkl, Todsünden (s. Anm. 42), 259–264.

Umständen Zorn in ihren praktischen Konsequenzen problematisch. Vielmehr schärfen sie *ex negativo* den Sinn für eine sittlich anspruchsvolle Existenz, die sich als moralisch-politisches Wesen versteht, das bereit ist, Verantwortung zu übernehmen, rationalen Argumenten zu folgen und Einsatzbereitschaft zu zeigen und sich dabei nicht allein am Eigeninteresse und der Erfüllung eigener Wünsche orientiert, sondern das Gemeinwohl der freien und gleichen Mitmenschen mit in den Blick nimmt. Wie wichtig letzteres für die deliberative Demokratie ist, betont Jürgen Habermas:

> Es „dürfen nicht alle Bürger ihre Wahlentscheidungen *ausschließlich* im kurzfristigen Eigeninteresse treffen. Ein hinreichender – und zudem *repräsentativer* – Anteil von ihnen muss willens sein, die Rolle des demokratischen Mitgesetzgebers *auch* gemeinwohlorientiert wahrzunehmen.“[44]

Das negative Kontrastbild, das die religiöse Tradition der sieben Hauptlaster entwirft, befördert im positiven Sinn ein Selbstverständnis der Bürgerinnen und Bürger als moralisch-politische Personen und eine politische Kultur, wie sie für eine deliberative Demokratie erforderlich sind. Dies lässt sich auch direkt für die konstruktive Gestaltung der Kommunikation aufzeigen. Die oben dargelegten Deformationen der Kommunikationsqualität finden in den sieben Hauptlastern ihre Entsprechung. Dies gilt einerseits für die Auflösung deliberativer Demokratie in Form einer mehrheitsorientierten, technisch organisierten Wunscherfüllungspraxis. Die Trägheit (Accedia) ist gerade das Sinnbild der unfreien Existenz, die an sich nicht mehr den Anspruch erhebt, die Autorschaft einer normativen Ordnung zu übernehmen und schlimmstenfalls den Sinn für normative Ansprüche aufgegeben oder verloren hat. Dies gilt gleichermaßen für eine mangelnde Bereitschaft, die „Gefährdungen der Demokratie“ durch die neuen IKT ins Positive zu wenden. Zum anderen bedient die Kommunikationsorganisation neuer IKT, wie oben gezeigt, eine Emotionalisierung und Fragmentierung des Diskurses in „Halböffentlichkeiten“, in denen die eigenen Vorstellungen, Interessen und Wünsche primär mit Gleichgesinnten geteilt werden statt dass eine Dezentrierung des Eigeninteresses in einer allgemeinen politischen Öffentlichkeit gesucht wird.

Die sieben Hauptlaster sind eng mit der christlich-ethischen Tradition verbunden und können von daher als religiöse Ressourcen betrachtet werden. Gleichwohl greifen sie als solche nicht auf eine genuin religiöse Geltungslogik zurück. Diese erhalten sie erst, wenn sie in das umfassendere Tugendkonzept christlicher Ethik integriert werden. Damit ist die normative Zielperspektive positiver Identitätsbildung angesprochen. Denn der Fokus christlich-ethischer Tradition liegt nicht auf der Betonung möglicher Deformationen, sondern auf der Formulierung eines attraktiven Charakter- und Lebensmodells. Dieses orientiert sich an den drei theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, die nun anders als die Hauptlaster als genuin religiös fundierte Ressourcen bezeichnet werden können, indem sie das Bild einer christlichen Existenz entwerfen.[45] Aus

---

[44] Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 32 [Hervorhebungen im Original].

[45] Zu den drei Tugenden vgl. ausführlich E. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer

theologisch-ethischer Perspektive bietet sich folgende gebündelte Definition ihres Zusammenhangs an:

> „Der Glaube, dass bezeugte Praktiken der Solidarität ein Fundament für ein menschenfreundlicheres Leben gelegt haben – *an erster Stelle Gottes Heilshandeln in seiner Selbstoffenbarung* – erfährt eine interpretierende Aneignung in gegenwärtigen Praktiken der Nächstenliebe, deren Gehalt es ist zu bejahen, dass Andere sein sollen – *und die sich als Antwort auf Gottes Heilshandeln im Weiterschenken der von ihm ermöglichten Befreiung verstehen und sich von ihm getragen wissen* – und so anfanghaft die Hoffnung vorwegnehmen, dass ein Letztsinn universaler solidarischer Praxis möglich wird – *wie er nur von Gott verbürgt und in Aussicht gestellt werden kann*.“[46]

Was hier deutlich wird, ist ein Existenzentwurf, der Menschsein als in Gottes unbedingter Bejahung gegründet und die Erfüllung eigener Existenz als freie Zustimmung zu Gottes Beziehungsangebot versteht, wobei der Einsatz für andere in die Perspektive gelingenden Lebens eingeschrieben ist. Es wird das Bild einer Lebensform und eines guten Charakters entworfen, die zumindest dem Ideal nach in der Harmonie eines dreifachen relationalen Beziehungsgeflechts von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe konvergieren.[47] Theologische Grundlage dieser Vorstellung ist ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis, wie es auf dem Zweiten Vatikanum in *Dei Verbum* formuliert wurde: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“[48] Kommunikation wird nicht nach der Logik von Konkurrenz verstanden, sondern als in gegenseitiger Anerkennung gegründet und am Wohl der Anderen interessiert.[49] Dabei ist die Kommunikation nicht nur Mittel zum Zweck, sondern in ihr wird das Gelingen der eigenen Existenz in Orientierung am Bild der Freundschaft festgemacht.

Vor dem Hintergrund dieser extremst verdichteten Grundoption christlicher Ethik können folgende Sinnoptionen als religiöse Ressourcen formuliert werden, die einer Deformation öffentlicher Kommunikation durch die neuen IKT und damit auch der Gefährdung der Demokratie entgegenwirken:

Entwurf, Freiburg i. Br. 2007, 228–408.

[46] B. Schmidt, Bewusstsein von dem, was fehlt. Christliche Ethik im postsäkularen Zeitalter, in: StZ 149 (2024) 41–52, hier: 47 [Hervorhebungen im Original].

[47] Zum harmonischen Bild dieser dreifachen Relationalität vgl. Schockenhoff, Grundlegung (s. Anm. 45), 341–408; M. Hoffmann, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos, Paderborn 2002, 305–341. Ob sich dieses Ideal unter menschlich-endlichen Bedingungen realisieren lässt, bleibt die Herausforderung.

[48] K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. [35]2008, 367f.

[49] Es muss als ein wesentliches Verdienst der Konstitution *Dei Verbum* angesehen werden, die lange Zeit auch die christliche Tradition dominierende Konkurrenzlogik von Gottes- bzw. Nächsten- und Selbstbezug überwunden zu haben. Die Aufmerksamkeit für Gott und für sich selbst verhalten sich proportional zueinander. Das fatale Bild der Konkurrenzlogik führte hingegen dazu, dass der *Amor sui* als Anmaßung gegenüber Gott ausgedeutet und Selbstzuwendung per se als egoistisch und dem Gebot der Nächstenliebe zuwiderlaufend aufgefasst wird.

- Die individuelle Existenz ist in einen Verweisungszusammenhang des Guten gestellt, das nicht mit den eigenen Wünschen, Präferenzen und Interessen zusammenfällt, sondern einen normativen Anspruch formuliert, der über jene hinausreicht. Eine durch die neuen IKT beförderte radikale Bedürfnisorientierung läuft diesen Ansprüchen zuwider. Sie kann durch ein christliches Verständnis des guten Lebens, das den Sinn für ein Selbstverständnis als moralisch-politische Person und für eine konstruktive Kommunikations- und Beziehungsgestaltung befördert, relativiert und vielleicht auch korrigiert werden.
- Die individuelle Existenz ist in ein relationales Gefüge eingebettet, das nicht antagonistisch verfasst ist, sondern das von gegenseitiger Verantwortungsübernahme und Beförderung geprägt sein sollte und in dem zugleich ein wesentlicher Bestandteil eigenen Gelingens gesehen wird. Ein durch die neuen IKT befördertes radikales Eigeninteresse läuft diesen Ansprüchen zuwider. Es kann durch ein christliches Verständnis des guten Lebens, das den Sinn für ein Selbstverständnis als moralisch-politische Person und für eine konstruktive Kommunikations- und Beziehungsgestaltung befördert, relativiert und vielleicht auch korrigiert werden.
- Die individuelle Existenz ist eingespannt zwischen der unbedingten Bejahung Gottes, dem Anspruch sozial-politischen Einsatzes, dem Vertrauen auf die größeren Möglichkeiten Gottes und dem Wissen um die bleibende Vorläufigkeit eigenen Engagements. Ein durch die neuen IKT befördertes radikales Desinteresse, resignative Verzweiflung und apokalyptischer Aktivismus laufen diesen Ansprüchen zuwider. Sie können durch ein christliches Verständnis des guten Lebens, das den Sinn für ein Selbstverständnis als moralisch-politische Person und für eine konstruktive Kommunikations- und Beziehungsgestaltung befördert, relativiert und vielleicht auch korrigiert werden.
- Die individuelle Existenz ist Bestandteil einer kommunikativen Welt, die gemeinsam konstruktiv gestaltet werden muss. Die Kommunikation sollte dem Ideal der Konvergenz verschiedener Auffassungen folgen, wobei alle Beteiligten als gleichberechtigt anzuerkennen und einzubeziehen sind. Eine durch die neuen IKT beförderte radikale Polarisierung, Konfliktlogik, unbedingter Durchsetzungswille, Manipulation und Ausgrenzung, Feindbildgenerierung und Abkapselung, Selbstbestätigung durch Abwertung Anderer laufen diesen Ansprüchen zuwider. Sie können durch ein christliches Verständnis des guten Lebens, das den Sinn für ein Selbstverständnis als moralisch-politische Person und für eine konstruktive Kommunikations- und Beziehungsgestaltung befördert, relativiert und vielleicht auch korrigiert werden.

Christlich-religiöse Ressourcen bieten mehr eine in Lebensformen eingebettete Zielperspektive als dass sie spezifische christlich-ethische Normierungen für die demokratieförderliche Gestaltung der IKT formulieren würden.[50] Beson-

[50] Zur Diskussion, inwiefern (religiöse) Lebensformen die Sphäre der Öffentlichkeit gestalten können, dürfen oder sollen vgl. M. Breul/B. Rediker/B. Schmidt (Hg.), Zwischen Lebensform und Weltan-

dere Bedeutung kommt dabei dem normativen Ideal einer auf Konvergenz ausgerichteten Kommunikation in der wechselseitigen Anerkennung und Inklusion aller zu. Dies ist indes nicht als vorschneller Kompromiss oder als mangelndes Bewusstsein für Kontroversen und plurale Überzeugungen misszuverstehen. Wie wichtig für pluralistisch-heterogene Gesellschaften eine solche Form des politischen, auf Argumenten basierenden Diskurses ist, wird politikwissenschaftlich mehrfach betont.[51] Inwiefern damit im positiven Sinn die Kommunikationsqualität gehoben und den gegenläufigen Gefährdungen der Demokratie – auch durch die neuen IKT bedingt – entgegengewirkt werden kann, ist leicht ersichtlich. Dies lässt sich vor allem für die Kriterien der Diskursqualität, Freiheit der Kommunikation, Gleichheit, Vielfalt und Integration gut nachvollziehen.[52]

Schließlich ist der motivationale Aspekt zu nennen, sich als Bürgerinnen und Bürger, die sich zugleich als Christinnen und Christen verstehen, für die Demokratie zu engagieren und die Autorschaft der politischen als normativen Ordnung zu übernehmen.[53] Jene müssen freilich die Kontexte der doppelten Identität von Staatsbürgerschaft und Glaubenszugehörigkeit trennen können. Die religiösen Ressourcen, auf die gegen eine Deformation deliberativer Demokratie zurückgegriffen wird – sei es aus Perspektive von Christinnen und Christen oder von Nicht-Christinnen und Nicht-Christen – können nicht das religiös grundierte normative Kommunikationsideal mit der politisch-öffentlichen Kommunikation kurzschließen. Vielmehr kann jenes nur für dieses als Sinnressource erschlossen und interpretierend angeeignet werden.

6 Resümee und Einwände

Der entwickelte Argumentationsgang, inwiefern religiöse Ressourcen ein Potenzial entfalten können, eine durch Digitalisierung derangierte Demokratie wieder zu stärken, hat sich auf den für die deliberative Demokratie besonders wichtigen Bereich der öffentlichen Kommunikation konzentriert. Sie ist zudem der Ort, auf den die neuen IKT mit besonderer Wirkmacht Einfluss nehmen und damit Epizentrum der Krise. Andererseits enthält die christliche Ethik ein normatives Ideal von Kommunikation und von einer Haltung der an der Kommunikation beteiligten Personen, das den Qualitätskriterien demokratieförderlicher Kommunikation entspricht, den Deformationen entgegensteht und entgegenwirken kann. Das ist der Kern der hier entwickelten These in formaler Hinsicht. In materialer Hinsicht besagt sie, dass eine christliche Ethik den Sinn für ein Selbstverständnis als moralisch-politische Person und für eine konvergenzorientierte politische Kultur argumentativer Verständigung als Gleiche befördert. Als eine

schauung. Religiöse Gründe in der Öffentlichkeit (QD 335), Freiburg i. Br. 2024. Auf diese Frage wird hier nicht eingegangen.

[51] Vgl. Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 94–99; Frevel/Voelzke, Demokratie (s. Anm. 5), 126–132.

[52] Vgl. Neuberger, Funktionale und defekte Öffentlichkeit (s. Anm. 13), 40–49.

[53] Dem entspricht zumindest das Selbstverständnis der beiden großen Kirchen in Deutschland; vgl. Vertrauen in die Demokratie stärken. Ein Gemeinsames Wort der Deutsche Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gemeinsame Texte 26), Bonn/Hannover 2019.

Lebensform hält sie Sinnoptionen bereit, die die solidarische Praxis moralisch-politischer Subjektwerdung aller ermöglichen können.[54] Im Mittelpunkt steht dabei ein normatives Leitbild, das einer gesellschaftlich zunehmend dominanten Nutzen-, Konkurrenz- und Verwertungslogik entgegensteht, indem Kommunikation normativ nicht am anti-proportionalen Verhältnis der Selbststeigerung durch Fremdabwertung ausgerichtet wird.[55] Die religiösen Sinnoptionen operieren damit im Modus der Befähigung in zweifacher Weise: Als Unterstützung der Subjektwerdung und als normative Zielgestalt gelingender Kommunikation. *Wie* sie im öffentlichen Diskurs interpretierend angeeignet werden (können), *wie* eine konkrete demokratieförderliche Gestaltung der neuen IKT aussehen soll, *wie* Digitalisierung für die Demokratie genutzt werden kann, sind Fragen, die in der öffentlichen Deliberation selbst zu klären sind. Wichtig ist dabei nur, dass die *religiösen* Ressourcen in öffentlich-politische Argumente transformiert werden. Sie verlieren damit notwendig ihren Charakter als religiöse. Denn die politische kann keine religiös-ethische Gemeinschaft sein. Auf diese Weise führt der hier vorgelegte Vorschlag weder zu einer Vermischung des Religiösen und Politischen, noch zu einer Abkürzung der Komplexität (medien-)ethischer Argumentationen. Von den Beteiligten erfordert dies ein klares Bewusstsein der verschiedenen Sphären und insbesondere von den sich religiös verstehenden Bürgerinnen und Bürgern die Reflexion und Anerkenntnis der eigenen Option als kontingente im Feld pluraler politischer Öffentlichkeit. Damit ist zugleich in anderer Richtung einer Selbst-Aufhebung des Religiösen ins Politische vorgebeugt. Denn das Erschließen religiöser Ressourcen bedeutet keine (Selbst-)Identifikation der religiösen mit der politischen Gemeinschaft.

Die zugegebenermaßen emphatische These vom Potenzial christlich-religiöser Ressourcen für eine demokratiefreundliche Gestaltung der Digitalisierungsprozesse darf sich möglicher Einwände nicht entziehen. Zwei zentrale Themenkomplexe sind besonders augenfällig.

Zunächst sticht das Spannungsverhältnis von Katholischer Kirche und moderner Demokratie ins Auge. Rufen „Dogmatismus, Hierarchie und Sakralisierung“[56] nicht erst einmal nach einer Demokratisierung der Kirche, bevor sie selbst als glaubwürdige Unterstützerin deliberativer Demokratie ins Feld geführt werden kann? Führen religiöse Mystizismen nicht eher zur Entfremdung und Akzeptanz eigener Unfreiheit als dass sie positiv zur moralisch-politischen Subjektbildung beitragen?[57] Ist die pastorale Führung der Kirche nicht eine Kommunikationsform der Manipulation und Entmündigung, die den Menschen als Sünder kleinhält? Befördern religiöse Wahrheitsansprüche nicht vielmehr Ungleichheit, Intoleranz, Spaltung und gesellschaftliche Konflikte als dass sie zu deren Befriedung

[54] Zur Subjektwerdung vgl. A. Kreutzer, Subjektivierung als Selbstökonomisierung. Ein Entfremdungsphänomen und seine theologische Kritik, in: Breul/Rediker/Schmidt (Hg.), Lebensform (s. Anm. 50), 192–212, hier: 202.

[55] Es ist das große Verdienst von Jean-Jacques Rousseau auf geniale Weise analysiert zu haben, inwiefern eine entsprechende Konfliktlogik der Beziehungen für die Moderne typisch ist und zugleich für die eigene Existenz und für das gemeinschaftliche Leben desaströse Konsequenzen nach sich zieht.

[56] Weber/Wilhelms, Religion (s. Anm. 41), 312. Zum Spannungsverhältnis von Demokratie und Kirche vgl. auch G. Essen, Fragile Souveränität. Eine Politische Theologie der Freiheit, Tübingen 2024.

[57] Zu Marx’ Kritik an religiösen Mystizismen vgl. Forst, Noumenale Republik (s. Anm. 11), 64f.

beitragen? Alle diese fundamentalen Anfragen verdienten eingehendere Beschäftigung und genug Beispiele verbieten, sie als absurd abzutun. An dieser Stelle muss der Hinweis genügen, dass obige These aus der Perspektive Theologischer Ethik aufgestellt und begründet wurde. In Analogie zur Formulierung von Jürgen Habermas ‚Die Normativität grundrechtlich fundierter Verfassungsordnungen weist über den Status quo der positivierten Rechte des politischen Gemeinwesens hinaus' lässt sich sagen: ‚Die von einer Theologischen Ethik rekonstruierten normativen Sinnoptionen einer christlichen Ethik weisen über die faktische Verfasstheit der Glaubensgemeinschaft kritisch hinaus'.[58] Obige These demokratieförderlicher Ressourcen lässt sich unter Bezug auf das christlich-ethische Selbstverständnis gut begründen. Wenn dies zu einem Missverhältnis zwischen faktischer Verfasstheit der Institutionen und normativem Anspruch führt, dann reduziert das nicht den Anspruch in seiner Geltungskraft, sondern stellt jene kritisch infrage. Ein lebensweltlicher Glaubwürdigkeitsverlust des Anspruchs lässt sich freilich nicht bestreiten, wenn die Institutionen ihren eigenen normativen Ansprüchen zuwider handeln.

Die zweite Anfrage zielt in die Richtung, ob das favorisierte konvergenzorientierte Kommunikationsideal nicht zu homogen, wirklichkeitsfremd, pluralitäts- und alteritätsfeindlich sowie dem Selbstverständnis des Politischen im Letzten unangemessen ist.[59] Auch dies ist ein Aspekt, der eingehendere Untersuchungen verdiente. Die Kritik an der Konvergenzorientierung ist freilich eine, die generell gegenüber der deliberativen Demokratie erhoben wird.[60] Wie oben dargelegt, wird hier nicht von einer Identifizierung religiöser und politischer Kommunikationsformen ausgegangen. Es wird lediglich begründet, dass christliche Sinnoptionen das normative Ideal politischer Konvergenzdemokratie stützen. Die Unterscheidung zwischen Ideal und realpolitischer Deliberation ist wichtig. Diese entscheidet im Letzten, inwieweit und in welcher Form das Ideal realisierbar ist, ohne einen zu starken Eingriff in die verschiedenen Eigeninteressen und Diversitäten vorzunehmen. Würde die christlich-religiöse Vorstellung einer Harmonie des tripolaren Gefüges von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe idealer Beziehungswelten zur faktisch zu realisierenden politischen *Norm* erhoben, wäre dies wirklichkeitsfremd und übergriffig. Das wird nicht gefordert. Hier muss die Differenz der verschiedenen Sphären von Normativität, ihren Geltungsansprüchen sowie die Unterscheidung der normativen Leitkategorien (Normen, Prinzipien, Orientierungswerte) gewissenhaft beachtet werden.

Dr. Benedikt Schmidt ist Juniorprofessor für Theologische Ethik am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Kontakt: benedikt.schmidt@hu-berlin.de

[58] Vgl. Habermas, Neuer Strukturwandel (s. Anm. 3), 13. Zum Verhältnis von christlicher Ethik und Theologischer Ethik vgl. B. Schmidt, Homo ethicus. Eine theologisch-ethische Grundsatzbestimmung aus christlicher Perspektive im interreligiösen Kontext, in: The Turn 4 (2022) 62–81, hier: 65f.

[59] Zur Kritik am konvergenzorientierten Modell vgl. Meyer, Demokratie (s. Anm. 3), 98.

[60] Vgl. Landwehr, Theorien deliberativer Demokratie (s. Anm. 7), 375.

Andreas Niederberger

Jenseits von Polarisierung und Fragmentierung

Überlegungen zur demokratietheoretischen Auseinandersetzung mit digitaler Öffentlichkeit

Kurzinhalt

Dieser Artikel argumentiert, dass die Kritik an neuen Medien und sozialen Netzwerken wegen vermeintlich polarisierender und fragmentierender Auswirkungen auf die demokratische Öffentlichkeit irreführend ist. Stattdessen plädiert er dafür, digitale Öffentlichkeit in den weiteren gesellschaftlichen Kontext einzubetten, neue demokratische Dynamiken zu untersuchen, die sie freisetzen kann, und die Frage nach der öffentlichen Kontrolle derjenigen zu stellen, die die digitale Öffentlichkeit betreiben.

Summary

This article argues that the critique of new media and social networks for their alleged polarizing and fragmenting effects on the democratic public sphere is misleading. Instead, it calls for considering the digital public sphere in the broader social context, exploring new democratic dynamics that it can unleash, and addressing the question of public control over those who operate the digital public sphere.

1 Einleitung

Kaum eine Diagnose zur Krise der Demokratie kommt derzeit ohne Kritik an neuen Medien und sozialen Netzwerken aus. Sie werden als Verstärker der Krise oder sogar als deren Ursache gesehen. Digitale Posts, Likes und Kommentare senken, so die Beobachtung, die Hemmschwelle für *hate speech* und andere Formen diskriminierender Rede und erleichtern Drohungen und Einschüchterungen. Dies gilt als Grund für die abnehmende Bereitschaft, sich politisch zu engagieren, und es wird befürchtet, dass es der Anerkennung verschiedener Positionen und dem Ziel zuwiderläuft, bei unterschiedlichen Interessen und Auffassungen demokratisch gemeinsam zu entscheiden. Dem steht auch eine Polarisierung durch Echokammern und Filterblasen entgegen: Mitglieder getrennter Kreise bekräftigen sich gegenseitig in ihren Sichtweisen und schot-

ten sich vor Irritationen ab, indem sie sich auf ihre Haltungen bestätigende Informationen beschränken. Schließlich wird davon ausgegangen, dass Großkonzerne, extreme politische Akteure oder externe Mächte mit Algorithmen, falschen Inhalten oder *deep fakes* manipulieren. Sie verbreiten Glaubwürdigkeit suggerierende, aber schwer überprüfbare Nachrichten, um *fake news* oder Teilwahrheiten zu verbreiten und „Tatsachen" zu schaffen, die Widerstand mobilisieren und Aufmerksamkeit auf sich ziehen.[1]

Aufgrund dieses Eindrucks, dass die Öffentlichkeit die Demokratie zersetzt, wird nach weitgehenden Eingriffen in sie gerufen, um die Demokratie zu schützen. Da Demokratie und Öffentlichkeit eng zusammenhängen, ist dabei oft unklar, ob die Demokratie gerettet oder zugunsten besonders gefährdeter Rechte oder Werte aufgegeben werden soll. In einigen Kritiken neuer Medien und sozialer Netzwerke klingt es so, als sei Liberalismus der Normalfall und als wären Menschen nur digital manipuliert nicht liberal, weshalb der Sicherung des Liberalen Vorrang zukommen soll.[2]

Diese scharfe Verurteilung der digitalen Entwicklungen ist weit verbreitet, aber ihre Grundlage weniger eindeutig als oft unterstellt. Empirische Studien, auf die wir später zurückkommen, sehen die vermeintlich offensichtlichen Auswirkungen neuer Medien und sozialer Netzwerke nicht oder nicht in dramatischem Umfang. Ein noch kleiner Teil der Demokratietheorie hat daher begonnen, im Rahmen eines neuen Forschungsprogramms die Diagnose und deren demokratietheoretische Bezugspunkte genauer zu untersuchen.[3] Ziel ist es, besser zu verstehen, welche digitalen Entwicklungen die Demokratie wirklich herausfordern oder sogar voranbringen könnten. In dieses Forschungsprogramm reiht sich auch dieser Artikel ein. Er entwickelt in drei Schritten einen Vorschlag, worauf sich die Diskussion der Zukunft der Öffentlichkeit richten könnte. Im ersten Schritt arbeitet er demokratietheoretisch heraus, dass im Kern der Demokratie Erwartungen an politische Ordnung stehen und nicht die Öffentlichkeit. Diese wird als wichtige Ergänzung der demokratischen Ordnung mit ihren Institutionen, Verfahren und Rechten betrachtet und dabei als Instanz der Vermittlung und der Ermächtigung verstanden. Im zweiten Schritt werden die eingangs genannten Vorbehalte demokratietheoretisch reformuliert und mit der empirischen Evidenz abgeglichen. So werden tatsächliche und nur vermeintlich problematische Dimensionen der Öffentlichkeitsentwicklung identifiziert. Dies dient als Grundlage für drei Bereiche, die im letzten Schritt als besonders interessant für die demokratietheoretische Diskussion digitaler Öffentlichkeit in Zukunft umrissen werden.

---

1 Vgl. zu einer entsprechenden Diagnose des „Zerfalls der politischen Öffentlichkeit" U. Münch, Bedroht die digitale Transformation die liberale Demokratie?, in: dies./A. Kalina (Hg.), Demokratie im 21. Jahrhundert. Theorien, Befunde, Perspektiven, Baden-Baden 2020, 231–252.

2 Vgl. zu dieser Diskussion Y. Mounk, The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It, Cambridge/MA 2018.

3 Vgl. mit einem Überblick über die Diskussion T. Thiel, Der digitale Strukturwandel von Öffentlichkeit: Demokratietheoretische Anmerkungen, in: I. Spiecker gen. Döhmann u. a. (Hg.), Demokratie und Öffentlichkeit im 21. Jahrhundert. Zur Macht des Digitalen, Baden-Baden 2022, 41–56.

2 Demokratie und Öffentlichkeit

2.1 Zwei Desiderate demokratischer Ordnung

Ziel der Demokratie ist, dass diejenigen, die Entscheidungen und Regeln unterworfen sind, an deren Festlegung mitwirken können.[4] Dabei wird oft unterstellt, dass diese Entscheidungen tatsächlich das soziale Handeln bestimmen, obwohl deren Durchsetzung problematisch sein kann. Vollständig umfasst das Ziel daher, dass die an den Entscheidungen Mitwirkenden auch kontrollieren, dass sie und von wem sie umgesetzt werden. Demokratie bezeichnet damit eine Ordnung, in der diejenigen, die ihr unterliegen, sowohl deren Inhalt als auch deren Durchsetzung bestimmen. Soll dieses Ziel erreicht werden, stellen sich zahlreiche Fragen zur Absicherung der Mitwirkung und zu den Voraussetzungen für die Kontrolle der Ordnung. Antworten führen zu komplexen Vorstellungen demokratischer Ordnungen mit spezifischen Verfahren, Institutionen, Bürgerschaft und dem Recht als Kommunikations- und Kontrollmedium der Ordnung. Diese Anforderungen ergeben sich, wenn Demokratie auf Freiheit zurückgeführt und ausgehend davon untersucht wird, welche Formen von Mitwirkung und Kontrolle Freiheit erfordert.[5]

Einige Demokratietheorien beziehen sich unmittelbar auf kollektive Freiheit, andere auf individuelle Freiheit, gehen jedoch davon aus, dass individuelle Freiheit kollektiv bedingt ist. Wenn es in der Demokratie nicht nur um die ohnehin schwer zu verstehende Freiheit eines Kollektivs, wie einer Nation, sondern um die Teilhabe aller an kollektiver oder sogar direkt um individuelle Freiheit geht, ist auch bei komplexen Demokratievorstellungen nicht evident, dass Demokratie die Freiheit aller gleichermaßen ermöglicht oder sichert. Es gibt fraglos Gefährdungen der Freiheit, denen die Demokratie insgesamt entgegenwirkt, unabhängig von der Bedeutung der Demokratie für jeden einzelnen. Schon bei diesen Gefährdungen stellt sich jedoch die Frage, ob sie nur die Demokratie abwehren kann oder ob auch andere Arten von Herrschaft dazu in der Lage sind. Abgesehen von diesem allgemeinen Vorteil wird die Freiheit in einer Demokratie aber sehr unterschiedlich ausfallen: Einige können sich mit ihren Auffassungen, Anliegen und Interessen in Entscheidungen und Regelungen durchsetzen, andere nicht; einige erreichen politische Ämter und Positionen oder können die von ihnen Präferierten in diese Ämter bringen, andere nicht. Diejenigen in Ämtern und Positionen können stärker an der Umsetzung von Entscheidungen und Regeln mitwirken als andere, die sie nicht innehaben. Die Demokratie ist also nicht für alle gleichermaßen freiheitsermöglichend und -sichernd – und dies gilt sogar, oder gerade, für eine komplexe demokratische Ordnung.

---

[4] Vieles nachfolgend Gesagte ist in der Demokratietheorie umstritten und daher selbst begründungs- und erklärungsbedürftig. Das kann hier nicht geleistet werden, ist aber auch verzichtbar, weil es um die Funktionen der Öffentlichkeit für die Demokratie geht und diese Funktionen unabhängig von anderen Kontroversen bestimmt werden können.

[5] Vgl. dazu ausführlicher A. Niederberger, Freiheit und Recht. Zur philosophischen Bedeutung der Demokratie, in: PhJ 118 (2011) 21–38.

Demokratietheorien sehen in dieser unterschiedlichen Freiheit oft kein Problem, weil sie nicht stabil, sondern vorübergehend und veränderlich ist. Da alle die gleichen Mitwirkungs- und Kontroll*möglichkeiten* haben und nur deren Aktualisierung vom Verlauf demokratischer Verfahren abhängt, ändern sich die Gruppen, die erfolgreich aus Abstimmungen hervorgehen.[6] Mittelfristig gleichen sich Phasen größerer und geringerer Freiheit aus oder jeder ist sogar in verschiedenen Hinsichten zugleich mehr oder weniger frei. Diese Trivialisierung ungleicher Freiheit greift jedoch zu kurz. Sie erkennt weder den Widerspruch zwischen dem Ziel der Demokratie, dass Entscheidungen und deren Umsetzung auf die Mitwirkung und Kontrolle *aller* zurückgehen, und der Vorstellung, dass *bestimmte* Gruppen Entscheidungen und Regeln festlegen, noch beachtet sie hinreichend die Voraussetzungen und Bedingungen für die unterstellte Gleichheit der Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten.

Wenn das Ziel der Demokratie ist, dass alle, die Entscheidungen und Regeln unterworfen sind, bei deren Festlegung mitgewirkt haben, ist dies nicht dasselbe wie eine Ordnung, in der alle bei der Entscheidung mitwirken, wer Entscheidungen und Regeln festlegen darf. Es besteht kein notwendiger Widerspruch, aber er ergibt sich, wenn man die Entscheidung im zweiten Fall so versteht, dass sie Entscheidende und Regelnde autorisiert, in Weisen zu entscheiden, die dem widersprechen, was die Unterlegenen in der Festlegungsentscheidung erreichen wollten. Gewinnt etwa eine Partei, die ein striktes Abtreibungsverbot befürwortet, eine Wahl und setzt das Verbot durch, lässt sich nicht sagen, dass diese Entscheidung unter Mitwirkung derer entstanden ist, die gegen das Verbot sind. Der Hinweis auf die Möglichkeit, bei der nächsten Wahl eine andere Entscheidung zu erreichen, löst den Widerspruch nicht auf. Er verschärft sich und wird demokratietheoretisch noch relevanter, wenn man bedenkt, dass die Autorisierung der Durchsetzung der eigenen Agenda nicht einfach revidierbare Konsequenzen hat. Regieren wirkt sich auf gesellschaftliche und politische Lagen und das aus, was „normal“ ist. Das Verbot von Abtreibungen führt mittel- und langfristig dazu, dass relevantes Wissen und entsprechende Fähigkeiten verschwinden, Kliniken Personal bzw. notwendige Ausstattung fehlt und insgesamt der Wunsch nach Abtreibung schon deshalb zum Problem wird, weil er von der Norm abweicht.

Die Demokratietheorie muss folglich eine Lösung für zwei Desiderate finden. Sie muss erstens erklären, wie eine Demokratie gleiche Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten gewährleisten kann, wenn Entscheidungen zu Inhalten oder Ämtern in demokratischen Verfahren und Institutionen zumeist nicht im Konsens getroffen werden. Diese Möglichkeiten müssen mehr als reine Möglichkeiten sein und die demokratische Ordnung tatsächlich prägen. Zweitens muss dargelegt werden, wie eine Demokratie verfasst sein muss, damit sie nicht ungleiche Nutzbarkeit formal gleicher Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten verstetigt oder erzeugt. Ungleichheit in der Mitwirkung bei Entscheidun-

[6] Hier und im Folgenden werden als Beispiele für Mitwirkung und Kontrolle in demokratischer Ordnung Abstimmungen und Wahlen genannt. Mitwirkung und Kontrolle nehmen in Demokratien nicht notwendig und ausschließlich die Form von Wahlen und Abstimmungen an. Sie werden hier nur zur Illustration sonst abstrakt bleibender Überlegungen herausgehoben.

gen und der Kontrolle über deren Umsetzung darf weder aktiv dazu gebraucht werden noch unintendiert die Folge haben, dass einige sich weniger gut zur Geltung bringen können als andere.

2.2 Die zwei Funktionen der Öffentlichkeit in der Demokratie

Die Demokratietheorie reagiert auf die beiden Desiderate, indem sie die politische Ordnung durch Gewaltenteilung, Föderalismus oder Grund- und Minderheitenrechte noch komplexer macht. Gewaltenteilung und Föderalismus spalten die Ordnung auf und ermöglichen so Mitwirkung und Kontrolle an verschiedenen Stellen in ihr. Grund- oder Menschenrechte sollen alle befähigen, sich trotz Benachteiligungen in der Ordnung zur Geltung zu bringen, und bei wichtigen Ansprüchen Mehrheitsentscheidungen verhindern. Diese weiteren Strukturierungen bewältigen die Desiderate zum Teil. Doch das reicht nicht, da gerade die wachsende Komplexität neue, auch gravierende Ungleichheiten schafft: Minderheitenrechte schützen einige vor der Mehrheit, schränken aber zugleich Entscheidungen ein und können so die Minderheit besser stellen als die Mitglieder der Mehrheit. Aufspaltungen der Ordnung bieten mehr Gelegenheiten für Mitwirkung und Kontrolle. Gerade komplizierte Ordnungen mit ihrem Recht erzeugen jedoch auch eigene Blockaden und Asymmetrien. Die Ausgestaltung der Ordnung allein behebt die Desiderate folglich nicht. Egal wie die Strukturierung ausfällt, wird es immer einige geben, die bei Entscheidungen absehbar oder sogar strukturell unterliegen und sich in ihnen nicht wiederfinden. Erfolge bei Wahlen und in der Besetzung von Ämtern führen weiterhin dazu, dass einige die politische Ordnung unmittelbarer bestimmen und kontrollieren. Strukturierungen von Verfahren und Institutionen schränken deren Veränderbarkeit auch so ein, dass es schwerer wird, Ungleichheiten politisch aufzulösen.

Ansätze radikaler Demokratie schlagen eine grundsätzliche Alternative zur Strukturierung der politischen Ordnung vor, wenn sie die grundlegende gleiche Freiheit aller und d. h. das Vermögen betonen, jede Ordnung durch Auflehnung zu destabilisieren.[7] Demokratietheorien, die dieser Alternative nicht folgen wollen, führen die Öffentlichkeit als Komplement zur politischen Ordnung ein, um deren Ungleichheits- und Unfreiheitseffekte abzumildern und so die beiden Desiderata weiter zu bewältigen: Die Öffentlichkeit soll einerseits gewährleisten, dass Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten nicht zu ungleicher oder irrelevanter Mitwirkung oder Kontrolle einiger werden. Andererseits soll sie dazu beitragen, dass alle ihre Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten überhaupt gleichermaßen gebrauchen können. In der demokratietheoretischen Diskussion von Öffentlichkeit treten damit die beide Desiderate und die jeweiligen Reaktionen darauf auseinander.

Ansätze, die das erste Desiderat betonen, sehen die Öffentlichkeit als Instanz der Vermittlung von Interessen und Anliegen, die sich durch die Mitwirkung in der politischen Ordnung nicht notwendig ergibt. Sie bestimmen die Öffentlichkeit

[7] Vgl. D. Comtesse u. a. (Hg.), Radikale Demokratietheorie, Berlin 2019.

als gemeinsame Aushandlung des für eine Gesellschaft politisch Wichtigen,[8] als Kontext bürgerschaftlicher oder zivilgesellschaftlicher Kooperation,[9] als Raum wechselseitiger und öffentlicher Rechtfertigung der Grundlagen für politisches Entscheiden, also des öffentlichen Vernunftgebrauchs[10] und als Sphäre des Austauschs und der Prüfung von Gründen für Entscheidungen.[11] Diese verschiedenen Bestimmungen der Öffentlichkeit bilden nicht einfach eine Familie. Sie stimmen jedoch darin überein, dass die Öffentlichkeit ermöglichen soll, dass sich alle in einer Demokratie als mitwirkend und kontrollierend begreifen können. Dazu kommt es, wenn alle an einem gemeinsamen Prozess politischen Entscheidens teilhaben, der über Wahlen und Abstimmungen hinausgeht, oder indem anders als über Wahlen auf Regierende so eingewirkt wird, dass sie auch die Anliegen derer berücksichtigen, die sie nicht gewählt haben.

Um diese Vermittlungsfunktion zu übernehmen, muss die Öffentlichkeit von der politischen Ordnung verschieden, aber dennoch stabil mit ihr verbunden sein. In politischen Ordnungen werden, wie schon gesagt, Entscheidungen notwendig nicht im Konsens gefällt, und es bestehen nicht gleichermaßen zur Geltung kommende Auffassungen dazu, wer wie regieren sollte. Politische Ordnungen können Dissense und Differenzen abschwächen, aber nicht davon abhängen, dass sie aufgelöst werden, ohne dysfunktional, weil entscheidungs- und regierungsunfähig zu werden. Eine Öffentlichkeit, verstanden als Austausch über Auffassungen und Anliegen oder Begegnung physischer Personen jenseits politischer Verfahren wie auch außerhalb von privaten oder wirtschaftlichen Beziehungen, muss nicht unter ähnlichem Entscheidungs- oder Handlungsdruck stehen. In ihr kann die Auseinandersetzung über Entscheidungen andauern. Druck auf Regierende übt sie über Optionen und Erwartungen aus, die sich in dieser Auseinandersetzung abzeichnen und nicht notwendig in Entscheidungen fixiert werden, wie sie in der Ordnung zu Mehrheiten oder Ämtern führen. Dazu muss die Öffentlichkeit distinkt von der politischen Ordnung sein. Ansonsten wäre sie nur eine weitere Komplikation der Ordnung.

Zugleich ist eine entsprechende Öffentlichkeit voraussetzungsvoll: Sie muss, bei aller Distinktheit von der Ordnung, so mit ihr verbunden sein, dass das, was in der Öffentlichkeit geschieht, Auswirkungen auf die Ordnung hat. Wenn die Öffentlichkeit nicht qua Eingliederung mit der Ordnung verbunden ist, muss die Verbindung von der Öffentlichkeit oder der Ordnung her bestehen. Die Öffentlichkeit kann auf die Ordnung einwirken, indem sie etwas zu organisieren vermag, was entsprechende Wirkungen hat. Mit „kommunikativer Macht“ oder „öffentlicher Meinung“ kann sie Widerstand androhen, wenn Erwartungen nicht entsprochen wird. Die Verbindung kann sich aber auch dadurch ergeben, dass Regierende sich aktiv bemühen, ihr Regieren in der Öffentlichkeit zu

---

8 Vgl. M. J. Sandel, Democracy’s Discontent. America in Search of a Public Philosophy, Cambridge/MA 1996.

9 Vgl. J. L. Cohen/A. Arato, Civil Society and Political Theory, Cambridge/MA 1994.

10 Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, New York 1993, 212–254; ders., The Idea of Public Reason Revisited, in: ders., The Law of Peoples, Cambridge/MA 1999, 129–180.

11 Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (mit einem Vorwort zur Neuauflage), Frankfurt a. M. 1990; C. Calhoun (Hg.), Habermas and the Public Sphere, Cambridge/MA 1993.

rechtfertigen und in Reaktion auf Monita zu verändern. Idealerweise ergänzen und verstärken sich die beiden Verbindungsrichtungen.

Damit die Öffentlichkeit so mit der politischen Ordnung verbunden ist, muss sie hinreichend viele erreichen. Druck auf Regierende und deren Rechtfertigung erfordern, dass viele Teil der Öffentlichkeit sind und in bzw. von ihr mobilisiert oder überzeugt werden können. Soll die Öffentlichkeit die Demokratie und nicht irgendeine Form von Herrschaft stützen, muss vor allem der Anteil derjenigen an der Öffentlichkeit hinreichend groß sein, die die Regierung nicht ohnehin unterstützen. Ansonsten wäre sie eine weitere Quelle von Ungleichheit, indem sie abweichenden Perspektiven ihre Irrelevanz signalisiert. Die Öffentlichkeit muss daher auch eher durch eine kritische als durch eine bestätigende Haltung zur Regierung gekennzeichnet sein. Angesichts der Stärke der politischen Ordnung und ihrer letztlichen Unabhängigkeit von der Öffentlichkeit ist es folglich notwendig, dass die Öffentlichkeit Rede- und Forderungspositionen für diejenigen vorsieht, die sich im Regierungshandeln nicht wiederfinden.

Zugleich kann die Öffentlichkeit nicht einfach denjenigen mehr Raum geben, die der Regierung kritisch gegenüberstehen. Würden darüber nämlich die Resultate politischer Verfahren wie Wahlen einfach revidiert, würde dies nicht nur jene Verfahren entwerten, sondern auch neue Ungleichheiten schaffen. Daher kann das, was sich in der Öffentlichkeit zeigt, nicht einfach eine Zahl oder Gruppe mit ihrer Perspektive sein. Es müssen vielmehr die unterschiedlichen Anliegen und Interessen unter einem anderen Gesichtspunkt als dem der zahlenmäßigen Aggregation vermittelt werden. Diese Vermittlung muss sich auf den Gehalt der Anliegen und Auffassungen, ihre Bedeutung für diejenigen, die sie vertreten, und die Folgen beziehen, die deren Berücksichtigung oder Nicht-Berücksichtigung für die politische Ordnung hat.

In der Öffentlichkeit begegnen sich die einer Ordnung Unterworfenen nicht nur wie in politischen Verfahren, sondern im argumentativen Austausch oder als Personen, die beraten, was in ihrem Gemeinwesen geschehen soll. Dies hat zur Folge, so die Annahme, dass alle Beteiligten demokratische Verfahren und Institutionen im Licht all der Anliegen und Interessen, die in ihnen verfolgt werden, bzw. der Personen sehen, die daran mitwirken und sie kontrollieren. Den Beteiligten wird klar, dass es sich um ihre gemeinsame politische Ordnung handelt, die ihr Zusammenleben, vielleicht sogar bestmöglich, steuert, und sie erkennen an, dass nicht alle Anliegen und Interessen zugleich realisiert werden können. Die Öffentlichkeit soll somit allen, insbesondere denen, die sich ansonsten nicht in der demokratischen Ordnung wiederfinden, vor Augen führen, dass sie zwar in ihrer Freiheit nicht gleich sein mögen, die gemeinsame Ordnung aber das Optimum dessen ist, was sie angesichts konkurrierender Ziele erreichen können.

Beim ersten Desiderat geht es darum, wie die Nutzung der Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten in der politischen Ordnung tatsächlich als Mitwirkung und Kontrolle zählen und auch so erfahren werden kann. Ansätze, die hierfür die Öffentlichkeit heranziehen, schreiben ihr daher eine Vermittlungs- und Inklusionsfunktion zu. Das zweite Desiderat bezieht sich auf die ungleiche Nutzbarkeit dieser Möglichkeiten in der demokratischen Ordnung. Ansätze, die sich

darauf richten, sehen in der Öffentlichkeit ein Instrument der Ermächtigung. Sie soll diejenigen befähigen, die im Prozess der Autorisierung, Ausübung und Kontrolle von Herrschaft nicht die gleichen Möglichkeiten haben wie andere, ihre Ansprüche zu nutzen. Hierzu gehören Bestimmungen der Öffentlichkeit als Ermöglichung individueller oder kollektiver Meinungsbildung,[12] als Kontext der Herausbildung politisch schlagkräftiger sozialer und politischer Bewegungen[13] und insgesamt als kollektives Erzeugen von Druck auf das politische System.[14] Auch diese Bestimmungen der Öffentlichkeit sind verschieden. Sie teilen jedoch die Perspektive, dass die Öffentlichkeit Gegenmacht derjenigen sein soll, die trotz formaler Gleichheit bei Wahlen und in der Kontrolle der Ausübung von Herrschaft nicht den gleichen Gebrauch dieser Gleichheit machen können wie andere. So können bei Wahlen zwar alle dasselbe Stimmrecht haben und Kandidierende nicht von der Kandidatur abgehalten werden – ist es aber nicht möglich, mehr über Kandidierende, ihre Positionen und ihre Bereitschaft zu erfahren, sich für bestimmte Anliegen einzusetzen, ist die Wahl wie eine Lotterie. Sie kann das gewünschte Resultat haben, muss es aber nicht. Und selbst wenn es Informationen zu Kandidierenden, aber keine Gelegenheit gibt, sich mit ihnen und anderen Wählenden über eine geteilte Strategie oder den Sinn einer Beteiligung an Wahlen unter gegebenen Verhältnissen zu verständigen, kann sogar die informierte Wahl ins Leere laufen.

Diese Bestimmungen der Öffentlichkeit widersprechen nicht notwendig jenen, die zuvor betrachtet wurden. Ein geteilter Raum, in dem Gründe für politische Entscheidungen ausgetauscht werden, ermöglicht auch, sich über Kandidierende und Programme zu informieren und zu signalisieren, wer oder was überzeugend ist. Unterschiede zeigen sich jedoch, wenn man auf ihre primären Problemdiagnosen schaut: Die ersten Bestimmungen fordern die Öffentlichkeit, um die Inklusivität der Demokratie zu vermitteln, auch wenn letztlich exklusiv, nur von einigen regiert wird. Alle sollen Teil der Demokratie sein, selbst wenn sie nicht direkt an der Regierung beteiligt sind. Konfliktbewältigung ist das Ziel. Die zweiten Bestimmungen hingegen fordern die Öffentlichkeit, um die Exklusivität des Regierens aufzubrechen oder es wenigstens ernsthaft zu kontrollieren. Sie wollen Konflikt und Streit, also die Dynamik im demokratischen Kampf um politische Macht unterstützen.

Öffentlichkeit lässt sich in beiden Bestimmungen nicht wie die politische Ordnung prozeduralisieren und institutionalisieren. Beide Bestimmungen erfordern dennoch robust bestehende Einrichtungen und Möglichkeiten. Wenn die Gründe für Entscheidungen öffentlich überprüft werden sollen, muss es Journalist(inn)en und Foren geben, die die Gründe zugänglich überprüfen. Will man sich informieren und politisch abstimmen können, muss es niedrigschwellige Zugänge zu Informationen und Räumen geben, über die und in denen man sich

[12] Vgl. H. Samaržija/I. Cerovac, The Institutional Preconditions of Epistemic Justice, in: Social Epistemology 35 (2021) 621–635.

[13] Vgl. D. Della Porta, Progressive Social Movements and the Creation of European Public Spheres, in: Theory, Culture & Society 39 (4/2022) 51–65.

[14] Vgl. N. Fraser, Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: Social Text 25 (26/1990) 56–80.

politisch austauschen kann. Zugleich dürfen diese Einrichtungen und Möglichkeiten nicht von der Ausübung von Herrschaft abhängen und sie dürfen auch nicht so formalisiert sein, wie es etwa Gewaltenteilung und *rule of law* erfordern. Gibt es Streit darüber, ob eine Anti-Diskriminierungsmaßnahme notwendig, zulässig oder gerade nicht zulässig ist, weil sie in die politisch relevante Redefreiheit eingreift, kann dieser Streit nicht selbst der entsprechenden Maßnahme unterliegen. Damit die Öffentlichkeit ihren Zweck erfüllen kann, muss in ihr Vieles zulässig sein, was in Entscheidungsverfahren und der Umsetzung von Entscheidungen nicht zulässig ist.

3 Was spricht für die Kritiken an der digitalen Öffentlichkeit?

3.1 Digitale Öffentlichkeit und allgemeines gesellschaftliches Klima

Öffentlichkeit hat in demokratietheoretischer Perspektive zwei wesentliche Funktionen: Vermittlung und Ermächtigung. Diese Funktionen sind notwendig aufgrund der Ungleichheitsdesiderate, vor denen eine Konzeption der Demokratie steht, für die sie vor allem Verfahrens- und Institutionenordnung ist. Auseinandersetzungen mit Entwicklungen der Öffentlichkeit, die sich auf deren Bedeutung für die Demokratie richten, müssen von diesen beiden Funktionen ausgehen. Geht es zudem darum, nicht nur die allgemeine Entwicklung, sondern die besonderen Herausforderungen der zunehmenden Digitalität der Öffentlichkeit zu problematisieren, muss weiterhin gezeigt werden, dass und wie ihre digitale Gestalt sich auf die Erfüllung der demokratischen Funktionen auswirkt.

Viele der zu Beginn genannten Kritiken an vermeintlich verheerenden Konsequenzen der digitalen Öffentlichkeit erklären nicht, wie sie das Verhältnis von Öffentlichkeit und Demokratie sehen. Sie suggerieren, dass die Bedeutung der Öffentlichkeit und damit auch die Schwierigkeiten für die Demokratie klar sind. Bei vielen Diagnosen zeigt sich schnell, dass nicht evident ist, warum das Diagnostizierte problematisch ist. Oft wird etwa die abwertende Behandlung von Gruppen oder Personen in sozialen Medien als Problem erachtet. Viele Formen abwertender Behandlung sind sicherlich bedenklich und sollten unterbleiben, doch damit sind sie nicht schon ein Problem für die Demokratie. Man könnte ein Verbot solcher Behandlung bei den ersten Bestimmungen von Öffentlichkeit erwarten, weil die Abwertung der Inklusivität der Demokratie zuwiderlaufen könnte. Ein allgemeines Verbot ist aber unplausibel. Äußern sich nämlich nicht diejenigen, die regieren, abwertend, sondern diejenigen, die sich in einer Regierung nicht wiederfinden, kann diese Behandlung auf einen Grund für unzulässige Ungleichheit oder ungleiche Freiheit abzielen. So werden oft die Mitglieder ökonomisch privilegierter Gruppen oder dominanter Religionen abwertend charakterisiert oder sogar verbal angegriffen, wenn sie im Verdacht

stehen, die politische Ordnung zu ihren Gunsten zu nutzen. In solchen Fällen wäre es seltsam, Klagenden per se die Berechtigung ihrer Klage unter Verweis darauf abzusprechen, dass sie damit andere beleidigen und nicht inklusiv agieren. Sie bestreiten ja gerade, dass Herrschaft inklusiv ausgeübt wird, und vermuten, dass dies mit der besonderen Interessenlage der Herrschenden zu tun hat. Eine Zurückweisung der Berechtigung solcher Klagen käme einer Rechtfertigung exklusiver Herrschaft gleich.[15]

Viele Kritiken stützen sich auf ein allgemeines Ideal zivilen oder nicht-diskriminierenden gesellschaftlichen Umgangs und weniger auf die präzise Bedeutung der Öffentlichkeit für die Demokratie. Ein solcher Rekurs mag sich durchaus eignen, um digitale Entwicklungen zu kritisieren, zumal diese verschiedene gesellschaftliche Bereiche und nicht nur die Demokratie betreffen. Und es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass hier ein Problem für die Demokratie besteht. Von allen in einer Demokratie zu erwarten, allen anderen jederzeit zivil und mit Anerkennung zu begegnen, verkennt aber, dass im demokratischen Streit oft die Motive und Auffassungen anderer kritisiert und zurückgewiesen, als falsch und inakzeptabel oder als bloße Rechtfertigungen für Egoismus und Ungerechtigkeiten betrachtet werden. Wenn solcher Streit die Demokratie auch kennzeichnet, muss es möglich sein, ihn auszutragen und das Umstrittene nicht immer schon dadurch einzuhegen, dass betont wird, dass eigentlich gar nichts wirklich umstritten ist. Selbst wenn man eine liberale Ordnung mit gleicher Freiheit aller anstrebt, ist es kein Verstoß gegen dieses Ziel, bestehende Ungleichheiten als Hinderungsgrund für das Erreichen des Ziels zu kritisieren und zwar auch dann, wenn die hinsichtlich ihrer Ungleichheit Kritisierten sie als wesentlich für ihr Selbstverständnis erachten.[16] Zudem lässt sich Demokratie nicht auf gesellschaftlichen Liberalismus gründen. Demokratie kann nicht selbst davon abhängen, dass Menschen liberale Werte oder normative Überzeugungen teilen, weil ansonsten das Nichtteilen wiederum zur Berechtigung würde, Herrschaft über sie auszuüben. Das Funktionieren der Demokratie erfordert sicherlich entgegenkommende gesellschaftliche Bedingungen; wie genau diese aussehen und was bei ihrer Abwesenheit zu tun ist, bleibt allerdings noch zu bestimmen (vgl. dazu Abschnitt 4.1).

3.2 Fragmentierung digitaler Öffentlichkeit und demokratische Inklusion

Klammert man die weite Problematisierung der Veränderung des gesellschaftlichen Klimas erst einmal ein, bieten sich Reformulierungen üblicher Vorbehalte gegen digitale Entwicklungen zunächst aus der Perspektive der ersten Bestimmungen von Öffentlichkeit an. So könnte die Fragmentierung der Öffent-

[15] Vgl. zu einer Verteidigung solcher Klagen als wesentliches Instrument der Schwachen in der Demokratie J. P. McCormick, Machiavellian Democracy, Cambridge 2011.

[16] Das heißt natürlich nicht, dass jede Kritik entsprechender Ungleichheiten automatisch berechtigt ist und zu ihrer Beseitigung führen muss. Der Verweis auf den hohen Wert einer Ungleichheit für einen selbst reicht allerdings nicht hin, um diese Ungleichheit demokratischen Entscheidungen zu entziehen.

lichkeit über Filterblasen und Echokammern in zwei sich verstärkenden Hinsichten ein Problem für die Vermittlungsfunktion der Öffentlichkeit sein: Die Fragmentierung dieser „Öffentlichkeit" könnte bedeuten, dass es keinen geteilten Raum mehr gibt, in dem sich erweist, aber auch bestreitbar wird, dass Entscheidungen und deren Durchsetzung auf alle zurückgehen, die der Ordnung unterworfen sind. Zudem könnte die Fragmentierung zur Folge haben, dass die Nachfrage nach Journalist(inn)en oder Expert(inn)en abnimmt, die politische Entscheidungen analysieren und hinsichtlich ihrer Inklusivität und Richtigkeit bewerten. Die fehlende Nachfrage könnte wiederum zu immer weniger Ressourcen für solche Analysen und Bewertungen führen, was die institutionell schwache Robustheit der Öffentlichkeit gefährden würde. Selbst wenn es den gemeinsamen Raum theoretisch noch gäbe, würde er immer weniger die Anforderungen an diesen Raum erfüllen.[17]

Gibt es die so reformulierten Probleme tatsächlich? Insgesamt legt die Forschung[18] nahe, dass neue Medien und das Internet einige der genannten Effekte für die Öffentlichkeit haben, diese Effekte aber weniger wichtig sind als die Effekte grundlegender politischer Einstellungen und veränderter Strategien relevanter politischer Akteure.[19] Entwicklungen, die oft auf soziale Medien zurückgeführt werden, gibt es auch dann, wenn Personen sich nicht in der problematisierten Weise im digitalen Raum bewegen, bzw. sie liegen auch dann vor, wenn Personen mit Medien in der gewünschten Art umgehen. Grundsätzlich zeigt sich, dass diejenigen mit starken politischen Positionen oft Informationen aus parteiischen Quellen beziehen, während es sehr viel weniger Belege dafür gibt, dass Personen starke politische Positionen entwickeln, nur weil sie Informationen aus parteiischen Quellen erhalten haben. Die Ursache-Wirkungsrelation ist somit wohl oft umgekehrt zur gewöhnlich unterstellten.[20]

Hinsichtlich des Nutzungsverhaltens sozialer Medien und des Internets zeigen Studien, dass gerade in Europa die traditionellen, oft öffentlich finanzierten Medien weiterhin mit Abstand die wichtigsten Informationsquellen sind. Selbst diejenigen, die einseitige Medien und Websites intensiv konsultieren, greifen auch stark auf Mainstreammedien zu. Nutzungsveränderungen gehen weitgehend darauf zurück, dass für viele die Auseinandersetzung mit Politik weniger wichtig geworden ist – auch deshalb, weil neue Medien ein vielfältiges „Ange-

[17] Eine solche Diagnose steht bei J. Habermas, Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin 2022 im Zentrum.

[18] Die nachfolgenden Bezüge auf die empirische Forschung sind in hohem Maß selektiv und sie können den Ergebnissen der vielen Studien nicht gerecht werden. In einer ausführlichen Diskussion müssten einzelne Forschungsresultate demokratietheoretisch gewürdigt werden. Ziel der Referenzen hier ist es vor allem aufzuzeigen, dass es plausibel ist, den demokratietheoretischen Fokus zu verschieben.

[19] Vgl. hierzu und zum Folgenden exemplarisch für umfangreiche Forschung mit vielen weiteren Verweisen F. J. Zuiderveen Borgesius u. a., Should we worry about filter bubbles?, in: Internet Policy Review 5 (1/2016), URL: https://doi.org/10.14763/2016.1.401; R. Fletcher u. a., How Polarized Are Online and Offline News Audiences? A Comparative Analysis of Twelve Countries, in: The International Journal of Press/Politics 25 (2020) 169–195.

[20] Vgl. dazu auch P. M. Dahlgren, A critical review of filter bubbles and a comparison with selective exposure, in: Nordicom Review 42 (1/2021) 15–33.

bot“ jenseits der Politik machen.[21] Nachlassende Nutzung klassischer Medien bedeutet daher nicht notwendig, dass Personen sich parteiischeren Medien zuwenden. Gegen die Annahme, dass Personen, die sich nicht viel mit Politik auseinandersetzen, deshalb eher „Opfer“ parteiischer Berichterstattung werden, zeigen Vergleichsstudien, dass Algorithmen bisher nicht so selektiv wirken, dass die meisten bei vielen politischen Fragen nicht ähnliche Resultate in Suchmaschinen o. Ä. erhalten. Langfristige Framing-Effekte bei Personen, die über einen längeren Zeitraum Informationen nur aus einer bestimmten Perspektive bekommen, sind denkbar. Technologisch ist eine solche strikte Engführung bislang aber noch nicht möglich oder etabliert. Personen begegnen immer noch vielen Informationen in den Medien und im Internet, die nicht in ein festes politisches Schema passen. Technologische Entwicklungen in diesem Bereich sollten aber natürlich im Blick behalten werden.[22]

Hinsichtlich des Verdachts einer Auflösung des geteilten Raums ist also auf der Basis der Forschung zu konstatieren, dass dieser geteilte Raum sich verändern oder sogar verschwinden mag, dies aber nicht wesentlich auf die digitalen Entwicklungen zurückgeht. Soziale Medien und das Internet führen nicht per se zu Filterblasen, Echokammern und einer fragmentierten Öffentlichkeit. Auch ein absoluter Qualitätsverlust bei online Verfügbarem liegt nicht vor: Einige Medien ragen sicherlich nicht an guten Journalismus heran und bieten weniger tiefgreifende Analysen als zuvor. Es gibt zahlreiche Quellen mit Positionen und vermeintlichen Analysen ohne Expertise, die vielleicht sogar absichtlich irreführend vorgebracht werden. Parallel dazu ist aber – bei allen Herausforderungen, vor denen Qualitätsmedien und mehr oder weniger professionelle Angebote von Informationen und Analysen im digitalen Raum zweifelsohne hinsichtlich ihrer ökonomischen Rentabilität stehen – die Auswahl an gutem Journalismus und tiefgreifenden Analysen nicht zuletzt durch die Internationalisierung des Medienraums sehr viel größer geworden. Der Zugang zu gutem Journalismus und tiefgreifenden Analysen ist sogar einfacher geworden, weil vieles online verfügbar ist, oft kostenfrei und fast alles gegen Gebühren.

Was, je nach Vertrautheit mit dem Internet und Suchvorgängen, schwieriger geworden ist, ist das Auffinden einschlägiger Quellen, und auch die Menge möglicher Artikel und Analysen stellt Nutzende vor die herausfordernde Entscheidung, was sie wie intensiv lesen oder anschauen. Wenn es also eine Veränderung der Politikanalyse und -diskussion im geteilten öffentlichen Raum gibt, dann betrifft sie weniger die Qualität des Angebots als die Struktur dieses Raums. Es wird unwahrscheinlicher, dass viele dieselben Artikel und Analysen

---

[21] A. Guess u. a., Avoiding the echo chamber about echo chambers: Why selective exposure to like-minded political news is less prevalent than you think, Knight Foundation Report 2018, https://www.researchgate.net/profile/Benjamin-Lyons-2/publication/330144926_Avoiding_the_echo_chamber_about_echo_chambers_Why_selective_exposure_to_like-minded_political_news_is_less_prevalent_than_you_think/links/5c2fb68792851c22a35b2733/Avoiding-the-echo-chamber-about-echo-chambers-Why-selective-exposure-to-like-minded-political-news-is-less-prevalent-than-you-think.pdf (Zugriff: 1. Juni 2024)

[22] Vgl. dazu auch die Studie zu Auswirkungen sozialer Medien auf Einstellungen zur Demokratie in demokratischen und nicht-demokratischen Ländern: L. H. Youn u. a., Where do social media and education meet? A closer look at understanding of democracy, in: Democratization 31 (2023) 157–184.

lesen, obwohl das Versenden von Links und anderen Arten von Hinweisen es vereinfacht, andere auf relevante Quellen aufmerksam zu machen.

Gegen die These eines Verfalls der Qualität von Journalismus, Analyse und Diskussion im Internet lässt sich folglich eher feststellen, dass durch die digitale Informations- und Qualitätsvielfalt Kenntnisstände und Reflexionsniveaus weiter auseinandertreten, als dies vorher der Fall war. Unterschiede zwischen alltäglich informierter und wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit politischen Fragen gab es immer schon. Die wissenschaftliche Perspektive ist jedoch lange eher marginal gewesen und nur über wenige *public intellectuals* unmittelbar in die öffentliche Diskussion eingespeist worden. Heute lässt sich diese Unterscheidung kaum noch machen, da es ein Kontinuum gibt, bei dem einerseits wissenschaftliche Expertise unmittelbarer in politischer Analyse zur Geltung gebracht wird, während andererseits alltägliche Auffassungen auch für wissenschaftliche Arbeit zunehmend relevant werden. Diese Entdifferenzierung der Öffentlichkeit könnte für die Qualität jeweiliger Meinungsbildung von Vorteil sein, für die Vermittlung der Inklusivität von Demokratie aber auch einen Nachteil darstellen, da niemand in allen Hinsichten sehr gut informiert sein kann. Wenn Teile der Öffentlichkeit so erscheinen, dass sie andere belehren und die Qualität ihrer Gründe für Entscheidungen verbessern wollen, kann dies gerade nicht als Beleg für die Berücksichtigung eigener Anliegen, sondern vielmehr als deren Ab- oder Entwertung und damit als Exklusion erfahren werden. Die höhere Qualität online verfügbarer Analysen und Stellungnahmen kann daher dialektisch zur Folge haben, dass größere Inklusivität durch das Absehen von strengen Kritikmaßstäben angestrebt wird.

3.3 Fragmentierung als Ermächtigung?

Die letzte Überlegung hat bereits auf den wesentlichen Unterschied zwischen den Öffentlichkeitsbestimmungen angespielt. Einige der zweiten Bestimmungen bestreiten, dass geteilte, „zentrale“ Medien oder Instanzen notwendig sind, um relevante Anliegen zu artikulieren. Stattdessen fordern sie Medien, die nah an den entsprechenden Gruppen deren Anliegen effektiv zum Ausdruck bringen. Zentralität und Unparteilichkeit von Medien können die Artikulation von Anliegen sogar verhindern, wenn sie Maßstäbe setzen, denen Gruppen (noch) nicht entsprechen können,[23] oder wenn diese Anliegen sofort relativiert und abgewogen werden.

Insgesamt ist somit zu vermuten, dass die zweiten Bestimmungen der Öffentlichkeit in den digitalen Entwicklungen weniger Probleme sehen als die ersten Bestimmungen. Studien belegen in diesem Sinn, dass digitale politische Informationen den Eindruck verstärken, politisch mitwirken und Kontrolle ausüben

[23] Ein Beispiel hierfür ist die Forderung nach Evidenzbasiertheit politischer Entscheidungen: Die Rechtfertigbarkeit von Entscheidungen im Licht wissenschaftlicher Erkenntnisse kann einen Schutzmechanismus vor Entscheidungen darstellen, mit denen einige einfach interessegeleitet regieren. Eine solche Erwartung kann aber auch bisher weniger privilegierte Gruppen vor eine Herausforderung stellen, die sie gerade aufgrund ihrer Position in der Gesellschaft nicht erfüllen können.

zu können, und digitale Koordination politische Handlungsfähigkeit unterstützt.[24] Soziale Medien erlauben es, unterschiedliche Erfahrungen zu geteilten Bewegungen zusammenzuführen. Sie können einzelne in ihrer Ohnmacht oder ihrem Protest abholen und mit anderen ähnlich gelagerten Erfahrungen verknüpfen, sodass daraus weiter geteilte politische Anliegen werden. Zugleich zeigt sich aber auch, dass online entwickelte politische Bewegungen Schwierigkeiten haben, außerhalb des Digitalen zu mobilisieren, um tatsächlich auf die politische Ordnung einwirken zu können. Interessanterweise zeichnet sich in diesem Bereich allgemein kein eindeutiges Bedingungsverhältnis ab: Soziale Medien und das Internet eröffnen neue Möglichkeiten zur Koordination und Artikulation von Zielen und Interessen, zugleich werden diese digitalen Möglichkeiten durch die Nachfrage sozialer Bewegungen entwickelt. Soziale Medien legen bestimmte Formen der Koordination nahe, diese Formen werden jedoch auch durch die Belange der Koordinierten fortgeschrieben.[25] Es gibt also auch in dieser Hinsicht keine einfache Umgestaltung der Öffentlichkeit durch die Digitalität, sondern die digitalen Entwicklungen gehen wenigstens auch auf diejenigen zurück, die sich dieser Öffentlichkeit für ihre Ziele bedienen.

Diese weiter zu untersuchende wechselseitige Gestaltung von digitaler Öffentlichkeit und sozialen oder politischen Bewegungen blickt oft auf eher erfolgreiche Bewegungen. Die Bestimmung der Öffentlichkeit als Ermächtigung richtet sich aber nicht nur auf Gruppen, deren Anliegen vorpolitisch offensichtlich oder sogar schon Gegenstand sozialer Bewegungen sind. Sie sieht in der Öffentlichkeit auch eine Voraussetzung dafür, dass einzelne oder Gruppen befähigt werden, ihre Mitwirkungs- und Kontrollmöglichkeiten tatsächlich gleich wie andere zu nutzen. Die Entwicklung oder Fragmentierung der Öffentlichkeit könnte auch in dieser Perspektive als Hindernis für Ermächtigung wahrgenommen werden. Denn die Entwicklungen mögen es zwar im Prinzip einfacher machen, an gewünschte Informationen heranzukommen, faktisch könnten sie es aber aufgrund der zuvor genannten Schwierigkeiten der Unübersichtlichkeit der digitalen Öffentlichkeit gerade für die, die am stärksten der Ermächtigung bedürfen, nicht einfacher machen. Für Personen, die genuin unentschieden sind und durch Informationen zu einem reflektierten Urteil kommen wollen, könnte die Fragmentierung zu Unentscheidbarkeit und darüber zu politischer Apathie führen.

Diesen Verdacht bestätigen Studien, die nahelegen, dass sich *news avoidance* oder *news fatigue* durch Schwierigkeiten ergeben, die Verlässlichkeit von Quellen einschätzen zu können.[26] Personen werden mit Aussagen und Infor-

---

[24] Vgl. die Zusammenführung zahlreicher Studien zum Zusammenhang von online Information und politischer Selbstwirksamkeit S. Boulianne u. a., Powerless in the digital age? A systematic review and meta-analysis of political efficacy and digital media use, in: new media & society 25 (2023) 2512–2536. Siehe auch H. Greijdanus u. a., The psychology of online activism and social movements: relations between online and offline collective action, in: Current Opinion in Psychology 35 (2020) 49–54.

[25] Vgl. N. Caren u. a., Contemporary Social Movements in a Hybrid Media Environment, in: Annual Review of Sociology 46 (2020) 443–465.

[26] E. C. Tandoc, Jr. u. a., Avoiding real news, believing in fake news? Investigating pathways from information overload to misbelief, in: Journalism 24 (2023) 1174–1192.

mationen konfrontiert, die möglicherweise relevant sein und Verhalten zu ihnen erforderlich machen könnten. Das Bewusstsein, eventuell getäuscht zu werden und diese Täuschungen nicht aufdecken zu können, ist ein wichtiger Faktor dafür, dass Personen letztlich ganz darauf verzichten, Informationen wahr- oder ernst zu nehmen.[27] Angesichts ohnehin abnehmenden Interesses an Politik, was wiederum der wesentliche Grund wäre, sich Informationen zu beschaffen, führen Einschätzungen kognitiver Inkompetenz beim Umgang mit Online-Nachrichtenquellen zu nachhaltiger Abwendung von ihnen.

Hier berühren sich Schwierigkeiten für beide Bestimmungen von Öffentlichkeit: Die Differenzierung der digitalen Öffentlichkeit macht es nicht nur schwieriger, sich im Umgang mit Informationen als gleiche zu begegnen. Sie kann auch einzelne überfordern, selbst wenn es ihnen grundsätzlich möglich ist, die Informationen zu finden, die ihrer Urteilsbildung dienen könnten. Zumindest für diesen Kreis legen die digitalen Entwicklungen folglich nahe, dass es ein Übermaß der Spezifizität von Informationen geben kann. Ein solches Übermaß liegt vor, wenn die Voraussetzungen zu hoch werden, passende Quellen zu finden – und diese Voraussetzungen werden auch deshalb zu hoch, weil die Informierten den Quellen nicht per se vertrauen und das Wirken von Algorithmen, die ihnen vermeintlich passende Quellen anbieten, gerade zum Grund dafür wird, ihnen zu misstrauen. Die Forschung zeigt also, dass die Personalisierung von Informationen auch die Abwendung von ihnen bewirken kann und nicht per se eher manipulativ wirkt. Die Misstrauensreaktion bringt nämlich weder blinde Übernahme einer Position noch allgemeinen Relativismus zum Ausdruck, sondern vielmehr die überforderte Suche nach dem Wahren.

3.4 Öffentlichkeit gegen die Demokratie

Die beiden demokratietheoretischen Bestimmungen von Öffentlichkeit widersprechen einander, wie gesagt wurde, nicht notwendig, sie können aber durchaus in Spannung zueinander treten. Je nach Ausgestaltung kann die Vermittlungs- oder die Ermächtigungsfunktion die jeweils andere Funktion schwächen. Zuvor wurde bereits auf die Gefahr verwiesen, dass die Betonung von Vermittlung zur Folge haben kann, dass Formen der Ermächtigung, für die ein gewisses Maß an Parteilichkeit oder sogar Egoismus erforderlich ist, zurückgewiesen werden. Mit Blick auf die digitalen Entwicklungen gibt es Studien, die Spannungen in der anderen Richtung aufzeigen. Ihnen zufolge bilden sich digitale Öffentlichkeiten heraus, die die Ermächtigungsfunktion erfüllen, mit der Ermächtigung aber darauf abzielen, Personen in die Lage zu versetzen, die Demokratie zu überschreiten, weshalb dann auch von „transgressiven Öffentlichkeiten“ die Rede ist.[28] In diesen Öffentlichkeiten wird die Demokratie insgesamt diskreditiert und somit die Ermächtigung als Ermächtigung gegen die Demokratie erfüllt. Damit treten nicht nur die beiden Funktionen, die der

[27] S. Edgerly, The head and heart of news avoidance: How attitudes about the news media relate to levels of news consumption, in: Journalism 23 (2022) 1828–1845.

[28] W. L. Bennett/M. Kneuer, Communication and democratic erosion: The rise of illiberal public spheres, in: European Journal of Communication 39 (2024) 177–196.

Öffentlichkeit zugewiesen werden, definitiv auseinander. Die Öffentlichkeit wird darüber hinaus von der Demokratie abgekoppelt und als Befähigung zu und Legitimierung einer anderen Herrschaftsform genutzt. Diese Nutzung hängt natürlich an den Absichten derjenigen, die diese Öffentlichkeiten aufbauen und sich in ihnen bewegen, aber es zeigt sich, dass die mit Blick auf die Demokratie attraktiven Möglichkeiten, politische Teilhabe und Organisation zu vereinfachen, auch anders genutzt werden können. Demokratietheoretisch wirft dies die Frage auf, ob Demokratien der Entwicklung solcher Öffentlichkeiten mehr als die politische Auseinandersetzung mit denen entgegenstellen können, die sich so koordinieren und organisieren, um gegen die Demokratie vorzugehen.

3.5 Wie demokratisch sind die Algorithmen?

Kritiken an digitalen Entwicklungen wenden sich oft auch gegen Konzerne und Personen, die Plattformen und soziale Netzwerke betreiben und steuern. Dabei wird auf die Funktionsweisen der Netzwerke im digitalen Raum verwiesen, oft wird aber nicht klar, was an den Funktionsweisen abseits willkürlicher Eingriffsmöglichkeiten von Akteuren problematisch ist, die zu solchen Eingriffen nicht autorisiert wurden. Die Schwierigkeiten entsprechender Netzwerke liegen darin, dass die Mechanismen, die das Bewegen in ihnen bestimmen, wie etwa Algorithmen, die Suchresultate präsentieren, nicht notwendig den Zielen dienen, die gut zur Demokratie passen.[29] Dies ergibt sich z. B. durch ökonomische Logiken, wenn diejenigen, die Netzwerke, Plattformen oder Suchmaschinen betreiben, mit ihnen Geld verdienen wollen und dieses Geld über Werbeeinnahmen kommt, deren Höhe wiederum davon anhängt, wie viele Personen die Werbung wie häufig sehen. Gibt es Zusammenhänge zwischen Informationen und den Zahlen derjenigen, die der Werbung ausgesetzt werden können, wird die Informationsbereitstellung tendenziell von den erwünschten Werbeeinnahmen bestimmt. Andererseits kann schon die quantitative Logik von Algorithmen als solche fragwürdige Auswirkungen haben. Journalismus im Internet geht stärker mit eindeutiger politischer Positionierung einher, was, wie zuvor gesagt wurde, nicht mit der Fragmentierung der Öffentlichkeit erklärt werden muss. Es kann vielmehr schon deshalb eine plausible Strategie sein, weil die Wahrscheinlichkeit, dass eine Website angeklickt wird, höher ist, wenn sie sich von anderen Websites unterscheidet und nicht bloß weitgehend dieselben Informationen wie eine andere Website bietet.

[29] H. Farrell/M. Schwartzberg, The Democratic Consequences of the New Public Sphere, in: L. Bernholz u. a. (Hg.), Digital Technology and Democratic Theory, Chicago 2021, 191–218.

4 Zur zukünftigen Agenda einer Demokratietheorie digitaler Öffentlichkeit

Das Vorhergehende war nicht mehr als ein kursorischer Durchgang durch empirische Studien. Er hat jedoch in der Überprüfung der oft diagnostizierten Probleme digitaler Öffentlichkeit gezeigt, dass der gängige Fokus solcher Diagnosen wenigstens voreilig, wenn nicht sogar falsch ist. Polarisierung und Fragmentierung der Öffentlichkeit, Manipulationen oder absoluter Qualitätsverlust von Informationen und Analysen haben nicht das Ausmaß, das ihre Prominenz in aktuellen Diagnosen rechtfertigen würden. Vor diesem Hintergrund erscheint gerade die Kritik der Fragmentierung digitaler Öffentlichkeit als Ersatz für die eigentlich erforderliche Auseinandersetzung mit denjenigen, die in der Öffentlichkeit oder der politischen Ordnung polarisierende Strategien wählen oder aufnehmen. Polarisierte Gesellschaften erklären sich nicht dadurch, dass Menschen digital manipuliert wurden oder die Effekte der Polarisierung nicht sehen.[30]

Der Blick auf die Forschung macht zugleich auf Dimensionen der digitalen Entwicklungen aufmerksam, die weniger dramatisch als die vermeintliche Fragmentierung sind, aber doch grundlegende Fragen zum weiteren Funktionieren der Demokratie oder wenigstens der Öffentlichkeit in Ergänzung zur politischen Ordnung aufwerfen. Abschließend sollen drei dieser Dimensionen, die zum Teil zuvor bereits angedeutet wurden, mit Blick auf zukünftige demokratietheoretische Forschung nochmals kurz umrissen werden.

4.1 Die Demokratie und ihr gesellschaftlicher Kontext

Zu Beginn der Sichtung der empirischen Evidenz für die Auswirkungen digitaler Öffentlichkeit wurde darauf verwiesen, dass viele Kritiken weniger die Funktionen der Öffentlichkeit für die Demokratie und stärker das allgemeine gesellschaftliche Klima betreffen. In der Problematisierung dieser Kritik wurde gesagt, dass es eine Spannung zwischen der notwendigen Konflikthaftigkeit demokratischer Prozesse und der Bereitschaft geben könnte, sich einer geteilten demokratischen Ordnung zu unterwerfen. Demokratische Verhältnisse setzen voraus, dass alle erkennen und anerkennen, dass sie nicht einseitig festlegen können, wie die Regeln und Institutionen aussehen sollen, die die Gesellschaft regieren. Dieses Erkennen und Anerkennen übersetzt sich in Erwartungen an die demokratische Ordnung. Aber als demokratische und nicht unmittelbar wertebasierte oder einfach Rechte und Freiheiten aller in gleichem Maß sichernde handelt es sich auch um eine Ordnung, die den Streit um die richtige Gestaltung und Regierung des Gemeinwesens auf Dauer stellt. Aus der Einsicht in den Pluralismus und dem Verzicht auf das unmittelbare Verfolgen eigener Interessen und Überzeugungen, folgt nicht deren Verschwinden oder das Anerkennen, dass andere Interessen oder Überzeugungen genauso richtig

[30] Vgl. in diesem Sinn auch S. Chambers, Deliberative democracy and the digital public sphere: Asymmetrical fragmentation as a political not a technological problem, in: Constellations 30 (2023) 61–68.

sind wie die eigenen. Die Einsicht richtet sich primär auf das Faktum des Pluralismus und die Nicht-Wünschbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse, die keiner Ordnung unterliegen oder in denen man den Interessen und Überzeugungen anderer unterworfen werden könnte.

Die digitalen Entwicklungen machen diesen Streit sichtbarer als zuvor und sie geben vielen die Möglichkeit, sich weitgehend unkontrolliert von *gate keepers* in diesen Streit einzubringen. Das kann zu politischen Blöcken führen, die obskure Ansichten und menschenverachtende Einstellungen vertreten und bereit sind, andere, besonders prominente Akteure zu beleidigen oder sogar zu verletzen. Solche Einstellungen und Bereitschaften bestanden auch schon vordigital, viele hatten jedoch kaum Gelegenheiten, diese Einstellungen und Dispositionen vielen anderen zur Kenntnis zu bringen. Genau solche Gelegenheiten bieten heute soziale Medien und das Internet, und die Beobachtung, wie andere diese Gelegenheiten nutzen, wird auch als Berechtigung oder Anlass verstanden, selbst entsprechend zu handeln.

Wie ist demokratietheoretisch mit der Situation umzugehen, wenn aufgrund des Pluralismus ein gemeinsames Wertefundament ausgeschlossen, aber auch die Gefahr eines Auseinanderbrechens der Gesellschaft zu sehen ist, die die Demokratie trägt? Diese Frage reicht weit über die digitalen Entwicklungen hinaus und wird dementsprechend auch schon vielfältig diskutiert. Dabei werden die digitalen Entwicklungen bislang meist so gesehen, dass sie die Situation verschlechtern, da sie die Gelegenheiten vermehren, problematischen Einstellungen und Absichten mit weitreichenden Auswirkungen zu folgen. Veränderungen von Einstellungen werden eher von nicht-digitalen Begegnungen, Bildung und Wertevermittlung oder der Überwindung sozio-ökonomischer Benachteiligungen erwartet. Demokratietheoretisch liegt es aber nahe, auch zu untersuchen, wie der demokratische Austrag des Streits selbst Bindung an die Demokratie erzeugen kann. Demokratie wurde in Konfliktsituationen gegen anti-demokratische Widerstände etabliert und musste sich immer schon als Demokratie und nicht nur durch Einsatz außer- oder sogar nicht-demokratischer Mittel erhalten.

In Ergänzung oder als Alternative zur ohnehin nur schwer möglichen Regulierung, Zensur und strafrechtlichen Kontrolle digitaler Öffentlichkeit sollten Möglichkeiten zum offenen Austrag politischen Streits in ihr weiter untersucht werden. In verschiedenen sozialen Netzwerken kommt es nicht im gleichen Maß zu Äußerungen, die über den demokratischen Streit hinausgehen und das Bestehen eines geteilten Zusammenhangs unterminieren. Es gibt unterschiedliche Weisen der Moderation in Netzwerken und auf Plattformen. Versuche, Äußerungen durch Hintergrundinterventionen derjenigen zu unterbinden, die sie betreiben, sind demokratietheoretisch fragwürdig, weil weder die Ziele der Eingriffe noch die Eingreifenden letztlich kontrollierbar sind. Abseits der größten Plattformen gibt es aber schon unterschiedliche Varianten der Moderation und Regulierung von Beiträgen, die trotz Schwierigkeiten, die auch sie

aufweisen, zu interessanten und demokratiefördernden Alternativen führen könnten.[31]

Besonders naheliegend ist die Ausweitung der allgemeinen demokratietheoretischen Diskussion über die Relevanz von Fragen epistemischer Ungerechtigkeit für Entscheidungsverfahren auf den digitalen Bereich. In dieser Diskussion geht es um die Bedeutung von vermeintlichen Standards, Rationalitätsannahmen oder Kritiken an anderen Positionen in demokratischen Beratungen, die der besonderen epistemischen Position der je anderen Seite nicht gerecht werden. Diese epistemische Position kann auf Erfahrungen oder Kenntnisse etwa über Leiden, Benachteiligungen oder Diskriminierungen zurückgehen, die nur einige Akteure haben und nicht andere; sie kann sich aber auch durch unterschiedliche Verständnisse von Wissen oder Normalität ergeben. Diejenigen, die epistemischer Ungerechtigkeit große Bedeutung zuschreiben, fordern eine Unterscheidung demokratischer Beratungen auf zwei Ebenen: neben dem unmittelbaren inhaltlichen Austausch muss es auch eine Reflexion über die jeweiligen Positionen in diesem Austausch geben. Was letztlich im Verfahren entschieden wird, kann nicht nur auf der ersten Ebene bestimmt werden, sondern muss auch die zweite Ebene berücksichtigen.

Diese Debatte über die Bedeutung epistemischer Ungerechtigkeit für die Demokratie bietet eine interessante Vorlage für die Unterscheidung zwischen demokratisch möglichem und vielleicht sogar notwendigem Streit einerseits und die Demokratie unterminierenden Äußerungen und Handlungen andererseits. Es stellt sich aber darüber hinaus auch die Frage, wie der öffentliche digital ausgetragene Streit angesichts der spezifischen Forderungen nach epistemischer Gerechtigkeit überhaupt noch aussehen kann. Ergibt sich möglicherweise der Eindruck von Echokammern und Filterblasen auch deshalb, weil vor dem Hintergrund von Erwartungen epistemischer Gerechtigkeit wenigstens von einigen der demokratische Streit als einer zwischen partikularen, mit jeweils eigenen Standards operierenden Gruppen gesehen wird?

4.2 Dynamiken digitaler Öffentlichkeit

Die Frage, wie demokratischer Streit möglich sein kann, ohne die gemeinsame Bindung an die Demokratie zu unterminieren, stellt sich, weil die digitale Öffentlichkeit sehr viel mehr Menschen sehr viel größere Möglichkeiten bietet, sich unmittelbar an der politischen Auseinandersetzung zu beteiligen, als dies in den meisten früheren Formen der Demokratie möglich war. Selbst bei unmittelbaren Volksversammlungen, in denen weitreichende Entscheidungen getroffen wurden, konnten nur wenige das Wort ergreifen und war es auch nur für wenige möglich, Parteien oder Gruppen zu bilden, die aufgrund der Zusammenführung von Personen oder Anliegen, höhere Wirkmacht als einzelne in Verfahren und Institutionen hatten. Zugleich ist jedoch zu sehen, dass die

[31] R. Caplan, The Artisan and the Decision Factory: The Organizational Dynamics of Private Speech Governance, in: L. Bernholz u. a. (Hg.), Digital Technology and Democratic Theory, Chicago 2021, 167–190.

größeren Möglichkeiten nicht alle derjenigen begünstigen, die bisher weniger Möglichkeiten hatten, und dass sie sogar neue Ungleichheiten schaffen. Soziale Netzwerke und Plattformen lassen sich niedrigschwellig nutzen, sie machen es damit aber nicht nur für diejenigen einfacher, viele andere zu erreichen, für die dies zuvor schwer war. Sie erlauben es auch klassischen Akteuren wie etwa Politiker(inne)n, Parteien oder Lobbyist(inn)en schneller und unmittelbarer viele Menschen zu erreichen. Solche Akteure, die bereits qua Ressourcen oder Positionen in der Gesellschaft bzw. in der politischen Ordnung besser gestellt sind, haben damit viele Vorteile, sich und ihre Anliegen auch in der digitalen Öffentlichkeit zu präsentieren. Das kann zur Folge haben, dass die digitale Öffentlichkeit zwar im Prinzip niedrigschwellig ist, sie aber tatsächlich doch von ähnlichen oder sogar weniger Akteuren als zuvor vornehmlich genutzt wird.

Die Frage, wer sich wie in der digitalen Öffentlichkeit zur Geltung bringen kann, ist für die beiden Funktionen der Öffentlichkeit für die Demokratie relevant. Gleiches stimmt für die aufgezeigten Unterschiede in den Fähigkeiten, sich in der digitalen Öffentlichkeit zu orientieren und die Möglichkeiten zu nutzen, die sie zum Austausch über Politik und die Ermächtigung zur Mitwirkung an Regierung und deren Kontrolle eröffnet. Demokratietheoretische Vorschläge konzentrieren sich bislang oft darauf, geteilte Referenzmedien als allgemeine Orientierungspunkte zu stützen oder sogar zu stärken. Das ist sicherlich eine Strategie, die auch deshalb naheliegt, weil, wie gesehen, öffentliche und traditionelle Fernsehsender und Zeitungen auch im digitalen Zeitalter weiterhin primäre Quellen für viele sind. Zugleich ist doch auch zu sehen, dass diese Medien zu Recht für ihre nur bedingte Offenheit für neue Anliegen, Bewegungen und die Perspektiven der Marginalisierten kritisiert wurden und werden. Es sollte daher untersucht werden, ob und wie die Orientierung auch in einer weiten, internationalen und komplexen digitalen Öffentlichkeit für mehr Personen möglich sein kann als bisher. Statt beständig die Gefahr von Fragmentierung zu beschwören, sollte analysiert werden, wie die Vielfalt im digitalen Raum dazu beitragen kann, die Vielfalt von Positionen, die Gründe hinter diesen Positionen, aber auch die Reibungspunkte und Widersprüche zwischen ihnen besser zu verstehen.

4.3 Die Öffentlichkeit der Öffentlichkeit

Ohne die Gefahren für die Demokratie zu trivialisieren, sollte die Demokratietheorie die Dynamiken des Digitalen gerade mit Blick auf die zwei Funktionen der Öffentlichkeit für die Demokratie offener betrachten. Das Ziel, über Öffentlichkeit politische Anliegen und Auffassungen besser zu vermitteln und gleiche Mitwirkung an und Kontrolle der politischen Ordnung zu gewährleisten, hat die vordigitale Öffentlichkeit sicherlich nicht optimal erreicht. Einer nostalgischen Verklärung des Zeitalters der Tagesschau oder der großen Tageszeitungen und Magazine sollte skeptisch begegnet werden, sind sie doch auch die Medien einer Zeit, in der Gesellschaften in vielen Hinsichten als sehr viel homogener und weniger pluralistisch betrachtet wurden, als sie es tatsächlich

waren. Vor- und Nachteile jeweiliger Öffentlichkeiten und ihrer Operations- und Nutzungsweisen sollten verstanden und kritisch gegeneinander gewandt werden.

Die vordigitale Öffentlichkeit war keine Öffentlichkeit rein öffentlicher Medien. Zeitungen, Magazine, aber auch Fernsehsender waren in Privatbesitz und wurden auch als ökonomische Unternehmen betrieben, mit Konsequenzen dafür, worüber was berichtet wurde. Und auch bei öffentlichen Medien gab es immer wieder politische Eingriffe, die abseits der wenigen Skandale vermutlich zumeist erfolgreich waren. Es wurde zuvor auf das enge Verhältnis von Öffentlichkeit und politischer Ordnung verwiesen, das zugleich keines der Inkorporation der Öffentlichkeit in die Ordnung sein durfte. Damit die Öffentlichkeit die Funktionen der Vermittlung und der Ermächtigung für die Demokratie erfüllen kann, darf und kann sie nicht einfach eine Institution oder ein Ensemble von Institutionen sein, die in derselben Weise autorisiert und regiert werden, wie es für die politischen Institutionen gilt.

Soziale Medien und Plattformen bzw. die Firmen, die sie betreiben, haben unterdessen eine Stellung, bei der sich die Frage einer Einordnung in oder Unterordnung unter die politische Ordnung nur noch in autoritären Regimen wie etwa in China stellt. Für den Rest der Welt stellt sich eher die umgekehrte Frage, wie verhindert werden kann, dass die Entwicklung der sozialen Medien und Plattformen sich vollständig von politischer Regulierbarkeit abkoppelt. Eine solche Abkopplung ist demokratietheoretisch nicht nur deshalb problematisch, weil sich damit ein wesentlicher Bereich sozialen Handelns demokratischer Gestaltung und Kontrolle entzieht. Sie ist auch deshalb eine Herausforderung, weil damit das Fungieren der sozialen Medien und Plattformen als Öffentlichkeit wie sie als Komplement zur politischen Ordnung erforderlich ist, abhängig von denjenigen wird, die die sozialen Medien und Plattformen betreiben. Wenn Öffentlichkeit weiterhin für die Gleichheit von Mitwirkung und Kontrolle in einer demokratischen Ordnung erforderlich ist und bleibt, muss eine entsprechende Abhängigkeit beunruhigen. Sie sollte die Demokratietheorie dazu motivieren, sich mit der Ökonomie und der Politik der digitalen Öffentlichkeit genauer zu befassen und jenseits der Versuche regulatorischer Eingriffe mit begrenzter oder vielleicht sogar selbst problematischer Wirkung über Alternativen zu vor allem amerikanischen Großkonzernen nachzudenken, deren Geschäftsmodell die Netzwerke und Plattformen und deren Monopolcharakter sind.[32]

Dr. Andreas Niederberger ist Professor für Politische Philosophie an der Universität Duisburg-Essen.

Kontakt: andreas.niederberger@uni-due.de

[32] Ich danke Christoph Niederberger für hilfreiche Gespräche zu sozialen Medien, Plattformen und der Zukunft digitaler Kommunikation.

„Die Demokratie ist Alternativen wie einer Diktatur oder Autokratie deutlich überlegen“

Ein Interview mit Otfried Höffe

Otfried Höffe ist emeritierter Professor für Philosophie und Leiter der Forschungsstelle für Politische Philosophie an der Universität Tübingen sowie Professor für Praktische Philosophie an der Tsinghua Universität in Peking. Er ist einer der führenden Experten in der Ethik, der Rechtsphilosophie und der Politischen Philosophie, dessen Bücher in viele Sprache übersetzt wurden. Besondere Forschungsschwerpunkte liegen auf den Werken von Aristoteles und Kant. Er ist Mitglied der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina sowie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Zugleich hat sein Werk über die wissenschaftlichen Diskurse hinaus Bedeutung: Er war etwa Präsident der Nationalen Ethikkommission der Schweiz (2009–2015) oder Mitglied im „Expertenrat Corona“ des Landes NRW (2020–2021). Als Wissenschaftler und Öffentlicher Intellektueller nimmt er in unserem Interview Stellung zur Zukunft der Demokratie angesichts des digitalen Strukturwandels der Öffentlichkeit.

Anne Weber/Martin Breul (AW/MB): Lieber Herr Prof. Höffe, ganz herzlich willkommen zum Interview. Unsere Sonderausgabe der Zeitschrift „Theologie und Glaube“ widmet sich den gegenwärtigen Krisen der Demokratie. Wie schätzen Sie die aktuelle Situation ein? Ist die demokratische Lebensform westlicher Gesellschaften existenziell bedroht?

Otfried Höffe (OH): Die Zweifel an der Zukunftsfähigkeit der Demokratie gibt es schon seit langem. Medien, auch Sozialwissenschaftler scheinen Hinweise auf jene Faktoren, die für ein Auseinanderbrechen der Gesellschaft sprechen, besonders gerne aufzugreifen. Trotz dieser pessimistischen Prognosen haben die Demokratien aber bisher alle Krisen mehr oder weniger gut überstanden. In einem kurzen Essay vor 15 Jahren habe ich unter dem Titel „Ist die Demokratie zukunftsfähig?“ genau diese Frage gestellt und Argumente untersucht, die dagegen und dafür sprechen: Auf der einen Seite ist die Diagnose einer herausgeforderten Demokratie durchaus richtig, insofern die gegenwärtigen Rahmenbedingungen die Aufgaben der Demokratie erschweren. Die Gliederung der Gesellschaft in eigenständige Teilbereiche, wie sie Luhmann in seiner Systemtheorie betont, ist für die moderne, arbeitsteilige Gesellschaft zwar zentral. Allerdings ist es ebendiese funktionale Gliederung, aber nicht das Zerfallen der Gesellschaft in eigenlogische Teilbereiche wie z. B. Wirtschaft, Recht, Kultur und Sport, die Steuerungsprobleme provoziert. Gleichwohl lässt sich dafür argumentieren, dass die Politik im Sinne der demokratischen Sou-

veränität und damit die vom Volk gewählten Parlamentsmitglieder doch insofern einen Vorrang vor den anderen Teilbereichen haben, als dass sie die normativen Kriterien und Rahmenordnungen aushandeln, denen auch diese Teilsysteme letztlich entsprechen müssen.

Eine zweite Herausforderung politischer Steuerung und damit demokratischer Vergesellschaftung besteht in der globalen Vernetzung. Ihretwegen kann keine einzelstaatliche Demokratie, kann auch keine Europäische Union ihren eigenen Wünschen und Interessen vollständig folgen. Sie muss, ob sie es will oder nicht, ob sie es einsieht oder nicht, gewisse Souveränitätseinbußen akzeptieren. Ferner formulieren anspruchsvolle Aufgaben und Probleme, wie der Umwelt- und Klimaschutz, wie der Umgang mit und Einsatz von künstlicher Intelligenz oder auch die enormen Flüchtlingsströme, Anfragen an die Demokratie, für die es kaum wohlfeile Lösungen gibt.

Auch wenn aber die Demokratien nach meiner Einschätzung noch keine optimalen, dabei nachhaltig langfristigen Antworten gefunden haben – die es vielleicht auch gar nicht gibt –, ist sie der Alternative einer Diktatur oder Autokratie deutlich überlegen. Beispielsweise ist die politische Bereitschaft, die Klimakrise zu bewältigen, in den demokratisch verfassten Gesellschaften größer als in den Autokratien. Dasselbe trifft auf die Fähigkeit zu, solche Krisen nicht nur zu erkennen, sondern sie auch nachhaltig zu bearbeiten, denn die dafür erforderlichen naturwissenschaftlichen und ingenieurwissenschaftlichen Kompetenzen sind in Demokratien in einem weit höheren Maße vorhanden. Zur künstlichen Intelligenz gibt es längst demokratieinterne Debatten. Ähnliches trifft auf die Flüchtlingsfrage zu, auch wenn hier die Ansichten stark auseinanderdriften. Die Augen darf man auch nicht vor der Tatsache verschließen, dass es andere Aufgaben gibt, etwa Bedrohungen der äußeren Sicherheit, die sinkenden Erfolge des öffentlichen Schulwesens und die steigenden Kosten des Gesundheitswesens, die die Demokratien durchaus bedrängen und zusammen genommen destabilisieren können. Nicht zuletzt gibt es demokratieinterne Schwierigkeiten, wie eine wachsende Zustimmung zu rechtspopulistischen Bewegungen und die in gewissen Kreisen der Linken dominante Israel-, selbst Judenfeindlichkeit.

Aber zum einen zeigt sich, dass manche Demokratien erfolgreicher darin sind, diese Anfragen und Probleme zu bearbeiten, so zum Beispiel Finnland und Südkorea in Fragen des Bildungssystems. Entsprechend kann man es nicht als Fehler der Demokratien bezeichnen, dass das Bildungswesen zum Beispiel in Deutschland nicht gut funktioniert.

Zum anderen, und weit wichtiger, hat eine Demokratie Ressourcen, man spricht von Humanvermögen oder von Humankapital, mit denen keine Autokratie auch nur annähernd mithalten kann und die letztlich auch das Potenzial haben, die skizzierten Herausforderungen nachhaltig zu bewältigen. Lassen Sie mich nur einige Gesichtspunkte nennen: Erstens, Demokratien haben einen Legitimationsvorsprung. Die öffentliche Gewalt geht vom Volk aus, wird von ihm und für es ausgeübt. Sie zeichnen sich durch ein weithin unabhängiges Gerichtswesen und eine kaum korruptionsanfällige Verwaltung aus. Zweitens setzt sich dieser Wettbewerbsvorsprung in einem Wohlstandvorsprung fort. So hat der chinesische Staatskapitalismus trotz beachtlicher Fortschritte den Wert der USA nicht annähernd erreicht. Auch beim Pro-Kopf-Einkommen stehen die Demokratien an der Spitze. Und, drittens, gibt es einen selbstkritischen Lernvorsprung. Dank der Meinungsfreiheit und des großen Spektrums klassischer Medien wird in Demokratien weiterhin offen diskutiert und auch wenn die Diskussionskultur gegen-

wärtig nachlässt, haben neue Gedanken eine große Chance, wahrgenommen und in Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen berücksichtigt zu werden. Ein respektables Wissenschafts- und Ingenieurwesen hilft außerdem, faktenbasierte Neuerungen einzusetzen. Kurzum: Weder die Demokratie noch die westliche Zivilisation müssen sich den Glauben an ihre Zukunftsfähigkeit wegdiskutieren lassen.

AW/MB: Sie unterstreichen zu Recht, dass die Demokratie die einzige erstrebenswerte Staatsform darstellt und aufgrund ihrer Werte und inhärenten Funktionsmechanismen grundsätzlich auch resilient sein kann. Nun haben sie auch schon angedeutet, dass Demokratien dennoch durch einige Entwicklungen unter Druck geraten können. Lassen Sie uns aber noch einen Moment bei ihrem Rekurs auf die systemtheoretische Gesellschaftsanalyse bleiben. Luhmann hatte immer die Autopoiesis der einzelnen Systeme, d. h. deren funktionalen Eigenlogiken angesprochen. Gerade im Blick auf die Herausforderung, Nachhaltigkeitsziele ökologisch sinnvoll und sozial gerecht umzusetzen, könnte man mit Blick auf die Wirtschaft den Eindruck gewinnen, dass diese systemische Eigenlogik im Prinzip den umweltpolitischen Steuerungsmöglichkeiten und Zielen entgegenarbeitet. Würden Sie sagen, dieser Eindruck trifft zu? Kommt Ihnen außerdem etwas in den Sinn, was die politische Steuerung und damit auch die demokratische Legitimation gegebenenfalls stabilisieren oder auch verbessern könnte?

OH: Ich würde nicht sagen, dass die Eigenlogiken der einzelnen Systeme den politischen Steuerungsmöglichkeiten entgegenarbeiten. Auch Luhmann geht meines Wissens nicht so weit. Er sagt nur, dass die Politik in die Eigenständigkeit der Systeme nicht hineinregieren kann. Die Wirtschaft wird vom Gegensatz „arm – reich“ bestimmt, das Recht von „gerecht – ungerecht“, der Sport vielleicht von Siegern und Verlierern. Jedes System hat also in der Tat eine eigene Logik, durch die es funktioniert, sich reproduziert und integriert. Wenn auch die Politik, ebenfalls ein eigenes System, nicht in die anderen Systeme hineinregieren kann, ist doch die Frage, ob der Staat oder die Demokratie nicht dennoch Rahmenbedingungen setzen kann, durch die diese Systemlogiken verstärkt oder eben verhindert und Systeme damit gegebenenfalls irritiert und verändert werden. Fangen wir mit der Kultur an: Die Politik kann über finanzielle Fördertöpfe beispielsweise Konzerte, Musikhochschulen, Theater, Opern oder anderes unterstützen, d. h. die Eigenlogik der Kultur fördern oder aber erschweren. Ein anderes naheliegendes Beispiel sind die Wissenschaften. Die Politik entscheidet, wie viel Geld dort hineinfließt und sie entscheidet über die Exzellenzinitiative – und nimmt sich, das ist mir als Kritik an dieser Stelle wichtig, im reichen Deutschland das Recht heraus, nur wenig Geld dort hineinzugeben. Das sind alles Rahmenbedingungen, die vorgegeben sind und die es dem Staat bzw. der Politik ermöglichen, trotz der von Luhmann unterstrichenen Autopoeisis Einfluss zu nehmen. Auch in der Klimapolitik lässt sich dieser Mechanismus nachzeichnen, etwa über die Besteuerung von CO2 oder Subventionen für umweltfreundliche, nachhaltige Energiegewinnung.

In all diesen Bereichen also kann man nicht bestreiten, dass die Politik sich im Sinne der demokratischen Legitimationsverfahren das Recht nimmt, auch für die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche verbindliche Rahmenbedingungen zu formulieren. Und zum Glück nimmt sie sich immer noch hinreichend das Recht! Die Faktoren der Eigenlogiken erschweren das Hineinregieren in vielen Fällen, aber sie wirken nicht immer dagegen. Denken Sie nur daran, dass wir dieses Jahr 75 Jahre Grundgesetz feiern. Das, was im Grundge-

setz steht, die Menschenwürde, die Grund- und Menschenrechte, die Gewaltenteilung oder Religionsfreiheit, werden vorgegeben und lassen sich auch von den Systemlogiken nicht außer Kraft setzen. An den Grundgesetzten, der ultimativen Rahmenordnung, darf nicht gerüttelt werden und wenn jemand dies versucht, dann landet er im Zweifelsfall vor Gericht.

AW/MB: Sie weisen damit zu Recht auf die Rahmenordnungen hin, die wir uns alle auch im Sinne des zivilgesellschaftlichen Engagements immer wieder aneignen und auf die wir natürlich immer wieder zurückverwiesen sind.

OH: Noch ein Hinweis, weil Sie von Zivilgesellschaft oder auch der Bürgergesellschaft sprechen. Die Bürgergesellschaft ergänzt die Politik nur. Sie ist sozusagen ein Zwischenbereich zwischen dem klassischen Bereich der Politik und dem davon unabhängigen Bereich von Wirtschaft, Sport, Kultur, Familie. Ich finde, das ist eine ganz wichtige Ergänzung, aber wir dürfen nicht vergessen, es ist nur eine Ergänzung.

AW/MB: Wenn man die Bürger- oder Zivilgesellschaft also als intermediäres Organ sieht, ist es spannend, nach der Rolle oder Funktion der Religionen zu fragen. Sie haben vor einiger Zeit ein Buch geschrieben mit dem provokanten Titel „Ist Gott demokratisch?". Wie würden Sie die Rolle der Religionen für die beschriebenen demokratischen Prozesse und für die Stärkung der demokratischen Organe einschätzen? Können Religionen die Widerstandsfähigkeit der Demokratie stärken? Oder sind sie möglicherweise sogar kontraproduktiv, beispielsweise im Blick auf bestimmte Weltdeutungsansprüche oder Vorstellungen, in denen einzelne Menschenrechte infrage gestellt werden? Wie würden Sie das Verhältnis von Politik und Religion, von Demokratie und Religion einordnen?

OH: Der Buchtitel „Ist Gott demokratisch?" soll durchaus provozieren. In der Regel verdrängen wir, dass die jüdisch-christliche, auch islamische Gottheit insofern demokratisch ist, als sie den Menschen nach ihrem Ebenbild geschaffen und ihm damit ein hohes Maß an Gleichberechtigung verliehen hat. Sie ist demokratisch, indem sie sich nicht nur als überlegene Macht geriert, sondern sich den Menschen in Liebe zuwendet. Und der Höhepunkt dieser Zuwendung ist, jetzt sind wir beim Christentum, die Menschwerdung Gottes, das Leiden und Sterben für die Menschheit, aber auch die Auferstehung.

Jedoch zurück zu ihrer Frage: Religionsgemeinschaften brauchen die rechtsstaatliche Demokratie, denn diese gewährt und gewährleistet ihnen die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Allerdings gilt dies nicht nur für Religionsgemeinschaften, sondern auch für säkulare oder nicht-religiöse Weltanschauungen. Denn – dies wird in der Religionskritik gerne unterschlagen – eine liberale Gesellschaft muss ebenso beispielsweise den Atheismus oder die Jugendweihe akzeptieren. Die Religionen wiederum zeigen den Demokratien ein Jenseits neben deren Welt, dem Diesseits, und die Regionen sind für dieses Jenseits zuständig.

Die Demokratien sind, vereinfacht gesagt, für Recht und Gerechtigkeit, für Grund- und Menschenrechte zuständig, mit denen sich Religionsgemeinschaften lange Zeit schwergetan haben, zum Teil bis heute. Beispielsweise ist es untragbar, dass Frauen in gewissen Regionen der Welt diskriminiert werden. Oder ein anderes Beispiel: Schon sehr früh war es Paulus, der in dem Brief an Philemon von dem entflohenen Sklaven verlangt, zu seinem Herrn zurückzugehen. Paulus sagt auch, der Herr soll den Sklaven als Bruder behandeln. Aber er sagt nicht, „Gib ihn frei, schaff die Sklaverei ab". Ich finde es ein Ärgernis, dass wir unserem lieben Paulus das sehr selten zulasten halten.

Die Frage, die sich daran anschließt, ist, ob es auch eine kircheninterne Demokratie geben sollte. Das Nein der katholischen Kirche zur Forderung, Frauen den Männern gleichzustellen, hat meines Erachtens eher mit den altorientalischen Gesellschaften zu tun, von denen sich einige unserer Großregionen schwerer lösen als andere. Und wir dürfen nicht vergessen, dass die Kirchen wegen des Prinzips der Religionsfreiheit und der Freiheit, sich selbst zu organisieren, zwar das Recht haben, das Gottesvolk an demokratischen Entscheidungen teilnehmen zu lassen. Sie haben aber auch das Recht auf ein Veto. Das ist zwar für viele Gläubige ein Ärgernis, dieses Ärgernis muss aber letztlich kirchenintern gelöst werden. Die Kirchenmitglieder, insbesondere die Frauen, können und müssen selbst aktiv werden. Auch andere Leidtragende sollten nicht akzeptieren, dass einzelnen Personen so große Macht zukommt, obwohl sie letztlich Verwaltungsbeamte sind. Der synodale Weg ist insofern unerlässlich für die Aufarbeitung dieser grundlosen Machthierarchien, weil er ein Hauch des Konzils ist, und im Konzil haben wir einen Hauch von Demokratie, nämlich ein Gegengewicht zum unfehlbaren Papst.

Nun ist das Papsttum klug genug gewesen, sehr wenige Dinge als unfehlbar zu erklären. Damit ist es meines Erachtens klüger und, ich darf etwas polemisch sein, zurückhaltender als unser Verfassungsgericht. Denn die Beschlüsse des Verfassungsgerichts sind zwar im formellen Sinne nicht unfehlbar, aber sie sind faktisch kaum korrigierbar. Und da das Bundesverfassungsgericht im Laufe der 75 Jahre des Bestehens schon hunderte bis tausende Entscheidungen gefällt hat, ist das Recht, also der Handlungsspielraum der künftigen Generationen, empfindlich eingeengt, was ich demokratietheoretisch für bedenklich halte. Überdies wird die Gewaltenteilung zulasten des Parlaments verschoben.

AW/MB: Erlauben Sie an dieser Stelle noch einmal nachzusetzen. Sie haben schon einige Aspekte benannt, in denen Religionen einen Raum für demokratische Prozesse offenhalten müssen. Würden Sie so weit gehen und sagen, dass eigentlich auch die Religionen Demokratie brauchen? Vielleicht als Korrektiv oder eben als Refokussierung auf ursprüngliche sehr zentrale demokratische Werte und auch Gedanken? Wäre eine solche Demokratisierung die Voraussetzung dafür, dass auch Religion mehr Geltung beanspruchen kann im öffentlichen Raum?

OH: Natürlich brauchen die Religionen die Demokratie im Außenbereich. Die Demokratie, genauer gesagt ihr rechtsstaatlicher Charakter, muss den Religionen Glaubens- und Gewissensfreiheit zubilligen und auch die Organisationsfreiheit. Das ist ohne Zweifel richtig. Ein weiteres demokratisches Element, das ich dem Christentum zugutehalte, ist die Aussage, dass es für alle Menschen guten Willens offen ist, es gibt also keine ethnischen oder andere Begrenzungen. Wenn das durchgehalten wird, ist es ein unendlich wichtiges demokratisches Element.

Ein weiteres Element, auf das man immer wieder hinweisen sollte, ist die Gewaltenteilung, die auch in der Bibel angesprochen wird: „Gib dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist“. Ob die Religionen intern Demokratie brauchen, das sollen sie selbst entscheiden. Ich finde es im Blick auf meine Frau und meine Töchter ein bleibendes Ärgernis, dass Frauen nur für Blumenschmuck zuständig sind. Das ist ein bisschen überspitzt, aber es trifft ja bisweilen weiterhin zu. Dass die päpstliche Akademie der Wissenschaften von einer Harvard-Professorin geleitet wird, zeigt, dass es schon Ausnahmen gibt, diese bleiben jedoch Ausnahmen. Ohne ein Theologe zu sein, kann man dafür argumentieren und historisch einsichtig machen, dass der Zölibat ursprünglich ein Definitionselement

des Mönchtums war. Ob das für das Priestertum ein Definitionselement sein muss, ist eine berechtigte Frage. Es könnte doch genügen, wenn nur Personen in Spitzenfunktionen, wie Bischöfe, zölibatär leben, damit sie sich nur über ihre Gemeinde Gedanken machen und nicht an das Wohl ihrer Familien denken müssen.

Hier taucht nämlich ein Problem auf, das wir in der politischen Philosophie seit Platon kennen. Nach meiner Ansicht ist es für den gewöhnlichen Priester doch nicht schlecht, wenn er Erfahrung mit einer eigenen Familie hat und weiß, was es heißt, sich mit der Ehefrau, mit seinen Kindern zu streiten oder ihnen zu helfen. Vor allem bräuchten wir natürlich sehr viel mehr Pfarrer, die von Verwaltungsaufgaben entlastet sind und sich ihren seelsorgerischen, pastoralen Aufgaben widmen können. Nun gibt es einige Gegenden der Welt, ich glaube die Philippinen gehören dazu, manche Teile von Polen auch, in denen es einen Überschuss von Pfarrern gibt. Die werden dann gerne nach Westeuropa geschickt, kommen dort aber – die Erfahrung habe ich damals in den Schweizer Zeiten gehabt – nur schwer mit den örtlichen Gepflogenheiten und dem sozialen Umfeld zurecht.

Das sind jedoch Randprobleme. Entscheidend ist, dass die Kirche dafür zu sorgen hat, dass der Priesterberuf, der nicht zölibatär sein muss, wieder attraktiv wird und die Menschen, die sich für diesen Dienst entscheiden und trotz der existenziell sicher nicht immer einfachen Situation wieder Freude daran entwickeln.

AW/MB: Lassen Sie uns von diesen sehr konkreten Fragen, wie dem Priestermangel und dem Pflichtzölibat, noch einmal einen Schritt zurückgehen. Sie haben nicht nur ein Buch über das Verhältnis von Gott und Demokratie veröffentlicht, sondern sind einer der führenden Forscher zur Philosophie Immanuel Kants und damit auch Experte für das aufklärerische Ideal der Autonomie. In der Theologie gibt es immer wieder Auseinandersetzungen darüber, wie sich Autonomie und Religion oder genauer moralische Autonomie und religiöse Überzeugung zueinander verhalten. Steht das moderne Autonomie-Ideal in Konkurrenz zur religiösen Überzeugung oder könnten sie sich auch gegenseitig ergänzen?

OH: Kant ist ein zutiefst demokratischer Denker. Das beginnt mit seinem Wahlspruch der Aufklärung, den Mut zu haben, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Dieser Mut ist nicht an Gelehrsamkeit und nicht an intellektuelle Bildung gebunden. Das sollte immer wieder betont werden und ist auch der Ausgangspunkt für eine Antwort auf Ihre Frage.

In seiner Religionsphilosophie, also vor allem in der Schrift „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“, gibt Kant für christliche Grundgedanken ein rein philosophisches Interpretament an die Hand. Rein philosophisch heißt hier konkret: von der Offenbarung unabhängig. Dies lässt sich am Beispiel der Christologie veranschaulichen. Für Kant ist Christus im Sinne des Sachbegriffes nicht Jesus von Nazareth, sondern ein Idealgedanke. Das gilt auch für die Eschatologie und die Ekklesiologie. Hier gibt es keine ernsthafte Konkurrenz, vielmehr bietet die Philosophie an, wie man diese Grundgedanken des Christentums auf eine philosophische, säkulare Weise einordnen und interpretieren kann – und damit grundsätzlich auch Atheisten verständlich machen kann.

Philosophen sind jedoch nicht nur irenisch. In Sachen Gnadenlehre zum Beispiel hat Kant sehr starke friedenstheoretische Einwände, und auch mit diesen sollte sich meines Erachtens jeder Theologe, vor allem jeder Fundamentaltheologe und Dogmatiker, jeder Systematiker, gründlich auseinandersetzen, bevor er sich mit Modeautoren der Gegenwart befasst. Ein

Argument, das auch in den Glanzzeiten der islamischen Aufklärung anerkannt wurde, lautet, dass der entscheidende Punkt die Moral ist, das allgemein Menschliche, und mit dem muss man operieren.
Dazu können Zusatzforderungen kommen. Natürlich kennen wir Pascals Aussage, „der Gott der Philosophen ist nicht der Gott von Abraham, Isaak und Jakob". Und sicherlich, auf die Aussage, die Glaubensüberzeugung, dass die Gottheit sich in liebevoller Zuwendung den Menschen offenbart hat und Mensch wird, kann und will ein gläubiger christlicher Theologe nicht verzichten. Aber als Philosoph muss ich festhalten, dass die für die Philosophie entscheidenden Aussagen unabhängig davon gemacht werden können. Hier zeigt Kant, dass die Autonomie der Religion nicht widersprechen muss, sofern die Religion „vernünftig ist" und sich nicht auf eine Theonomie zurückzieht.
Die Theonomie allerdings, also die Auffassung, dass die moralischen Gesetze gelten, weil Gott sie erlassen hat, widerspricht dem Prinzip der Autonomie. Deren Auffassung lautet eher, Gott hat sie erlassen, weil sie moralisch sind, weil sie nämlich der reinen praktischen Vernunft entsprechen.

AW/MB: Es ist also auch kein Konkurrenzverhältnis zwischen Autonomie und Religion postuliert. Möglicherweise erklärt dieser Umstand, dass es in der jüngeren Zeit immer wieder Stimmen aus der Soziologie und aus der Sozialphilosophie gab, die verstärkt das Gespräch mit den Religionen als mögliche Ressourcen für eine widerstandsfähige Demokratie gesucht haben. Lassen Sie uns also von Kant die Brücke noch einmal zurück zur Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Demokratie schlagen. Würden auch Sie sagen, dass es bestimmte religiöse Inhalte gibt, um demokratische Prozesse zu stärken und zu stabilisieren? Wie schätzen Sie solche philosophischen oder auch funktionalen Annäherungen an Religionen ein, die behaupten, der liberale Staat braucht religiöse Stimmen in der Öffentlichkeit?

OH: Es gibt sicherlich Religionssoziologen und Philosophen, die diese Position vertreten. Im Hintergrund steht dabei das berühmte Böckenförde-Theorem, der Gedanke also, dass der Staat auf normativen Grundlagen ruht, die er selbst nicht herstellen kann. Auch wenn diese These nicht unbegründet ist, habe ich doch Bedenken gegenüber einer vorschnellen Verbindung von Religion und Staat.
Diese Bedenken entstehen schon allein im Blick auf die Uneinigkeit und Pluralität innerhalb religiöser Denominationen. Obwohl die Konfessionen, soweit ich das verstehe, dieselben kanonisierten Bezugstexte, zudem dieselben Kirchenväter anerkennen, ist die Christenheit gespalten. Die Fortschritte bei der Ökumene, wenn sie überhaupt stattfinden, scheinen meines Erachtens mit Trippelschritten stattzufinden. Ein Beispiel lässt sich im Blick auf die christliche Sozialethik, wohl eine der interessantesten Disziplinen für die öffentliche Debatte, formulieren. So existieren in dem von der Görresgesellschaft herausgegebenen *Saatslexikon* drei Artikel zur christlichen Sozialethik: ein katholischer, ein protestantischer und eine orthodoxer, jeweils von Vertretern der betreffenden Konfession verfasst. Aber ein gemeinsamer Teil oder auch nur der Ansatz zu einer ökumenischen Sozialethik fehlt meines Wissens zumindest in diesen Artikeln.
Neben diesen religionsinternen Unklarheiten ist mir ein zweiter Punkt wichtig: Wenn man die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ernst nimmt, dann kann und muss man religiöse Argumente in der politischen Öffentlichkeit zwar zur Kenntnis nehmen und sie diskutieren. Sie sind Teil der Weltanschauungs- und Meinungsvielfalt demokratischer Öffentlich-

keit. Im Parlament hingegen dürfen sie kein Letztargument sein.

Dies hat der meines Erachtens bedeutendste Gerechtigkeitstheoretiker der letzten Jahrzehnte, John Rawls, treffend konstatiert: Religionen und Weltanschauungen müssen ihre in politischer Hinsicht partikularen Ansichten in eine der Verfassung entsprechende gemeinsame Argumentation übersetzen. Nur dann haben sie ein Recht, sich für ihre Ansichten einzusetzen. Ansonsten bleibt es dabei, dass die Protestanten sich auf ihre protestantischen Positionen beziehen, die Katholiken sich auf ihre katholischen Positionen, die Juden, die Muslime wieder auf ihre eigenen – und die Atheisten dann sagen, dass sie das alles nicht interessiert, weil sie es für nicht zulässig oder nicht zutreffend halten.

Diese Inkommensurabilität und Widersprüchlichkeit ist für eine Demokratie gefährlich. Obwohl ich also die Rede von einem Potenzial der Religionen kenne, kann ich sie nicht teilen. Außerdem trifft sie die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht. Wir finden zwar Kirchenvertreter in privilegierter Funktion in den Rundfunkräten, in der Ethikkommission usw., aber am Ende entscheiden beispielsweise in Fragen der medizinischen Ethik Argumente. Und diese Argumente haben Gültigkeit nicht wegen der Tatsache, dass eine Religion sie vertritt, sondern dass die Argumente vernunftgemäß und allgemein überzeugend sind.

AW/MB: Gäbe es denn gegenwärtig gesellschaftlich virulente Fragen, Bereiche oder Diskurse, in denen sie sagen, dort könnten religiöse Beiträge ganz konkret oder auf besondere Art und Weise hilfreich sein? Es geht tatsächlich um valide Argumente, nicht darum, dass Religionsgemeinschaften sie vertreten.

OH: Es ist nicht leicht, Diskurse zu finden, in denen die Religion einen wichtigen Beitrag für die Demokratie leistet. Ich beginne mit einem kontroversen Thema, dem sogenannten Kirchenasyl. In einem funktionierenden Rechtsstaat gibt es kein Recht dafür, auch wenn es vielleicht aus theologischer Sicht gute Argumente dafür gibt oder zumindest gab. So ist das Kirchenasyl entstanden in Zeiten, als es keinen funktionierenden Rechtsstaat gab und Verfolgte tatsächlich auf den Schutz von nicht-staatlichen Organisationen und Gruppen angewiesen waren.

Dies ist mittlerweile jedoch im Rahmen der Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte zumindest in demokratischen Staaten obsolet geworden. Die Staaten, unsere Demokratien, trauen sich meines Erachtens nicht, den Kirchen zu sagen, dass ein solches Kirchenasyl dennoch zu gewähren letztlich ein Missbrauch der Religionsfreiheit ist. Denn grundsätzlich ist der demokratische Staat für die Rechtsstaatlichkeit und Gerechtigkeit zuständig und kann dies auch leisten. Dass es durchaus Streitfälle gibt, ist richtig. Diese werden jedoch vor Gericht auszuhandeln sein und nicht zwischen Gerichten und den Kirchen.

Ein weiterer sozialpolitisch ausgesprochen bedeutsamer Bereich, in dem gegenwärtig auch die deutschen Kirchen viel Engagement zeigen, ist der Umwelt- und Klimaschutz. Dass die Schöpfung bewahrt werden soll, auch wenn bekanntlich das *Dominium terrae,* „Macht durch die Erde untertan“, von Kirchengegnern als Gegenargument betrachtet wird, ist unverzichtbar und richtig und der aktive bürgergesellschaftliche Einsatz für diesen Schutz wichtig. Aber die Frage lautet: Ist dieser Beitrag als *religiöser* Beitrag unverzichtbar? Mir scheint dies nicht der Fall zu sein: Mit Kant lässt sich sagen, der Mensch hat das Recht, Herr der Natur zu sein, aber lediglich unter der Voraussetzung und Maßgabe, dass er ein moralisches Wesen ist. Dieses Argument ist wiederum meines Erachtens vom Anspruch her allgemeinmenschlich und nicht an irgendeine Religion gebunden.

Auch das Argument einer notwendigen Gerechtigkeit gegenüber künftigen Generationen, auf das in der Umweltethik häufig verwiesen wird, bedarf meines Erachtens keiner religiösen Unterstützung. Diese Unterstützung kann möglicherweise unter dem Stichwort der „Gottebenbildlichkeit" erfolgen, insofern damit die Mahnung einhergeht: „Vergesst nicht, dass alle Menschen die gleiche Würde haben, und vor allem nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in Zukunft". Ich halte eine solche Herleitung keinesfalls für störend und denke es ist insgesamt für die Demokratie gut, wenn in kontroversen Themen sozusagen ein neues Unterstützungspotenzial in den Blick kommt. Dennoch ist der argumentative Kern der auch autonom philosophischen Begründung für den Umweltschutz meines Erachtens nicht getroffen.

Ähnliches lässt sich auf für das Themenfeld der biomedizinischen Ethik attestieren: Bei Fragen des Lebensschutzes, des Lebensbeginns, des Schwangerschaftsabbruchs oder auch der Hilfe *beim* Sterben statt der Hilfe *für* ein Sterben herrscht doch, wenn ich es richtig sehe, Uneinigkeit zwischen den Konfessionen und zwischen den Religionen. Dies unterminiert nicht nur den Wert religiöser Beiträge in diesen Diskursen. Vielmehr lassen sich auch hier sowohl für Pro- als auch die Contra-Positionen triftige, sehr differenzierte Argumente finden. Schließlich muss auch das Gewalt- und Konfliktpotenzial der Religionen thematisiert werden, bevor man sich auf mögliche Unterstützungspotenziale für die Demokratie konzentriert. Auch wenn sich meiner Ansicht nach weder Kriege noch Terror im Namen der Religionen begründen lassen, so wird dies doch immer wieder versucht.

Entsprechend müssten Religionen sich viel deutlicher von solchen fundamentalistisch-fideistischen Lesarten distanzieren, bevor sie als gleichberechtigte Stimme im säkularen Diskurs wahrgenommen werden können. Dies ist durchaus möglich, denn gerade das Christentum scheint mir, um es salopp zu sagen, eine von einem Friedensstifter und einem Friedensfreund gegründete Religion zu sein. Auch der Buddhismus geht auf jemanden zurück, der im Namen des Friedens aufgetreten ist.

Selbst ohne solche Personen lässt sich meines Erachtens auch in Rekurs auf einzelne religiöse Lehrstücke in den anderen Religionen doch immer ein Veto formulieren gegenüber der Instrumentalisierung religiöser Glaubensurkunden für die Legitimation von Unterdrückung oder Terror.

Es gibt sicher zahlreiche weitere Beispiele, entlang derer verdeutlicht werden kann, dass religiöse Argumente oder Glaubensüberzeugungen nicht in Widerspruch stehen zu autonom philosophischen gerechtfertigten Normen- und Wertekodizes. Ob nun die allgemeine Charta der Menschenrechte, einzelne demokratische Bürgerrechte oder spezifische normative Handlungsorientierungen im Umgang mit Fragen am Lebensanfang oder Lebensende – letztlich lassen diese sich aber ebenfalls von der Vernunftnatur des Menschen her rechtfertigen. Auch wenn ich also die Forderung der Theologien richtig und unterstützenswert finde, auf Argumente und Diskurse in den unterschiedlichsten lebensweltlichen Debatten aufmerksam zu machen und sie mit den eigenen religiösen Glaubensgrundlagen in Verbindung zu stellen, ist es eine ganz andere Sache, die gesamte, werte- und anschauungsplurale Bürgerschaft aufzufordern, diese religiöse Perspektivierung zu übernehmen.

Mit anderen Worten: Religiöse Überzeugungen, gleich wie gut begründet sie in den jeweiligen Sprachspielen der Religionen auch erscheinen mögen, sind weder empirisch noch normativ zwingend für Personen, die nicht in diesem Sprachspiel zuhause sind. Dass sich die Berufung auf einzelne, vielleicht sogar exklusive religiös-ethische Prinzipien zudem als unzulänglich oder unterkomplex für die viel-

schichtigen sozialen Herausforderungen herausstellt, zeigt sich beispielsweise in der Frage der Zuwanderung. Eine alleinige Berufung auf die Bergpredigt und das Samaritergleichnis kann weder bei Fragen der Güterabwägung und Sachgerechtigkeiten helfen, noch das Problem der Verhältnismäßigkeit lösen.

AW/MB: Würden Sie insgesamt sagen, religiöse Argumentationen sind in gewisser Weise redundant, insofern sie schon rationale Übersetzungsleistungen vollzogen haben, um überhaupt in säkularen Diskursen nachvollziehbar zu werden? Anders formuliert: Ist es vor dem Hintergrund Ihrer Erläuterungen nicht nahliegend, den Glauben doch zu einer Privatsache zu machen, d. h. religiöse Überzeugungen im Privatbereich auszuleben anstelle sie in die Diskussionen und Themen der politischen Öffentlichkeit einzubringen? Oder wäre die Forderung der Enthaltsamkeit ebenso problematisch, verpasst sie möglicherweise doch, dass religiöse Überzeugungen für diese Öffentlichkeit etwas austragen, insofern sie wichtige motivationale Ressourcen bereithalten, die auch jenseits religiöser Gemeinschaften inspirierende, transformative Kraft entfalten können?

OH: Die Forderung der Enthaltsamkeit würde ich nicht aufstellen, ich würde nur von Bescheidenheit sprechen und sagen: Ihr seid Teil eines pluralistischen Gemeinwesens. In dem gibt es andere Religionen und andere, mitunter atheistische Weltdeutungen, d. h. auch mit diesen müsste ein Auskommen möglich sein. Weil die moralische Substanz sowohl von Individuen als auch von Organisationen und Institutionen nicht aller Verfügung enthoben ist, kann es natürlich trotz aller damit verbundenen Herausforderungen und epistemischen Erwartungen hilfreich sein, wenn vonseiten der Religionen motivationale Unterstützung kommt, um das moralisch Gesollte auch gegen Systemzwänge durchzuhalten. Aber diese Motivation zum moralischen Handeln braucht strenggenommen keine religiöse Unterstützung, bestimmt man nämlich Moral als dasjenige, was seine Umsetzungsmotivation bereits in sich trägt.

Zudem sollte der Grund der Motivation betrachtet werden. Nehmen wir beispielsweise den Dekalog, auf den sich ja selbst Atheisten gerne berufen. Der Dekalog besteht aus zwei Tafeln, die erste ist rein innerreligiös, genau genommen sogar auf das Judentum konzentriert. Der zweite Teil ist rein säkular: „Du hast Vater und Mutter zu ehren, auf dass es dir wohl ergehe auf Erden“. Das ist ein rein pragmatisches, sozialpragmatisches, fast individualpragmatisches Argument. Und alle anderen Forderungen, die dann folgen, belaufen sich auf Dinge, die zum Teil in unser Strafrecht eingegangen sind und auch das Zusammenleben erleichtern.

Wir können dem Text dankbar sein, dass er so pointiert ausgedrückt hat, welche Gebote das freiheitliche Miteinander schützen. Aber faktisch sind diese Maßgaben bereits im babylonischen, ägyptischen und anderem altorientalischen Denken vorgekommen und mittlerweile auch losgelöst aus dem religiösen Kontext in die Verfassung eingegangen. Damit hat der zweite Teil des Dekalogs kein christliches Alleinstellungsmerkmal und motiviert nicht mehr oder weniger als andere normative Verhaltensregeln.

Viel entscheidender scheint mir zu sein, dass auch säkulares Recht, soziale Praktiken oder Ethikgremien nicht gegen die Verführungen des Egoismus und der Unmoral gefeit sind. Es schadet deshalb nicht, wenn Menschen sich auf religiöse Texte und vielleicht auch Predigten stützen und berufen können. In diesem Sinne sind sie eine Art Erinnerung, Aufforderung oder auch Sensibilisierung für Schieflagen in der Praxis.

Zudem sehen wir im gemeinsamen Zusammenleben, dass die Pflege religiöser Feier-

tage, von beispielsweise Advents- und Fastenzeiten der demokratischen Gesellschaft nicht schadet.

Ebenso kann die Gesellschaft glücklich sein, den Religionsgemeinschaften, in unseren Landen vor allem den Christen, so wunderbare Architekturgebäude und Gotteshäuser zu verdanken; die nicht nur Städte und Landschaften prägen, sondern auch im Inneren und von außen kostenlose Museen, überdies Orte der Stille und Meditation bereitstellen. Wenn man Glück hat, hört man dort einen Bach-Choral. Auch die vielfältige religiöse Musik, zum Beispiel Passionen und Weihnachtsoratorien, bereichern unsere Kultur, und zwar ohne vorauszusetzen ein frommer Christ sein zu müssen. Schon damit ist auf eine Fülle von Beiträgen der Religion für die Öffentlichkeit hingewiesen, und ich habe bewusst Dinge genannt, die nicht rein politisch sind und infolgedessen eine Verengung vermieden, die tatsächlich der von Ihnen erwähnten Funktionalisierung nahe käme.

Einen wichtigen Beitrag für die demokratische Widerstandsfähigkeit leisten Religionen meines Erachtens schließlich durch den Bereich der Spiritualität und der Seelsorge: Religionen haben die Fähigkeit Trost zu spenden, Menschen auch in schwierigen Lebenslagen beizustehen, diejenigen nicht alleine zu lassen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt oder einsam sind. All diese Dinge, die sich im weitesten Sinne mit gelebten Religionen in Verbindung bringen lassen, sind für das öffentliche Zusammenleben unverzichtbar und entfalten möglicherweise sogar eine von Ihnen angesprochene transformative Kraft.

In Bezug auf die politische Debatte im engeren Sinne würde ich nun insgesamt sagen, dass jedes Kirchenmitglied das Recht hat, selbst ein mündiger und selbstbewusster Bürger zu sein. Die Motivationskräfte und das Gedankenreservoir haben dann beispielsweise einen christlichen, katholischen, protestantischen oder orthodoxen Hintergrund, von dem her er argumentiert. Er kann dann, weil er die Argumente in eine allgemein verständliche und allgemein akzeptierte Philosophiesprache übersetzt, erwarten, dass sie von anderen akzeptiert werden und so die öffentliche Debatte bereichern.

AW/MB: Es ist aus theologischer Sicht in der Tat unerlässlich herauszustellen, dass auch die existenziellen oder spirituellen Dimensionen von Religionen eine wichtige Rolle spielen, sie also nicht lediglich Moralagenturen sind. In der Neuen Politischen Theologie gibt es daran anknüpfend die Idee, dass der christliche Gottesgedanke primär ein praktischer Gedanke ist, dass der christliche Glaube sich nicht in einer existenziellen, mich als Individuum tröstenden Botschaft erschöpft, sondern zu einer radikalen Solidarisierung mit allen Leidenden und Marginalisierten auffordert. Diese Solidarisierung, die sich letztlich auf die ganze Weltgemeinschaft bezieht, ist damit ein praktisches und immer auch politisches Engagement für die Befreiung von Strukturen der Unterdrückung. Wie würden Sie als Philosoph auf dieses theologische Programm reagieren?

OH: Zunächst würde ich genau darauf achten, worauf sich dieses Programm beruft. Die Bergpredigt schließt diese soziale Komponente nicht aus, aber sie nimmt sie nicht in den Mittelpunkt. Für die Aufforderung, Nachfolger Christi zu sein, gilt dasselbe. Auch wenn mir die Argumente der Neuen Politischen Theologie bekannt sind, scheint mir der Gedanke einer globalen Solidarität wiederum nichts spezifisch Christliches zu sein. Es sei denn, man begründet ihn über die Gottebenbildlichkeit. Die ist wiederum nicht christlich, sondern jüdisch-christlich. Ich will nicht bestreiten, dass im Samaritergleichnis, in der Bergpredigt und auch in Teilen der Apostelbriefe der Gedanke einer entgrenzten, d. h. über eine reine Bündnis- oder Tauschsolidarität hinausge-

henden Solidarität zu erkennen sind. Aber sie werden dort nicht in ihrer systemverändernden Dimension thematisiert.
Hier wiederhole ich den Hinweis: Der Sklave Philemon soll zwar als Bruder behandelt werden, aber es geht nicht darum, die Sklaverei abzuschaffen. Das Argument und die Forderung einer universellen Solidarität mit allen Leidenden tauchen dort also nicht auf. Daher überzeugt mich nicht die Ansicht der Neuen Politischen Theologie, die Begründung des politischen Engagements weise tatsächlich einen eindeutigen normativen Richtungsindex auf. Vor allem befürchte ich, dass mit dieser Forderung auch eine Überforderung eintreten kann und mit der Betonung des praktischen, politischen Engagements die spirituellen, liturgischen, existenziellen und anderen Aufgaben der Religionen in den Hintergrund gerückt werden. Denn für die solidarische Weltgemeinschaft ist eigentlich jeder Mensch zuständig: mitverantwortlich für ein gerechtes, friedliches, solidarisches Zusammenleben – nicht nur ein Christ. Auch die großen Vordenker universaler, d. h. allen Menschen geltender Gerechtigkeit und Solidarität wie beispielsweise John Rawls, Jürgen Habermas oder Charles Taylor (übrigens ein überzeugter Katholik!), argumentieren nicht auf der Grundlage von christlichen Glaubensüberzeugungen. Ganz nüchtern gesprochen: Die Weltdebatte über die Bedingungen und Möglichkeiten globaler Gerechtigkeit und Solidarität wird nicht von den Verteidigern der Politischen Theologie beherrscht.

AW/MB: Lassen Sie uns zum Abschluss noch einmal auf die Zeitdiagnosen zurückkommen und auf das Thema eines neuerlichen digitalen Strukturwandels der Öffentlichkeit fokussieren. Sie haben eben schon angedeutet, dass die politische Öffentlichkeit, die Bürgeröffentlichkeit, eine durchaus wichtige Funktion für die Stabilisierung demokratischer Prozesse hat. Wie verändert der digitale Strukturwandel im Allgemeinen, konkret, wie verändern KI-basierte Phänomene wie beispielsweise deep fakes *oder „Filterblasen" die politische Öffentlichkeit in Ihren Augen? Welche Risiken, welche Chancen sehen Sie?*

OH: Die Digitalisierung hat zunächst deutlich positive Folgen. Erstens stehen die Nachrichten heute weltweit und zur selben Zeit allen Leuten zur Verfügung, die Zugang zu einem internetfähigen Endgerät haben. Das ist ein nicht zu unterschätzender demokratischer Wert. Zweitens, wenn jemand im Internet surft, spart er Energie: Auch wenn die Großrechner sehr viel Energie verbrauchen, lässt sich doch dafür argumentieren, dass die lokale Unabhängigkeit der Kommunikations- und Informationsmittel die Umwelt schonen, weil Anreisen und der ressourcenintensive Aufwand für Produktion, Verteilung oder Koordination wegfallen. Ein weiterer positiver Faktor sind Internetlexika wie Wikipedia. Sie sind mittlerweile nicht nur ziemlich verlässlich, sondern erweisen ihre Dienste aller Welt. Bildung steht hier nicht nur einigen Privilegierten offen. Auch das Angebot des Homeoffice oder in Pandemiezeiten die Möglichkeit, trotz des meines Erachtens überzogenen Lockdowns mit seiner Familie und Freunden Kontakt zu halten, gehören zu den positiven Veränderungen.
Die Digitalisierung hat aber sicher auch negative Folgen. So stehen inzwischen weit mehr Daten zur Verfügung als Menschen sinnvoll be- und verarbeiten können. Ohne aber die Bildung, d. h. Kenntnis über eine zielführende Verarbeitung der Daten zu eigenem Gedankengut zu haben, nutzt der quantitative Zuwachs an Daten und Informationen nichts, kann Einzelpersonen sogar überfordern und ermüden.
Ein zweiter Aspekt: Die Nachrichten über Unglücke in der Welt, etwa über Erdbeben oder Flüchtlinge, die ertrinken, stärken

einerseits den Charakter der Menschheit als einer globalen Schicksalsgemeinschaft, oder, wie Sie vorhin sagten, die globale Solidarität. Sie führt nämlich zu weltweiten Hilfsaktionen und entsprechendem Engagement. Aber es besteht umgekehrt abermals die Gefahr einer emotionalen Überforderung, weil wir ständig und in Echtzeit mit dem Leid anderer Menschen konfrontiert sind – ohne auch nur annähernd allen Personen helfen zu können.

Diese beiden Punkte, die sicher noch ergänzt werden können, fordern eine neue Art des Umgangs mit den Medien, besonders mit den digitalen Medien. Zudem wird die politische Öffentlichkeit verändert, sie wird vielschichtiger und komplexer. Den klassischen Printmedien und öffentlichen Rundfunkanstalten kommt damit meines Erachtens eine neue Aufgabe der Differenzierung zu: Sie müssen Ansichten, die in den neuen Medien verbreitet werden, in den klassischen Medien für alle Bürger und vor allem für die Politiker aufbereiten und zeigen, was daran vernünftig ist und was nicht. Auch im Blick auf die von Ihnen erwähnten Fake News und zunehmenden Cyber-Attacken erwächst eine weitere Aufgabe, die von der Politik unbedingt bearbeitet werden muss, insofern sie mittlerweile – wie die letzten zwei Jahre deutlich gezeigt haben – Teil der Kriegsführung geworden sind.

Insgesamt möchte ich trotz dieser skizzierten Risiken festhalten: Die Erfindung des Feuers hat nicht dazu geführt, dass das Feuer verboten wurde, sondern dass Feuerwehren geschaffen wurden. Dies lässt sich auch auf Fragen der Digitalisierung übertragen, denke ich. Dazu, um wieder zur Demokratie zurückzukommen, tragen die öffentlichen Debatten über künstliche Intelligenz, über Datenschutz und über Fake News bei. Und diese Debatten finden in unseren Demokratien nicht nur am Rande statt, sondern sind gegenwärtig fester Bestandteil der medialen Öffentlichkeit. Ich vermute, dass die Ergebnisse kontrovers sein werden – aber der Streit um einen verantwortungsvollen Umgang mit digitalen Technologien oder die Grundlagen eines gerechten Sozialstaats scheint mir ein guter Indikator für eine widerstandsfähige Demokratie.

AW/MB: Vielen Dank für das Interview!

Dr. Dr. Martin Breul ist Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

Kontakt: martin.breul@tu-dortmund.de

Dr. Anne Weber hat in praktischer Philosophie promoviert, arbeitet aktuell an einer weiteren Dissertation in christlicher Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn und hat eine Post-Doc-Stelle am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

Kontakt: weber@fiph.de

Rezensionen

Biblische Theologie

Erwin Möde
Heuschrecken und wilder Honig. Johannes der Täufer – eine tragische Heilsgeschichte
Regensburg 2024: Friedrich Pustet, kart., 160 S., ISBN 978-3-7917-3490-3, 19,95 €

Johannes der Täufer gehört zu den herausforderndsten Gestalten des Neuen Testaments, auf gewisse Weise ein ungeschmeidiger, ja nahezu wilder Künder des Messias, dem Erwin Möde, emeritierter Pastoraltheologe, eine Studie eigener Art, d. h. ohne wissenschaftlichen Apparat, gewidmet hat. Er offeriert einen „Pilgerpfad in die biblische Sprache“ (9), um sich der charismatischen Figur anzunähern und eine „Sensibilisierung für die biblische Offenbarungssprache“ (10) zu ermöglichen. Möde charakterisiert Johannes den Täufer als exzeptionelle biblische Gestalt, dessen prophetisches Sprachhandeln am Übergang vom Alten zum Neuen Testament steht. Er sei der „exemplarische Prophet der heilsgeschichtlichen Wendezeit“ (13). Bemerkenswert ist, dass der Autor den Blick für die Sprachebenen öffnet, die jenseits der verbreiteten Übersetzungen der Heiligen Schrift dazu führen, Johannes mit anderen Augen zu sehen und kennenzulernen. Im Neuen Testament seien seine Äußerungen mit „präzisen Pfeilschüssen“ (21) vergleichbar, die schwebend, nicht metaphorisch und auch nahezu nicht kommunikativ sind. Beispielhaft verweist Möde auf Joh 1,23 und übersetzt wortgetreu: „Ich Stimme Rufenden in der Wüste“ (24), was er als ein „sprechendes Rufen und rufendes Sprechen“ (25) deutet, verwoben mit dem Propheten Jesaja und eng geknüpft an Jesus Christus. Johannes steht sozusagen an der „Grenzen zum Besonderen und Anderen, zu dem, was keinesfalls unvernünftig ist, aber logisches Begreifen allein übersteigt“ (30). Die Wahrnehmung für die Wirklichkeit Gottes wird auf diese Weise geschärft, wenn Johannes in „Gnadenmomenten“ Jesus am Jordan erblickt und tauft: „Der Täufer wird somit zum persönlichen Zeugnisgeber für das geistgewirkte Zeichen der Gottessohnschaft Jesu, den Johannes seit seiner Kindheit als Nazarener, d. h. als Josefs und Marias Sohn kennt, nunmehr aber neu als Messias erkennt und anerkennt.“ (42)
Möde bestimmt Johannes den Täufer als den Künder, der auf den „anbrechenden Äon der messianischen Zeit“ verweist, der mit seiner Stimme Sprache nicht mache, sondern zulasse, somit auch nicht „Informant“ (47), sondern Werkzeug Gottes ist: „In Johannes, dem Täufer und Wüstenasket, konzentriert und personifiziert sich der revolutionäre Gegensatz zwischen dem Alten, dessen prophetisch-spirituelle Kraft zur Glut geronnen war, und dem Neuen an spirituellem Aufbruch, das bis dahin noch kopf- und namenlose Suchbewegung sein sollte.“ (71) Johannes macht die „messianische Identität Jesu“ (90) publik und tut die Wahrheit gemäß dem Realismus des Evangeliums öffentlich am Jordan kund. Den Verweis auf die „absolute Sonderstellung des Täufers“ spricht

Jesus dann selbst aus, gemäß Mt 11,11a, und betont die „exklusive Stellung des Johannes“ (149), die sich weder relativieren noch einhegen lässt.
Hingewiesen wird zu Recht von Möde darauf, dass Johannes einen anderen Messias erwartet hat, an ein Gericht denkend, in dem Gerechtigkeit herrscht, ohne die Dimensionen von Barmherzigkeit und Gnade (vgl. 154). Doch das „Entweder-Oder“, von dem Johannes ausgeht – in einer Logik befangen, die „spaltend und totalitär“ sei –, wird durch die Begegnung mit Jesus Christus korrigiert: „An Jesu öffentlichem Wirken kann Johannes lernen, was ihm bisher undenkbar und fremd blieb: dass Gottes Gerechtigkeit nicht ohne Barmherzigkeit ist und seine Barmherzigkeit nicht ohne Gerechtigkeit. Beides zusammen wirkt heilvoll als Gottes Antwort.“ (154)
Wer sich diese Darlegungen vergegenwärtigt, wird Mödes Studie mit großem Gewinn lesen, sich aber staunend fragen, warum von der Tragik des Johannes gesprochen wird. Der Autor schreibt über den Täufer, dass sein Leben in „Mord und Verstümmelung“ ende, ohne dass von der „Auferweckung des Gemordeten“, der an seiner prophetischen Gabe und an seinem Glauben gezweifelt hatte, berichtet werde oder von einer „öffentlichen Rehabilitierung“ (182). Weltlich gedacht ließe sich vielleicht von Tragik sprechen, aber nicht in der Weite des biblischen Denkens und christlichen Glaubens. Dass Johannes keine tragische Gestalt ist, macht letztlich auch Erwin Möde deutlich, wenn er über den Täufer schreibt: „Wo immer das Evangelium verkündet wird, spricht es auch von ihm und durch ihn.“ (182) Johannes der Täufer bedurfte also nie einer Rehabilitierung, und dieser instruktive Band verdient eine aufmerksame Leserschaft sowie Beachtung im theologischen Diskurs.

Thorsten Paprotny

Systematische Theologie

William T. Cavanaugh
Migrationen des Heiligen. Gott, der Staat und die politische Bedeutung der Kirche (Epiphania 17)
Münster 2023: Aschendorff, kart., XI und 237 S., ISBN 978-6-402-12063-7, 24,80 €

Das europäische Verhältnis von Religion und dem Staat als ziviler Gesellschaft ist seit der gewaltigen Zäsur der französischen Revolution äußerst fragil und von sehr unterschiedlichen Modellen geprägt. Auf diesem Hintergrund muss aus katholischer Sicht gefragt werden nach der mittelfristigen Zukunft von Religion – abrahamitischer Religion und spezifisch christlicher Variante – und ziviler Gesellschaft innerhalb eines säkularen, vielleicht auch laizistischen Staates.
In dieser komplizierten Lage vermag ein Blick auf die USA mit der besonderen Geschichte einer liberalen Zuwanderungsgesellschaft, gerade aus religiösen wie natürlich auch aus wirtschaftlichen Gründen, eine gute Hilfe zu sein. In hervorragender deutscher Übersetzung von Barbara Hallensleben, Professorin für Dogmatik und Theologie der Ökumene an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg in der Schweiz, liegt das neue Buch von William T. Cavanaugh vor. Er ist US-amerikanischer katholischer Theologe, der

seit 2010 als Professor für Catholic Studies und als Direktor des Center for World Catholicism and Intercultural Theology an der DePaul University in Chicago tätig ist. Der programmatische Titel lautet in deutscher Übersetzung: „Migrationen des Heiligen. Gott, der Staat und die politische Bedeutung der Kirche“ und entspricht haargenau dem Originaltitel von 2011. Der zunächst etwas rätselhafte Titel wird erklärt durch den Untertitel und schließt sich an die bisweilen recht weitschweifigen Analysen des Augustinus in seinem großen Werk *De Civitate Dei* an, das bahnbrechende Wirkung für die Entfaltung einer politischen Theologie des Christentums hatte: Der Mensch nach dem paradigmatischen Brudermord des Kain an Abel – verstanden nicht als wahre Geschichte, sondern als Geschichte einer Wahrheit, nämlich der Wahrheit von Gewalt und Totschlag – lebt als „Bürger zweier Welten“ (Rousseau), als Mensch des gewaltfreien Staates und des Glaubens an Gottes Liebe, nämlich als Mensch in einer vom Leviathan des Staates nur mühsam gebändigten Gewalt des je Stärkeren und sich des Mordverzichts des Mitmenschen erfreuend, und zugleich als Mensch, der sich mit dieser Freude des nur vom Staat vom Mitmenschen abgezwungenen Überlebens nicht begnügen kann und will, sondern nach Freundschaft und Liebe strebt – auch und gerade der Freundschaft und der Liebe des Kain. Der Staat freilich kann diese Freundschaft und Liebe schlechterdings nicht erzwingen, er vermag sie nur zu erhoffen – sofern er noch einen Funken metaphysischen Anstands hat – und zu ermöglichen, eben durch gerechte Strukturen des Zusammenlebens in einer Zivilgesellschaft. Religion erweist sich als Ausweg aus der Sackgasse bloßer endlicher Gerechtigkeit, denn: Recht erschöpft sich nicht in der Zuteilung vergänglicher Güter, sondern in der Eröffnung eines Horizontes unvergänglicher Liebe und Freundschaft. Darin liegt die eigentliche Wahrheit des Menschen aus christlicher Sicht: nicht betrogen zu werden um die Ewigkeit unvergänglicher und personaler Liebe. Und präzis darin liegt die Bedeutung des sich offenbarenden Gottes des christlichen Glaubens. Nicht zufällig verweist daher William Cavanaugh zu Beginn des zentralen zweiten Kapitels seines Buches über „Ein christlicher Neuentwurf des politischen Raumes“ ganz unverblümt auf die Bitte Jesu vor seinem Leiden: „Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind.“ (Joh 17, 19) Und wenig später heißt es sehr präzis und höchst aktuell: „Wie löst ein moderner liberaler Nationalstaat die Frage des Einen und des Vielen im politischen Leib, wenn die Teilhabe an Christus nicht mehr das gemeinsame Ziel ist? Es heißt, der Liberalismus erlaube einen größeren Pluralismus der Ziele: Es gibt nicht mehr zwei Städte – die Jünger Christi und die ‚Welt‘ –, sondern eine Stadt mit einer Vielfalt von Individuen, und jedes von ihnen hat die Freiheit, seine eigenen Ziele zu wählen, ob es nun keinen Gott, einen Gott oder zwanzig Götter anbeten will.“ (56)

Mit anderen Worten: Wenn die Idee und das Bekenntnis zum Heiligen und zum transzendenten Gott abwandert in immanente Vergöttlichungen, dann entstehen menschenverachtende Totalitäten einer auf gedeihliches und gesundes Überleben fixierten „Telefongesellschaft“: „Im besten Fall kann der Nationalstaat Güter und Dienstleistungen bereitstellen, die zu einer bestimmten, begrenzten Ordnung beitragen; die Postzustellung ist z. B. ein positives Gut. Der Staat ist jedoch nicht der Hüter des Gemeinwohls, und wir müssen unsere Erwartungen entsprechend anpassen. Die Kirche muss ihre Vorstellungskraft aus der Gefangenschaft des Nationalstaates befreien, sie muss sich als alternativer sozialer

Raum konstituieren und darf sich nicht einfach darauf verlassen, ihre soziale Präsenz im Nationalstaat zu finden. Und die Kirche muss bei jeder Gelegenheit den Raum „komplexer“ machen, d. h. die Schaffung von Räumen fördern, in denen alternative Ökonomien und Autoritäten gedeihen.“ (50) Das wäre ein höchst modernes und höchst klassisches Programm für die katholische Kirche und ihre politische Ethik: Nicht einfach Verdoppelung des Staates und seiner zeitlichen Ordnung, sondern Alternativen der aufscheinenden ewigen Ordnung der Liebe aufzuzeigen, und damit eigentliche Hüterin eines überzeitlichen Gemeinwohles zu sein.

Peter Schallenberg

Barbara Schmitz
Was ist ein lebenswertes Leben? Philosophische und biographische Zugänge
Ditzingen 2022: Reclam, kart., 192 S., ISBN 978-3-15-011382-0, 16,00 €

Das Buch ist bemerkenswert und sticht heraus aus der Fülle der einschlägigen Literatur zum Thema des Lebensschutzes und der bewussten Entscheidung zum Leben, speziell am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens. Das liegt daran, dass die Autorin, habilitierte Philosophin und Gymnasiallehrerin bei Basel, sowohl theoretisch vom Fach ist wie auch praktisch im Leben steht, ihr wissenschaftliches Handwerkszeug beherrscht und zugleich weiß, wovon sie spricht. Denn, wie sie direkt zu Beginn im Vorwort offenlegt, ist sie selbst Mutter eines außergewöhnlichen Kindes, das mit einer genetischen Einschränkung, also mit einer Behinderung zur Welt kommt, und heute als junge Frau ihr Leben meistert. Außerdem ist sie Schwester einer Frau, die sich mit 37 Jahren das Leben nahm. Beide Erfahrungen, das Leben mit ihrer Tochter Carlotta und der Abschied von ihrer Schwester Ulla, so heißt es in der Einleitung, „haben mein Leben geprägt und ohne sie wäre dieses Buch nicht geschrieben worden.“ (10)
Bewusst ist das Buch als philosophischer Essay gehalten, ausgehend von mündlichen und schriftlichen biografischen Berichten, inspiriert von individuellen Erfahrungen, die zu philosophischen Fragen und Versuchen einer abwägenden und behutsamen Antwort führen. Und so fragt die Autorin im ersten Kapitel nach dem subjektiven Zugang zum lebenswerten Leben, im zweiten Kapitel nach dem besonderen Lebenswert des behinderten Lebens, im dritten Kapitel nach den gesellschaftlichen Bildern einer Bewertung des Lebens, im vierten Kapitel nach dem Begriff der Autonomie für soziale menschliche Lebewesen, im fünften Kapitel nach der Verbindung zwischen Krankheit und dem Sinn des Lebens, im sechsten Kapitel stark biografisch imprägniert nach der Lebensmöglichkeit mit einem besonderen Kind, im siebten Kapitel nach dem adäquaten Verständnis von Demenz im Alter und einem trotzdem lebenswerten Leben, im achten Kapitel nach dem hilfreichen Verständnis von Suizid. Ein kurzes Gespräch zum Schluss über die lebende Tochter Carlotta und die verstorbene Schwester Ulla rundet das bemerkenswerte Buch ab, zuletzt mit dem Satz: „Es ist nicht möglich, auf eine einfache Formel zu bringen, was das Leben lebenswert macht.“ (180)
Das macht die Stärke dieses Buches aus: Es wird der Versuch gemacht, Zugänge zu schaffen zu einem Verständnis von Lebenswert jenseits theoretischer Formeln und zugleich jenseits individueller Einzelerfahrungen. Vielmehr wird, ganz im Sinn etwa der aktuell in unserem Land zu Recht geforderten frühzeitigen Suizid-

prävention, nach dem weiten Feld vor Verboten und Erlaubnissen gefragt, auf dem sich moralische Entscheidungen von Menschen zum Leben vorbereiten: „Hilft es, wenn wir den Suizid als unmoralische Tat verbieten? Kann man Menschen dazu zwingen, das Leben als lebenswert anzusehen?“ (168) Güterabwägungen angesichts des ersten und transzendentalen Gutes des Lebens, dem wir uns gegenübergestellt sehen, sind hier nicht hilfreich. Denn: „Es geht hier um eine Einstellung zum Leben, die durch eine Abwägung nicht erfasst wird. Das, was das Leben lebenswert macht, entzieht sich dem utilitaristischen Kalkül.“ (162) Im Rückgriff auf Hartmut Rosa wird vielmehr der Begriff von Resonanz und Resonanzerfahrung stark gemacht, im Begriff der „Tiefenresonanz“ mit den Momenten der Berührung, der Selbstwirksamkeit, der Anverwandlung, und der Unverfügbarkeit (49), um gleichsam die notwendige Aura einer ethischen Lebensbejahung zu verdeutlichen. Dann wird deutlich, dass „Autonomie sich nicht darin beweist, dass ich ein Schicksal aushebele. Sie kann sich vielmehr dadurch auszeichnen, dass es gelingt, auf das zu reagieren, was das Schicksal mir bietet und mit meiner eigenen Verletzlichkeit umzugehen.“ (88) Manches erinnert öfter an Viktor Franklin und seine Logotherapie, und unterstreicht höchst bedeutungsvoll, „dass die für liberale Gesellschaften typische Fixierung auf den Wert der Selbstbestimmung als höchsten Trumpf im Spiel der Werte einseitig und verengend ist.“ (87) Dies gilt nicht zuletzt im Blick auf das in mancher Hinsicht einseitige und verzerrende Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum assistierten Suizid vom 25. Februar 2020.
Ein sehr bemerkenswertes und sehr hilfreiches Buch im Feld der Bioethik!

Peter Schallenberg

Praktische Theologie

Janis Berzins
Preise, Jerusalem, den Herrn. Johann Sebastian Bachs Kantaten zur Ratswahl – Historische Zusammenhänge und gegenwärtige liturgische Verwendung (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 102)
Göttingen 2023: Vandenhoeck & Ruprecht, geb., 587 S., ISBN 978-3-525-57347-1, 110,00 €

Jahr für Jahr erscheint eine Fülle neuer Literatur zum Leben und Werk des berühmten Komponisten Johann Sebastian Bach (1685–1750), dessen Thomaskantorat sich letztes Jahr zum 300. Mal jährte. Das Dickicht der Bach-Literatur ist mittlerweile selbst für ausgewiesene Bach-Experten kaum noch zu überblicken. Aus diesem Grund ist es besonders hervorzuheben, wenn es Autoren dennoch gelingt, ein neues Themenfeld rund um die Musik Bachs zu identifizieren und auf innovative Weise zu beleuchten. Zu diesen Autoren zählt definitiv der evangelische Pfarrer und Kirchenmusiker Janis Berzins, dessen Monografie „Preise, Jerusalem, den Herrn“ sich erstmals detailliert denjenigen geistlichen Kantaten widmet, die Johann Sebastian Bach anlässlich der Ratswahl komponiert hat. Berzins untersucht die Ratswahlkantaten nicht nur auf einer literarischen und musikalischen Ebene, sondern bezieht auch eine dezidiert liturgische Perspektive mit ein, womit der Autor der Wesenseigen-

schaft von Bachs Kantaten als genuin liturgische Musik Rechnung trägt.

Drei sehr gut recherchierte Kapitel zu den Bachkantaten allgemein (Kap. 1), zur theologischen Bachforschung (Kap. 2) sowie zum Hintergrund und historischen Kontext von Bachs Ratswahlkantaten (Kap. 3) leiten als Hinführung in die Studie ein. Es folgen detaillierte Einzelanalysen der Ratswahlkantaten (Kap. 4), die Bach in seiner Zeit in Mühlhausen (1707–1708) und in Leipzig (1723–1750) komponiert hat. Berzins gelingt es hier, sowohl Text als auch Musik der Kantaten in angemessener Weise zu berücksichtigen. Allerdings wäre es methodisch sinnvoll gewesen, die beiden Ebenen noch stärker in ihrer Einheit in den Blick zu nehmen. Denn gerade diese von Bach geschaffene Einheit von Text und Musik macht das Alleinstellungsmerkmal und Potenzial seiner geistlichen Kantaten für die kirchliche Liturgie von heute aus. Die Ergebnisse der Einzelanalysen bilden für Berzins die Grundlage zur Erarbeitung der theologischen Motive in den Ratswahlkantaten und zu deren Einordnung in das Gesamtwerk der Kantaten Bachs (Kap. 5). Dabei fasst Berzins zusammen, dass sie sich durch ihr „besonderes Interesse an der Gestaltung des diesseitigen Zusammenlebens“ auszeichneten, was durch die biblisch begründeten Werte wie „Gerechtigkeit und Friede, aber auch Treue“ (406) in ihnen zur Sprache komme. Das gesellschaftliche Zusammenleben, so wird in ihnen greifbar, kann nicht allein von Menschen gemacht werden, sondern ist abhängig vom Segen Gottes. Aus dieser Erkenntnis heraus wird deutlich, dass die Ratswahlkantaten auch für heutige gesellschaftliche Fragen und Diskurse wichtige Impulse aus einer christlichen Perspektive zu geben vermögen. Im Vergleich zu vielen de-tempore-Kantaten Bachs, mit denen sich heutige Hörer aufgrund der starken Betonung der Sünde des Menschen oder des Lebens im Jenseits oft schwertun, zeichnen sie sich durch ihre hohe gesellschaftliche Anschlussfähigkeit aus.

Nach der Einordnung der Ratswahlkantaten vor dem Hintergrund unserer gegenwärtigen staatlichen Ordnung (Kap. 6), erörtert Berzins am Ende seiner Studie deren liturgisches Potenzial für den heutigen Gottesdienst (Kap. 7). Dabei gibt der Autor neben spezifischen Überlegungen zur liturgischen Integration auch wertvolle Hinweise für die gottesdienstliche Aufführung von Bachs Kantatenwerk insgesamt. Auch wenn die liturgischen und homiletischen Überlegungen Berzins’ hierbei auf den evangelischen Gottesdienst beschränkt bleiben, bieten sie zahlreiche Anknüpfungspunkte auch für die Integration von Bachs Kantaten in den katholischen Gottesdienst. Eine ausführliche Darlegung des liturgischen Potenzials von Bachs Kantaten auf Basis grundlegender liturgischer Dimensionen (z. B. Anamnese, Anabasis, Katabasis) liefert Berzins allerdings nicht, wobei dies auch über die eigentliche Zielsetzung der ohnehin schon sehr umfangreichen Dissertationsschrift hinausgegangen wäre.

Insgesamt zeigt Janis Berzins’ Studie sehr eindrucksvoll auf, dass Bachs geistliche Musik nicht nur als reine Kunstmusik angesehen werden kann, wenn man dem Komponisten und seinem künstlerischen Schaffen vollumfänglich gerecht werden will. Am Beispiel von Johann Sebastian Bachs Ratswahlkantaten wird deutlich, „dass das Musizieren der Bachschen Kantaten Menschen ‚geradezu den Himmel aufzuschließen scheint‘ und sie Gott näher bringt als so manche Predigt.“ (549) Dem Autor ist ohne Abstriche zuzustimmen, dass dieses Potenzial nicht ungenutzt gelassen werden sollte.

Sebastian Pietsch

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausgebergremium
Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn

Schriftleitung
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz
Svenja Schumacher M. A.

Kontakt
Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: 05251 | 121-740
Fax: 05251 | 121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag
Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

Bezugspreise

Einzelheft:	14,80 €
Jahresabonnement:	48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)	
Digitale Ausgabe:	kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Vorschau

115. Jahrgang | 1. Vierteljahr 2025 | Heft 1

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

Liturgie in Krisenzeiten

hg. von Stephan Wahle

BIRGIT JEGGLE-MERZ
Nach dem Verlust von Vertrauen,
Glaubwürdigkeit und Relevanz
Kirchliche Rituale und die Lebenswelt der Menschen

FLORIAN WEGSCHEIDER
Die Eucharistie als Sonderform?
Der Sonntagsgottesdienst in Zeiten von Priestermangel und pastoralen Megaräumen

ALEXANDER SABERSCHINSKY
Kirchliche Rituale als Hilfe in Krisenzeiten

MATTHIAS HAMANN
Wo geschieht in Zukunft Verkündigung?
Das liturgische Netzwerk Gemeinde, Schule, Krankenhaus, Seniorenzentrum etc.

NICOLE STOCKHOFF
Der Kirchenraum als Stein des Anstoßes
Aktuelle Überlegungen zur Sakralraumtransformation an Beispielen der Diözese Münster

MIT KURZBEITRÄGEN VON:

CHRISTOPH JACOBS/HANNAH PHILLIPS/
ARNDT BÜSSING
PETER SCHALLENBERG

Aschendorff

Erscheint im Januar 2025 online und als Print-Ausgabe!

ThGl Theologie und Glaube

Jahresinhalt

114. Jahrgang

AUFSÄTZE

164 ***Rüdiger Althaus***
Der Diözesanbischof und die Geistlichen Gemeinschaften
Ansätze für eine Verhältnisbestimmung

267 ***Rüdiger Althaus***
Die Domkapitel
Tradition mit (un-)gewisser Zukunft

221 ***Christoph J. Amor***
Gottebenbildlichkeit
Deutungstypen in der Diskussion

14 ***Christian Blumenthal***
Die Transformation der „Gottesherrschaft 1.0“ zur „Gottesherrschaft 2.0“
Überlegungen zur Basileiakonzeption und Raumpolitik bei Lukas

449 ***Martin Breul/Anne Weber***
„Die Demokratie ist Alternativen wie einer Diktatur oder Autokratie deutlich überlegen“
Ein Interview mit Otfried Höffe

344 ***Martin Breul/Anne Weber***
„Die Krise der Demokratie ist eine Krise der Überzeugung, dass Freiheit für alle Menschen das fundamentale Gut ist“
Ein Interview mit Christiane Woopen

341 ***Martin Breul/Anne Weber***
Zur herausgeforderten Demokratie
Beziehungsstatus: *it’s complicated*!

124 ***Bernhard Deister/Tonja Deister***
„Die großen Schuhe“
Herausforderungen des Leitungswechsels in die erste Generation nach Gründung einer Geistlichen Gemeinschaft

309 ***Norbert Fischer***
Gott, Freiheit und Unsterblichkeit
Zum 300. Geburtstag Immanuel Kants

356 ***Bernhard Grümme***
Demokratische Lebensformen als Ort der Theologie
Zu ersten Konturen einer Öffentlichen Politischen Theologie

179 ***Barbara Haslbeck***
Geistliche Gemeinschaften und spiritueller Missbrauch
Lernen vom Zeugnis einer Betroffenen

151 ***Christoph Hegge***
Kriterien für die Zulassung und Anerkennung Geistlicher
Gemeinschaften in den (Erz-)Bistümern der Deutschen Bischofskonferenz

384 ***Florian Höhne***
Verletzliche Foren
Der digitale Strukturwandel der Öffentlichkeit
in öffentlich-theologischer Perspektive

136 ***Peter Hundertmark***
Leitungsverantwortung in kirchlichen Bewegungen
und ihren Geistlichen Gemeinschaften

190 ***Christoph Jacobs***
Führungsverantwortung in Geistlichen Gemeinschaften
angesichts geistlichen und sexuellen Missbrauchs

284 ***Christoph Jacobs/Tobias Pollitt/Arndt Büssing***
Empowerment
Die Stärkung salutogener Ressourcen in der Seelsorgeausbildung

400 ***Katharina Klöcker***
Expandierende Verantwortungslücken?
Algorithmisierte Entscheidungsprozesse in theologisch-ethischer Reflexion

4 ***Michael Konkel***
Zensur bei Lukas?
Anmerkungen eines Alttestamentlers zum Jesajazitat in Lk 4,18f.

105 ***Ilkamarina Kuhr***
Chancen und Gefährdungen von Geistlichen Gemeinschaften

75 ***Daniel Lanzinger***
Wie kommuniziert Gott mit den Menschen?
Einsichten aus der Apostelgeschichte

236 ***August Laumer***
Seelsorge als „Herz der Kirche“
Anmerkungen zum Seelsorge-Dokument der deutschen Bischöfe

428 ***Andreas Niederberger***
Jenseits von Polarisierung und Fragmentierung
Überlegungen zur demokratietheoretischen Auseinandersetzung mit digitaler Öffentlichkeit

112 ***Johannes Maria Poblotzki***
Göttliche Gabe oder menschliche (Fehl-)Konstruktion?
Charakteristik, Charisma und Sendung der „neuen“ Geistlichen Gemeinschaften

30 ***Andrea Taschl-Erber***
Evangelium für Frauen?
Das dritte und vierte Evangelium im Vergleich

410 ***Benedikt Schmidt***
Digitalität derangiert Demokratie
Retten religiöse Ressourcen?

60 ***Karl Matthias Schmidt***
Das Los der Leviten
Israel-Konzeptionen in der Apostelgeschichte

251 ***Alexander Weihs***
Das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* und der notwendige kulturelle Wandel
Erwägungen zum Transformationspotenzial religiöser Bildungsprozesse

370 ***Günter Wilhelms***
Ironie oder Diskurs?
Helmut Willkes Freiheits- und Demokratietheorie

KURZBEITRÄGE

326 ***Peter Schallenberg***
Menschenwürde und Personrecht
Ein vatikanisches Lehrstück zum Thema personaler Würde

209 ***Peter Schallenberg***
Veränderungen in der katholischen Sexualethik?

REZENSIONEN

465 Janis Berzins: Preise, Jerusalem, den Herrn. Johann Sebastian Bachs Kantaten zur Ratswahl – Historische Zusammenhänge und gegenwärtige liturgische Verwendung (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 102)
von Sebastian Pietsch

463 William T. Cavanaugh
Migrationen des Heilige: . Gott, der Staat und die politische Bedeutung der Kirche (Epiphania 17)
von Peter Schallenberg

333 Manfred Deselaers im Gespräch mit Piotr Żyłka: Die Wunde von Auschwitz berühren. Ein deutscher Priester erzählt
von Bernhard Sill

92 Erich Garhammer: Genie und Gendarm. Wenn eine Theologie amtlich wird am Beispiel von Benedikt XVI.
von Wolfgang Beinert

335 Michael Gmelch: Wirbeltanz im Wartesaal der Ewigkeit. Im Dialog mit Rumi und der Sufi-Mystik
von Bernhard Sill

462 Erwin Möde: Heuschrecken und wilder Honig. Johannes der Täufer – eine tragische Heilsgeschichte
von Thorsten Paprotny

94 Erasmus von Rotterdam: Adagia. Sprichwörter. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übersetzt von Claude-Eric Descœudres (6 Bde.)
von Matthias Laarmann

91 Dietrich Rusam: Der Evangelist. Die Autobiografie des Lukas
von Anna-Lena Kassner

97 Johannes Schidelko: Kurienreform. Hintergründe, Zuständigkeiten, Veränderungen. Alles, was man wissen muss
von Rüdiger Althaus

466 Barbara Schmitz: Was ist ein lebenswertes Leben? Philosophische und biographische Zugänge
von Peter Schallenberg

332 Ludger Schwienhorst-Schönberger: Der eine Gott und die Götter. Religions- und Theologiegeschichte Israels. Ein Durchblick

von Bertram Herr

215 Gregor Taxacher
Die Geschichten der Geretteten. Heilige und Heiliges in der Legenda aurea (Der Erlösungs-Komplex 1)

von Rüdiger Althaus

96 Gabriel Weiten: Synodale Communio. Papst Franziskus und Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. im Vergleich (Ratzinger-Studien 24)

von Thorsten Paprotny