

⇒ Florian Höhne

»Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

⇒ 1 Einleitung

»Öffentlichkeit« ist eine Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie. So tautologisch diese Aussage klingt, so strittig ist ihr Inhalt. Zu den am häufigsten zitierten Artikeln des International Journal of Public Theology¹ zählt interessanterweise einer, der sich in postkolonialer Per-

spektive kritisch mit Öffentlicher Theologie und gerade mit »Öffentlichkeit« auseinandersetzt:²

Tinyiko Sam Maluleke greift darin auf William Storrar und dessen an Jürgen Habermas und Parker Palmer angelehntes Öffentlichkeitsverständnis zurück (Maluleke 2011, 80, 85). Er zitiert Storrar:

»Public life is where we meet one another as strangers but seek to treat one another with civility, recognizing one another as fellow citizens and human beings even in our profound differences of identity and outlook. Public life is where we show a willingness to listen to and compromise with strangers and give of

Florian Höhne, geb. 1980 in Berlin, Dr. theol., Studium der evangelischen Theologie sowie der in Christlichen Publizistik, Volontariat an der Journalistenschule Ruhr, Vikariat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB), wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Professur für Ethik und Hermeneutik. Neueste Veröffentlichungen: Darf ich vorstellen: Digitalisierung. Anmerkungen zu Narrativen und Imaginationen digitaler Kulturpraktiken in theologisch-ethischer Perspektive, in: Bedford-Strohm u.a. (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit, Baden-Baden; »You shall not make for yourself a carved image«. Positive inspiration for an ethic of journalistic images from a Public Theology perspective, in: Pirner et al. (Ed.): Public Theology Perspectives on Religion and Education, New York 2019; Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015. GND: 106712196X

DOI: 10.18156/eug-1-2019-art-1

(1) Vgl. so die Daten auf Researchgate: https://www.researchgate.net/journal/1872-5171_International_Journal_of_Public_Theology [Abruf am 19.06.2019]

(2) Vgl. Maluleke 2011. Vgl. das Abstract (S. 79) für die Benennung der postkolonialen Perspektive in der kritischen Antwort.

our private selves in the endless search for the public good.« (Maluleke 2011, 80f)

Teil von Malulekes Kritik Öffentlicher Theologie ist eine kritische Anfrage an diesen Öffentlichkeitsbegriff:

»I would question where we might find this public sphere where strangers meet with civility—perhaps in Paris under the gaze of the Eiffel Tower? Such space is not available in the middle of Kotze street in Hillbrow, Johannesburg« (Maluleke 2011, 85).

Die Frage ist weder unberechtigt noch neu – und zwar nicht nur für Hillbrow, sondern auch für Gesellschaften des globalen Nordens. Jürgen Habermas hat diese Frage historisch und implizit im »Strukturwandel der Öffentlichkeit« (Habermas 1971) und explizit in »Faktizität und Geltung« als Frage nach der »soziologischen Übersetzung der diskurstheoretischen Lesart von Demokratie« gestellt (Habermas 1998, 432–434). In Tradition zu Habermas' emphatischen Öffentlichkeitsbegriff hat Bernhard Peters evaluiert, »wie sich reale Kommunikationsbedingungen in heutigen Gesellschaften zu diesem normativen Modell verhalten« (Peters 1994, 51, 2007, 68) und dabei die klassischen, massenmedialen Kommunikationsbedingungen in den Blick genommen.³

Wo finden wir Öffentlichkeit? In Paris oder Johannesburg, auf den realen und virtuellen Straßen und Marktplätze der Bundesrepublik, in den Talkrunden Anne Wills, in den Kommentarforen der Online-Auftritte der großen Zeitschriften oder in die Projektgruppentreffen von Bürgerinitiativen? Wo konkret passiert das, was Demokratietheoretiker*innen und Öffentliche Theolog*innen »Öffentlichkeit« nennen?

Diese Fragen sind nicht erst da relevant, wo sie auf eine Fundamentalkritik an Öffentlicher Theologie zielen, sondern gerade als konstruktiv-kritische: Versteht man Öffentliche Theologie als explizite Reflektion von Diskursen zu öffentlichen Fragen (»public issues«),⁴ muss konkretisiert werden, was genau Öffentlichkeit ist und wie diese sich verändert. Nur so können Öffentliche Theolog*innen selbstkritisch ihre eigene öffentliche Präsenz reflektieren. Nur so kann Öffentliche Theologie als »[s]trukturelle Öffentliche Theologie« (Vögele 1994, 425) an

(3) Während dies 1994 schon aus dem medienhistorischen Kontext plausibel ist, wird es auch an seinen inhaltlichen Bestimmungen klar, wenn er etwa von der »Asymmetrie von Sprecher- und Hörerrollen« schreibt (Peters 1994, 52).

(4) Vgl. zu diesem Verständnis das mission statement des Berlin Institute for Public Theology: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/institute/bipt> [Abruf am 17.04.2019].

den Konstitutionsbedingungen dieser Öffentlichkeit mitarbeiten. Dass Öffentlichkeiten sich verändern, wird vielfältig manifest: Eli Pariser einschlägige Rede von Filterblasen (Pariser 2012), die Debatte um »nasty talk« und Zivilität im Internet (Chen 2017), um Manipulation und »social bots« sind Anzeichen einer digitalen Transformation von Öffentlichkeit.

Um die Frage nach der sozialen Konkretion des Öffentlichkeitsbegriffs zu adressieren, werde ich im Folgenden zunächst vorschlagen, Öffentlichkeit methodisch mit den Begriffen der Praxissoziologie als Ensemble⁵ sozialer Praktiken zu verstehen (2), um dann drei Gruppen solcher Praktiken zu differenzieren (3) und nach den Veränderungen dieser Praktiken in digitalen Transformationen zu fragen (4). Abschließend werde ich darauf aufbauend eine Aufgabe für Öffentliche Theologie formulieren, die den Begriff des »Prophetischen« anders zu pointieren vorschlägt (5).

⇒ 2 Öffentlichkeit als Imagination und soziale Praktiken

Maluleke reflektiert den spezifischen Öffentlichkeitsbegriff der Habermaschen Tradition, der in nordwestlichen Öffentlichen Theologien populär ist und der Öffentlichkeit normativ als zivilen Diskursort zur gewaltfreien, rationalen Konsensherstellung vorstellt. Horst Pöttker hat den Öffentlichkeitsbegriff zunächst weiter gefasst:

»Öffentlichkeit meinte ursprünglich die Abwesenheit von Absperrungen, Blockierungen, Barrieren von Erkenntnis und Kommunikation. Was öffentlich ist, ist der Wahrnehmung jedes Menschen zugänglich. Öffentlichkeit ist das von diesem Adjektiv abgeleitete Substantiv, mehr nicht.«
(Pöttker 2010, 110)

Damit definiert Pöttker »Öffentlichkeit als Kommunikationsmodus« bzw. als »Prinzip ihrer Unbeschränktheit« – und zunächst nicht als Sozialgebilde (Pöttker 2010, 110, auch S. 111). Pöttker meint damit die populär gewordene Pluralbildung zu »Öffentlichkeiten« auszuschließen.⁶ Bezeichnet »Öffentlichkeit« das Prinzip der Unbeschränktheit, erscheint die Pluralbildung tatsächlich als sinnlos, weil diese ja multiple und graduelle Beschränktheiten unterschiedlicher Öffentlichkeiten voraussetzte. Vom Kommunikationsmodus oder -prinzip unterscheidet er dann die »konkrete[n] Sozialgebilde«, in de-

(5) Dank an Torsten Meireis für die Empfehlung dieses Wortes hier.

(6) Vgl.: »In diesem Sinne gibt es Öffentlichkeit nur im Singular.« (Pöttker 2010, 111)

nen auf öffentliche Weise kommuniziert wird und die es dann im Plural gibt (Pöttker 2010, 111). Auf diese bezogen kann er dann fragen:

»Wie viel Unbeschränktheit der Kommunikation, wie viel Transparenz der Verhältnisse gibt es in einer Familie, einer Schulklasse, einem Betrieb, in Deutschland, in Europa, in der Weltgesellschaft?« (Pöttker 2010, 111)

Dieses modale Verständnis von Öffentlichkeit und diese Frage sind weiterführend. Streng genommen kann Pöttker in seiner Begriffsarchitektur diese Frage aber nicht mehr stellen, weil sich Unbeschränktheit nicht abstufen lässt – sie bezeichnet ja die Abwesenheit kleiner wie großer Beschränkungen.⁷ Der Widerspruch lässt sich auflösen, indem man anders als Pöttker (2010, 110f) zwischen Modus und Prinzip unterscheidet: Als Prinzip, an dem sich Kommunikationen orientieren sollen, ist Unbeschränktheit denkbar; als Modus, also als adverbiale Qualifikation tatsächlicher Kommunikation nicht. Auf den Kommunikationsmodus bezogen kann »Öffentlichkeit« dann an diesem Prinzip orientierte, also möglichst zugangsfreie Operationen meinen.

Diese Unterscheidung von Modus und Prinzip sowie Pöttkers Unterscheidung von Öffentlichkeiten als Sozialgebilde und Öffentlichkeit im Singular sind in dem Differenzbegriff von Öffentlichkeit zusammengedacht, den Torsten Meireis entwickelt hat. So differenziert Meireis (2019, 48–52) drei Sinnebenen von Öffentlichkeit: Öffentlichkeit »als Raum asymmetrischer Konflikte«, »als fragmentierter Artikulationsraum« und »als regulative Idee«. Während die ersten beiden auf eine Pluralität tatsächlicher Kommunikationen und Sozialgebilde verweisen, in denen unter Bedingungen von Machtasymmetrie und Exklusion erstens Konflikte ausgetragen und zweitens das Gemeinsame artikuliert und diskutiert wird (Meireis 2019, 49–51), meint nur die regulative Idee den singularischen Sinn von Öffentlichkeit, nämlich das »normative[.] Konstrukt« eines Raumes »der zugangsfreien und gleichberechtigten Aushandlung«, an dem die beiden erstgenannten gemessen werden (Meireis 2019, 51f, Zitate: 52). Dieser dritte Sinn schließt ein, was bei Pöttker das Unbeschränktheits-Prinzip war.

Anknüpfend an das modale Verständnis Pöttkers, schlage ich Öffentlicher Theologie vor, Öffentlichkeit praxissoziologisch konkretisiert zu reflektieren:⁸ Jan Schmidt hat Internetkommunikationen im »neuen

(7) Diese Abstufungsmöglichkeit schafft auch nicht die selbstwidersprüchliche Hilfskonstruktion, »eine mehr oder weniger realisierte Qualität der Unbeschränktheit von Kommunikation« zu behaupten (Pöttker 2010, 111, Hervorhebung im Original).

(8) Die Anregung zur Arbeit mit praxissoziologischen Entwürfen verdanke ich ursprünglich einem Verweis von Torsten Meireis auf Pierre Bourdieu.

Netz« auf der Grundlage derartiger »Theorien sozialer Praxis« analysiert und dabei Nutzungspraktiken fokussiert hat (Schmidt 2011, 41, zur Rezeption in der Ethik vgl. etwa Costanza und Ernst 2012; Filipović 2012, 17–21). Damit richtet er den Blick auf das, was Menschen konkret tun, wenn sie vor dem Computer, Tablet oder Smartphone sitzen und – so die Gliederung bei Schmidt 2011, 73–106) – ihre Identitäten und Beziehungen managen und sich informieren. In den entsprechenden Praktiken sieht Schmidt einen neuen Typ von Öffentlichkeit, nämlich »persönliche Öffentlichkeit« entstehen (Schmidt 2011, 107).

Andreas Reckwitz' Systematisierung zufolge ist mit »Praxissoziologie« keine einheitliche, geschlossene soziologische Theorie benannt, sondern eine Reihe von Forschungsansätzen und Reflektionen, denen gemeinsam ist, auf »Praxis als Vollzugswirklichkeit« (Hillebrandt 2014, 58), auf »Tätigkeit im Vollzug« (Hillebrandt 2014, 58; Bongaerts 2007, 249) zu fokussieren und dabei besonders einerseits die »Materialität der Praktiken« – bezogen auf Körper und Artefakte – und andererseits die Rolle der Praxis impliziten Logik zu beachten (Reckwitz 2003, 289–293; Bongaerts 2007, 249). Entsprechende Ansätze würden dazu auf Versatzstücke einer ganzen Reihe von Philosophien und Soziologien zurückgreifen: auf Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Ludwig Wittgenstein (so besonders Theodore Schatzki), Martin Heidegger (so Charles Taylor), Michel Foucault und die Ethnomethodologie (Reckwitz 2003, 282f). Wie neu diese Perspektive ist und wie gerecht sie den von ihr vereinnahmten Theorien wird, lässt sich diskutieren (Bongaerts 2007). Reckwitz hat im Zuge einer Definition von Praktiken versucht, diesen Neuigkeitswert so zu fassen:

»Wenn man als ›kleinste Einheit‹ des Sozialen nicht ein Normensystem oder ein Symbolsystem, nicht ›Diskurs‹ oder ›Kommunikation‹ und auch nicht die ›Interaktion‹, sondern die ›Praktik‹ annimmt, dann ist diese kleinste Einheit des Sozialen in einem routinisierten ›nexus of doings and sayings‹ (Schatzki) zu suchen, welches durch ein implizites Verstehen zusammengehalten wird. Genau dies ist eine ›soziale Praktik‹: eine Praktik der Verhandlung, [...], eine Praktik im Umgang mit eigenem Körper etc.« (Reckwitz 2003, 290⁹)

(9) Er bezieht sich auf Schatzki 1996, 89. Dieses Kurzzitat unterschlägt, dass Schatzki anders als Reckwitz Praktiken nicht nur durch implizites Verstehen zusammengehalten sieht: »Three major avenues of linkage are involved: (1) through understandings, for example, of what to say and do; (2) through explicit rules, principles, precepts, and instructions; and (3)

Das Interessante am praxissoziologischen Zugriff auf Medienkommunikation ist, dass er konkretes Verhalten von Menschen in den Blick nehmen lässt und dies mit der Aufmerksamkeit für die Rolle von Körpern, materieller Technik und Strukturen sowie implizitem Wissen und impliziter Logik verbindet (Reckwitz 2003, 289–293). Erstens ist Materialität relevant, aber weder als bloßes »Hilfsmittel« noch als »handlungsdeterminierend[.]« (Reckwitz 2003, 291):¹⁰ Danach – so Reckwitz – setzt eine bestimmte Praktik die Anwesenheit bestimmter dinglicher Artefakte voraus – die Praktik des Fernsehens etwa ein Fernsehgerät – und insofern ermöglichen und bestimmen diese Artefakte die jeweilige Praktik; Gleichzeitig ist es der jeweilige »sinnhafte[.] Gebrauch« des Artefaktes in der konkreten Praxis, der es relevant macht, nicht sein bloßes Zugegensein (Reckwitz 2003, 291). In Reckwitz' Worten:

»In diesem sinnhaften Gebrauch behandeln die Akteure die Gegenstände mit einem entsprechenden Verstehen und einem know how, das nicht selbst durch die Artefakte determiniert ist. Andererseits und gleichzeitig erlaubt die Faktizität eines Artefakts nicht beliebigen Gebrauch und beliebiges Verstehen.« (Reckwitz 2003, 291)

Dass das Fernsehgerät als Gegenstand passiven Beschauens gebraucht wird, ist nicht schon der Technik inhärent, sondern Teil der »Verhaltensroutine[.]« (Reckwitz 2003, 291). Andererseits verhindert die Architektur seiner Materialität, damit Suppenbüchsen zu öffnen.

Strukturen sind praxisrelevant, insofern sie in der konkreten Praxis aktualisiert sind, insofern etwa mit Bourdieu (2014, 278f) gesagt der Habitus als strukturierte Struktur als strukturierender Erzeugungsmechanismus der zu betrachten Praktik fungiert.¹¹

Zweitens werden die Tat- und Sprechakte durch ein »implizites Verstehen« zusammengehalten (Reckwitz 2003, 290), die Fähigkeit des Autofahrens, des Lesens oder der Diskussionsteilnahme etwa. Damit lässt sich zum Verständnis von Praktiken auch das beachten, was Charles Taylor (2004, 23–30) »social imaginary« nannte: die theoretisch nie völlig fassbare, auch impliziten (Taylor 2004, 25f), von den

through what I will call »teleoaffective« structures embracing ends, projects, tasks, purposes, beliefs, emotions, and moods.« (Schatzki 1996, 89)

(10) Vgl.: »Spezifische Artefakte – von Computern bis zu Gebäuden, von Flugzeugen bis zu Kleidungsstücken – sind als ein Teilelement von sozialen Praktiken zu begreifen« (Reckwitz 2003, 291).

(11) Zur praxissoziologischen Bezugnahme auf Bourdieus Habituskonzept vgl. auch Reckwitz 2003, 283; Bongaerts 2007, 254–257.

Teilnehmer*innen einer Praxis sozial geteilten Vorstellungen ihrer sozialen Existenz und der eigenen Stellung darin, wie sie praktisch wirksam wird. In Taylors Worten:

»By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.«
(Taylor 2004, 23)

Tradiert werden diese Imaginationen in »images, stories, and legends« (Taylor 2004, 23). Am Beispiel: Kommentiert jemand einen Facebook-Post, so ist in dieser sozialen Praxis eine soziale Imagination davon aktuell, in der eben dieser jemand sich als dazu berechtigt vorstellt und bestimmte Erwartungen an Form und Regeln dieses Kommentierens imaginiert. Ob er sich dabei (implizit) als Teilnehmer an einem Diskurs zur argumentativen Ermittlung eines neuen Konsenses imaginiert¹² oder als Benachteiligter, der hier emotionalen Frust in deutlichster Formulierung endlich abladen kann, macht praktisch einen Unterschied.

Diese praxissoziologische Grundgedanken machen zwei Unterschiede für die Konkretisierung des Öffentlichkeitsbegriffes: Erstens können vor diesem Hintergrund die Operationen, auf die sich der Begriff von Öffentlichkeit als Konflikt- und Artikulationsraum (Meireis) bezieht, als Praktiken qualifiziert werden – nicht nur als Interaktionen oder Kommunikationen. Anders als der Kommunikationsbegriff rückt der Praxisbegriff die Materialität und Medialität der Vollzüge ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Öffentliche Kommunikation ist immer schon als verkörperte, material-medial ermöglichte zu denken. Als Praxis verstanden ist öffentliche Kommunikation tatsächlich immer schon in der Gesellschaft und deren Machtstrukturen und -asymmetrien verortet (Schmidt 2011, 42–44). Mit der Körperlichkeit (Reckwitz 2003, 290), kommt der Bourdieusche Habitus in den Blick, der Kommunikationspraktiken miterzeugt und so im Vollzug Gesellschaft strukturiert (Bourdieu 2014, 278–286, 307–311): Dass die in gewählten Worten, im Habitus selbstverständlichen Rechthabens und Berechtigtheits vorgetragenen Positionen in den herrschenden Milieus anschlussfähig sind, in weniger privilegierten aber auf Ablehnung stoßen, lässt

(12) Die Begrifflichkeit dieses Beispiels ist hier und unten an Jürgen Habermas angelehnt.

sich als Strukturierungsleistung des Habitus und als kommunikationspraktische Performanz von Machtasymmetrien verstehen.

Die soziale Realität der Öffentlichkeit besteht nicht anders als in diesen gesellschaftlich situierten Praktiken:¹³ Öffentlichkeit besteht etwa in den Praktiken des Debattierens, des Zeitungslesens, Fernsehens, Veröffentlichens, Postens etc., die in unterschiedlichen Milieus unterschiedlich angesehen sind. »Öffentlichkeit« ist ethisch relevant nur insoweit sie sich praktisch in diesen Vollzügen auffinden lässt. In Anspielung auf Malulekes Kritik und Storrars Worte gesagt: Die »endlosen Suche nach dem öffentlichen Gut« lässt sich in der Tat nur dann von der respektvollen Begegnung Fremder erwarten, wenn sich Fremde tatsächlich irgendwo respektvoll begegnen oder zumindest diese Vorstellung praktische Begegnungen informiert.

Zweitens bezeichnet Öffentlichkeit nicht nur Praktiken für deren Beobachter*in, sondern auch für Teilnehmer*innen:¹⁴ Öffentlichkeit ist auch schon für Taylor (2004, 83–85) selbst eine soziale Imagination. Diese Imagination informiert Praktiken, indem sie Handelnden eine Vorstellung davon gibt, was sie dürfen, wer sie in Relation zu anderen sind und was von ihnen erwartet wird. Imaginiert sich der Habermaskundige Facebook-Kommentator aus dem bereits genannten Beispiel (implizit) als Teilnehmer an einem Diskurs zur argumentativen Ermittlung eines Konsenses, imaginiert er sich damit als berechtigt, Geltungsansprüche zu erheben, und als verpflichtet, diese argumentativ, nicht manipulativ oder gewalttätig zu vertreten, um den »zwanglose[n] Zwang des besseren Arguments« (Habermas 1995b, 119) gelten zu lassen. Im »Strukturwandel der Öffentlichkeit« hatte Jürgen Habermas (1971, 52f, 74f, 109f) beschrieben, wie diese Vorstellung von Öffentlichkeit in einer bestimmten historischen Situation für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe plausibel erscheinen konnte.

Auf dieser imaginativen Ebene sind auch die Bedeutungen des Meireisschen Differenzbegriffs von Öffentlichkeit zu verorten (2019, 48–52): Das sozial Imaginäre umfasst danach die Vorstellung von Öffentlichkeit im Singular als regulativer Idee (mit Pöttkers Prinzip der Unbeschränktheit) genauso wie die davon informierten und damit

(13) Jan Schmidts Rede von »persönlichen Öffentlichkeiten« setzt genau diesen hier grundlegenden Gedanken voraus – nämlich den, dass das »Öffentlichkeit« Genannte in Praktiken oder als »Folge dieser Praktiken« (Schmidt 2011, 107) besteht und zwar in spezifischen Praktiken – zum Beispiel den von Schmidt beschriebenen Nutzungspraktiken – spezifische Öffentlichkeiten – zum Beispiel »persönliche Öffentlichkeiten«.

(14) Die Unterscheidung von Beobachter*innen- und Teilnehmer*innenperspektive folgt hier Bourdieu 1993, 148), der »die theoretische *Sicht* der Praxis« und »das praktische Verhältnis zur Praxis« unterscheidet (kursiv im Original).

vermischten Vorstellungen von (konflikthaften und fragmentierten) Öffentlichkeiten im Plural als Räumen der Konsensfindung, der Diskussion und Artikulation des Gemeinsamen unter Bedingungen von Exklusion und Machtasymmetrie. Wer als Journalistin in Pöttkers normativ aufgeladenem Sinne etwas veröffentlicht, stellt dieses Veröffentlichlichen bestenfalls als unbeschränktes Zur-Kennntnis-Bringen in einem Konflikt oder Artikulationsraum vor. Damit schreibt diese Imagination die Orientierung an Verständlichkeit und Wahrheit, die Pöttker (1999, 220f, 2010, 110, 114-117) an unterschiedlichen Stellen expliziert, in die journalistische Publikationspraxis ein.

Vor dem Hintergrund dieses Bezugs von Öffentlichkeit auf Praktiken und Imaginationen wird in ethischer Perspektive die Ambivalenz der Imaginationen deutlich: Einerseits werden in der Imagination von Öffentlichkeit ethische Orientierungen an Gewaltfreiheit, Zivilität, Zugangsfreiheit und Rationalität in Kommunikationspraktiken aktualisiert: Eine Diskutant*in hört sich Gegenargumente an und bemüht sich diese in die eigene Position zu integrieren; ein Journalist bemüht sich, verständlich zu schreiben und Hintergründe zu erklären. In diesen Praktiken besteht das »Öffentlichkeit« Genannte. Andererseits steht die Imagination von Öffentlichkeit immer in der Gefahr, übersehen zu machen, was ihr nicht entspricht – die von Meireis mit den ersten beiden Bedeutungen von Öffentlichkeit beschriebenen Machtasymmetrien in und Exklusionen von Konflikt- und Artikulationsräumen nämlich. Das wird in der Beobachter*innenperspektive auf die Praktiken deutlich: Öffentlichkeitspraktiken, deren Teilnehmer*innen diese als argumentativ-diskursiv und zugangsoffen imaginieren, sind gerade als solches insofern exklusiv, als sie diejenigen unbewusst ausschließen, die sich habitus bedingt von der Widerlegung ihrer Argumente nicht kritisiert, sondern zensiert empfinden und keinen Zugang zu »intellektuellem Geschwafel« finden. Die Unterscheidung von Imagination und tatsächlich ablaufenden Praktiken macht sichtbar, dass sich als zugangsoffen imaginierende Praktiken praktisch gerade dadurch zugangsbeschränkt sein können. Das kann Öffentliche Theologie auch von Malulekes Kritik lernen.

⇒ 3 Öffentlichkeitspraktiken: Konversation, Exposition und Rezeption

Welche Praktiken sinnvoll als Öffentlichkeitspraktiken reflektiert werden können, werde ich in Anknüpfung an die unterschiedliche Bedeutungen (Peters 1994, 42–45, 2007, 55–59), bezeichnete Phänomene (Arendt 2003, 62), Funktionen (Neidhardt 1994, 8f; Jarren und

Donges 2006, 98f) und Modelle von Öffentlichkeit erläutern, die in unterschiedlichen Fachwissenschaften unterschieden wurden (Neidhardt 1994, 9; Jarren und Donges 2006, 98f). Diese Unterscheidungen lassen sich mindestens grob parallelisieren, so dass zwei Geraden einander jeweils entsprechender Bedeutung, Funktionsbestimmung und Modellierung entstehen. Die erste Gerade nenne ich provisorisch Exposition und Rezeption, die zweite Konversation.

⇒ 3.1 Exposition und Rezeption: Gesehen werden und Sehen

Laut Grimmschen Wörterbuch ist die erste Hauptbedeutung des »Adjektivs ›öffentlich‹« das zu bezeichnen, »was jeder sehen oder hören kann« (Huber 1973, 11). Als solches ist »öffentlich« der Gegenbegriff zu »‹privat‹, ›vertraulich‹ oder ›geheim‹« und meint das, was »frei zugänglich« ist (Peters 1994, 44): Öffentlich ist das ungehindert Wahrnehmbare, das der allgemeinen Wahrnehmung Exponierte.

Für Hannah Arendt 2003, 62) bezeichnet Öffentlichkeit einerseits ein Phänomen, das auf dieser Linie liegt: einen spezifischen Modus der Konstitution von Wirklichkeit oder Realität nämlich. Öffentlich sei das, was für alle »sichtbar und hörbar« (ebd.) erscheint: »Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt.« (Arendt 2003, 62) Etwas später präzisiert sie: »Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst« (Arendt 2003, 63). Öffentlich ist, was vor aller Augen und deshalb in besonderem Sinne wirklich ist.

Basierend auf Amitai Etzionis »Theorie ›kybernetischer Fähigkeiten‹« hat Friedhelm Neidhardt 1994, 8) Öffentlichkeit als Themen und Meinungen verarbeitendes Kommunikationssystem verstanden und drei sich auf die Schritte dieses Verarbeitungsprozesses beziehende Funktionen von Öffentlichkeit unterschieden. Die erste, die Transparenzfunktion, entspricht der Bedeutung von Öffentlichkeit, das frei zugänglich Wissbare und vor aller Augen Erscheinende zu benennen. Diese Funktion verbindet Neidhardt mit dem normativen Anspruch an Öffentlichkeit, offen zu sein »für alle Themen und Meinungen von kollektiver Bedeutung« (Neidhardt 1994, 8). Das Kommunikationssystem »Öffentlichkeit« versorgt Gesellschaften mit Informationen, Themen und Meinungen zu dem, was gesellschaftlich geschieht.

Dem entspricht insofern das soziologische, systemtheoretische Spiegelmodelle von Öffentlichkeit, als dieses genau die Transparenzfunktion¹⁵ zur primären Funktion des Mediensystems überhaupt erklärt:

»Entscheidend ist die Implikation, daß die Leistung von Öffentlichkeit über die Akquisition des Rohstoffs an Themen und Meinungen nicht hinauskommt, der als Input öffentlich wird. In diesem Sichtbarmachen wird der entscheidende Beitrag gesehen und gewürdigt.« (Neidhardt 1994, 9)

So hat Frank Marcinkowski in seiner »systemtheoretische[n] Analyse« des Systems »Publizistik« dessen Primärfunktion darin ausgemacht, »Selbstbeobachtung moderner Gesellschaften« zu ermöglichen (Marcinkowski 1993, 118). Einfach gesagt: »Was die Gesellschaft über sich weiß, weiß sei aus Veröffentlichungen über sich.« (Marcinkowski 1993, 120) Für diese Funktion ist auch bei Marcinkowski der von Arendt beschriebene wirklichkeitskonstituierende Effekt des Veröffentlichens entscheidend: Massenmedien liefern nicht nur eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft, sondern versehen diese mit Publizität (Marcinkowski 1993, 122): Was ich sehe, können auch alle anderen sehen – und schon deshalb ist es relevant und aufzunehmen (Marcinkowski 1993, 56, 122) – und zwar unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt (Marcinkowski 1993, 57). Dies zeigt Marcinkowski (1993, 56f) an einem Beispiel einer Staumeldung: Sobald diese für alle hörbar ist, ist jemand als Verkehrsteilnehmerin zwanglos gedrängt mit den Wirkungen dieser Information auch auf das Verhalten anderer Verkehrsteilnehmerinnen zu rechnen; und diese Wirkung hätte die Meldung auch als »Ente«. ¹⁶ Kurz gesagt: Publizität ist das »symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium« des Publizistik-Systems (Marcinkowski 1993, 53–71). Damit ist in systemtheoretischer Perspektive für die Funktion die Verbreitung der Überzeugung, dass hier etwas für alle sichtbar wird, entscheidender als der etwaige Wahrheitsgehalt einer Aussage. Im Anschluss an Marcinkowski und diesen nur leicht modifizierend hat Niklas Luhmann 1996, 173)¹⁷ die »Funktion der Massenmedien« darin gesehen, die

(15) Vgl.: »Der Effekt, wenn nicht die Funktion der Massenmedien scheint deshalb in der Reproduktion von Intransparenz durch Transparenz, in der Reproduktion von *Intransparenz der Effekte* durch *Transparenz des Wissens* zu liegen.« (Luhmann 1996, 183)

(16) Vgl. Marcinkowski 1993, 56f Auch er redet von »Enten«.

(17) Luhmann unterscheidet »Massenmedien« und »Öffentlichkeit«, versteht aber erste als Repräsentationen letzterer (Luhmann 1996, 184,188).

»Selbstbeobachtung des Gesellschaftssystems« zu dirigieren.¹⁸ Er erklärt:

»Die Massenmedien garantieren allen Funktionssystemen eine gesellschaftsweit akzeptierte, auch den Individuen bekannte Gegenwart, von der sie ausgehen können, wenn es um die Selektion einer systemspezifischen Vergangenheit und um die Festlegung von für das System wichtigen Zukunftserwartungen geht.« (Luhmann 1996, 176)

Neidhardt, Marcinkowski und Luhmann nehmen damit als Öffentlichkeit solche Praktiken in Anspruch, in denen etwas der allgemeinen Wahrnehmung exponiert wird als »Rohstoff für deren Sinnprojektionen« (Marcinkowski 1993, 120).

All diese Aspekte im Öffentlichkeitsbegriff nehmen theoretisch Praktiken in Anspruch, in denen exponiert und rezipiert wird. Diese Praktiken lassen sich zu zwei Gruppen zusammenfassen.

1. Expositionspraktiken stellen etwas vor Augen, machen etwas hörbar, wahrnehmbar, zugänglich, stellen aus, enthüllen und decken auf. Die Journalistin schreibt einen Artikel zur Veröffentlichung, der Redner hält im vollen Saal eine Rede, die Künstlerin stellt ein Bild aus. In diesen Praktiken ist die Imagination »Öffentlichkeit« aktualisiert, insofern Praxisteilnehmer*innen sich und die von ihnen exponierten Geschichten, Personen und Gegenstände als allgemein sicht- und hörbar imaginieren. Wie sehr diese Imagination des Gesehenwerdens verhaltensprägend ist, haben etwa Seele und Zapf (2017, 22, 30f) betont. Die Relevanz dieser Imagination lässt sich beobachten, sobald eine Fernsehkamera in den Raum kommt, die Anwesenden dessen gewahr werden, sich als beobachtet imaginieren und ihr Verhalten anpassen (Früh 1991, 87).
2. An Expositionspraktiken knüpfen Rezeptionspraktiken, die das Exponierte lesen, sehen, hören, wahrnehmen. In diesen Praktiken ist die Imagination »Öffentlichkeit« aktualisiert, insofern sich Rezipierende bewusst sind, als Teil eines ggf. »disperse[n] Publikum[s]«¹⁹ zu rezipieren: »Gemeint ist damit eine große Zahl von räumlich getrennten Individuen oder kleinen Gruppen (zum Beispiel Familien), die eine durch ein Massen-

(18) Luhmann folgt in dieser Bestimmung Marcinkowski und fügt nur das »dirigieren« hinzu (vgl. die Hervorhebung bei Thomas 1998: 555).

(19) Schulz 2000, 143, im Original gesperrt.

medium verbreitete öffentliche Aussage empfangen.«²⁰ An die Praxisrelevanz dieser Imagination, als eine*r neben anderen dasselbe wahrzunehmen, knüpft sowohl Arendts Gedanke der Realitätssteigerung durch gemeinsame Wahrnehmung als auch Marcinkowskis Bestimmung von Publizistik als generalisierten Kommunikationsmedium an. Beeinflusst von dieser Imagination höre ich die Staumeldung im Radio praktisch anders als wenn es bloß eine private oder geheime Mitteilung wäre (Marcinkowski 1993, 57). Bei letzterem müsste ich ja nicht damit rechnen, dass diese Mitteilung auch dritte beeinflusst.

Die Unterscheidung dieser zusammenhängenden Praktiken bleibt insofern wichtig, als dass sie unabhängig voneinander ablaufen können: Kaum oder nie gelesene Blogs oder Fachartikel etwa sind zweifelsohne in Expositionspraktiken entstanden, ohne dass Rezeptionspraktiken an sie anknüpften. Andererseits sind Franz Kafkas Tagebücher sicher nicht in einer Expositionspraktik entstanden, aber später sehr wohl gelesen worden.

In ethischer Perspektive sind Praktiken des Exponierens und Rezipierens ambivalent. Einerseits wird in einer Vielzahl dieser Praktiken eine gemeinsame Wahrnehmung der Wirklichkeit konstituiert, auf die sich andere Praktiken beziehen können. Dieses Potential nehmen die theoretischen Arbeiten von Hannah Arendt bis zu den systemtheoretischen Ansätzen in unterschiedlichen Semantiken in Anspruch. Damit wurde auch die Hoffnung verbunden, dass das Exponieren von »Rechtsverletzung« und Leid, Menschenrecht durchsetzen, Solidarität herstellen und Leid bekämpfen würde: So hat Wolfgang Huber im Rückgriff auf Immanuel Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden« begründet, warum Menschenwürde Medien braucht (Huber 1993, 20–23). Danach kann das Weltbürgerrecht (und damit dauerhafter Friede) nur funktionieren, wenn eine »Gemeinschaft unter den Menschen [besteht], kraft deren die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen wahrgenommen werden kann.« (Huber 1993, 21) Diese Gemeinschaft wiederum setze ein Nachrichtenwesen voraus, dass den Bericht über die Rechtsverletzung an anderen Orten zugänglich exponiert (Huber 1993, 21). So ist Exponieren der Rechtsverletzung verbunden mit der Hoffnung auf Abhilfe und Emanzipation.

Andererseits ist entscheidend, dass in diesen beiden Praktiken die Position eines passiven Objektes entsteht: des Exponierten, Gesehenen oder Gehörten. Auch das Subjekt des Veröffentlichens tritt meist

(20) So die Definition Maletzkes, zit. nach Schulz 2000, 143.

in diese Position, wenn es öffentlich auftritt. Auf dieser Position wird die andere Seite dieser Praktiken konkret: Der Akt des Exponierens selber macht Exponierte zum passiven Objekt und entspricht damit dessen Menschenwürde potentiell nicht. Es ist selbst ein Akt der Gewalt. Enthüllung beschämt (Marks 2013, 27–33). Sich der Öffentlichkeit auszusetzen ist gefährlich.²¹ Der ausgestellte Mensch wird als Objekt der Unterhaltung instrumentalisiert (Huber 1993, 25, 30). Diese Ambivalenz von Expositionspraktiken muss gerade dann ethisch beachtet werden, wenn ihr positives Potenzial theoretisch in Anspruch genommen wird.

⇒ 3.2 Konversation²²: Kritisiert werden und mitreden

Bernhard Peters hat noch einen weiteren Sinn von Öffentlichkeit referiert, nämlich Öffentlichkeit als »eine Art Kollektiv, das auf einer bestimmten Kommunikationsstruktur beruht, oder eine Sphäre kommunikativen Handelns, in der sich eine ›öffentliche Meinung‹ mit bestimmten anspruchsvollen Merkmalen bilden kann« (Peters 1994, 45). In diesem emphatischen Sinn meint Öffentlichkeit die Sphäre »ungezwungener Meinungs- und Willensbildung« über die alle betreffenden Angelegenheiten (ebd.). Hier geht es um Austausch und Diskussion, um diskursive Auseinandersetzung mit Argumenten (Peters 1994, 47).

Grob auf dieser Linie liegt Hannah Arendts zweite Bedeutung von Öffentlichkeit, die allerdings anders normativ aufgeladen ist: das »weltliche Gemeinsame« (Arendt 2003, 65), also der menschengemacht Ort menschlichen Zusammenlebens, in dem Menschen etwas Gemeinsam haben und sich gleichzeitig voneinander unterschieden oder getrennt und deshalb versammelt sind (Arendt 2003, 66): »In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.« (Arendt 2003, 66) Dem Verständnis von Öffentlichkeit als Sphäre der Meinungsbildung entsprechen bei Neidhardt die Validierungs- und Orientierungsfunkti-

(21) Das hat der Vortrag von Alf Christophersen während des Berliner Theologischen Kolloquiums 2019 luzide herausgearbeitet.

(22) Ich spreche hier bewusst von Konversation und nicht gleich von Diskurs, um die Aufladung des Gemeinten einem Habermaschen oder Foucaultschen Diskursbegriff zunächst zu sistieren.

on (Neidhardt 1994, 8f): Themen und Meinungen sollen nach der normativen Implikation dieser Funktion diskursiv verhandelt werden, um überzeugende öffentliche Meinungen zu erzeugen. Dem entspricht soziologisch das Diskursmodell von Öffentlichkeit (Neidhardt 1994, 9; Jarren und Donges 2006, 99–101). In den unterschiedlichen Entwicklungsstufen des Habermaschen Denkens, lässt sich dieses Diskursmodell in unterschiedlichen Fassungen wiederfinden: Im »Strukturwandel der Öffentlichkeit« rekonstruiert er das Ideal des gewaltlosen und öffentlichen Raisonement vor dem Hintergrund derjenigen historischen Bedingungen, in denen dieses Ideal plausibel erscheinen konnte. Insofern dieses Raisonement als Verfahren der »gewaltlosen Ermittlung des zugleich Richtigen und Rechten behauptet« werden konnte, konnte es zur Legitimitätsgrundlage der Gesetzgebung und der Herrschaftskritik werden (Habermas 1971, 104f). Die Merkmale einer entsprechenden Öffentlichkeit lassen sich an den »institutionelle[n] Kriterien« festmachen, die Habermas als ideelle Gemeinsamkeit der »Diskussion[en] unter Privatleuten« in den »Tischgesellschaften, Salons und Kaffeehäuser[n]« des 18. Jahrhunderts findet (Habermas 1971, 51f). Der Idee nach seien in diesen Diskussionen erstens Statusunterschiede sistiert gewesen, sodass sich Menschen unter Absehung ihrer Ränge begegnen und einzig die »Autorität des Arguments« zählen konnte (ebd., 52). Zweitens hätte bislang Unproblematisches problematisiert werden können (ebd.). Drittens nennt er die »prinzipielle[.] Unabgeschlossenheit des Publikums« (Habermas 1971, 53). Als Habermas 1998, 370) später in seiner Rechtstheorie nach dem einem Diskursbegriff der Demokratie entsprechenden Verfahren deliberativer Politik fragt, nennt er im Rückgriff auf Joshua Cohen ähnliche Charakteristika: argumentative Form, Inklusivität, Öffentlichkeit, Freiheit von internen und externen Zwängen.²³ Alle Merkmale heben darauf ab, einen Kommunikationsraum zu beschreiben, in dem alle Machtverhältnisse zugunsten der »Autorität des Arguments« (s.o.) sistiert sind. Verstanden im Diskursmodell bezeichnet Öffentlichkeit also Praktiken, die durch normative Merkmale auf die alleinige »Autorität des Arguments« hin strukturiert sein sollen.

Dieses Verständnis von Öffentlichkeit betont nun nicht nur eine andere Dimension desselben sozialen Phänomens Öffentlichkeit als die Bedeutungslinie »Exposition und Rezeption«, sondern nimmt auch paradigmatisch andere soziale Praktiken deutend in Anspruch: Prak-

(23) Auch bei Peters sind die grundlegenden »Merkmale von Öffentlichkeit« ähnlich (Peters 2007, 60–62).

tiken der Konversation nämlich. Schon mit dem Fokus auf Konversation unterscheidet sich dieses Modell von Expositions- und Rezeptionspraktiken, die auf Publikation fokussieren, nicht Konversation.²⁴ In diesen Konversationspraktiken geht es nicht primär nur darum, dass etwas vor aller Augen erscheint oder allen Wissenshungrigen frei zugänglich wird, sondern um Diskussion und Austausch im und mit dem Publikum. Es geht um Austauschprozesse wechselseitiger Kommunikation. Diese Praktiken stellen keine passive Objektposition auf Dauer, sondern laufen als Relation von wechselseitig aktiven Subjektpositionen ab.

Normativ werden diese Konversationspraktiken wie beschrieben als Diskurs in Anspruch genommen. Insofern das Diskursmodell diese Praktiken tatsächlich informiert, tauchen die normativen Merkmale des Diskurses in den Öffentlichkeitsimaginationen dieser Praktiken auf: Diskutierend stellt sich eine die Diskussion als Austausch von Argumenten vor und orientiert die eigene Rede daran. Gerade wenn Konversationspraktiken als Diskurs normativ in Anspruch genommen werden, muss beachtet werden, dass sie oft anders ablaufen als imaginiert oder theoretisch gedacht – etwa weniger zivilisiert, rational und inklusiv ablaufen – und dass dies auch und gerade der Fall sein kann, wo Teilnehmende sie als zivilisiert, rational und inklusiv imaginieren.

Normativ in Anspruch genommen setzen Konversationspraktiken Exposition und Rezeption voraus, insofern sie ein gemeinsames Thema und einen gemeinsam wahrgenommenen Dissens voraussetzen: Habermas (1995b, 122) führt den Diskurs als Verfahren ein, mittels dessen der im kommunikativen Handeln verloren gegangene Konsens, den dieses Handeln sonst als selbstverständliches Einverständnis voraussetzt und reproduziert, transformiert und so (verändert) wiederhergestellt werden kann.²⁵ Damit »kommunikatives Handeln mit andere Mitteln« fortgesetzt werden kann, »wenn ein Dissens durch Alltags-

(24) Zum diesem Begriffspaar vgl. Schmidt 2011, 108f. Das Gegenüber von Konversation einerseits und Exposition/Rezeption andererseits liegt auch parallel zur Unterscheidung von rasonierendem und vermittelnden Journalismus (ausführlich dazu Brosda 2010, 260).

(25) Vgl. in Habermas eigenen Worten: »In Diskursen machen wir den Versuch, ein problematisiertes Einverständnis, das im kommunikativen Handeln bestanden hat, wiederherzustellen oder zu ersetzen. In diesem Sinne habe ich von diskursiver *Verständigung* gesprochen. Argumentationen haben das Ziel, eine Situation zu überwinden, die durch die hartnäckige Problematisierung der in kommunikativem Handeln naiv vorausgesetzten Geltungsansprüche entsteht: diese reflexive Verständigung führt zu einem diskursiv herbeigeführten, begründeten Einverständnis (das sich natürlich zu einem sekundär eingewöhnten Einverständnis auch wieder verfestigen kann).« (Habermas 1995b, 122) Vgl. dazu auch Habermas 1995a, 37f.

routinen nicht mehr aufgefangen werden kann und gleichwohl nicht durch den unvermittelten oder den strategischen Einsatz von Gewalt entschieden werden soll« (Habermas 1995a, 38), muss besagter Dissens als Verlust oder Infragestellung des Konsens zunächst allgemein sicht- und hörbar werden. In Anlehnung an Arendt gesagt: Der Dissens muss gemeinsame Wirklichkeit sein, bevor er im Diskurs bearbeitet werden kann. Darin aber lag das positive Potenzial von Expositions- und Rezeptionspraktiken: Etwas wird für alle sicht- und hörbar sein, bevor es zum Gegenstand des Diskurses werden kann. In dem, was auf Mikroebene eine Vielzahl von Expositions- und Rezeptionspraktiken entsteht, besteht und konstituiert sich das, was die »gemeinsame Wirklichkeit« der Makroebene ist.

Diese Voraussetzung gilt aber nur für die normative Inanspruchnahme von Konversationspraktiken als Diskurs. Konversation ist grundsätzlich auch ohne gemeinsames Thema möglich und wirklich.

⇒ 4 Digitale Transformationen

Besteht das, was theoretisch als Öffentlichkeit in Anspruch genommen wird, in einer Vielfalt von sozialen Praktiken, in denen Menschen sich und ihr agieren als öffentlich imaginieren,²⁶ lässt sich ihre Transformation als Veränderung dieser sozialen Praktiken, genauer: der Expositions-, Rezeptions- und Konversationspraktiken verstehen. Von der Beobachtung ausgehend, dass gegenwärtige Öffentlichkeitspraktiken andere Materialien, nämlich andere technische Medien nutzen, beschreibe ich im Folgenden deren »sinnhaften Gebrauch« (Reckwitz) in Praktiken.²⁷

⇒ 4.1 Veränderte Materialität von Öffentlichkeitspraktiken

Die Materialität der Praktiken, in denen Öffentlichkeit besteht, ist in den vergangenen fünfzig Jahren fraglos eine andere geworden. Das zeigen die Ergebnisse der von »der ARD/ZDF-Medienkommission beauftragte[n] Langzeitstudie Massenkommunikation« (Breunig und van Eimeren 2015, 505): Zu den klassischen tagesaktuellen Massenmedien Hörfunk und Zeitung ist zuerst das Fernsehen *dazugekommen* (!) und seit den 1990er Jahren das Internet, das seit 2000 in

(26) Den Gedanken, dass spezifische Öffentlichkeiten in Praktiken bestehen hatte – wie gesagt (s.o.) – auch schon Jan Schmidt vorausgesetzt (s. Anm. 11).

(27) Zur entsprechenden Unterscheidung von technischem Potenzial und Aneignung vgl. auch schon Neuberger 2009, 22f.

der Studie abgefragt wird und seitdem in seiner durchschnittlichen täglichen Nutzungsdauer rasant zunimmt (Breunig und van Eimeren 2015, 507).

Die Artefakte in Praktiken der Massenkommunikation sind etwa gedruckte Zeitungen und Zeitschriften, Radiogeräte oder Fernsehgeräte (Schulz 2000, 142). »Sinnhaften Gebrauch« von ihnen machen Praktiken des Rezipierens, ohne die diese Dinge nicht hergestellt würden: das morgendliche Zeitunglesen, das tägliche Radiohören, das abendliche Schauen auf das Fernsehgerät. Die von Publikumsethiken geforderten Praktiken, das Gezeigte über die »Mitarbeit in einem Lokalradio oder -fernsehen« aktiv mitzugestalten oder an einem »Fernsehbeobachtungskreis« teilzunehmen (Funiok 2011, 158), sind nicht zu massenwirksamen Phänomenen geworden. In den Rezeptionspraktiken ist den Nutzer*innen aber das Gleiche vor Augen oder Ohren. Zugänglich wird dieselbe Tagesschauendung zur selben Zeit oder derselbe Zeitungsartikel zu unterschiedlichen aber nahe beieinanderliegenden Zeiten. Massenmedien ermöglichen schon durch ihre Materialität in Expositions- und Rezeptionspraktiken genutzt zu werden. Konversationspraktiken werden in diesen Medientechniken nicht begünstigt.

Mit dem Aufkommen des Internet haben sich Praktiken verbreitet, in denen andere Dinge gebraucht werden: zunächst Personal Computer und mittlerweile Tablets, Smartphones oder etwa Smart-TVs. All diese Medien ermöglichen auch Rezeptions- und Expositionspraktiken: Ein Homepage kann auf der einen Seite gelesen und auf der anderen veröffentlicht werden. Insofern besagte Dinge umfangreichere und differenziertere Eingabemöglichkeiten haben – über Tastaturen, Spracherkennung und Touchscreens – und auch selbst als Sender fungieren können, ermöglichen sie zum anderen schnelle Rückmeldungen, eigene Kommentierungen des Gesehenen und so Konversationspraktiken. Diese doppelte Möglichkeit hat Schulz gesehen, als er schrieb: »Dadurch werden zugleich die Grenzen zwischen Massenkommunikation, Telekommunikation und Nachrichtendiensten unschärfer.« (Schulz 2000, 143) Die Netztechnik ermöglicht neben der »one-to-many«-Kommunikation der Massenmedien auch »many-to-many«-Kommunikationen (Neuberger 2009, 23). In den vergangenen 30 Jahren ist eine ganze Reihe von neuen Konversationspraktiken entstanden, die sich da beobachten lassen, wo Social-Media-Angebote und Microblogging-Dienste genutzt werden: Facebook, Twitter, Google, Instagram, Xing, Snapchat, Whatsapp und andere nutzen genau diese Möglichkeiten und werden so zum Teil neuer Konversationspraktiken.

Zusammengenommen legt das Gesagte folgende These nahe: Blickt man auf die Materialität von Öffentlichkeitspraktiken, zeigt sich, dass die technische Architektur neuer Medien neben Expositions- und Rezeptionspraktiken vor allem Konversationspraktiken ermöglicht und auch tatsächlich in solchen Praktiken populärer geworden ist: etwa auf Facebook oder über Twitter. Im Zuge dieser Entwicklung besteht gesellschaftliche Öffentlichkeit stärker in Konversationspraktiken als vor der Verbreitung des Internet. Ein Blick auf die »Kultur der Digitalität« präzisiert diese These.

⇒ 4.2 »Kultur der Digitalität« und Öffentlichkeitspraktiken

Felix Stalder hat solche technischen Entwicklungen in den größeren Kontext eines kulturellen und gesellschaftlichen Wandels eingezeichnet und für »die kulturelle Entwicklung des (transatlantischen) Westens« die These aufgestellt, hier sei in einem seit dem 19. Jahrhundert ablaufenden Transformationsprozess eine »Kultur der Digitalität« entstanden, in der die Technik nur ein Element ist (Stalder 2016, 10f.): »Die neuen Technologien trafen also auf bereits laufende gesellschaftliche Transformationsprozesse.« (Stalder 2016, 21)

Mit drei Formen charakterisiert Stalder 2016, 95–202) die »Kultur der Digitalität«: (a) Referentialität, (b) Gemeinschaftlichkeit und (c) Algorithmität:

(a) Mit *Referentialität* meint er die »Nutzung bestehenden kulturellen Materials für die eigene Produktion« (Stalder 2016, 13). Während neue Medientechniken zu einer Überfülle an verfügbaren Material und Information geführt hätten, hätten die alten Ordnungstechniken und »Gatekeeper« ihre ordnende Autorität verloren (Stalder 2016, 105, 114):

»Aus dieser Unordnung erwachsen für den Einzelnen sowohl die Freiheit, eigene Ordnungen erstellen *zu können*, als auch die Verpflichtung, eigene Ordnungen erstellen *zu müssen*, ob er auf diese Aufgabe nun vorbereitet ist oder nicht.« (Stalder 2016, 116, kursiv im Original)

Diese Anforderungen veränderten die Alltagspraxen, die nun Praktiken des »Herausgreifens, Zusammenführens, Veränderns und Hinzufügens« beinhalten können und müssten (Stalder 2016, 127). Das für die Alltagspraxis nötige implizite Wissen, das »Know-how«, ändert sich (Stalder 2016, 126f). Das heißt m.E., dass Ordnungsleistungen, die früher durch zentralisierte Expositionspraktiken von Gatekeepern erbracht wurden, in (individuelle) Rezeptionspraktiken verlagert werden. Die Öffentlichkeitsimagination in Rezeptions- und Expositions-

praktiken verliert im Gebrauch digitaler Medien an Plausibilität – nicht unbedingt in Teilnehmer- aber in Beobachterperspektive. Öffentlichkeit besteht in der Imagination der Praktizierenden, aber nicht als soziale Praxis. Als Rezipient kann ich zwar noch imaginieren, dass der von mir gerade gelesene Blogbeitrag im Arendtschen Sinne als Gleicher vor aller Augen erscheint, täusche mich darin aber mit höherer Wahrscheinlichkeit als unter massenmedialen Kommunikationsbedingungen: Anders als eine Ausgabe der Bild-Zeitung erscheint dieser Blogbeitrag tatsächlich vielleicht nur vor meinen Augen. Anders als bei der Bild-Zeitung steht auch die Kombination von Artikeln und Informationen, die ich mir referenzierend zusammenstelle als Kombination sicher nicht vor aller Augen – auch wenn ich das so imaginiere. Gleiches gilt für die Expositionspraktik des Bloggers.

Das ist ambivalent: Einerseits wird es so wahrscheinlicher, dass einzelne oder Teile der Gesellschaft wahrnehmen, was die traditionellen Gatekeeper haben übersehen machen. Andererseits haben diese Exposition- und Rezeptionspraktiken weniger das Potenzial, eine gemeinsame Wahrnehmung der Wirklichkeit zu konstituieren (s. 3.1). Während für Praxisteilnehmer*innen die Imagination gemeinsamer Wirklichkeitswahrnehmung erhalten bleiben kann, erscheint sie in der Beobachterperspektive auf die Praktiken in einer Kultur der Referentialität unwahrscheinlicher.²⁸ Für Theorien, die Expositions- und Rezeptionspraktiken als Ort der Konstitution gemeinsamer Wirklichkeit, der Herstellung von Öffentlichkeit und Transparenz normativ in Anspruch nehmen, laufen besagte Praktiken sozusagen im Leerlauf: Exponierende und Rezipierende können sie als öffentlich imaginieren, ohne dass in diesen Praktiken Öffentlichkeit besteht.

(b) Mit dem Stichwort »Gemeinschaftlichkeit« verweist Stalder auf »die neuen Arten der Gemeinschaftlichkeit«, die in der »Kultur der Digitalität« entstanden sind:

»Sie entstehen in einem Praxisfeld, geprägt durch informellen, aber strukturierten Austausch, sind fokussiert auf die Generierung neuer Wissens- und Handlungsmöglichkeiten und werden zusammengehalten durch die reflexive Interpretation der eigenen Praxis.« (Stalder 2016, 136f)

Besonders die gemeinschaftliche Arbeit am »interpretativen Rahmen[...]« mache dies Stalder zufolge zentral (Stalder 2016, 137). Wegen der Informalität müssen diese Gemeinschaften ihre Regeln selbst

(28) Diesen Unterschied von Imagination der Kommunizierenden und Beobachtung der Praktiken betont auch Eli Pariser, wenn er darauf hinweist, dass Filterblasen von innen unsichtbar seien (Pariser 2012, 18).

aushandeln (Stalder 2016, 149). Das bedeutet, dass Konversationspraktiken in diesen Formen in Anspruch genommen werden. Am Beispiel von Wikipedia lässt sich dies illustrieren: Einmal wurden hier Änderungen in lizenz-rechtlichen Fragen über einen langen Diskussionsprozess bearbeitet (Stalder 2016, 264). Zum anderen ist hier die Entstehung jedes Artikels potentiell dem Diskussionsprozess der Autorengemeinschaft unterworfen. Was Stalder unter dem Punkt Gemeinschaftlichkeit diskutiert, führt m.E. dazu, dass Konversationspraktiken die Funktion erfüllen müssen, die unter massenmedialen Bedingungen Expositions- und Rezeptionspraktiken erfüllt haben.

Das ist ambivalent, wie sich wiederum am Beispiel Wikipedia zeigen lässt. Die hier veröffentlichten Artikel stellen Informationen potentiell und im Fall von häufig abgerufenen aktuellen Artikeln auch tatsächlich vor aller Augen, machen sie frei zugänglich. Das reine Lesen eines häufig abgerufenen Wikipedia-Artikels ist eine Rezeptionspraktik, deren Öffentlichkeitsimagination nicht nur am Ort dieser Praxis selbst, sondern auch in Beobachterperspektive plausibel ist. Gleichzeitig tragen Wikipedia-Artikel deutlicher als andere Texte die Spuren ihres diskursiven Zustandekommens an sich: in der Lesbarkeit des Textes, in einem Warnhinweis vor Beginn des Textes und ausführlich dokumentiert auf der Diskussionsseite und im Versionsverlauf zu jedem Text. Wikipedia-Artikel sind so für aktive oder potentielle Autoren Zwischenstände in diskursiven Prozessen. Für diese Nutzerinnen erscheint nicht etwas vor aller Augen, sondern wird etwas auf seinen Wahrheitsanspruch hin disputiert. Insofern sich hierbei der Blick auf etwas einstellt, geschieht dies im Rahmen einer Konversationspraktik. Zumindest für »Prosumer« (Costanza und Ernst 2012, 9) geschieht so in Konversationspraktiken, was unter massenmedialen Bedingungen in Expositions- und Rezeptionspraktiken geschah.

(c) Stalder sieht die »Kultur der Digitalität« durch *Algorithmizität* charakterisiert. Den kulturellen Prozessen vorgeschaltet seien die »algorithmischen Prozesse, welche die unermessliche großen Datenmengen vorsortieren und in ein Format bringen, in dem sie überhaupt durch Einzelne erfasst, in Gemeinschaften beurteilt und mit Bedeutung versehen werden können.« (Stalder 2016, 166) Das Einflussreiche und Neue sei dabei nicht der einfache Algorithmus – also eine »Handlungsanleitung, wie mittels einer endlichen Anzahl von Schritten ein bestehender Input in einen angestrebten Output überführt werden kann« (Stalder 2016, 167) – sondern sogenannte dynamische, evolutionäre und selbstlernende Algorithmen, die sich im Prozess selbst verändern und im Blick auf ihre Aufgabe optimieren (Stalder 2016, 177). Ein Beispiel: »Google Flu Trends« – ein Algorithmus,

der selbständig ausgewertet hat, anhand von welchen Suchanfragen in einer Region sich die nächste Grippewelle voraussagen lässt (Stalder 2016, 178). Algorithmen organisieren – etwa über die Ergebnisliste von Suchanfragen bei einer Suchmaschine – Ordnung (Stalder 2016, 182): »2005 nahm Google [die] Personalisierung und Kontextualisierung in seinen Suchalgorithmus auf.« (Stalder 2016, 188) 2009 wurde sie für alle Anfragen verbindlich (Pariser 2012, 10; Stalder 2016, 188). Facebook und Partnerbörsen folgten (Stalder 2016, 189). Algorithmen schaffen Ordnung, personalisiert, für jede und jeden die jeweils eigene Ordnung (Stalder 2016, 189).

Auf die personalisierende Arbeitsweise dieser Algorithmen beziehen sich jüngere Kritiken: Eli Pariser hat von »Filterblasen« gesprochen:

»Zusammen erschaffen diese Maschinen ein ganz eigenes Informationsuniversum für jeden von uns – das, was ich die Filter Bubble nenne – und verändern so auf fundamentale Weise, wie wir an Ideen und Informationen gelangen.« (Pariser 2012, 17)

Dabei macht die »Filter Bubble« nicht nur übersehen, was außerhalb ihrer liegt – sie macht auch sich selbst unsichtbar (Pariser 2012, 18):

»Google sagt Ihnen aber nicht, für welche Person es Sie hält und warum es Ihnen die Ergebnisse zeigt, die Sie auf Ihrem Bildschirm sehen.«

Insofern sich diese Fragmentierungseffekte empirisch verifizieren lassen,²⁹ verschärft sich der Befund weiter, dass Expositions- und Rezeptionspraktiken in personalisiert-algorithmisch geordneten Online-Welt in theoretisch-ethischer Perspektive in den Leerlauf kommen, weil in ihnen keine gesellschaftlichen Öffentlichkeiten mehr be- und entstehen: Gemeinsame Wahrnehmung wird nicht konstituiert. Parisers Ausführungen machen klar, dass selbst dieser Effekt praktisch unsichtbar bleibt, weil die Filterblase – so Pariser – selbst unsichtbar bleibt. Ich sehe, was nur vor meinen Augen erscheint, während es mir so erscheint, als erschiene es vor aller Augen.

⇒ 4.3 »Bullshit« – Symptom einer Verschiebung

Die Materialität digitaler Öffentlichkeitspraktiken ermöglicht neben Expositions- und Rezeptionspraktiken auch Konversationspraktiken. In der »Kultur der Digitalität«, in der praktischen Nutzung dieser Techniken, etwa bei Facebook bis Twitter, wird deutlich, dass sich

(29) Zur Notwendigkeit und Diskussion dieser Frage vgl. Schmidt 2011, 100–102.

Konversationspraktiken stärker etablieren als unter massenmedialen Bedingungen (Ähnlich auch: Schmidt 2011, 108f). Zudem besteht die Tendenz, dass die in ihr ablaufenden Expositions- und Rezeptionspraktiken sich nicht (oder weniger) als Orte der Herstellung geteilter Wirklichkeitswahrnehmung theoretisch-normativ in Anspruch nehmen lassen.

Die Plausibilität dieser These zeigt sich im Spiegel der jeweiligen Medienkritik: Setzt die Kritik der Massenmedien häufig bei der »dunklen Seite« der von ihnen privilegierten Expositions- und Rezeptionspraktiken an – Stichwort: passive Konsumentenhaltung oder Instrumentalisierung des Exponierten zu Unterhaltungszwecken (Huber, s.o.) –, so wird an gegenwärtigen Öffentlichkeiten implizit die ausbleibende Aktualisierung des positiven Potenzials von Expositions- und Rezeptionspraktiken kritisiert: Symptom dafür ist die Unsicherheit oder Strittigkeit dessen, was vor aller Augen erscheint. Diese Unsicherheit schlägt sich nieder und wird befördert in der Rede von »Fakenews« oder »Lügenpresse«. Das Übergewicht von Konversationspraktiken führt zu einem Übermaß an – sagen wir es mit einem Fachwort: »Bullshit«. Diesen von Harry G. Frankfurt (2014) bereits in den 1980er Jahren eingeführter Terminus hat jüngst ein Projekt am Bonner Institut für Hermeneutik und Institut für Evangelische Theologie Köln in die Debatte über Postfaktizität wieder eingebracht.³⁰ Frankfurt 2014, 44) unterscheidet Bullshit von Lüge: Während der »Lügner und der der Wahrheit verpflichtete Mensch [...] sich gleichsam am selben Spiel« beteiligen würden – nämlich beide an der Autorität der Tatsachen festhalten, die diesen leiten und die jener zurückweist – gelte vom »Bullshitter«: Er »ignoriert diese Aufforderung in toto. [...] Er beachtet sie einfach gar nicht.« (Frankfurt 2014, 44) Schon 1986 hat Frankfurt formuliert, dass ein Bedeutungsgewinn von Konversationspraktiken zu mehr Bullshit führen würde:

»Bullshit ist immer dann unvermeidbar, wenn die Umstände Menschen dazu zwingen, über Dinge zu reden, von denen sie nichts verstehen.« (ebd., 45f.)

Insofern das plausibel ist, erscheint die größere Herausforderung für eine Ethik digitaler Öffentlichkeiten und damit eine Öffentliche Theologie nicht in der Zivilität oder mangelnden Zivilität der Diskurskultur konkreter Konversationspraktiken zu liegen, sondern vorher schon im Bedeutungsrückgang und Funktionsverlust der Expositions- und Rezeptionspraktiken. Nicht die Konsensfindung, sondern die Sichtbarkeit

(30) <https://www.ev-theol.uni-bonn.de/aktuelles/preisfrage-2017> [letzter Abruf am 17.06.2019]

des Dissens für alle ist das erste Problem. Umgangssprachlich gesagt: Nicht dass und wie Menschen im Internet streiten, ist die große Herausforderung, sondern dass sie nicht wissen, worüber sie eigentlich streiten.

Ein jüngeres Beispiel möge diesen Gedanken illustrieren und plausibilisieren: Im Dezember 2017 kursiert die Meldung im Internet und sozialen Netzwerken, »die schwedische Kirche [schreibe] ihren Geistlichen vor, künftig von Gott nur noch in geschlechtsneutraler Form zu sprechen.«³¹ Ungeprüft verbreitet »idea« die Meldung der »Daily Mail«.³² Die Wogen der Debatte gehen hoch. Dabei ist die Ausgangsmeldung falsch. Die Konversationspraktiken sind heiß gelaufen – aber was wurde eigentlich diskutiert? Offenbar nichts als »Bullshit«.

⇒ 5 Öffentliche Theologie und Öffentliche Praxis

Öffentliche Theologie findet sich und die von ihr reflektierten Diskursbeiträge der Kirche im Rechtssinn und als Handlungsgemeinschaft (Reuter 2009, 26–55) in solchen Praktiken wieder, die sie theoretisch-normativ als Öffentlichkeit in Anspruch nimmt. Im Zuge des digitalen Wandels verändert sich, welche Praktiken wie ablaufen: Während unter digitalen Kommunikationsbedingungen Konversationspraktiken an Bedeutung gewinnen, lassen sich die neu entstehenden Rezeptions- und Expositionspraktiken theoretisch nicht mehr (oder weniger) als Ort der Herstellung von gemeinsamer Wirklichkeitswahrnehmung in Anspruch nehmen. Insofern die normativ in Anspruch genommene Konversationspraktiken die praktische Aktualisierung des positiven Potentials von Expositions- und Rezeptionspraktiken voraussetzen, muss diese Beobachtung als Problemanzeige erscheinen: Die Erosion einer als gemeinsam unterstellbaren Wirklichkeit lässt Konversationspraktiken entstehen, die nicht als Diskurs in Anspruch genommen werden können. Ist dies plausibel und versteht sich Öffentliche Theologie im Vögeleschen Sinne auch als strukturell, stellen sich ihr folgende konkrete Reflexionsaufgaben: Wo geschieht es, wo kann es wie geschehen, dass ein Sachverhalt vor aller Augen tritt, dass gerade Ungerechtigkeiten und Rechtsverletzungen vor alle Augen treten? Wie lassen sich Praktiken fördern, in denen dies geschieht?

(31) Markus Kowalski: Fake News um schwedische Kirche, in: Die Kirche, Dez 2017. Abgerufen unter: <http://www.die-kirche.de/artikel-details/fake-news-um-schwedische-kirche> [zuletzt abgerufen am 17.06.2019]

(32) <http://www.die-kirche.de/artikel-details/fake-news-um-schwedische-kirche> [zuletzt abgerufen am 17.06.2019]

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Rede vom »prophetischen Wächteramt« neu und anders verstehen. In Öffentlicher Theologie (Bedford-Strohm und Villiers 2012, Meireis 2019) wie im theologischen Diskurs über Öffentliche Theologie gibt es eine Debatte darüber, welche Rolle prophetisches Zeugnis in der Öffentlichkeit von Kirche und Christentum spielen sollte. Die Chicagoer Kirchenhistoriker Martin E. Marty hatte in einem Aufsatz, der den Begriff »Public Theologian« mit aufbrachte, zwischen prophetisch-kritischer und priesterlich-affirmativer Funktion von Zivilreligion unterschieden und die Öffentlichen Theologen ersterer zugeordnet (Marty 1974).

Die im vorliegenden Text gemachten Unterscheidungen legen es nahe, unter »prophetisch« nicht in erster Linie das anklagende Teilnehmen an Konversationspraktiken zu verstehen, das ohnehin unter dem Glaubwürdigkeitsvorbehalt eines performativen Widerspruches steht: Wie glaubwürdig kann ein gut alimentierter Staats- oder Kirchenbeamter die Rolle des Propheten übernehmen? Diese Frage wird umgangen, wenn man »prophetisch« sich in erster Linie auf das positive Potenzial von Expositions- und Rezeptionspraktiken beziehen sieht: »Prophetisch« handelt in diesem Sinne diejenige, die Ungerechtigkeit und Rechtsverletzung unübersehbar vor aller Augen stellt – und in diesem buchstäblichen Sinne »anprangert«. Mindestens ein Aspekt prophetischen Redens ist, das geschehene Unrecht öffentlich, vor aller Augen und Ohren zu bringen – quäkerische gesprochen: »to speak truth to power«.

Konstruktiv-kirchenpraktisch lässt sich die Aufgabe, die Aktualisierung des positiven Potenzials in Expositions- und Rezeptionspraktiken zu schützen und zu befördern auf alle drei Rollen beziehen, die in der Debatte Öffentlicher Theologie für die Kirche diskutiert wurden (Höhne 2015, 101–124).

Erstens: Am Bildungsort kirchlicher Arbeit ist diese Aufgabe dann als medienpädagogische zu fassen: Menschen sensibilisieren sich dafür, wie Öffentlichkeit entsteht und wie digitale Medien funktionieren. Insbesondere liegt hier die Chance, die Aneignung desjenigen Wissens zu ermöglichen, das hilft, Filterblasen als solche zu erkennen. Bildung ist dann zu verstehen als Arbeit an den Imaginationen die Expositions-, Rezeptions- und Konversationspraktiken prägen.

Zweitens laufen in kirchlichen Zusammenhängen eben diejenigen Praktiken ab, die theoretisch als Öffentlichkeit in Anspruch genommen werden. Hier kann die praktische Aktualisierung des positiven Potenzials von Expositions- und Rezeptionspraktiken im Bewusstsein von deren Gefahren gefördert werden: Dies geschieht gerade, wo evangelische Publizistik unabhängig von der Kirche im Rechtssinn Öffent-

lichkeit hergestellt. In der Perspektive Öffentlicher Theologie kann es hierbei nicht allein um religiös Erbauliches, alltagsethische Detailfragen und die Weitergabe kirchlicher Pressemeldungen gehen. Vielmehr muss gerade die unabhängige Publizistik, der investigative Journalismus im Mittelpunkt stehen. Gerade eine von der Institution Kirche unabhängige Publizistik hat die Chance, die Exposition von Rechtsverletzungen und die Herstellung gemeinsamer Themen zu fördern.

Die dritte Rollenzuschreibung bezieht sich auf die öffentlichen Debattenbeiträge von Theologie, Christ*innen und Kirche selbst. In den Diskurspraktiken, an denen sie teilnimmt, kann Öffentliche Theologie selbst Zeugnis von der Wichtigkeit und Ambivalenz von Exposition und Rezeption geben, indem ihre Beiträge von Kenntnis der Sache und Problemlage zeugen. Dies wird in den schon von Bedford-Strohm benannten Leitlinien der Sachgerechtigkeit und Interdisziplinarität ausgedrückt (Bedford-Strohm 2015, 220). Von daher ist Öffentliche Theologie im öffentlichen Raum gerade nicht nur redende und zeigende – sondern zunächst hinhörende, zuhörende Theologie.

⇒ Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah (2003): *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Piper, 3623). Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 2. Auflage. München: Piper.

Bedford-Strohm, Heinrich (2015): Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft. In: Florian Höhne und Frederike van Oorschot (Hg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst, 211–226.

Bedford-Strohm, Heinrich; Villiers, Etienne de (Hg.) (2012): *Prophetic Witness. An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse? (Theology in the Public Square, 1)*. Münster: Lit Verlag.

Bongaerts, Gregor (2007): Soziale Praxis und Verhalten - Überlegungen zum Practice Turn in Social Theory. In: *Zeitschrift für Soziologie* 36 (4), 246–260.

Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1066). 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2014): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 658). Unter Mitarbeit von Bernd Schwibs und Achim Russer. 24. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Breunig, Christian; van Eimeren, Birgit (2015): 50 Jahre »Massenkommunikation«: Trends in der Nutzung und Bewertung der Medien. In: *Media Perspektiven* (11), 505–525.

Brosda, Carsten (2010): Journalismus. In: Christian Schicha und Carsten Brosda (Hg.): *Handbuch Medienethik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 257–277.

Chen, Gina Masullo (2017): *Online Incivility and Public Debate. Nasty Talk*. Cham: Springer International Publishing; Imprint: Palgrave Macmillan.

Costanza, Christina; Ernst, Christina (2012): Einleitung. Interdisziplinäre Zugänge zu einer Theologie der Social Media. In: Christina Costanza und Christina Ernst (Hg.): Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media (Edition Ethik, 11). Göttingen: Ruprecht, 7–16.

Filipović, Alexander (2012): Anthropologie des Web 2.0? Die Bedeutung eines theologisch-anthropologischen Zugangs für die internetethik. In: Christina Costanza und Christina Ernst (Hg.): Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media (Edition Ethik, 11). Göttingen: Ruprecht, 17–31.

Frankfurt, Harry G. (2014): Bullshit (Suhrkamp Taschenbuch, 4490). Erste Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Früh, Werner (1991): Medienwirkungen: das dynamisch-transaktionale Modell. Theorie und empirische Forschung. Unter Mitarbeit von Lee Becker, Hans-Bernd Brosius, Hans-Peter Gaßner, Gerald Kosicki, Klaus Schönbach, Joachim Friedrich Staab und Werner Wirth. Opladen: Westdt. Verl.

Funiok, Rüdiger (2011): Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft (Kon-Texte, 8). 2., durchges. und aktualisierte Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

Habermas, Jürgen (1971): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Politica, 4). 5. Aufl. Neuwied, Berlin: Luchterhand Verlag.

Habermas, Jürgen (1995a): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1175). 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1995b): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1176). 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Suhr-

kamp Taschenbuch Wissenschaft, 1361). 1 (Erstausgabe war von 1992). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hillebrandt, Frank (2014): Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung (Soziologische Theorie). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden; Imprint: Springer VS.

Höhne, Florian (2015): Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie, 31). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.

Huber, Wolfgang (1973): Kirche und Öffentlichkeit (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft im Auftrage des Wissenschaftlichen Kuratoriums herausgegeben von Georg Picht, Hans Dombois und Heinz Eduard Tödt, 28). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Huber, Wolfgang (1993): Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

Jarren, Otfried; Donges, Patrick (2006): Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung (Lehrbuch). 2., überarb. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. Online verfügbar unter http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?id=2714081&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm.

Luhmann, Niklas (1996): Die Realität der Massenmedien. 2., erw. Aufl. Opladen: Westdt. Verl.

Maluleke, Tinyiko Sam (2011): The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar. In: *International Journal of Public Theology* 5, 79–89.

Marcinkowski, Frank (1993): Publizistik als autopoietisches System. Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Marks, Stephan (2013): Scham - die tabuisierte Emotion. 4. Auflage, überarbeitete Neuauflage. Ostfildern: Patmos Verlag.

Marty, Martin E. (1974): Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion. In: Russell E. Richey und Donald G. Jones (Hg.): *American Civil Religion*

(A Harper forum book). New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row, 139–157.

Meireis, Torsten (2019): »O daß ich tausend Zungen hätte«. Chancen und Gefahren der digitalen Transformation politischer Öffentlichkeit - die Perspektive evangelischer Theologie. In: Jonas Bedford-Strohm, Florian Höhne und Julian Zeyher-Quattlander (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel. 1. Auflage. Baden-Baden: Nomos, 47–62.

Meireis, Torsten (2019): Die Rückkehr des 'Prophetischen Wächteramts der Kirche'? Öffentliche als kritische Theologie. In: Ulrich Körtner (Hg.): Konzept und Räume Öffentlicher Theologie, Leipzig (im Erscheinen).

Neidhardt, Friedhelm (1994): Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen. In: Friedhelm Neidhardt (Hg.): Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte, 34). Opladen: Westdeutscher Verlag, 7–41.

Neuberger, Christoph (2009): Internet, Journalismus und Öffentlichkeit. Analyse des Medienumbruchs. In: Christoph Neuberger, Christian Nuernbergk und Melanie Rischke (Hg.): Journalismus im Internet. Profession – Partizipation – Technisierung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 19–105.

Pariser, Eli (2012): Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden. München: Hanser.

Peters, Bernhard (1994): Der Sinn von Öffentlichkeit. In: Friedhelm Neidhardt (Hg.): Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte, 34). Opladen: Westdeutscher Verlag, 42–76.

Peters, Bernhard (2007): Der Sinn von Öffentlichkeit (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft, 1836). Orig.-Ausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Pöttker, Horst (1999): Öffentlichkeit als gesellschaftlicher Auftrag. Zum Verhältnis von Berufsethos und universaler Moral im Journalis-

mus. In: Rüdiger Funiok, Udo F. Schmälzle und Christoph H. Werth (Hg.): Medienethik - die Frage der Verantwortung. Bonn, 215–232.

Pöttker, Horst (2010): Der Beruf zur Öffentlichkeit. Über Aufgabe, Grundsätze und Perspektiven des Journalismus in der Mediengesellschaft aus der Sicht praktischer Vernunft. In: *Publizistik* 55, 107–128.

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), 282–301.

Reuter, Hans-Richard (2009): Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie (Öffentliche Theologie, 22). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
 Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmidt, Jan-Hinrik (2011): Das neue Netz. Merkmale, Praktiken und Folgen des Web 2.0 (Kommunikationswissenschaft). 2., überarb. Aufl. Konstanz: UVK.

Schulz, Winfried (2000): Art. Kommunikationsprozeß. In: Elisabeth Noelle-Neumann, Winfried Schulz und Jürgen Wilke (Hg.): Das Fischer-Lexikon Publizistik, Massenkommunikation (Fischer-Taschenbücher, 12260). 7. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 140–171.

Seele, Peter; Zapf, Chr. Lucas (2017): Die Rückseite der Cloud. Eine Theorie des Privaten ohne Geheimnis. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg; Imprint: Springer.

Stalder, Felix (2016): Kultur der Digitalität (Edition Suhrkamp, 2679). Berlin: Suhrkamp.

Taylor, Charles (2004): *Modern social imaginaries (Philosophy social theory)*. Durham: Duke Univ. Press.

Vögele, Wolfgang (1994): Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie, 5). Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus.

Zitationsvorschlag:

Höhne, Florian (2019): »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019-art-1> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2019: Öffentliche Theologie

Florian Höhne: »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

Frederike van Oorschot: Iudex, norma et regula? Zur Schrifthermeneutik Öffentlicher Theologie

Christiane Alpers: Gott und Mensch in der Öffentlichkeit. Zur Sakramentalität des Säkularen

Andreas Telser: Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

Julian Zeyher-Quattlander: Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung

Tobias Faix: »Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?« Von Charles Taylors ›Bewohnenden‹ und ›Suchenden‹ und deren Bedeutung für die Kirche