

Digitalität – Privatheit – Ästhetik

⇒ 1 Einleitung

Die Rede von Privatheit evoziert heute beinahe automatisch die Vorstellung eines Schutzraums, einer räumlichen, sozialen und emotionalen Abgegrenztheit. Ebenso unmittelbar gilt sie deshalb als stabilisierendes, erhaltenswertes oder gar zu verteidigendes Gut; ihre Durchlässigkeit soll möglichst nur vom Einzelnen erlaubt, bemessen oder verweigert werden können und nicht in die Hand von Mitmenschen oder gar Institutionen geraten. (Naumann 2018, 7)

In Zusammenhang mit der Corona-Pandemie (Covid-19) bleibt vielen vor allem die hochfrequente, stundenintensive Teilnahme an bzw. Organisation von Videokonferenzen in Erinnerung. Diese Technologie ermöglichte einerseits ein Weiterarbeiten in vielen Bereichen unter Bedingungen des (körperlichen) Distanzhaltens, andererseits – quasi als unerwünschter Nebeneffekt – gewährten Kameras der jeweiligen Endgeräte Einblicke in die Sphäre des Privaten, die bis dahin ein ›Schutzraum‹ war und über dessen ›Zugänglichkeit‹ die Einzelnen verfügen konnten. Diese videokonferenz-bedingte (für manche) erstmals spürbare Verschiebung von öffentlich und privat hat jedoch deutlich früher begonnen und besonders für jüngere Generationen ein ›Anders-in-der-Welt-Sein‹ bewirkt. »*The COVID Age is a digital age*«, so das US-

amerikanisch-britische Autorinnen-Quartett Roberta Katz, Sarah Ogilvie, Jane Shaw und Linda Woodhead; »it marks the moment when the rest of society began to catch up with Gen Zers who, with their tech savvy, lead the way« (Katz u.a. 2021, 1; Hv. d. V.). Es scheint in der Tat so zu sein, dass die Pandemie wie unter einem Brennglas verdeutlicht hat, was es heißt, in der digitalen Welt anzukommen besonders mit Blick auf

Andreas Telser, Dr., M. Div., * 1966 in Innsbruck, Studium der Theologie und Philosophie in Cambridge/ MA, Chicago, Linz und Regensburg, freiberuflicher Theologe und 2023/ 2024 Researcher in dem vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanzierten Projekt »Gott in Anmuth.« A Reading of Hölderlin's Homburger Folioheft from an Aesthetic Point of View, Universität Wien. Neueste Veröffentlichung: Zwischen Misfit und plant turn. Theologie in unbekanntem Terrain, *Limina – Grazer Theologische Perspektiven*, 2023: 6(2), 159–179. ORCID: 000-0002-2543-0926

DOI: [10.18156/eug-2-2024-art-3](https://doi.org/10.18156/eug-2-2024-art-3)

die Effekte, welche die Digitalität auf Privatheit zeitigt bzw. schon gezeitigt hat.

⇒ 2 Problemaufriss A: Privatheit – Digitalität – Subjektkonstitution

Die videotechnischen Einblicke in die Privatsphäre sind insofern verkräftbar, als sie von den Nutzer:innen technisch (durch entsprechende Filter) gut kontrollierbar sind. Richtig ›heiß‹, im Sinne von *gesellschafts-transformierend*, ist die Thematik der Verschiebung, ja mitunter des völligen Verlusts bzw. der Preisgabe von Privatheit jedoch im Kontext stets steigender Nutzung von *Social Network Sites* bzw. *Services* (SNS). Obwohl breite Gesellschaftsschichten aus einer Vielzahl von Gründen an dieser nie nur freiwilligen Nutzungssteigerung beteiligt sind, so hat sie für die jüngeren Generationen (in US-amerikanischer ›Nomenklatur‹ besonders die *Generation Z* [geboren zwischen 1997–2012] [Dimock 2019] und *Generation A*) eine durchaus existentielle Bedeutung. Jenseits, oder präziser vielleicht, *abseits* dessen, was gesetzlich im Sinne des »Rechts auf informationelle Selbstbestimmung« geregelt werden kann, wird der Umgang mit Privatheit besonders für diese jüngeren Generationen zur täglichen, stündlichen, gar minütlichen Gratwanderung, als für sie die »neuen Praktiken der Subjektkonstitution« (Pittroff 2019, 192) ›im Netz‹ statthaben (müssen). So spannen sich für diese Generationen Paradoxa auf, die ihnen selbst durchaus bewusst sind:¹

While the internet brings access to a vast resource of information, contacts, networks, connections, and the possibility of more voice and agency, it also brings vulnerability as privacy and security are compromised. The Gen Zers in our study are especially aware of these paradoxes, having lived with them for their whole lives and, as we shall explore further, having often coped with them alone as they found their elders more at sea than they were with such rapid technological changes. (Katz u.a. 2021, 38)

Man könnte geneigt sein, die ›neuen Formen der Subjektkonstitution‹ jüngerer Generationen deren Sache sein zu lassen, zumal jede

(1) Katz u.a. 2021 haben 2017 zahlreiche Interviews durch »student research assistants« durchführen lassen; vgl. zur Methodologie ihrer Forschung, die fachübergreifend ausgelegt war (Katz: Ethnologie; Ogilvie: Linguistik; Shaw: Geschichte; Woodhead: Soziologie), Katz u.a. 2021, 209–218.

Generation mit dieser Aufgabe zu ringen hat(te), wäre Privatheit – im geistesgeschichtlichen Kontext Europas und darüber hinaus – nicht so eng und *normativ* mit der »Ermöglichung von individueller Freiheit und Selbstbestimmung der Person« (Lamla u.a. 2022, 134) verknüpft. Damit steht sofort die Frage im Raum, »ob und gegebenenfalls, wie sich eine digitale Form der Privatheit (er)finden lässt, die eine normativ anspruchsvolle soziotechnische Übersetzung und Erneuerung der *demokratischen Selbstbestimmungsidee* ermöglicht« (ebd., 127, Hv. d. V.). Damit ist auch die Möglichkeit und Praxis von Öffentlicher Theologie affiziert, selbst wenn mit der »Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeit der Gesellschaft hinein« (Vögele 1994, 421-422) die ›Verfasstheit‹ von Öffentlichkeit hier noch nicht explizit gemacht wurde.

Wie aber geschieht diese »neue Form der Subjektivierung« (Stalder 2019, 103) und worin besteht das Dilemma, das sich darin für Menschen (besonders, aber nicht ausschließlich) der ›Gen Z‹ ergibt (ob und inwieweit dies von ihnen selbst wahrgenommen wird oder nicht)? Da es technisch möglich ist, wird der »lokale[n] Co-Präsenz« (ebd.) im Sinne der ›Weltweitreichenvergrößerung‹ (Rosa 2016) eine mediale an die Seite gestellt, die »mehr kann«, denn das Anlegen eines oder mehrerer digitaler Profile ermöglicht »zum einen die Demonstration der Vielfältigkeit von Interessen und Formen des Welterlebens und zum anderen eine kuratierende Zusammensetzung der verschiedenen Facetten des Selbst zu einem identifizierbaren Ganzen« (Lamla u.a. 2022, 138). Doch mediale Präsenz fordert mehr als ›lokale Co-Präsenz‹: Sich einmal medial zu *präsentieren* genügt nicht, um ›gesehen‹ zu werden (und somit Anerkennung zu bekommen), es bedarf der aktiven und kontinuierlichen Beteiligung an immer auch selbstthematizierender Kommunikation. Je zentraler die mediale ›Subjektconstitution‹ für eine Generation wird, umso weniger kann sie davon Abstand nehmen; denn dies würde bedeuten, ein beträchtliches »Risiko für die soziale Existenz« (Stalder 2019, 103) einzugehen. Daraus ergeben sich Rückkoppelungseffekte auf Privatheit und wie diese unter Bedingungen einer ›digitalen Subjektconstitution‹ noch zu haben ist. Der Gedanke, an »klassischen Kontroll- und Rückzugstechniken der Privatheit« festhalten zu *müssen*, um mittels Privatheit die eigene Autonomie gewährleisten zu können, geht insofern ins Leere, als eine die (klassische) Privatheit schützende Datensparsamkeit der »datenintensive[n] Subjektivierungspraxis« (Lamla 2022, 138) diametral entgegensteht.

Auch wenn solche Praktiken der Subjektconstitution nur einen Aspekt im Verhältnis von Digitalität und Privatheit neben anderen darstellen,

sollte deutlich geworden sein, dass die ins Dilemma führende – und bis dato weder technisch noch rechtlich lösbare! – Konstellation nicht nur die jüngeren Generationen, sondern Gesellschaften im Ganzen betreffen und sie im Kern treffen.

⇒ 3 Der ästhetische ›undercurrent‹ in der Konstitution des spätmodernen Subjekts

Folgt man Fabian Pittroffs Überlegungen zur »Transformation von Privatheit und Subjektivität« (Pittroff 2019, 191) stößt man auf die bereits mehr als ein Jahrzehnt zurückliegende Post-Privacy-Kontroverse (PPK) (vgl. u.a. Heller 2011). Dabei ging es um unterschiedliche Deutungen ›informationeller Selbstbestimmung‹: Diese könne, so Christian Heller als einer der wichtigsten Verfechter der Post-Privacy, auch als uneingeschränkter Zugang zu Information gelesen werden. Das Dilemma zwischen *Autonomie*, also frei bestimmen zu können, auf welche Informationen das Subjekt zugreifen kann, und *Informationskontrolle*, d.h. welche Informationen vom Subjekt öffentlich gemacht werden (dürfen), wird zugunsten des Ersteren aufgelöst. Diese Option wird, so Pittroff unter Bezugnahme auf Andreas Reckwitz' ausführliche Studie zur Veränderung der Subjektkulturen in der Moderne (Reckwitz 2020), auch als Kritik an und in weiterer Folge Überwindung der (klassischen) bürgerlichen Subjektivität verstanden. Somit ist die Frage der Privatheit (und in welchem Verhältnis sie zur Öffentlichkeit steht) aufs Engste mit der »Transformation von Subjektivierungsprozessen« (Pittroff 2019, 208) verbunden und Teil eines größeren ›kulturellen‹ Verschiebungsprozesses im Verständnis der Moderne als bürgerliche, industrielle und Spät- Moderne (vgl. Reckwitz und Rosa 2021, 99-128). Digitalität spielt dabei zweifelsohne eine Rolle, ist aber, so meine ich verstanden zu haben, nicht *monokausal* für die Entwicklung des spätmodernen Subjekts verantwortlich. Dafür lohnt ein (hier freilich zu oberflächlicher) kulturhistorischer Blick auf einige »Elemente aus dem romantischen Symbolpool« (Reckwitz 2020, 248), die vermittels der Protestkultur der 1960er und 1970er Jahre sowie der Postmoderne für die Konstitution des spätmodernen Subjekts wirksam (geworden) sind. Diesem bietet die Digitalität dann eine ideale ›Spielwiese‹.

Was sind diese Elemente? Die romantische Kritik am bürgerlichen Subjekt richtet sich im Wesentlichen gegen drei Aspekte, nämlich gegen die *zweckrationale* Ausrichtung bürgerlichen Lebens, deren Grundierung in einer *allgemeinen* Moral sowie gegen die »Gleichförmigkeit des wohlgeordneten Alltagslebens« (Reckwitz 2020, 216-218), also gegen

ein *monotones Zeitempfinden*. Einer alle Lebensbereiche durchdringen *sollenden* Rationalität wird eine Emotionalität entgegengestellt, die auf eine reichhaltige Innenwelt verweist und sich – aus der Rationalitätsperspektive – wie eine »letztlich unkontrollierbare[] ›Hinterwelt‹ hinter den Erscheinungen« (ebd., 217) ausmacht. Diese Unkontrollierbarkeit wird nicht als Mangel, sondern als *Wahrnehmungspotential* begriffen: »Das romantische Subjekt ist damit basal ein ästhetisches, ein ›konstruktivistisches‹ Subjekt, das sich aus Akten kontingenter ›*aisthesis*‹ (Wahrnehmung) und Bedeutungsproduktion zusammensetzt« (Reckwitz 2020, 221-222; Hv. im Original). Im Verb ›zusammensetzen‹ klingt bereits an, was im Kontext der Digitalität das »kuratierende Subjekt« (Reckwitz 2017, 297)² genannt wird. Entscheidend ist für die Romantik auch das Verständnis von Sprache als »ein ›poetisches‹, weltschaffendes Medium« (Reckwitz 2020, 222). ›Erschaffen‹, im Sinne von Kreativität, wird Signum und Imperativ der Spätmoderne (vgl. Reckwitz 2021); sie ist verbunden mit einer »Prämierung« bzw. einem »Regime des Neuen« (Reckwitz und Rosa 2021, 28).

Allerdings ist auch dem romantischen ›Code‹ ein Paradoxon bzw. eine Tragik eingeschrieben, die Reckwitz folgendermaßen auf den Punkt bringt:

Ein Individuum, das meint, sein Zentrum gefunden zu haben, droht die anderen Möglichkeiten seines Ichs zu vernichten und eine Kopie des bürgerlichen Subjekts zu werden. Ein Individuum, das sich auf die verschiedensten Erlebensformen und Wünsche *einlässt*, die sich in seinem Innern bieten, sieht sich unbefriedigt oder verängstigt, weil es nicht mehr selbst aktiv gestaltet, sondern sich in die Abhängigkeit ›flüchtiger Erscheinungen‹ seines Bewusstseins und seines Unbewussten begibt. (Reckwitz 2020, 242; Hv. d. V.)

In der Spätmoderne wirken nun zwei ›Codes‹ – der ›romantische‹ Code verdichtet als *Selbstverwirklichung* und der ›bürgerliche‹ verdichtet als *sozialer Erfolg* – ineinander und auf die Subjektconstitution ein. Und so sieht sich das spätmoderne Subjekt mit einem doppelten Anforderung

(2) Ähnlicher Formulierungen bedienen sich auch Katz u.a. 2021, bes. 70-71. Dabei machen die Autorinnen auch auf die lat. Wurzel von *curare* (Sorge tragen) aufmerksam und verbinden es mit dem Ästhetischen: »They [die ›Gen Z‹; V.] have the freedom to curate what others see of them – their own ›aesthetic‹ – just as a museum curator chooses which items to include in an exhibition and therefore how they are seen« (Katz u.a. 2021, 71).

rungsprofil konfrontiert, nämlich »der authentischen Selbstentfaltung nach *innen* und der authentischen Wirkung nach *außen*: Fühle ich mich selbst damit authentisch? Nehmen mich andere als im positiven Sinne unverwechselbar wahr? (Reckwitz 2019, 148)« Ein *singuläres* Selbst auszubilden, das zugleich Authentizität performiert *und* vermittelt (mehr und mehr digitaler) Sichtbarkeit Anerkennung und sozialen Status garantiert (vgl. Reckwitz 2017, 244-247), bedeutet, *soziale Praktiken* einzuüben, in die kulturelle »Codes« eingelagert sind und *ex praxi* Wirksamkeit bei der Subjektkonstitution entfalten (vgl. Reckwitz 2020, 48-49).

Ich habe unter Rückgriff auf Andreas Reckwitz versucht, den »ästhetischen Unterstrom«, der seit der Romantik immer mehr prägender für das spätmoderne Selbstverständnis wurde – bei allen möglichen »Vermischungen« mit anderen Unterströmen (Rationalität, Ökonomisierung, etc.) –, freizulegen. In Reckwitz' kulturhistorisch-praxeologischer Gesellschaftstheorie (vgl. Reckwitz und Rosa 2021, 51-59) kommt der Romantik und ihren späteren »Wiedergängern« eine zentralere Rolle zu als in anderen Theorien, und damit durchzieht die Romantik »konstant die Moderne, etwa im Feld der Kunst, in der Religion oder auch in bestimmten Versionen des Politischen« (Reckwitz 2017, 18).

Im Kontext der Digitalisierung wird das Verhältnis bzw. Ineinander von Privatheit und Öffentlichkeit nicht zuletzt aufgrund der Generationenverschiebung immer mehr von spätmodernen Subjekten neu justiert (werden). Entspricht damit der »Hybridität« des Subjekts (Reckwitz 2020) jener der »Räume«, in denen es privat wie öffentlich *performierend* agiert? Damit wäre die Digitalisierung ein Spiegel, Brennglas und zugleich ein Effektverstärker für die Subjektkonstitution in spätmodernen Gesellschaften.

⇒ 4 Problemaufriss B: Vom Ausgesparten, das nicht dazu zu passen scheint

In ihrem Vortrag *#BlackLivesMatter as Public Theology*³ machte die afroamerikanische Theologin M. Shawn Copeland auf folgenden Umstand aufmerksam, der sich offensichtlich im »toten Winkel« meiner bisherigen Reflexion zu Öffentlicher Theologie befunden hatte: »Es scheint«, so Copeland,

(3) Der Vortrag fand am 7.10.2021 an der renommierten University of Notre Dame im Rahmen der *BCTS Annual Public Lecture* statt. BCTS steht für »Black Catholic Theological Symposium«, das 1978 gegründet wurde.

dass beinahe alle der frühen Autoren öffentlicher Theologie ihren eigenen gesellschaftlich-sozialen Ort bzw. ihre Situiertheit ignoriert haben. Diese Männer haben ihrem Geschlecht, ethnischen, kulturellen und sozioökonomischen Hintergrund kaum Beachtung geschenkt. Sie scheinen die menschliche Partikularität und die Ausdifferenzierung einer jeweils lebendigen Öffentlichkeit schlichtweg übersehen zu haben. Innerhalb eines Gemeinwesens bedeutete dies, dass diese Theologen entweder das Gemeinwesen nach ihrem Bilde ›geschrieben‹ haben oder dass sie sich die Öffentlichkeit in abstrakt homogenen und entwurzelten Begriffen vorgestellt haben. (Copeland 2021)⁴

Copeland ruft damit in Erinnerung, dass der Entstehungskontext Öffentlicher Theologie (vgl. u.a. Höhne 2015, 15-24; Telser 2016, 16-36) zwar die Reichweite ihrer Geltung nicht einschränken *muss*, dass dieser Kontext jedoch auf seine ›limitierenden‹ Faktoren hin kritisch zu untersuchen ist. Die USA der 1960er bis frühen 1980er Jahre war nicht nur eine der ›Orte‹, an denen sich *counter cultures* entwickelten (vgl. Reckwitz 2020, 452-456) und als solche wesentlich zur Entwicklung der Spätmoderne samt ihren Schattenseiten (vgl. Bellah u.a. 1985; Putnam 2000) beigetragen haben. Dies waren *auch und besonders* die Jahre der Bürgerrechtsbewegung, an der mit zunehmender historischer Distanz die ›Überdeterminiertheit‹ US-amerikanischer Geschichte immer deutlicher sichtbar wurde und noch wird.⁵ *Public theology* der ersten Stunde entsteht im Kontext der Civil-religion-Debatte rund um Robert N. Bellah, wird allerdings, so mein Kenntnisstand, von der Bürgerrechtsbewegung und den für diese so zentralen, wenn auch komplexen Faktor (›black‹) Religion (vgl. Booker 2014) faktisch nicht berührt.

Ist es hinreichend, Paul Ricœurs bekanntem Diktum ›D’où parlez-vous?‹ (vgl. Kearney 2018, 35) zu folgen und Auskunft über den eigenen (meist privilegierten) Ort zu geben und mit Shawn Copeland die

(4) Das Zitat beginnt bei 56:30 des YouTube Videos; Übersetzung V.

(5) Überraschenderweise findet weder in Reckwitz 2017 noch in Reckwitz 2020 oder in Reckwitz und Rosa 2021 die Bürgerrechtsbewegung eine Erwähnung. Zugleich spielt die US-amerikanische Form der *counter culture* in all diesen Publikationen eine nicht unwesentliche Rolle. Die Ausnahme ist Reckwitz 2019, wo die Bürgerrechtsbewegung mit dem Wandel der Demokratischen Partei und dem »Aufstieg des Linksliberalismus« in Zusammenhang gebracht wird (182).

entstehungsgeschichtlich bedingten ›toten Winkel‹ der Öffentlichen Theologie kritisch zu benennen? Ich zweifle. Ich zweifle, gerade weil meine theologische Sozialisierung räumlich so nahe am Entstehungskontext Öffentlicher Theologie, nämlich in Boston und Chicago,⁶ stattgefunden hat und zugleich so fern war von dem, was Copeland an ihr kritisiert. Allerdings konnte ich Copelands ›Weckruf‹ erst jetzt vernehmen, nachdem mich Lektüren von Cornel West, Fred Moten, Toni Morrison, Maya Angelou, Bernardine Evaristo u.a. dafür sensibilisiert hatten. Doch den Ausschlag, der Kritik Copelands – mit Blick auf die Verschiebungen von öffentlich und privat (im Kontext der Digitalisierung) – Raum zu geben, hat ganz wesentlich Kevin E. Quashie mit seinen Überlegungen zu *The Trouble With Publicness: Toward a Theory of Black Quiet* (2009) gegeben.⁷ Quashie hat mich etwas verstehen lassen, was ich zuvor nicht hätte denken können. Er hat mich angeregt, das ›D’où parlez-Vous?‹ durch ein ›Qui écoutez-Vous?‹ zu ergänzen.

⇒ 5 »Qui écoutez-Vous?« Wenn Öffentlichkeit das Problem ist ...

Das Anliegen Öffentlicher Theologie war seit jeher, für Religion und Theologie Öffentlichkeit zu beanspruchen, um sie einem überbordenden Individualismus trotzend – hier ist der Entstehungskontext, also die Civil-religion- und Säkularisierungsdebatte entscheidend – nicht gänzlich zur Privatsache ›verkommen‹ zu lassen. Denn die Sinn-, (rituellen) Handlungs- und Bewältigungspotenziale von Religionen sind nicht nur soziologisch, sondern auch theologisch verstanden, öffentliches Gut und ›wirken‹ (besser), wenn sie in Gemeinschaft vollzogen werden. Mögliche Schattenseiten von Öffentlichkeit wurden damit kaum thematisiert. Die durchwegs positiven Konnotationen von Öffentlichkeit sind auch der Grund, weshalb Copeland trotz ihrer Kritik an den blinden Flecken der Öffentlichen Theologie die #BlackLivesMatter-Bewegung als performative Öffentliche Theologie verstehen möchte. Auch für Copeland ist die Öffentlichkeit *der* Ort, an dem eine »poetics of testimony« einen Ausdruck finden soll. »With the word poetics I mean exploration of the human powers to make *poesis*, a world in which we may poetically dwell to create a social imaginary that makes and remakes our life world as beautiful, that discloses our human potential and the possibilities of living truth and justice« (Copeland 2021,

(6) An diesen Orten habe ich die Möglichkeit gehabt, David Hollenbach SJ und David Tracy mehrmals in Vorlesungen bzw. Seminaren zu erleben sowie Martin Marty im Vortrag.

(7) Quashie lehrt »black cultural and literary studies« an der Brown University. Den Hinweis auf Quashie verdanke ich C. Chase.

ab 1:07:37). Copelands Sprachgebrauch berührt so eine der Reckwitzschen Charakterisierungen der Spätmoderne als ästhetisch und schlägt zugleich eine Brücke zum Sprachwissenschaftler Kevin Quashie.

Im Unterschied zur viel beanspruchten öffentlichen Ausdruckskraft möchte Quashie den Blick für eine leicht zu übersehende Kehrseite von Öffentlichkeit schärfen, und zwar aus afroamerikanischer Perspektive. Diese Kehrseite bleibt nicht nur bei Copeland, sondern auch bei anderen (vgl. u.a. Harris 2022) unthematisch. Quashie führt seine Leser:innen in unbequemes Terrain, wenn er – in *Black Aliveness, or A Poetics(!) of Being* (2021) – vor unseren lesenden Augen der »black aliveness« das (poetische) Wort redet, obwohl doch *dieselben* Augen sehen, »how readily – and literally – *blackness is indexed to death*« (Quashie 2021a, 1; Hv. d. V.). Quashies Sprache informiert nicht (nichts, was »wir« nicht wissen *könnten*), sondern performiert eher im Sinne eines *Perforieren* unserer Wahrnehmung der ›Sachlage‹; Kategorien und Vorstellungen werden durchlöchert, wenn Quashie uns eine »black world« vorstellen *macht*, in der eine implizite rassistische Logik und eine explizite »antiblackness« nicht einfach umgekehrt werden, sondern »where blackness is *totality*, where every human question and possibility is of people *who are black*« (Quashie 2021a, 2; Hv. d. V.).⁸ Sich eine »black world« so vorstellen zu wollen, ja, zu müssen, ist notwendig, weil »black humanity« zu ›unserem‹ allgemeinen Verständnis immer bloß die *Ausnahme* darstellt und darum stets strittig ist. Auch wenn die »black world« in der (Konzeption der) Moderne nicht vorkommt, strahlt sie doch »in the will to make a poem, an essay, a song ... it radiates in the text's imaginary as a philosophical audacity, as an embracing generative quality of indisputable aliveness« (ebd.). Um die »black culture« auf poetisch inspirierte Lebendigkeit umzustellen, gilt es, ein sehr wirkmächtiges Framing der »black culture« aufzubrechen: »Resistance [...] is the dominant framework for reading black culture« (Quashie 2012, 11). Widerstand und Widerständigkeit sind auf öffentlichkeitswirksame Ausdruckformen angewiesen und haben die Geschichte der »black culture« zutiefst geprägt. Doch darin sieht Quashie auch das Problem, denn die Koppelung von Widerstand und öffentlicher Ausdruckskraft (*expressiveness*) dominiert das (Selbst-)Verständnis von »black culture« und »black humanity« so sehr, dass sie »practically unconscious« (Quashie 2012, 3) ist. »Black culture« auf ihre *laute* Ausdrucksform im öffentlichen Widerstand zu

(8) Dass dies keinesfalls nur für die USA zutrifft, sondern auch für »black cultures(!)« in Europa, thematisieren u.a. Kelly und Vassell 2023.

reduzieren, greift für Quashie viel zu kurz. Freilich, die Kritik an der kurzschlüssigen Formel: »black culture« = Widerstand + Öffentlichkeit« gilt keinesfalls pauschal: »Resistance, yes, but other capacities too« (Quashie 2012, 5). Und so platziert Quashie die »sovereignty of quiet« (so der Buchtitel von 2012) neben den lautstarken, widerständigen Protest. »Quiet« kann allzu leicht missverstanden werden, steht es doch so quer zum bekannten Framing der »black culture«, die gerade keine Ruhe gibt und nicht schweigen kann. Quashie stellt klar: »Quiet, instead, is a metaphor for the full range of one's inner life – one's desires, ambitions, hungers, vulnerabilities, fears. The inner life is *not apolitical* or without social value, but neither is it determined entirely by publicness« (Quashie 2012, 6; Hv. d. V.). Quashie macht anhand von »quiet« das geltend, was jenseits von Widerständigkeit auch noch Platz hat, haben muss, wenn es um eine rahmensprengende »black humanity« geht.

Welche Formen des Ausdrucks aber gibt es, die nicht (ausschließlich) öffentlichkeitsfixiert sind? Für Quashie geschieht so ein Ausdruck in (der) Ruhe (*quiet* substantivisch gebraucht), was von Stille (*silence*) zu unterscheiden ist; Ruhe versteht er als »metaphor for the interior«.⁹ »This expressiveness of quiet is not concerned with publicness, but instead is the *expressiveness of the interior*. [...] the quiet symbolizes – and if interrogated, expresses – some of the capacity of the interior« (Quashie 2012, 21; Hv. d. V.). Konzeptuell schwer zu fassen, ist das Innere nach Ansicht Quashies weitläufig, sinnlich, schöpferisch, impulsiv und gefährlich; es entzieht sich unserer Kontrolle, ist chaotisch und gleicht eher dem Hunger, der Erinnerung oder auch dem Vergessen: »The interior has its own ineffable integrity and it is a stay against [Aussetzen bzw. Außer-Kraft-Setzen] the social world (ebd.)«. Quashie ist es hier besonders um die Qualität des *Unaussprechlichen* der Innerlichkeit getan. Dieses Innere, so schwer es auch zu fassen ist, bleibt (einem selbst) nicht völlig entzogen und es kennt Ausdrucksformen; allerdings geben dies nicht preis, sondern deuten ihre Unauslotbarkeit lediglich an. Wir wissen *irgendwie*, worüber wir reden, wenn wir »Innerlichkeit« oder »das Innere« sagen, doch viel mehr auch nicht. Es bleibt beim Andeuten und beim »Lesen« solchen mehrdeutigen Andeutens.

Kevin Quashies Anliegen, eine »ruhige Ausdrucksform von Innerlichkeit« den (lauten) Formen öffentlichen Protests an die Seite zu stellen, ist komplex, denn diese zwei Formen können, müssen aber nicht

(9) Im Kontext von Theologie(-geschichte) ruft »Innerlichkeit« Assoziationen auf, die – zumindest auf den ersten Blick – quer zum Anliegen Öffentlicher Theologie zu stehen scheinen.

Widerstand bekunden – »black culture« und »black humanity« können und sind jedenfalls sehr viel mehr als Widerstand. Am eindrücklichsten führt Quashie dies anhand von Gedichten und lyrischen Texten afro-amerikanische Autor:innen vor Augen; das würde allerdings den sprachlichen Rahmen sprengen. Quashie erläutert die zwei Formen jedoch auch an einem Bild, das Geschichte gemacht hat, die Siegerehrung im 200-Meter-Sprint bei den Olympischen Spielen 1968 in Mexiko-Stadt (siehe Bild).



Bild: Public Domain (aufrufbar unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Black-Power-Protest_bei_den_Olympischen_Spielen_1968, Abruf: 31.05.2024)

Die US-amerikanischen Sprinter Tommie Smith und John Carlos errangen damals Gold- und Bronzemedaille. Als die amerikanische Bundeshymne erklingt, strecken die beiden afroamerikanischen Läufer, die barfuß(!) auf dem Podest stehen, jeweils einen Arm Richtung Himmel. Ihre zur Faust geballten Hände sind mit einem schwarzen Handschuh überzogen.¹⁰ Quashie bestreitet nicht, dass dieses Bild zum Inbegriff eines politisch sehr bewegten Jahrzehnts und damit auch der »black resistance« wurde. Quashie lässt die Betrachter:innen des Bildes allerdings nicht an dessen Oberfläche bleiben oder es (zu) schnell wieder verlassen: »[...] look again closely at the pictures from that day and you can see something more than the certainty of public assertiveness« (Quashie 2009, 329). Die Strenge von Smiths kraftvoll durchgestrecktem Arm wird von Carlos' leicht gebeugtem ausgeglichen; deren

(10) Peter Norman, der zweitplatzierte Australier, hat sich in Solidarität mit Smith und Carlos eine OPHR-Nadel angesteckt (OPHR steht für Olympic Project for Human Rights).

Häupter sind gesenkt,¹¹ als ob sie ins Gebet versunken wären; Smith hat seine Augen geschlossen. Natürlich stellt dies auch einen öffentlichen (und wirksamen) Protest dar, aber es ist mehr als das, denn »[t]here is a sublime balance between their intentional *political gesture* and this sense of inwardness, a sublimity that is often barely acknowledged« (Quashie 2012, 3; Hv. d. V.). So ist diese Szene, festgehalten in einem Foto, ein sprechendes Beispiel für die ›ruhige Ausdruckskraft von Innerlichkeit‹. Smith und Carlos' öffentlicher Protest eröffnet zugleich einen »unexpected glimpse [...] of the inner dimensions of their public bravery (Quashie 2012, 3)«.

Zwei *Verschiebungen* in der Thematik *Zwischen Privat und Öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie* lassen sich ausmachen: (1) Copelands Kritik an den ›Vätern‹ Öffentlicher Theologie erinnert daran, wie wichtig es ist, den eigenen ›Ort‹ zu thematisieren und reflektieren. (2) Quashies Hinweis auf die problematische Ineinssetzung von »black culture«, Widerstand und Öffentlichkeit hat ihn die ›ruhige Ausdrucksstärke der Innerlichkeit‹ als Ergänzung dazu vorschlagen lassen. Diese lässt anhand poetischer Texte, aber auch in Gesten (wie jene von Smith und Carlos) den unausschöpflichen ›Raum‹ des Inneren erahnen. Solche *Poesis* ist keinesweg apolitisch, denn sie stiftet eine Welt – nochmals Copeland (2021) –, »in which we may poetically dwell to create a social imaginary that makes and re-makes our life world as beautiful, that discloses our human potential and the possibilities of living truth and justice.« Allerdings zieht diese zweite *Verschiebung* eine *klebrige* Spur nach sich, die ›weiße‹ Leser:innen ›binden‹ soll: An dem, was Quashie über Innerlichkeit, Ruhe und ihre *andere* Ausdruckskraft wiederzugewinnen sucht – und zwar für das (Selbst-)Verständnis von »black culture« and »black humanity« –, klebt die Erfahrung von Öffentlichkeit als *der* Ort rassistischen Handelns und Erleidens schlechthin: »[...] a defining terror of racist violence, at least as such violence is rendered in language or in non-physical actions, is its *publicness*, the fact that a racist

(11) Quashie vermutet, dass Smith und Carlos damit ihren Blick auf die US-amerikanische Fahne verweigern (Quashie 2012, 139) wie sie sich auch der Hymne samt dem in ihr zum Ausdruck gebrachten Nationalismus zu entziehen versuchen. In der Pressekonferenz nach der Siegerehrung formulierte Smith: »If I win, I am an American, not a black American. But if I did something bad then they would say ›a Negro‹. We are black and we are proud of being black.« (http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/october/17/newsid_3535000/3535348. Zugriff am 31.05.2024)

happening – enacted by another – necessarily connotes a public domain« (Quashie 2021b, 51; Hv. d. V.).

»Qui écoutez-vous?« Auf wen hören Sie? Kevin Quashie lesend zuzuhören und etwas davon auf ›Papier‹ zu bringen, hat mich in den je fließenden Grenzen von öffentlich und privat, ob im oder jenseits des Digitalen, das hören lassen, was ich ohne ihn (und andere afroamerikanische Autor:innen) nicht hätte hören *können* und *wollen*: »All Black being is private as much as it is anything else, though this truth gets confounded by the ever-social reality of Blackness in an antiblack world« (Quashie 2021b, 54). An ›meinem Ort‹ hat Öffentlichkeit bis dato bedeutet, (theologische und andere) *Möglichkeiten* zu haben und sie dort zu Gehör zu bringen; und Privatheit, wie sehr mit ihr auch im Kontext des Digitalen ›gespielt‹ wird, war ein *Frei-Raum*, in dem (m)eine Innerlichkeit noch nicht thematisch werden musste. Als afroamerikanischer Anglist und Literaturwissenschaftler sieht Quashie in der bildhaften Sprache und mehr noch in der *Gedicht-Form* (vgl. Quashie 2012, 103–112) den ›Ausdrucksanker‹ für eine »black lyric privacy« (2021b). Doch auch die lyrische Privatheit ist keine »zone immune to the harm of social or public world, but instead a force of inhabitation that regards what is ineffable about being Black and being alive« (ebd. 59) – eine Kraft des ›Einwohnens‹, die das betrachtet, was am »being Black« und (dessen) Lebendigsein unaussprechlich ist.

⇒ 6 Resümee

Ohne Zweifel hat die Digitalisierung die als (zu) stabil gedachten Grenzen von privat und öffentlich dynamisiert mit nur bedingt absehbaren (Langzeit-)Effekten auf die Subjektkonstitution in ihrer Einbettung in spätmoderne Gesellschaften. Vermittels der Post-Privacy-Kontroverse bin ich über Andreas Reckwitz' ›hybrides Subjekt‹ zu seiner Gesellschaftstheorie gekommen. Diese ruht auf der Analyse sozialer Praktiken auf und in ihr kommt dem ›romantischen Symbolpook‹ eine explizite Wirksamkeit in spätmodernen Gesellschaften zu. So erweist sie sich – im Unterschied zu anderen Gesellschaftstheorien, die stärker auf Rationalität und Moralität des ›bürgerlichen‹ Codes abheben – als aufgeschlossen-kritisch gegenüber dem *Ästhetischen*. Für die Öffentliche Theologie, die häufiger implizit als explizit auf Gesellschaftstheorien abhebt, macht es einen Unterschied, welche Theorieannahmen als jeweils zentral gelten. Unabhängig davon, welchen Stellenwert der »aesthetic turn« (Godzieba 2023, 1) oder die Bedeutung von Theopoetik (vgl. u.a. Höhn 2022) *innerhalb* der Theologie haben mag,

spätmoderne Subjekte sind als säkulare jedenfalls ästhetikaffin und via Digitalität ästhetikerfahren. Die bleibende Wirksamkeit des ›romantischen Codes‹ »im Feld der Kunst, in der Religion oder auch in bestimmten Versionen des Politischen« (Reckwitz 2017, 18) kann Türen öffnen, die bis dato nur in eine Richtung begangen wurden (vgl. Tracys deutlich überarbeitete Auseinandersetzung mit und Kritik an Habermas' Lesart von Religion, 2020, 241-268).

Buchstäblich ›daneben‹ läuft das Anliegen von Kevin Quashie. Auch wenn sich inhaltlich gewisse Überlappungen mit Reckwitz finden würden lassen – etwa die Bedeutsamkeit des Inneren und des Poetischen in der Romantik und dessen späteren ›Widergängern‹ –, verspreizt sich Quashies ›ruhige Ausdrucksstärke der Innerlichkeit‹ doch einer Ein- und Unterordnung in Gesellschaftstheorien der Spätmoderne, bei denen »black culture« und »black humanity« verschwiegen werden. Öffentliche Theologie wird entlang der Kritik von Copeland u.a. *nachzudenken* haben; sie wird mit Quashie u.a. das Private (im und jenseits des Digitalen) anders, *Poesis*-generativ und politisch zu denken lernen – in Ruhe. Dem »digitalen Subjekt« (Reckwitz 2017, 244) wird dies guttun wie auch die Erinnerung an seine Unausschöpflichkeit.

⇒ Literaturverzeichnis

BBC, Online-Artikel unter: http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/october/17/newsid_3535000/3535348.stm (Zugriff am 24.04.24).

Booker, Vaughn (2014), Civil Rights Religion? Rethinking 1950s and 1960s Political Activism for African American Religious History, in: *Journal of Africana Religions* 2, 211–243.

Bellah, Robert N. (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkley: University of California Press.

Copeland, M. Shawn (2021), Online-Video unter: <https://www.youtube.com/watch?v=pylZZpLVRr8&t=3633s> (Zugriff am 24.04.24).

Dimock, Michael (2019), Online-Artikel unter: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/01/17/where-millennials-end-and-generation-z-begins/> (Zugriff am 24.04.24).

Godzieba, Anthony J. (2023), Five Looks at Emmaus: Revelation, Resonance, and the Sacramental Imagination, in: *Religions* 14: 895.

Harris, Antipas L. (2022), Black Protest as Public Theology. Considering Bourdieu's Habitus Theory with a Comparative Analysis of Protest Approaches in the Civil Rights Movement and the Hip-Hop Generation, in: *International Journal of Public Theology* 16, 422–446.

Heller, Christian (2011), *Post-Privacy. Prima leben ohne Privatsphäre*, München: Beck.

Höhn, Hans-Joachim (2022), *In Gottes Ohr. Von der Kunst poetischer Gottesrede*, Freiburg i.Br. u.a.: Herder.

Höhne, Florian (2015), *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen*, Leipzig: Ev. Verlagsanstalt.

Katz, Roberta; Ogilvie, Sarah; Shaw, Jane; Woodhead, Linda (2021): *Gen Z, Explained. The Art of Living in a Digital Age*, Chicago: The University of Chicago Press.

Kearney, Richard (2018), Where I Speak From: A Short Intellectual Autobiography, in: Veldsman, Daniël P.; Steenkamp, Yolande (Hg.), *Debating Otherness with Richard Kearney. Perspectives from South Africa*, Cape Town: AOSIS, 31–62.

Kelly, Natasha A; Vassell, Olive (Hg.) (2023), Mapping Black Europe. Monuments, Markers, Memories, Bielefeld: transcript.

Lamla, Jörn / Büttner, Barbara / Ochs, Carsten / Pittroff, Fabian / Uhlmann, Markus (2022), Privatheit und Digitalität: Zur soziotechnischen Transformation des selbstbestimmten Lebens, in: Roßnagel, Alexander; Friedewald, Michael (Hg.), Die Zukunft von Privatheit und Selbstbestimmung, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 125–158.

Naumann, Barbara (2018), Einleitung: Privatheit – das obscure Objekt, in: Figurationen: Gender, Literatur, Kultur 19, 7–12.

Pittroff, Fabian (2019), Perverse Privatheiten. Die Postprivacy-Kontroverse als Labor der Transformation von Privatheit und Subjektivität, in: Kropf, Jonathan; Laser, Stefan (Hg.), Digitale Bewertungspraktiken: Soziologie des Wertens und Bewertens, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 191–214.

Putnam, Robert D. (2000), Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York: Simon & Schuster.

Quashie, Kevin E. (2009), The Trouble with Publicness. Toward a Theory of Black Quiet, in: African American Review 43, 329–343.

Quashie, Kevin E. (2012), The Sovereignty of Quiet: Beyond Resistance in Black Culture, New Brunswick: Rutgers University Press.

Quashie, Kevin E. (2021a), Black Aliveness, or A Poetics of Being, Durham: Duke University Press.

Quashie, Kevin E. (2021b), Black Lyric Privacy, in: The Black Scholar 51, 51–61.

Reckwitz, Andreas (2017), Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2019), Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2020), Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne (überarbeitete Neuauflage), Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2021), Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung, Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas; Rosa, Hartmut (2021), Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2016), Online-Artikel unter: <https://www.sozio-polis.de/auf-dem-weg-zu-einer-soziologie-der-weltbeziehung.html> (Zugriff am 24.04.24).

Stalder, Felix (2019), Autonomie und Kontrolle nach dem Ende der Privatsphäre, in: M. Stempfhuber, Martin; Wagner, Elke (Hg.), *Praktiken der Überwachten: Öffentlichkeit und Privatheit im Web 2.0*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 97–110.

Telser, Andreas, *Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys*, Innsbruck u.a.: Tyrolia.

Tracy, David (2020), *Fragments: The Existential Situation of Our Time; Selected Essays*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press, 241–268.

Vögele, Wolfgang (1994): *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

Zitationsvorschlag:

Telser, Andreas (2024): Digitalität – Privatheit – Ästhetik (Ethik und Gesellschaft 2/2024: Zwischen privat und öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie).
Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2024-art-3> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2024: Zwischen privat und öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie

Florian Höhne, Sarah Jäger, Frederike van Oorschot
Einleitung: »Zwischen privat und öffentlich: Hybride Räume im Umbruch der Corona-Pandemie«

Hubert Knoblauch
Die räumliche Re(kon-)figuration der Religion

Andreas Telser
Digitalität – Privatheit – Ästhetik

Benigna Wäßler
Who cares privacy? Erschütterte Privatheit

David Plüss
Transformationen liturgischer Räume und Rollen. Der cultus publicus zwischen Kirchenraum und digitaler Kirche im Wohnzimmer

Johanna Di Blasi
»Less noise, more conversation«: Das RefLab als Modell für öffentliches Christentum in Social Media

Henrike Katzer
Umkämpftes Zuhause – Fürsorge und Autonomie in krisenhaften Zeiten

Damian Ostermann
Applaus unseren schutzlosen Held:innen!
Eine kritische Praxisreflexion zur Wahrnehmung, Anerkennung und Ausstattung professioneller Pflege während der Coronapandemie

Dierk Starnitzke
Rekonfigurationen von Räumen und Rollen am Beispiel einer diakonischen Stiftung

Christine Schliesser
Orientierung und Irritation – Herausforderungen für eine kritische Öffentliche Theologie am Beispiel der GEKE Stellungnahme zum Ukrainekrieg