

**„Gefährdete Öffentlichkeit“ (S. Benhabib) –
Zu einer Leerstelle politisch-theologischer Gesellschaftskritik¹**

Von Henning Kligen

Im Kontext der Suche nach dem konkreten „Ort der Theologie“² nimmt die Neue Politische Theologie in jüngster Zeit zunehmend die Frage der Demokratie in den Blick. Operierte eine zeitdiagnostisch fundierte politisch-theologische Gesellschaftskritik dabei bislang innerhalb eines als gegeben und gesichert angenommenen demokratischen Status’, so verweist eine mittlerweile weit aufgefächerte gesellschaftliche Krisendiagnostik unter anderem auf eine „Krise des Politischen“³ als Ausdruck einer Entleerung sinnstiftender wie utopischer Momente⁴ politischen und gesellschaftlichen Handelns. Diese zwingt nicht nur die politische Philosophie, sondern auch die unter dem Anspruch des *coram deo – coram publico* stehende Neue Politische Theologie zu einer demokratiethoretischen Grundlagenreflexion, wie sie bereits von Johann Baptist Metz und Jürgen Manemann in Angriff genommen worden sind.⁵

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Ergänzung dieser Grundlagenreflexionen. Dabei soll der Fokus auf jene demokratiethoretische Basiskategorie gelegt werden, der Jürgen Habermas bereits vor rund 40 Jahren nicht nur eine demokratietragende normative Relevanz, sondern auch einen dramatischen

¹ Die folgenden Ausführungen basieren auf meiner Dissertation „Gefährdete Öffentlichkeit“ (S. Benhabib) – Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit“ (bisher unveröffentlichtes Manuskript).

² So der Titel des 2. Ahauser Forums Politische Theologie am 09.-10.10.2003 zu Ehren des 75. Geburtstages von Johann Baptist Metz.

³ Manemann, Jürgen: Unterwegs zu einem »prophetischen Pragmatismus« (C. West). In: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. (FS Wanke). Hg. v. Josef Freitag (Erfurter Theologische Studien, Bd. 88). Leipzig 2006. S. 17-37. hier: S. 17 / Manemann: Carl Schmitt und die Politische Theologie. S. 79.

⁴ Vgl. Habermas, Jürgen: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: ders.: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. 1980-2001. Frankfurt a.M. 2003. S. 27-49. (Erstmals erschienen in: ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit. (Kleine Politische Schriften, Bd. 5). Frankfurt a.M. 1985. S. 141-163)

⁵ Vgl. Manemann, Jürgen (Hrsg.): Demokratiefähigkeit. (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 1). Münster 1996. daraus u.a.: Metz, Johann Baptist: Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. S. 39-52 / Manemann Jürgen: An den Grenzen der Moderne. Zu Kulturkampf und Demokratiefeindlichkeit in der gegenwärtigen Gesellschaft. S. 137-154 / weiterhin: Manemann, Jürgen: »Die Permanenz des Theologisch-Politischen« (C. Lefort). Chancen und Gefahren für das Christentum in der gegenwärtigen Krise der Demokratie. In: Concilium 41 (2005). S. 255-265 / ders.: Politik ist die Kunst des Unmöglichen. Politische Theologie vor der Herausforderung des Freund-Feind-Denkens. In: Programm. Zeitung der Katholischen Akademie in Berlin 3 (2005). S. 12-13 / ders.: Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 61). Münster 2002.

Strukturwandel⁶ attestierte: die Öffentlichkeit, genauer gesagt: die *politische Öffentlichkeit*. In dem Maße, in welchem diese sich als sowohl normativ unentbehrliche Kategorie als auch als „gefährdet“ beschreiben lässt, kristallisiert sie sich als Kern der Krise des Politischen heraus, so die Sozialphilosophin Seyla Benhabib: „Wenn ihre Sicht getrübt ist, dann ist der Orientierungssinn des Gemeinwesens ebenfalls beeinträchtigt.“⁷ Die Krise des Politischen – so die These – wurzelt in einer Krise der politischen Öffentlichkeit.⁸

Politische Theologie und die Krise des Politischen

Als Symptome einer Krise des Politischen macht die Politische Theologie bislang insbesondere die gesellschaftlichen Tendenzen einer Entpolitisierung sowie einer Privatisierung der Sphäre öffentlicher Diskurse aus. So konstatiert Johann Baptist Metz eine dramatische „Politiklosigkeit“⁹ als Ausdruck einer „zweiten Unmündigkeit“¹⁰, deren weitere Parameter „Subjektivität, Gedächtnisschwund, Sprachzerfall, Realitätswahrnehmungsverlust [...], privatistisches Nischendenken und dann vor allem auch: Abschied von der Geschichte“¹¹ darstellten. Jürgen

⁶ Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a.M. 1990. (Erstausgabe: Neuwied 1962).

⁷ Benhabib, Seyla: Die gefährdete Öffentlichkeit. In: Transit 13 (1997). S. 26-41. hier: S. 40.

⁸ Unter dem *Politischen* wird hier der definitorisch prinzipiell unabschließbare Raum demokratisch-diskursiver Selbst-Instituierung der Gesellschaft verstanden, in dem die „generativen Prinzipien der Gesellschaftsform“ selbst hervorgebracht werden. Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft stellen dabei die grundlegenden Elemente des modernen Politischen dar, insofern sie als „Motor der Demokratie“ (Manemann: Unterwegs zu einem »prophetischen Pragmatismus«. S. 34) zugleich zur „Quelle von Dissidenz, Innovation und öffentlicher Revision in Permanenz“ (Dubiel, Helmut: Ungewissheit und Politik. Frankfurt a.M. 1994. S. 76) wird, die eine ständige „Öffnung [der Gesellschaft] auf sich selbst“ (Lefort, Claude: Fortdauer des Theologisch-Politischen? Wien 1999. S. 45) betreiben. Die Krise des Politischen steht daher in unmittelbarem Bezug zu einer Krise der politischen Öffentlichkeit und der sich in ihr artikulierenden Zivilgesellschaft.

⁹ Metz, Johann Baptist: Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum. In: Die Zukunft der Aufklärung. Hg. v. Jörn Rüsen, Eberhard Lämmert und Peter Glotz. Frankfurt a.M. 1988. S. 81-87. hier: S. 81.

¹⁰ Metz: Wider die zweite Unmündigkeit. S. 81.

¹¹ Ebd. S. 82. Metz demonstriert die Frage des Sprachverlustes am Beispiel der medienpolitischen Situation in Lateinamerika, wo sich die Massenmedien fest in der Hand nordamerikanischer Mediengesellschaften befinden. Durch die medial transportierten Bilder und die zu Sprachfloskeln der Werbung geronnenen Wunschvorstellungen würden die Menschen – so Metz – „um ihre eigene Sprache gebracht werden, ehe sie sich selbst erstmals zur Sprache gebracht, erstmals sich selbst alphabetisiert haben“ (Metz, Johann Baptist: Was ist mit der Gottesrede geschehen? Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien. In: *Communicatio Socialis* 24 (1991). S. 418-422. hier: S. 419). Und an anderer Stelle fährt er fort: „[...] bei diesen Völkern wirkt der sanfte Terror der Kulturindustrie eher noch tödlicher als bei uns. Er paralyisiert jeden Befreiungsprozess. Das Opium der Armen ist längst nicht mehr die Religion. Es ist die Massenmedienkultur, die diese Menschen subjektivtümde macht, ehe sie zu Subjekten ihrer Befreiung werden; die ihnen, kaum dass sie sich ihrer eigenen Leidensgeschichte bewusst werden, das Gedächtnis schon wieder raubt und die ihre

Manemann verweist darauf, dass die Krise des Politischen in einer Unfähigkeit wurzelt, produktiv mit den grassierenden Ungewissheiten einer zur „Risikogesellschaft“ (U. Beck) gewandelten und hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaft umzugehen.¹² Ungewissheit, so Manemann, ist zu einer „Basiserfahrung“ geworden, die einhergeht mit einer „Maximierung von Kontingenzerfahrungen“.¹³ Die Pathologien der Spätmoderne bergen dabei einen im Inneren der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse selbst verborgenen *anti-modernen Reflex* in sich, sind es doch gerade die „heutzutage [...] als »offene Gesellschaften« sich titulierenden Sozialgebilde, die das Kriterium der Geschlossenheit aufrechterhalten, da sie durch einen Immanentismus gekennzeichnet sind, der von einer Vorstellung von Unendlichkeit getragen ist, die letztendlich darauf verpflichtet, das Gegenwärtige als Zustand der Bewegung in die Zukunft zu prolongieren.“¹⁴

Politische Theologie nimmt demnach durchaus die Gefahren politischer Apathisierung und Stillstellung gesellschaftlich-diskursiver Deliberationsprozesse in den Blick. Öffentlichkeit versteht sie dabei als Ort, an dem das Christentum sein kritisches und unterbrechendes Potential zu entfalten habe.¹⁵ Dieser „Ort der Theologie“ wird jedoch nicht als *Gegenstand* politisch-theologischer Gesellschaftskritik in den Blick genommen. Zwar gibt es fundamentaltheologische Unternehmen, durch einen Rekurs auf handlungstheoretische Ansätze, wie z.B. auf jenen Jürgen Habermas', den Anspruch als *praktische* Fundamentaltheologie einzulösen¹⁶, doch weisen sie hinsichtlich der hier verfolgten Fragestellung ein zweifaches Defizit auf. So setzen sie handlungstheoretisch und damit bei der lebensweltlichen Verwurzelung der Handlungskompetenzen des jeweiligen Subjekts an und reflektieren auf die Bedingungen seiner Subjektwerdung, doch fehlt die demokra-

Sprache bedroht, ehe sie sich selbst zur Sprache gebracht und alphabetisiert haben“ (Metz: Zukunftsfähigkeit. S. 138). Hatte Metz seine Diagnose dabei insbesondere entlang der Entwicklungen in den lateinamerikanischen Ländern gestellt, so lässt sich seine damalige Schlussfolgerung und Forderung heute durchaus auch auf den europäischen Kontext übertragen: „Audiovisuelle Berichte aus der Diaspora unangepasster Empfindungen und Einstellungen: das scheint mir eine der wichtigsten künftigen Aufgaben einer kirchlichen Kommunikationskultur in Europa zu sein“ (Metz: Was ist mit der Gottesrede geschehen? S. 420). Inwiefern eine solche Kommunikationskultur jedoch gerade vor dem Hintergrund des hier aufgewiesenen Rahmens einer medialen Öffentlichkeit gelingen kann, bleibt abzuwarten.

¹² Vgl. Manemann: »Die Permanenz des Theologisch-Politischen«. S. 260 / ders.: Carl Schmitt und die Politische Theologie. S. 21.

¹³ Beide Zitate: Manemann: Unterwegs zu einem »prophetischen Pragmatismus«. S. 34.

¹⁴ Manemann: Carl Schmitt und die Politische Theologie. S. 296.

¹⁵ Vgl. Manemann: »Die Permanenz des Theologisch-Politischen«. S. 258.

¹⁶ vgl. hierzu die Arbeiten von Edmund Arens und Helmut Peukert: Arens, Edmund: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. Düsseldorf 1982 / ders.: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens. Düsseldorf 1989 / ders.: Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. (Quaestiones disputatae, Bd. 139). Freiburg i.Br. 1992 / ders. (Hrsg.): Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. (FS Siller). Darmstadt 1994 / Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1978.

tietheoretische Wendung zumeist insofern, als messianische Praxis als Praxis intersubjektiver kommunikativer Handlungsakte verstanden wird, ohne weiter auf die Frage demokratietheoretischer Implementierung dieser Praxis abzuheben. Deutlich wird dies nicht zuletzt daran, dass die theologischen Ansätze zwar an das Habermassche Modell mit eigenen theologischen Handlungsmodellen anzuknüpfen versuchen, dass sie jedoch nicht den entscheidenden Schritt über die unmittelbar lebensweltliche Ebene kommunikativer Handlungsakte hinausgehen.¹⁷ Dabei scheint eine politisch-theologische Rekonstruktion politischer Öffentlichkeit um so dringlicher, je dezidierter die politisch-theologischen Zeitdiagnosen die Verfassung des modernen Politischen in den Blick nehmen, denn: „Je stärker jedoch eine solche gesellschaftskritische Theologie gerade gegen die herrschenden Bewusstseinsformen und Plausibilitätsstrukturen moderner Markt- und Tauschmechanismen Front macht [...], desto prekärer muss offensichtlich ihr Verhältnis zu dieser Öffentlichkeit werden.“¹⁸ – Und je prekärer ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit wird, so ließe sich hinzufügen, desto größere Vorsicht ist auch bei den Adaptionen gesellschaftstheoretischer Konzepte geboten, die zwar den Begriff der Öffentlichkeit in ihr Zentrum rücken, diesen jedoch nicht im Kontext seiner medialen Determinierung bedenken.

Politische Öffentlichkeit zwischen Faktizität und Geltung

In ihrem Aufsatz „Gefährdete Öffentlichkeit“ entwickelte die Sozialphilosophin Seyla Benhabib bereits 1997, also noch vor der explosionsartigen Ausweitung der Kanäle und Arenen medialer Kommunikation – die These einer grundlegenden Gefährdung der demokratietheoretisch unverzichtbaren Sphäre politischer Öffentlichkeit. Dabei rekurrierte Benhabib auf die „klassischen“ Konzepte öffentlichkeitsbasierter Demokratietheorie, wie sie Hannah Arendt, Jürgen Habermas und John Rawls vorgelegt haben, die Öffentlichkeit allesamt als demokratischen „Raum des Handelns und der Deliberation, der Partizipation und der kollektiven Entscheidungsfindung“¹⁹ verstehen. Insbesondere aufgrund der sprunghaften Entwicklung der modernen Kommunikationstechnologien seit den 90er Jahren

¹⁷ Ein Defizit, das der Sozialethiker Hermann-Josef Große Kracht insbesondere in der unterschiedlichen theologischen Rezeption der Habermaschen Gesellschafts- und Demokratietheorie begründet sieht. So stellt er fest, dass „Habermas’ staats- und demokratietheoretische Arbeiten [...] in der christlichen Gesellschaftsethik weit weniger diskutiert werden als etwa seine kommunikations- und konsentstheoretischen Ansätze in der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und der Praktischen Theologie“ (Große Kracht, Hermann-Josef: Konkurrenz oder Komplementarität? Habermas und die Religion. In: Orientierung 61 (1997). S. 111-113. hier: S. 111). Dadurch kommt im theologischen Diskurs weder die Öffentlichkeit noch die Zivilgesellschaft in ihrer Bedeutung für die Frage des Politischen in den Blick.

¹⁸ Große Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn/München/Wien/Zürich 1997. S. 410.

¹⁹ Benhabib: Die gefährdete Öffentlichkeit. S. 26.

scheinen diese Konzepte nun jedoch laut Benhabib „mit einer gewissen Nostalgie behaftet“²⁰, da sie politische Öffentlichkeit nicht oder nur unzureichend im Kontext ihrer heutigen medialen Determinierung begreifen. Jene Öffentlichkeit, die in normativen Demokratiekonzepten noch als schillernder Raum öffentlicher Deliberation beschrieben wird, wirke heute „in einer Weise entstellt, kraftlos und korumpiert, dass sie nur noch ein müder Abglanz dessen ist, was einmal war“²¹.

Dem stimmt auch der Sozialethiker Hermann-Josef Große Kracht zu: Wo das „Prinzip des Amusements“²² die ernsthafte Debatte übertönt, wo „jede Spur von neuen Anforderungen und unerwarteten Ansprüchen an eigenständiges Denken und subjekthaftes Handeln des Einzelnen tendenziell aus[schließt]“²³, wo medial inszenierte Zerstreung die auf einen funktionierenden Informationsfluss angewiesenen Prozesse der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung zu einem bloßen „Infotainment“ verdünnt, bleibt nurmehr eine „agonistische“²⁴ bzw. *kontrahiert Öffentlichkeit*²⁵ ohne diskursives Potential zurück.²⁶ Was zuvor das Publikum der diskutierenden Privatleute ausmachte, wird im Rahmen eines medial inszenierten und hergestellten öffentlichen Raums zu einem entsubstanzierten Massenpublikum, so dass Benhabib zu dem Schluss kommt: „Zwischen [dem] konstitutiven Ideal der Demokratie einerseits und den in wachsendem Maße substanzlos gewordenen Trägern des anonym geführten öffentlichen Gesprächs in Massengesellschaften andererseits existiert ein Bruch.“²⁷

Auch Jürgen Habermas, der sich als sozialphilosophischer Vordenker und Stichwortgeber stets mit der Frage der Demokratie und der Normativität politischer Öffentlichkeit auseinandergesetzt hat, hat auf diese Problemstellung reagiert und in *Faktizität und Geltung* einen Begriff politischer Öffentlichkeit entfaltet,

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Große Kracht, Hermann-Josef: Das Prinzip des Immergleichen und die Verdopplung der Realität. Zu Adornos Theorie der Kulturindustrie und ihrem heutigen Stellenwert. In: *Communicatio Socialis* 24 (1991). S. 12-44. hier: S. 21.

²³ Große Kracht: Das Prinzip des Immergleichen und die Verdopplung der Realität. S. 21.

²⁴ Benhabib: Die gefährdete Öffentlichkeit. S. 28. Benhabib entlehnt diesen Begriff von Hannah Arendt – vgl. dazu auch: Benhabib, Seyla: Modelle des »öffentlichen Raums«. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: dies.: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a.M. 1995. S. 96-130.

²⁵ Diese Kontraktion der Öffentlichkeit geht allerdings mit dem paradoxen Prozess einer Globalisierung der Öffentlichkeiten einher, d.h. die These weiß durchaus um die Herausforderung einer gleichzeitig ablaufenden Individualisierung und Globalisierung der Akteure politischer Kommunikation in den plural-globalen Teilöffentlichkeiten (vgl. Gellner, Winand: Das Ende der Öffentlichkeit. In: ders./ Korff, Fritz von (Hrsg.): *Demokratie und Internet*. Baden-Baden 1998. S. 11-24. hier: S. 12).

²⁶ Große Kracht: Das Prinzip des Immergleichen und die Verdopplung der Realität. S. 34.

²⁷ Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg 1998. S. 319.

der Öffentlichkeit als „Kommunikationsstruktur“²⁸ begreift, in der auch die Massenmedien und eine von diesen geprägte massenmediale Teilöffentlichkeit insofern implementiert werden, als ihnen die demokratietheoretisch relevante Rolle eines zivilgesellschaftlichen „Lautverstärkers“ zukommt.²⁹ Obgleich er die massenmediale Öffentlichkeit als „»wilden« Komplex“³⁰ einer von „systematisch verzerrter Kommunikation“³¹ bestimmten Öffentlichkeit beschreibt, hält er an ihr als ein Medium fest, „in dem neue Problemlagen sensitiver wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter und expressiver geführt, kollektive Identitäten und Bedürfnisinterpretationen ungezwungener artikuliert werden können als in den verfahrensregulierten Öffentlichkeiten.“³² Entgegen seiner frühen, im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* artikulierten Skepsis gegen das Potential massenmedialer Kommunikation beharrt Habermas heute darauf, dass es den Massenmedien durchaus gelingen kann, die in der zivilgesellschaftlichen Basis wahrgenommenen Probleme und Aufgaben „auf eine zugleich Aufmerksamkeit erregende und innovative Weise in Szene zu setzen“³³. Rückschlüsse auf einen tiefer gehenden strukturellen Einfluss der Massenmedien in Form einer von diesen ausgehenden zivilgesellschaftlichen wie lebensweltlichen Kolonialisierung seien Habermas zu Folge keinesfalls zwingend:

„Wenn wir auch über Gewicht und Operationsweise der Massenmedien und über die Rollenverteilung zwischen Publikum und verschiedenen Akteuren einigermaßen Bescheid wissen, sogar begründete Vermutungen anstellen können, wer über Medienmacht verfügt, ist keineswegs klar, wie die Massenmedien in die unübersichtlichen Kommunikationskreise der politischen Öffentlichkeit eingreifen.“³⁴

Habermas selbst versagt sich jedes Urteil über die Auswirkungen medialer Öffentlichkeit – zu „ambivalent“³⁵ sei ihr Potential: „Die Fülle empirischer Untersuchungen erlaubt keine schlüssige Antwort auf diese kardinale Frage“³⁶: „Es liegt so viel Nebel heute, überall“³⁷. So bleibt Habermas’ Blick bis in sein Demo-

²⁸ Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M. 1992. S. 435.

²⁹ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung. S. 443f.

³⁰ Ebd. S. 374.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd. S. 434.

³⁴ Ebd. S. 456.

³⁵ Habermas, Jürgen: Vorwort zur Neuauflage 1990. In: ders.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a.M. 1990. S. 11-50. hier: S. 49.

³⁶ Habermas: Faktizität und Geltung. S. 453.

³⁷ Habermas, Jürgen: Dialektik der Rationalisierung. In: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. (Kleine Politische Schriften, Bd. 5). Frankfurt a.M. 1991. S. 167-208. hier: S. 208. Das Zitat vom Ende eines Interviews mit Axel Honneth und Eberhard Knödler-Bunte bezieht sich auf Habermas’ Überzeugung, der *Strukturwandel der Öffentlichkeit* bedürfe aus Sicht einer aktuellen Mediendiagnostik wie auch aus Sicht des aktuellen Standes der Theorieentwicklung einer erneuten Überarbeitung, liegt doch – so Habermas – „viel Nebel [...] überall“ – auf den Gipfeln der Medien- und Öffentlich-

kratiemodell hinein von einer sprachtheoretisch grundierten Zuversicht³⁸ geprägt, den er bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ausbuchstabiert hat und welcher trotz steigender Sensibilität weiterhin maßgebend für sein Verhältnis zur Medienproblematik ist. So hält er daran fest, dass

„in die Kommunikationsstrukturen selber das Gegengewicht eines *emanzipatorischen Potentials* eingebaut ist. Die Massenmedien können Verständigungsprozesse gleichzeitig aufstufen, rafften und verdichten, aber die Interaktionen nur in erster Instanz von den Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen entlasten; auch die abstrahierten und gebündelten Kommunikationen können nicht zuverlässig gegen die Widerspruchsmöglichkeiten zurechnungsfähiger Akteure abgesichert werden.“³⁹

Freilich weiß auch Habermas, dass „gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen [...] auf Ressourcen der Lebenswelt – auf eine freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen“⁴⁰ sind. Wo diese gefährdet werden, wo es zu kolonialisierenden Übergriffen kommt, steht demnach das handlungsleitende Potential intersubjektiver Kommunikation generell zur Disposition, wie Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* erläutert: Wird nämlich diese basale, ausschließlich kommunikativ strukturierte Ebene von anderen, kommunikationsentlastenden Faktoren bzw. Medien⁴¹ beeinflusst oder von den Prozessen innerer Kolonialisierung (der zunehmenden Bedeutung der systemischen Steuerungsmedien Geld, Macht – und nicht zuletzt auch Recht – über die vormalige Intention einer Rationalisierung der Lebenswelt hinaus⁴²) bestimmt, so wird damit eine Grenze überschritten, die nicht nur die politische Öffentlichkeit lähmt, sondern auch den sozialpathologischen Effekt einer Störung der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt hervorruft:

keitstheorie wie in den Niederungen der medialen Praxis, aber: „Ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass sich dieser Nebel lichten könnte“ (Ebd.).

³⁸ Mit dem hier bemühten Begriff der „Zuversicht“ soll Habermas keinesfalls eine „Idealisierung der Zukunft“ unterstellt werden, gegen die er sich mit Nachdruck zur Wehr setzt (vgl. Habermas, Jürgen: Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: ders.: Texte und Kontexte. Frankfurt a.M. 21992. S. 127-156. hier: S. 150f.). Gegen eine solche Einschätzung sprechen die – bereits zitierten – zahlreichen Hinweise Habermas’ auf die bleibende Offenheit der gesellschaftlichen Entwicklung ebenso wie sein Wissen um die Zerbrechlichkeit der geschichtlichen „Balance des Erträglichen“ (Ebd. S. 145). Es soll auf diese Weise vielmehr die These zugespitzt werden, dass gerade die kommunikationstheoretische Fundierung seines gesellschaftstheoretischen Ansatzes zu voreilig die Einsichten der früheren Kritischen Theorie um den Preis der geschichtsphilosophischen Anschärfung der Gesellschaftskritik aufgibt.

³⁹ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. (Bd. 1: Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft). Frankfurt a.M. 41995. hier: Bd. 2. S. 573.

⁴⁰ Habermas: *Faktizität und Geltung*. S. 366.

⁴¹ Gemeint sind hier die systemischen Steuerungsmedien wie Geld und Macht, die Habermas bis zu einem gewissen (eben noch nicht kolonialisierenden) Maße als kommunikationsentlastende Medien versteht.

⁴² Vgl. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. S. 452.

„Gesellschaftliche Subsysteme, die über solche Medien ausdifferenziert werden, können sich gegenüber einer in die Systemumwelt abgedrängten Lebenswelt selbständig machen. Darum erscheint aus der Lebensweltperspektive die Umstellung des Handelns auf Medien sowohl als eine Entlastung von Kommunikationsaufwand und –risiko, wie auch als eine Konditionierung von Entscheidungen in erweiterten Kontingenzspielräumen – und in diesem Sinne als eine *Technisierung der Lebenswelt*.“⁴³

Habermas weist deutlich darauf hin, dass die Strukturen einer medial vermachteten Öffentlichkeit „fruchtbare und klärende Diskussionen aus[schließen]“⁴⁴ und die „Chance einer [medial verstärkten] Einflussnahme von Seiten der Zivilgesellschaft auf das politische System“⁴⁵ eher zurückhaltend einzuschätzen sind. Er ist sich also durchaus der Gefahr bewusst, dass eine öffentlichkeitszentrierte politische Willensbildung „trocken läuft“ oder gar selbstdestruktive Tendenzen annimmt, wo sie nurmehr auf jene Quellen informeller Meinungsbildung zurückzugreifen vermag, die sich fest in der Hand einer von partikularen wirtschaftlichen Interessen bestimmten massenmedialen Teilöffentlichkeit befinden.⁴⁶

Dennoch bleibt das Bild, welches Habermas von den Massenmedien und ihrer Einflussnahme auf die politische Öffentlichkeit zeichnet, in seinen demokratietheoretischen Texten von einem großen Vertrauensvorschuss gekennzeichnet, der sich in der These begründet, dass auch eine hochgradig funktional ausdifferenzierte und von systemische Steuerungsimperativen bestimmte mediale Öffentlichkeit als Teilöffentlichkeit „letztlich ein Element der kommunikativ strukturierten Lebenswelt“⁴⁷ bleibt. Grundiert ist dieses Vertrauen jedoch nicht nur in der kommunikativen Grundverfassung der Rationalität und der Vergesellschaftungsvorgänge, sondern ebenso auch in den Mechanismen einer demokratischen Absicherung, die Habermas in seinem Modell deliberativer Demokratie einbaut. So ergänzt Habermas sein Demokratiekonzept um eine „parlamentszentrierte Perspektive“⁴⁸, d.h. er implementiert ein der Vermachtungsrealität politischer Öffentlich-

⁴³ Ebd. S. 418. In einem Gespräch mit Axel Honneth formuliert Habermas: „Inzwischen scheint es [...] so zu sein, dass die systemischen Imperative eingreifen in Handlungsbereiche, von denen man zeigen kann, dass sie, gemessen an der Art ihrer Aufgaben, nicht gelöst werden können, wenn sie kommunikativ strukturierten Handlungsbereichen entzogen werden. [...] Die Frontlinie zwischen Lebenswelt und System bekommt damit eine ganz neue Aktualität. Heute dringen die über die Medien Geld und Macht vermittelten Imperative von Wirtschaft und Verwaltung in Bereiche ein, die irgendwie kaputt gehen, wenn man sie vom verständigungsorientierten Handeln abkoppelt und auf solche mediengesteuerten Interaktionen umstellt“ (Habermas: *Dialektik der Rationalisierung*, S. 189).

⁴⁴ Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 438.

⁴⁵ Ebd. S. 458.

⁴⁶ So resümierte Thomas Assheuer aus Anlass des 75. Geburtstages Jürgen Habermas’: „Inzwischen wachsen auch bei Habermas die Zweifel. [...] Unterschätzt hat er den Banalisierungsschub der Medien [...]“ (Assheuer, Thomas: Jürgen Habermas zum 75. Geburtstag. In: *DIE ZEIT* 26 (2004)).

⁴⁷ Große Kracht: *Kirche in ziviler Gesellschaft*, S. 347.

⁴⁸ Die Beschreibung dieser Perspektive als „parlamentszentrierte“ Perspektive entspringt nicht der Habermasschen Terminologie selbst, sondern der Lesart Große Krachts’ (vgl. ders.: *Kirche in ziviler Gesellschaft*, S. 357ff.). So werde ihm zufolge in *Faktizität und Geltung* dem weiterhin beibehaltenen öffentlichkeitszentrierten Modell eine parlamentszentrierte Sicht „unvermittelt nebengeordnet, ohne diese beiden unterschiedlichen Positionen deutlich zu benennen und im Hinblick auf ihre

keit geschuldetes Filter- und „Schleusensystem“⁴⁹ öffentlicher Kommunikationen, mit dem er sich zugleich „gegenüber den radikalen Vorstellungen einer deliberativen Demokratie ab[grenzt], die alle Entscheidungen durch den Katalysator öffentlicher Argumentation laufen lassen wollen“⁵⁰. In *Faktizität und Geltung* liest man entsprechend:

„Diese meinungsbildenden, auf Themen und Beiträge, allgemein auf öffentlichen Einfluss spezialisierten Vereinigungen gehören zur zivilgesellschaftlichen Infrastruktur einer durch Massenmedien beherrschten Öffentlichkeit, die mit ihren informellen, vielfach differenzierten und vernetzten Kommunikationsströmen den eigentlich peripheren Kontext bildet.“⁵¹

Im vielstimmigen „Kommunikationsfluss zwischen öffentlicher Meinungsbildung, institutionalisierten Wahlentscheidungen und legislativen Beschlüssen“⁵² anerkennt Habermas damit zwar die tragende Rolle der Massenmedien im Bereich der informellen Meinungsbildung, er weist ihnen jedoch im Rahmen der öffentlichen Meinungsbildung und damit im Rahmen einer zwischen Institutionen und frei flottierenden Diskursen zu revitalisierenden politischen Öffentlichkeit eine eher marginale Rolle im „peripheren Kontext“⁵³ zu. Auf diese Weise will Habermas die massenmediale Öffentlichkeit möglichst von den politischen Entscheidungsprozessen separieren, ohne auf der anderen Seite damit eine Marginalisierung der öffentlichen Kommunikationsflüsse zu betreiben, welche auf der Funktionalität einer informellen, massenmedial getragenen Öffentlichkeit basiert. Anders formuliert sucht er also nach einem Weg, weder von der zentralen normativen Bedeutung einer intakten politischen Öffentlichkeit abzusehen, noch den tatsächlichen Strukturwandel der Öffentlichkeit aus dem Auge zu verlieren, der das frühe Modell einer emphatischen Öffentlichkeit durch Kommerzialisierung und „Verdichtung des Mediensystems“⁵⁴ mehr und mehr zu relativieren und die „alten Ensembles der Publizität“⁵⁵ zugunsten einer Vielzahl vermachteter Arenen aufzulösen droht.

Kompatibilität kritisch zu prüfen“ (Ebd. S. 364). Dennoch scheint mir diese Typologie als ein geeignetes Beschreibungsinstrument, um die Verschiebungen im demokratischen Denken Habermas' deutlicher hervortreten zu lassen und gerade die Kategorie der Zivilgesellschaft in seinem Konzept so zu beleuchten, dass die Differenzen zu einem Denken des Politischen in der Politischen Theologie sichtbar werden.

⁴⁹ Vgl. Habermas: *Faktizität und Geltung*. S. 431ff. / Peters, Bernhard: *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M. 1993.

⁵⁰ Gerhards, Jürgen: *Diskursive versus liberale Öffentlichkeit. Eine empirische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 49 (1997). S. 1-34. hier: S. 5.

⁵¹ Habermas: *Faktizität und Geltung*. S. 431.

⁵² Ebd. S. 362.

⁵³ Ebd. S. 431.

⁵⁴ Zimmermann, Harro: *Kommunikationsmedien und Öffentlichkeit: Strukturen und Wandel*. In: Neumann-Braun, Klaus/ Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): *Medien und Kommunikationssoziologie. Eine Einführung in zentrale Begriffe und Theorien*. München 2000. S. 41-54. hier: S. 43.

⁵⁵ Ebd.

Was dieser Exkurs in die sozialphilosophische Theoriebildung deutlich macht, ist die tiefe Verunsicherung, mit der auf die Frage einer Gefährdung der politischen Öffentlichkeit durch eine massenmediale Teilöffentlichkeit reagiert wird. Sieht Habermas die mediale Gefährdung in zeitdiagnostischen Texten und Interviews sehr deutlich, so ist es nicht zuletzt die scharfe Absentierung von den Grundlagen der Kritischen Theorie in seinen späteren gesellschaftstheoretischen Schriften, die eine Implementierung dieser Gefahrendiagnose erschwert bzw. verhindert.

Kulturindustrie – „revisited“

In dieser Situation soll nun ein Rekurs auf die Kulturindustriethese unternommen werden, wie sie von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno explizit erstmals im vierten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* dargestellt und von Adorno später weiterentwickelt wurde⁵⁶ – und dies aus einem doppelten Grund. Zum einen ist es eben jene Tradition der frühen Kritischen Theorie, in deren Geist Habermas seine bis heute viel diskutierte Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* verfasst hat und ohne die auch nicht die Vehemenz nachzuvollziehen ist, mit der sich Habermas in seinen späteren Schriften von der frühen Kritischen Theorie distanziert. Zum anderen verdeutlicht die *Kulturindustriethese* wie keine andere Medientheorie⁵⁷ den dialektischen Zusammenhang zwischen grassierender „Veröffentlichung“ und gleichzeitiger politisch-demokratischer Stagnation und Entpolitisierung. Damit legt sie sich nicht zuletzt auch aus politisch-theologischer Sicht

⁵⁶ Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug. In: dies.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M. 1998. S. 128-176. vgl. weiterhin die späteren Arbeiten Adornos: Fernsehen als Ideologie. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II. Frankfurt a.M. 1997. S. 518-532 / Fernsehen und Bildung. Gespräch im Hessischen Rundfunk vom 01.06.1963. In: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Hg. v. Gerd Kadelbach. Frankfurt a.M. 1971. S. 50-69 / Meinungsforschung und Öffentlichkeit. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt a.M. 1997. S. 532-537 / Prolog zum Fernsehen. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II. Frankfurt a.M. 1997. S. 507-517 / Résumé über Kulturindustrie. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Frankfurt a.M. 1997. S. 337-345.

⁵⁷ So formuliert Leo Löwenthal beispielsweise den Vorbehalt gegenüber einer empirischen Sozial- und also auch Medienforschung, dass diese „empirische Sozialforschung [...] am modernen Leben, einschließlich der Massenmedien, zuviel als gegeben hin[nimmt]“ (Löwenthal, Leo: Standortbestimmung der Massenkultur. In: ders.: *Schriften*. Bd. 1: Literatur und Massenkultur. Hg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt a.M. 1980. S. 9-25. hier: S. 17). Konkret wirft Löwenthal ihr vor, sie weise die Aufgabe von sich, „die Phänomene in einen historischen und moralischen Zusammenhang einzuordnen“ (Ebd.). Und selbst der Medientheoretiker Jürgen Gerhards bestätigt: „Die Massenkommunikationsforschung selbst liefert nur wenige Versuche, Struktur und Funktion von Öffentlichkeit und Massenmedien innerhalb einer breiter angelegten Gesellschaftstheorie zu analysieren“ (Gerhards: *Politische Öffentlichkeit*. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch. S. 77).

als zeitdiagnostisches Werkzeug nahe.⁵⁸ Die These lautet dabei, dass Habermas mit den an seinem frühen gesellschaftstheoretischen Entwurf des *Strukturwandels der Öffentlichkeit* vorgenommenen Revisionen und Korrekturen vorschnell auch jene – heute erneut fruchtbar zu machenden – Erkenntnisse relativiert hat, die sich der kritisch-theoretischen Basis des *Strukturwandels* verdanken und welche Öffentlichkeit beim frühen Habermas als „gefährdete Öffentlichkeit“ (S. Benhabib) erscheinen ließ.⁵⁹

Der *Strukturwandel der Öffentlichkeit* markiert einen Scheideweg in der Sozialphilosophie Jürgen Habermas'. Obgleich in seiner gesellschaftskritischen Ausrichtung noch ganz im Fahrwasser der frühen Kritischen Theorie⁶⁰, war der Grundimpuls, den Habermas in diesem Werk verfolgte, bereits ein emanzipatorischer Impuls der Suche nach einem neuen sozialphilosophischen Ansatzpunkt. Er suchte nach einer Alternative zur einer sich seines Erachtens in Aporien verstrickenden und in negativer Dialektik stagnierenden kritischen Theorie.⁶¹ Diese Suche führte ihn dabei zu der Idee einer Restituierung des am emphatischen Modell bürgerlicher Öffentlichkeit orientierten Modells einer diskursiven Öffentlichkeit.⁶² Denn entweder – so Habermas in seiner Kritik an der „hemungslosen Vernunftskepsis“⁶³ Horkheimers und Adornos – folgt man Adorno „in dem illuminierenden Exerzitium einer negativen Philosophie“⁶⁴, oder aber man geht auf der Basis der aufklärerischen Leitmotive hinter die *Dialektik der Aufklärung* zurück, um von dort den Blick auf jene von der Dialektik selbst nicht betroffenen und weiterhin tragfähigen Formen der Rationalität zu lenken, wie sie in den Prozessen alltagsprachlichen kommunikativen Handelns aufscheinen.

Vollzog er diese Kehrtwende in seinen späteren Schriften und in seinem Modell deliberativer Demokratie, so artikulierte er im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* erstmals den umfassenden demokratietheoretischen wie gesellschaftstheoretischen Anspruch der Kategorie *Öffentlichkeit*. Anlass wie Grundlage der weitgehend sozialgeschichtlichen Aufarbeitung der Genese der Öffentlichkeit ist dabei

⁵⁸ Nicht außer Acht gelassen werden darf freilich die Frage der Empirie. So soll durch die hier vorgeschlagene Relecture der Kulturindustriethese ein in erster Linie *zeitdiagnostisches* Werkzeug angeboten werden. Eine systematische Analyse der gegenwärtigen Medienlandschaft und damit eine Anwendung dieses Werkzeuges kann hier nicht geleistet werden (Zur Empirie vgl. z.B. Berg, Klaus, u.a. (Hrsg.): *Massenkommunikation IV-VI. Eine Langzeitstudie zur Mediennutzung und Medienbewertung 1964-2000.* (Schriftenreihe Media Perspektiven, Bde. 12, 14, 16). Frankfurt a.M. 1992 (1996, 2002).

⁵⁹ Auf eben diesen Aspekt in der Genese der Habermasschen Theoriekonstruktion weist auch Ulrich Paetzel hin, wenn er feststellt: „Habermas selbst spricht nicht mehr von Kulturindustrie“ (Paetzel, Ulrich: *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven kritischer Theorie.* Wiesbaden 2001. S. 96).

⁶⁰ So räumt Habermas im Vorwort zur Neuauflage von 1990 ein: „Ferner ist der starke Einfluss von Adornos Theorie der Massenkultur unschwer zu erkennen“ (Habermas: Vorwort. S. 29).

⁶¹ vgl. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd. 1. S. 513ff.

⁶² Vgl. Dubiel, Helmut: *Kritische Theorie der Gesellschaft.* Weinheim 1988. S. 120f.

⁶³ Habermas, Jürgen: *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno.* In: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt a.M. 1988. S. 130-157. hier: S. 156.

⁶⁴ Habermas: *Dialektik der Rationalisierung.* S. 129.

die Diagnose, dass „Tendenzen des Zerfalls der Öffentlichkeit [...] unverkennbar“ seien, denn: „während sich ihre Sphäre immer großartiger erweitert, wird ihre Funktion immer kraftloser“⁶⁵. Im geschichtlichen Abriss einer sozialen Emanzipationsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts mit der Ausbildung eines rasonierenden Publikums und der Instituierung öffentlicher Kritik an staatlichem Handeln lässt Habermas seine Skizze in der idealtypischen Darstellung einer „bürgerlichen Öffentlichkeit“ münden, die sich „als die Sphäre der zum Publikum versammelten Privatleute“⁶⁶ begreifen lässt und welche „das Prinzip der bestehenden Herrschaft“⁶⁷ dadurch unterläuft, dass ihr der basisdemokratische Impuls einer Veränderung der Verhältnisse innewohnt: „Publizität“, so Habermas, „will Herrschaft als solche verändern“⁶⁸. Damit destilliert er – bei aller Idealtypie dieser Skizze – „bereits diejenigen Eigenschaften von Diskursivität historisch heraus, die später mit der Diskursethik auch theoretisch in Form von unausweichlichen Präsuppositionen gesellschaftlicher Kommunikation analysiert werden“⁶⁹.

Die kulturkritische Perspektive der Untersuchung gipfelt dabei letztlich in der Analyse der gegenwärtigen Sphäre politischer Öffentlichkeit. Man muss freilich nicht die etwas unzeitgemäß wirkende Warnung vor einer „Refeudalisierung der Gesellschaft“⁷⁰ als konkreter Ausdruck einer gefährdeten Öffentlichkeit teilen, und auch die Befürchtung, die Basis politischer Öffentlichkeit werde zerstört, wo es zu einer „Verstaatlichung der Gesellschaft“ und einer „sich gleichzeitig durchsetzenden Vergesellschaftung des Staates“⁷¹ und damit zu einer Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft komme, scheint revisionsbedürftig zu sein. Dennoch mag dem zeitdiagnostisch empfindsamen Auge die Einschätzung durchaus einleuchten, dass sich der Zerfall der von Habermas damals noch als „bürgerliche Öffentlichkeit“ titulierten politischen Öffentlichkeit in der doppelten Entwicklung einer „Polarisierung von Sozial- und Intimsphäre“⁷² und einer Entwicklung „vom kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum“⁷³ vollzieht. Habermas schreibt dazu:

„Auf dem Wege vom kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum hat, was sich einst als literarische Öffentlichkeit von der politischen noch unterscheiden ließ, den spezifischen Charakter eingebüßt. Die durch Massenmedien verbreitete »Kultur« ist nämlich eine Integrationskultur: sie integriert nicht nur Information und Rasonnement, die publizistischen Formen mit den literarischen Formen der psychologischen Belletristik zu einer von human interest bestimmten Unterhaltung und »Lebenshilfe«; sie ist elastisch genug, sich gleichzeitig auch Elemente der Wer-

⁶⁵ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. S. 57.

⁶⁶ Ebd. S. 86.

⁶⁷ Ebd. S. 87.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Embacher, Serge: Selbstverschuldete Unmündigkeit. Überlegungen zu den normativen Grundlagen einer Kritik der Öffentlichkeit. Berlin 2001. (nur Online erhältlich unter: <http://www.diss.fu-berlin.de/2003/212/>). S. 125.

⁷⁰ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. S. 225.

⁷¹ Beide Zitate: Ebd. S. 226.

⁷² Ebd. S. 238.

⁷³ Ebd. S. 248.

bung zu assimilieren, ja, selber als eine Art Super-Slogan zu dienen, der, gäbe es ihn nicht schon, zum Zwecke von public relations für den Status quo schlechthin hätte erfunden werden können.“⁷⁴

So erscheint Habermas der „Resonanzboden“⁷⁵ einer bürgerlichen, nicht zuletzt stark literarisch geprägten und sensibilisierten Trägerschicht dort „zersprungen“⁷⁶, wo sich das Publikum „in Minderheiten von nicht-öffentlich rasonierenden Spezialisten und in die große Masse von öffentlich rezipierenden Konsumenten“⁷⁷ aufspaltet. Zunehmend trete daher nicht mehr ein Publikum organisierter Privatleute in die Öffentlichkeit, wie es noch dem Idealtypus entspricht, sondern in erster Linie Großorganisationen wie Parteien, Gewerkschaften und Verbände, „um weniger diskursiv als manipulativ öffentliche Akklamation für nicht-öffentlich ausgehandelte Kompromisse zu erlangen“⁷⁸. So gelangt man „vom öffentlichen Rasonnement [...] zur konsumierten Öffentlichkeit, in welcher Politik zur show wird“ und damit der Diskurs zum „Anti-Diskurs“⁷⁹ einer nicht länger demokratischen und diskursiv geprägten, sondern nurmehr repräsentativen Öffentlichkeit:

„[...] im Rahmen der hergestellten Öffentlichkeit taugen die Massenmedien nur als Werbeträger. Die Parteien wenden sich unmittelbar ans »Volk«, faktisch an jene Minderheit, für deren Bewusstseinsstand die Demoskopien einen durchschnittlichen Wortschatz von 500 Vokabeln ermittelt haben. [...] Statt öffentlicher Meinung spielt sich in der manipulierten Öffentlichkeit eine akklamationsbereite Stimmung ein, ein Meinungsklima.“⁸⁰

Kritische Publizität als Grundlage jeder politischen Öffentlichkeit werde laut Habermas durch eine mediale Öffentlichkeit verdrängt, der Strukturwandel hat damit – so die pessimistische Lesart – zum Ende der Idee der Öffentlichkeit geführt⁸¹:

„Öffentlichkeit *war*, ihrer eigenen Idee zufolge, ein Prinzip der Demokratie nicht schon darum, weil in ihr prinzipiell jeder mit gleicher Chance seine persönlichen Neigungen, Wünsche und Gesinnungen vorbringen *durfte* – *opinions*; sie *war* nur in dem Maße zu verwirklichen, in dem diese persönlichen Meinungen im Rasonnement eines Publikums zur öffentlichen Meinung sich ausbilden *konnten* – zur *opinion publique*.“⁸²

Ohne die dieser Analyse der Öffentlichkeit zu Grunde liegende Kulturindustriethese in ihrer Gesamtheit sowie in ihrer sozialphilosophischen Einbettung an dieser Stelle erschöpfend rekonstruieren zu können, sollen dennoch im Folgenden einige zentrale Aspekte und Stichworte dieser These erläutert werden.

Die grundlegende Verortung der Theorie der Kulturindustrie in dieser Gesamtkonstruktion lässt sich zunächst wie folgt beschreiben: Die Kulturindustrie –

⁷⁴ Ebd. S. 267.

⁷⁵ Ebd. S. 266.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Embacher: Selbstverschuldete Unmündigkeit. S. 127.

⁷⁹ Beide Zitate: Ebd.

⁸⁰ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. S. 320f.

⁸¹ Ebd. S. 270.

⁸² Ebd. S. 323. Hervorhebungen von mir.

speziell in ihrer massenmedialen Erscheinungsform als Film und Rundfunk – trägt laut Horkheimer/Adorno zentral zur Ausbildung einer Industriegesellschaft bei, die durch den Niedergang der liberalen bürgerlichen Gesellschaft und durch die Ausformung rein zweckrationaler Strukturen in Verwaltung und Recht sowie durch die Ausdifferenzierung eines eigenständigen Wirtschaftssystems gekennzeichnet ist (hier zeigt sich der enge Bezug Horkheimers und Adornos zu Max Weber). In diesem System wird die Kulturindustrie mehr und mehr zum „sozialen Kitt“⁸³, der die spätbürgerliche Gesellschaft zusammenhält. Dem kulturindustriellen Betrieb kommt dabei die Funktion der Machtsicherung durch Loyalitätsbeschaffung und -sicherung sowie die permanente Verdrängung möglicher gesellschaftlicher Missstände und eine Ruhigstellung möglicher Widerstandspotentiale zu, wodurch die Kulturindustrie zu einem „politischen Medium der Herrschaft“⁸⁴ durch Verschleierung derselben wird.

Verdopplung der Realität und Reklame für die Welt lauten dabei die Stichworte, bedeutet doch die Analyse der gesellschaftlichen Machtverhältnisse und der ökonomischen Durchwirksamkeit der Gesellschaft nur den einen Teil der Kulturindustriethese: Ihre auch für eine heutige Zeitdiagnose verwertbare Zuspitzung erfährt sie nämlich in der Beschreibung jener gesellschaftlichen Spiralbewegung, in der die Kultur in ihrer industriellen Aufbereitung und Replizierung, zu der Horkheimer und Adorno neben den Massenmedien beispielsweise auch den modernen Kunstbetrieb und die Musik in ihrer popularisierten Form zählen, das Immergleiche als stets Neues präsentiert und damit zu einer Konservierung des gesellschaftlichen Status quo beiträgt: „Herrschaftsstrukturen bleiben unangetastet“⁸⁵, und weiter: „In der Tat ist es der Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, in dem die Einheit des Systems immer dichter zusammenschießt“⁸⁶. Wenn dieser Zirkel schließlich vollzogen ist, wird in den Augen Adornos die Kulturindustrie endgültig den Sieg über die autonome Kunst wie über das kritikfähige Individuum davontragen und der „totale Zusammenhang der Kulturindustrie, der nichts auslässt, [wird] eins mit der totalen gesellschaftlichen Verblendung“⁸⁷.

Den Erfolg dieser Harmonisierungsstrategie, deren Ziel die Stillstellung des Denkens sozialer Handlungsalternativen darstellt, garantiert das *Prinzip des Immergleichen*: „Alles soll so bleiben, wie es ist. Jedes Produkt der Kulturindustrie dient der bedingungslosen Bestätigung der sozialen Verhältnisse“⁸⁸. Also bietet

⁸³ Vgl. Adorno, Theodor W.: On Popular Music. In: Zeitschrift für Sozialforschung 9 (1941). S. 17-48. hier: S. 39. (siehe das Kapitel *The social cement*)

⁸⁴ Dubiel, Helmut: Kulturtheorie der Frankfurter Schule. In: Brackert, Helmut/ Wefelmayer, Fritz (Hrsg.): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 1990. S. 255-275. hier: S. 262.

⁸⁵ Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a.M. ¹⁴2004. S. 337. 390f.

⁸⁶ Horkheimer/ Adorno: Kulturindustrie. S. 129.

⁸⁷ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M. ²⁴1999. S. 275.

⁸⁸ Behrens, Roger: Verstummen. Über Adorno. Laatzten 2004. S. 106.

die Kulturindustrie „als Paradies denselben Alltag wieder an“⁸⁹. Der den Medien eigene „permanente Zwang zu neuen Effekten“⁹⁰ steht zu diesem Prinzip des Immergleichen dabei nur in scheinbarem Gegensatz, generiert die Kulturindustrie doch eine eigene „zeitlose Mode“ unter dem Diktat ihrer Produktform, „deren einzelne Ausprägungen nur an der Oberfläche differieren“⁹¹. Jedes Produkt gibt sich also „als individuell“⁹² und verbleibt doch im Rahmen des „Immergleichen“⁹³: „Alles Erscheinende ist so gründlich gestempelt, dass nachgerade nichts mehr vorkommen kann, was nicht vorweg die Spur des Jargons trüge, auf den ersten Blick als approbiert sich ausweise.“⁹⁴ Das Neue der „massenkulturellen Phase“ liegt demnach gerade im „Ausschluss des Neuen“⁹⁵: „Die Maschine rotiert auf der gleichen Stelle. Während sie schon den Konsum bestimmt, scheidet sie das Unerprobte als Risiko aus“⁹⁶. Dabei liegt die Perfidie kulturindustrieller Verblendung laut Adorno in der unverhohlenen Offensichtlichkeit, mit der sie die Verantwortung von sich auf den Konsumenten selbst überträgt:

„Man darf annehmen, dass das Bewusstsein der Konsumenten selbst gespalten ist zwischen dem vorschriftsmäßigen Spaß, den ihnen die Kulturindustrie verabreicht, und einem nicht einmal mehr verborgenen Zweifel an ihren Segnungen. Der Satz, die Welt wolle betrogen sein, ist wahrer geworden, als wohl je damit gemeint war.“⁹⁷

Die Verdopplung der Realität bedeutet Horkheimer und Adorno zugleich eine tendenzielle „Verkümmerung der Vorstellungskraft und Spontaneität des Kulturkonsumenten“⁹⁸, da jegliches Anders-Denken der Welt unter dem Einfluss der medialen Bilderflut zum „traumlosen Traum“⁹⁹ wird. Damit reicht der Einfluss der Kulturindustrie bis tief in die „Privatexistenz“¹⁰⁰, in das Subjekt in seiner je konkreten Lebenswelt und damit in die letzten Ressorts individueller Widerständigkeit hinein. In dieser Tiefendimension entfaltet die Kulturindustrie ihre konkrete Wirkung, indem sie die Subjekte von der Erkenntnis abschirmt, dass die „Bestätigung und Verfestigung des bloßen Soseins“ gerade verdeckt, „wozu der Weltlauf die Menschen gemacht hat“¹⁰¹. Hierzu formuliere die Kulturindustrie ihren ständig wiederholten „kategorischen Imperativ“: „Der kategorische Imperativ der Kulturindustrie [...] lautet: Du sollst Dich fügen, ohne Angabe, worein;

⁸⁹ Horkheimer/ Adorno: Kulturindustrie. S. 150.

⁹⁰ Ebd. S. 136.

⁹¹ Kausch, Michael: Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien. Mit einer Vorbemerkung von Leo Löwenthal. Frankfurt a.M. 1988. S. 87.

⁹² Adorno: Résumé über Kulturindustrie. S. 339.

⁹³ Horkheimer/ Adorno: Kulturindustrie. S. 176.

⁹⁴ Ebd. S. 136.

⁹⁵ Ebd. S. 142.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Adorno: Résumé über Kulturindustrie. S. 342 / vgl. hierzu auch Honneth, Axel: Anerkennung als Ideologie. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2004). S. 51-70. hier: S. 64f.

⁹⁸ Horkheimer/ Adorno: Kulturindustrie. S. 151.

⁹⁹ Adorno: Prolog zum Fernsehen. S. 507.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd. S. 514.

fügen in das, was ohnehin ist [...], Anpassung tritt kraft der Ideologie der Kulturindustrie anstelle von Bewusstsein“.¹⁰² Im seinem Aufsatz *Prolog zum Fernsehen* fasst Adorno diesen kulturindustriellen Imperativ zu dem Schlagwort zusammen: „[...] werde was du bist“¹⁰³. Das „Dasein selber“ wird so zum „Surrogat von Sinn und Recht“¹⁰⁴, zu dem es scheinbar keine Alternative mehr gibt: Während einst „im Schein eines Anderen auch dessen Möglichkeit aufging“¹⁰⁵, geht unter kulturindustriellem Diktat im Schein des Immergleichen die Möglichkeit zum Anderen gleichsam unter.

Der politische wie gesellschaftliche Effekt, den dieses sich medial durchsetzende Grundmuster zeitigt, ist jener einer schleichenden *Entpolitisierung* – sowohl auf der Ebene intersubjektiver Problematisierungskompetenz als auch auf der Ebene zivilgesellschaftlicher Diskursfähigkeit. Indem nämlich die Welt, wie es der französische Soziologe Pierre Bourdieu schreibt, „auf Anekdoten und Klatsch“¹⁰⁶ reduziert wird, stellt sich zugleich eine „politische Leere“¹⁰⁷ in Form politischer *Apathie* ein, welche „die diskursive Erfahrung der sozialen Welt, die rationale Verständigung und den kritischen Diskurs aus dem Kernbereich der sozialen Welterfahrung“¹⁰⁸ verdrängt und damit ein eng an die Herausbildung spezieller Seh- und damit Wahrnehmungsgewohnheiten¹⁰⁹ gekoppeltes „Krisengewöhnungsdenken“ (J.B. Metz) befördert. In der immer schneller pulsierenden Abfolge der Bilder und Themen verliert die Information somit die ihr inhärente und in Verantwortung rufende Verbindlichkeit: „Wir bleiben dran, nehmen aber nicht Anteil“¹¹⁰, die „Motivation zu sozialer Teilhabe“¹¹¹ sinkt. Die Dramatik dieser Entwicklung führt der Sozialphilosoph Burkhard Liebsch eindrucksvoll vor Augen:

„In den Meldungen ist meist nur von der Zahl der Opfer und der Überlebenden die Rede. Man zählt die Toten und diejenigen, die noch einmal davongekommen sind. Wir erwarten, dass man sich der Überlebenden annehmen wird, und gehen zur Tagesordnung über. Man zieht es vor, keinen Schatten vom Überleben oder Sterben der Anderen auf das eigene Leben fallen zu lassen.“¹¹²

¹⁰² Adorno: *Résumé über Kulturindustrie*. S. 343.

¹⁰³ Adorno: *Prolog zum Fernsehen*. S. 514.

¹⁰⁴ Horkheimer/ Adorno: *Kulturindustrie*. S. 157.

¹⁰⁵ Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M. 1997. S. 7-387. hier: S. 34.

¹⁰⁶ Bourdieu, Pierre: *Über das Fernsehen*. Frankfurt a.M. 1998. S. 73.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Meyer, Thomas: *Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch das Mediensystem*. Frankfurt a.M. 2001. S. 107.

¹⁰⁹ Vgl. Ladenthin, Volker: *Mündigkeit durch Spaßkultur? Zur Bildungstheorie der Kulturindustrie und zur doppelten Halbrezeption Adornos*. In: Seubold, Günter/ Baum, Patrick (Hrsg.): *Wieviel Spaß verträgt die Kultur? Adornos Begriff der Kulturindustrie und die gegenwärtige Spaßkultur*. Bonn 2004. S. 41-77. hier: S. 56.

¹¹⁰ Ladenthin: *Mündigkeit durch Spaßkultur?* S. 57.

¹¹¹ Meyer: *Mediokratie*. S. 203.

¹¹² Liebsch, Burkhard: *Vom Anderen her: Erinnern und Überleben*. München 1997. S. 9.

Die enge Verwobenheit von individueller Lebenswelt und zivilgesellschaftlichen Organisationsformen begünstigt nun, dass die aufgezeigten Struktur- und Codierungsprinzipien „bis in ihre Kapillaren“¹¹³ der Zivilgesellschaft eindringen und dort prägenden Einfluss auch auf die gesellschaftlichen, überindividuellen Kommunikationsprozesse ausüben. Thomas Meyer spricht angesichts dieser Situation von einem „Angriff auf die Handlungsfähigkeit der Zivilgesellschaft“¹¹⁴, und der Kommunikationswissenschaftler Ulrich Saxer stellt fest, dass die demokratischen Prozesse selbst von den Medien insofern abhängig sind, als sie auf der einen Seite von den Zulieferern der Medien und deren Problemwahrnehmungskompetenzen abhängig sind, auf der anderen Seite jedoch unmittelbar durch die medial inszenierten Markt- und Publikumserhebungen und damit durch das verstetigte mediale Plebiszit bestimmt sind.¹¹⁵

Für den zivilgesellschaftlichen Diskurs ergibt sich daraus das Problem, dass die basalen Diskursstrukturen – bei kleinen Interessengemeinschaften ebenso wie bei NGOs oder Parteien – notwendigerweise auf ein Diskurs“material“ aufbauen, welches sich aus medialer und damit aus ökonomisch codierter Information speist. Hierdurch werden die Verläufe der zivilgesellschaftlichen Deliberationsprozesse zunehmend auf eine Informationsbasis gestellt, die bereits den Bedingungen medialer Produktion und damit einer in erster Linie ökonomischen Codierung entsprungen sind. Stützen lässt sich die über eine solche Kolonialisierung zivilgesellschaftlicher Organisationsformen hinausgehende These der *Aneignung* medialer systemischer Funktionsimperative durch diese Organisationsformen mit den Ergebnissen der empirischen Kommunikationsforschung. So konstatiert der Medienwissenschaftler Walter Schulz: „Oft werden Ereignisse von vornherein im Hinblick auf die Berichterstattung »gestaltet«“¹¹⁶. Dies sei „für viele Organisationen und Akteure [die] übliche und mitunter auch einzige Möglichkeit, von den Medien beachtet zu werden und Zugang zur Öffentlichkeit zu erhalten“¹¹⁷. Spektakuläre und unkonventionelle Protest- und Aktionsformen (Schulz führt als Beispiel jene von *Greenpeace*, *Robin Wood* oder *Cap Anamurs*¹¹⁸ an) würden oft einzig aus diesem Grunde in der jeweiligen Form durchgeführt.

Auf diese Weisen werden Medien einerseits „zur Voraussetzung für die Handlungsfähigkeit gesellschaftlicher Organisationen“¹¹⁹; andererseits jedoch befördert diese Verquickung zugleich eine politische Lähmung und Apathie all

¹¹³ Saxer: Mediengesellschaft: Verständnisse und Missverständnisse. S. 64.

¹¹⁴ Meyer: Mediokratie. S. 203.

¹¹⁵ Saxer: Mediengesellschaft: Verständnisse und Missverständnisse. S. 68.

¹¹⁶ Schulz, Winfried: Politische Kommunikation. Theoretische Ansätze und Ergebnisse empirischer Forschung zur Rolle der Massenmedien in der Politik. Opladen 1997. S. 63.

¹¹⁷ Schulz: Politische Kommunikation. S. 64f.

¹¹⁸ Vgl. Drieschner, Frank: Rettung als Drama und Farce. In: DIE ZEIT 31 (2004).

¹¹⁹ Jarren, Otfried: Medien, Mediensystem und politische Öffentlichkeit im Wandel. In: Sarcinelli, Ulrich (Hrsg.): Politikvermittlung und Demokratie in der Mediengesellschaft. Beiträge zur politischen Kommunikationskultur. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 352). Bonn 1998. S. 74-94. hier: S. 78.

jener zivilgesellschaftlicher Gruppen, die sich den ökonomischen Funktionsimperativen so weit beugen und diese in letzter Instanz so weit verinnerlichen, dass ihre eigenen Problemwahrnehmungs- wie Problemlösungsstrategien auf die Notwendigkeit medialer Vermittelbarkeit hin umgestellt werden. Die Medien stellen insofern nicht bloß einen „Resonanzboden für externe Themen“¹²⁰ dar, sondern greifen aktiv sowohl auf der Ebene der institutionalisierten und professionalisierten Politik, als auch auf der Ebene der subpolitischen Willens- und Meinungsbildungsprozesse im Rahmen zivilgesellschaftlicher Deliberation ein. Als Folge dieses aktiven Eingriffs drohe laut Dubiel mittelfristig die Auflösung der Öffentlichkeit selbst, da „Vermarktung“ zugleich auch „Entpolitisierung“ bedeute:

„Dies [die Auflösung der öffentlichen Sphäre, H.K.] ist dann der Fall, wenn die Medien der öffentlichen Kommunikation nur noch den Resonanzboden für private Erwerbs-, Konsum- und Selbstdarstellungszwecke abgeben. In einer vermarkteten, das heißt entpolitisierten Öffentlichkeit rasonieren nicht mehr die »citoyens« über die Gestaltung ihrer gemeinsamen Geschichte, sondern nur noch die »bourgeois« über ihre monetären und expressiven Marktchancen. Eine Berichterstattung, die in nahtloser Fortsetzung der Werbung sich nur noch an den atomisierten Konsumenten richtet, appelliert an keine Öffentlichkeit mehr – im klassischen Wortsinn.“¹²¹

Versammelte das emphatische Modell politischer Öffentlichkeit einst eine Vielzahl von Teilöffentlichkeiten unter sich, so entfaltet die mediale Teilöffentlichkeit im Status ihrer Totalisierung¹²² eine kolonialisierende und weitere Arten der Öffentlichkeit unterordnende Wirkung. Der Medienwissenschaftler Harro Zimmermann bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt, die politische Öffentlichkeit sei „für die modernen, immer stärker um Nachfragemärkte und Einflusschancen konkurrierenden, vom ökonomischen Kalkül beherrschten Medien eine Öffentlichkeit neben anderen“¹²³.

Politische Theologie und Kulturindustrie

Was bedeutet diese Relecture der Kulturindustriethese nun für einen modernen, auf der Basis massenmedialer Kommunikationsstrukturen aufbauenden und dennoch weiterhin an seinem emphatischen normativen Impetus festhaltenden Begriff politischer Öffentlichkeit? Und was bedeutet dieser Befund für den Öffentlichkeitsbezug Politischer Theologie?

¹²⁰ Jarren: Medien, Mediensystem und politische Öffentlichkeit im Wandel. S. 85.

¹²¹ Dubiel, Helmut: Öffentlichkeit als konstitutives Element der Demokratie. In: Hall, Peter Christian (Hrsg.): Revolutionäre Öffentlichkeit. Das Fernsehen und die Demokratisierung im Osten. (Mainzer Tage der Fernseh-Kritik, Bd. 23). Mainz 1990. S. 19-29. hier: S. 28.

¹²² Der Medienwissenschaftler Ulrich Saxer spricht von einem „Totalphänomen“ (vgl. Saxer, Ulrich: Mediengesellschaft: Verständnisse und Mißverständnisse. In: Sarcinelli, Ulrich: Politikvermittlung und Demokratie in der Mediengesellschaft. Beiträge zur politischen Kommunikationskultur. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 352). Bonn 1998. S. 52-73. hier: S. 55).

¹²³ Zimmermann: Kommunikationsmedien und Öffentlichkeit: Strukturen und Wandel. S. 50.

Die Anfangsthese lautete, dass die gegenwärtige Krise des Politischen sich verstehen lasse als eine Krise politischer Öffentlichkeit. Über die zivilgesellschaftlich wie lebensweltlich wirksamen Kolonialisierungsprozesse – dies sollte der Versuch einer Relecture der Kulturindustriethese deutlich machen – vollzieht sich eine „Transformation des Politischen“¹²⁴, deren Dramatik nun gerade vor der verwendeten definitorischen Bestimmung des Politischen deutlich wird¹²⁵: So stellt das Politische – in bewusster Abgrenzung zum Begriff *der* Politik¹²⁶ – zwar aus normativer Sicht weiterhin jenen unabschließbaren Raum demokratisch-diskursiver Selbst-Institutierung der Gesellschaft dar, „in dem Menschen ‚ohne Angst verschieden sein können‘“¹²⁷, jedoch wird dieser Raum in seiner Diskursivität und sozialen Integrationskraft in dem Maße eingeengt, wie er durch die *mediale* Öffentlichkeit, zugleich auf eine vermeintlich globalisierte und pluralisierte Form ausgedehnt wird. So konstatiert Sennett: „Die Massenmedien steigern das Wissen der Menschen von dem, was in der Gesellschaft vor sich geht, erheblich, zugleich jedoch schränken sie die Fähigkeit, dieses Wissen in politisches Handeln umzusetzen, erheblich ein.“¹²⁸ Anders gesagt: „Man sieht mehr und interagiert weniger“¹²⁹.

Das Dilemma der kulturindustriell apathisierten Gesellschaft wird damit zum Dilemma der Politischen Theologie; denn wo immer sich diese in ihrem Ringen um Öffentlichkeit auf das Diktum Adornos beruft, dass es Bedingung aller Wahrheit sei, „Leiden berechtigt werden zu lassen“¹³⁰, fällt sie den kulturindustriellen Imperativen zum Opfer, die die Verdoppelung der Realität gerade dadurch betreiben, dass sie die kulturindustriellen Produkte, sprich: die Medien, mit einem perfide kalkulierten Maß an Leiden versetzen.¹³¹ Indem die Kulturindustrie selbst nämlich „der Tragik ihre feste Stelle in der Routine [der kulturindustriellen Produktionen, H.K.] zu[weist]“¹³², nimmt diese Leidens-Inszenierung entweder die Form einer kausalen Einbindung an, insofern Leiden als beherrschbar und hinsichtlich seiner Quellen nachvollziehbar abgebildet wird, oder aber es wird als Schicksalsschlag inszeniert, gegen den es keine Möglichkeit der Opponierung mehr gibt. Dient im ersten Fall die Inszenierung einer rückwirkenden Rechtfertigung ergangenen oder erlittenen Leides, so bedeutet die Inszenierung im Falle des Schicksalsschlages die Forcierung jenes bereits konstatierten apathisierenden Moments: Leiden wird

¹²⁴ Meyer, Thomas: Die Transformation des Politischen. Frankfurt a.M. 1994.

¹²⁵ Siehe Fußnote 8.

¹²⁶ Vgl. Lefort, Claude: Die Frage der Demokratie. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt a.M. 1990. S. 281-298.

¹²⁷ Manemann: Unterwegs zu einem »prophetischen Pragmatismus«. S. 27.

¹²⁸ Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. S. 358.

¹²⁹ Ebd. S. 359.

¹³⁰ Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1992. S. 29

¹³¹ Horkheimer/ Adorno: Kulturindustrie. S. 160.

¹³² Ebd. S. 161.

zum vom-Schicksal-Gegebenen, zum Zu-Ertragenden: „Unmöglich, im Bewußtsein dieses Zusammenhangs Kritik an der Kulturindustrie zu üben“¹³³, so Adorno. Vor dem Hintergrund der politisch-theologischen Adaption zentraler kulturindustrieller Paradigmen (vor allem jener des *Prinzips des Immergleichen* und der *Verdopplung der Realität*) lässt sich daher im Blick auf die für die Politische Theologie zentrale Frage des Leidens des Anderen theseartig formulieren: In dem Maße, in dem die Privatsphäre in der medialen Öffentlichkeit durch „Veröffentlichung“ gänzlich aufzugehen droht, steigt zugleich auch die Ausgrenzung jener privaten Leidenserfahrungen aus der Öffentlichkeit, die das Leiden des Anderen fokussieren, die herausfordern und in Solidarität rufen. Anhand vierer Punkte sei diese These erläutert:

- Das medial visualisierte Leiden verliert in dem Moment seine aufmerksamkeitsregende Implikation, in dem es als existentielle Herausforderung, als Einforderung konkreter Solidarität an den Zuschauer bzw. –hörer herantritt; es produziert Ablehnung, die in einer medialen Öffentlichkeit nur in dem Maße nutzbar und somit für die Medien tatsächlich interessant wird, wo es entweder den Zuschauer als Voyeur in sicherer Entfernung zu wähen vermag oder aber zugleich Lösungsstrategien mit angeboten werden, die das abgebildete Leiden als beherrschbar und damit als nicht-affizierende Unterhaltung, als „abgeschlossene Episode“¹³⁴ erscheinen lassen. In einem seiner späten Texte, dem Radiogespräch *Fernsehen und Bildung*, weist Adorno auf diesen Zusammenhang hin, wenn er feststellt, dass das Fernsehen die realen und auch medial wahrgenommenen gesellschaftlichen Probleme und Herausforderungen gerade dadurch verbirgt, „dass es [sie] so darstellt, als ob für alle diese Fragen Heilmittel parat wären“¹³⁵.
- Existentiell angehendes und in Verantwortung rufendes Leiden besitzt immer sowohl eine öffentliche als auch eine private bzw. „intime“ Dimension. Die öffentliche Dimension hat dabei nur so lange eine Berechtigung, wie sie der Deliberation über das Leiden und damit einer Visionierung gegen das Leiden dient. Die existentielle, mithin „intime“ Dimension der Erfahrung des Leidens des Anderen ist erreicht, wo diese Erfahrung in Trauer, in Schweigen und Entsetzen, aber auch in unmittelbare Solidarität mündet. Aus politisch-theologischer Perspektive ist dies nicht nur der Hort und erste Ort moralischen Handelns aus der Erfahrung des „Antlitzes“ (E. Lévinas) heraus, sondern zugleich ein schützenswerter, ein *arkaner Raum*. Im voyeurhaften Umgang mit visualisierten Leidenszeugnissen, in einer nach Ausleuchtung selbst der letzten Winkel der Privatsphäre gierenden medialen Öffentlichkeit geht diese wichtige Scheidung der beiden Sphären und damit zugleich auch ihre *arkane* Dimension verloren, und es droht die Austrocknung jener Widerstandspotentiale und moralischen, d.h. letztlich in der Privatsphäre verwurzelten Ressourcen der Zivilgesellschaft, auf welche u.a. auch Habermas vertraut.

¹³³ Adorno: *Ästhetische Theorie*. S. 34. Dennoch beharrt Adorno auf seinem Diktum und führt aus, dass das Leiden allein in der autonomen Kunst und dort einzig „durch Mimesis ans Verhärtete und Entfremdete“ (Ebd. S. 39) – und nicht durch die Verleugnung dessen – „beredt“ werden kann. Hierin liegt auch der tiefere Grund, warum die Kunst „kein Harmloses mehr duldet“ (Ebd.), übt sie sich doch in mimetischer Annäherung an das Grauen selbst. Diese Annäherung besteht nun jedoch nicht in jener Mimesis, die sich im Streben nach möglichst perfekter Abbildhaftigkeit erschöpft und die damit der Reproduktion eines gesellschaftlichen wie geschichtlichen Status’ weiter zuarbeitet. Anliegen wie Notwendigkeit autonomer Kunst sei es dagegen, die mimetische Annäherung an ihren Gegenstand, die „Realität“, als „Chiffrenschrift des geschichtlichen Wesens der Realität [und] nicht [als] deren Abbild“ (Ebd. S. 425) zu verstehen.

¹³⁴ Meyer: *Mediokratie*. S. 68.

¹³⁵ Adorno: *Fernsehen und Bildung*. S. 58.

- Die existentielle Ebene der Erfahrung des Leidens der Anderen kennt nicht nur einen Vorbehalt gegenüber einer voyeuristischen medialen Öffentlichkeit, sie erhebt insgesamt einen Kommunikationsvorbehalt, insofern Leidenserfahrungen – wenn überhaupt – nur sehr schwer in ihrem umfassenden, d.h. in ihrem konkrete Handlungsaufforderungen implizierenden Erfahrungsbegriff kommunizierbar sind: immer bleibt ein Moment des Uneinholbaren, ein Moment, welches – im biblischen Kontext – das alttestamentliche Bilderverbot paradigmatisch einklagt.¹³⁶ Für eine mediale Berichterstattungspraxis bedeutet dies die Forderung nach einem nicht nur exakten und investigativen, sondern darüber hinaus auch nach einem sich der Vorbehalte bewussten und diese achtenden Journalismus – für den öffentlich-rechtlichen Bereich eine *hohe-*, für den privaten Rundfunk eine *Über-*Forderung.
- Die unmittelbare existentielle Ebene der Leidkommunikation ist zugleich jene zutiefst und unmittelbar in praktische Solidarität einweisende Ebene der Kommunikation, die ihr Medium im *Schweigen* findet.¹³⁷ Ein solches Kommunikationsverständnis entspricht jedoch nicht dem Modell der Kommunikation in der medialen Öffentlichkeit. Daher wird Leiden in dieser unmittelbarsten Verbindung einer existentiellen mit einer im weitesten Sinne „öffentlichen“, da moralisch verpflichtenden Ebene in seiner medialen Darstellung entweder ausgespart oder aber – siehe Punkt 1 – mitsamt einer „Lösungsstrategie“ produziert und zum Konsum angeboten.

Abstrahiert man von dieser politisch-theologischen Fokussierung der Frage der Abbildbarkeit von Leidenserfahrungen auf die demokratietheoretische Fragestellung, so lässt sich feststellen, dass sich die Gesellschaft unter dem Diktat der Kulturindustrie durch die Instituierung und Verfestigung des dem *Prinzip des Immergleichen* und der *Verdopplung der Realität* entspringenden Krisengewöhnungsdenkens immer weiter von der diese Arbeit umrahmenden Position eines auf Ungewissheit basierenden Demokratieverständnisses entfernt: Beharrt die zeitgenössische politische Philosophie auf der Demokratie als einer „institutionalisierte[n] Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewissheit“¹³⁸, welche der Versuchung zur Rückkehr in identitäre Gleichheitskonzepte widersteht und ihre visionäre Kraft zentral aus der „Form einer unendlichen Erfragung“¹³⁹ zieht, scheint diese Vision unter den spezifisch kulturindustriellen Vorzeichen – selbst dort, wo plebiszitäre Elemente angezielt werden – auf ein weitgehend apathisiertes Publikum und auf die daraus resultierende Konservierung des gesellschaftlichen Status quo zusammenzuschmelzen. Übrig bleibt in dieser Perspektive eine gegenüber den moralischen Imperativen aus der Privatsphäre weitgehend immunisierte Öffentlichkeit.

Öffentlichkeit als jener Ort der Demokratie, an dem sich das Politische als aus lebensweltlicher Leidenssensibilität hervorgebrachtes Diskursives artikuliert,

¹³⁶ Vgl. Koch: Medientheoretische Anmerkungen zum Bilderverbot / vgl. dazu weiterhin auch: Manemann, Jürgen: Macht Gebete aus meinen Geschichten (Elie Wiesel). Zur mystischen Dimension Politischer Theologie. In: Pax-Christi-Korrespondenz 4 (1997). S. 7-16.

¹³⁷ Vgl. hierzu: McAfee Brown, Robert: Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit. Freiburg i.Br. 1990. S. 42: „Es gibt auch ein Schweigen voll kommunikativer Kraft, ein Schweigen, das um ein Vielfaches ausdrücksvoller ist als alle Worte. Ein solches Schweigen könnte der nächsten Generation über Dinge berichten, die auf andere Weise nicht überliefert werden könnten.“ Weiterhin finden sich Ausführungen zur kommunikativen Kraft des Schweigens in: Wiesel, Elie: Der Schwur von Kolvilág. München 1986.

¹³⁸ Dubiel: Ungewissheit und Politik. S. 9.

¹³⁹ Ebd.

bleibt daher immer dort „gefährdete Öffentlichkeit“, wo sowohl die ihr zugrunde liegenden zivilgesellschaftlichen Diskursformen als auch die lebensweltlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten die mediale Öffentlichkeit als Ort politischer Öffentlichkeit (miss)verstehen. Und wie die medial aufbereitete Leidenserfahrung letztlich „stumm und konsequenzlos“¹⁴⁰ bleibt, bleibt auch eine medial missverständene zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit letztlich stumm und konsequenzlos.

„Unterbrechende Gegenöffentlichkeit“ (K. Gabriel)

Dennoch beharrt die Politische Theologie in ihren derzeitigen Reflexionen auf den „Ort der Theologie“ auf der Zivilgesellschaft als „Motor der Demokratie“¹⁴¹ und als „Quelle von Dissidenz, Innovation und öffentlicher Revision in Permanenz“¹⁴². So könne laut Manemann Theologie in der Zivilgesellschaft als Impulsgeberin für eine „Repolitisierung des Privaten“ sowie eine gleichzeitige „Renormativierung der Öffentlichkeit“¹⁴³ wirken und eine Scharnierfunktion zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre einnehmen, indem sie „die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontiert“¹⁴⁴ und die Gesellschaft somit zwingt, „sich reflexiv auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen und diese zu rekonstruieren“¹⁴⁵. Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur medialen Gefährdung der Öffentlichkeit ist dazu folgendes anzumerken:

Voraussetzung des Gelingens einer solchen *Renormativierung der Öffentlichkeit* aus den Ressourcen lebensweltlicher und damit erfahrungsgesättigter Moral bleibt freilich gerade jene Leidenssensibilität und Sprachkompetenz, die das Individuum überhaupt erst in die Lage versetzt, „Leiden beredt werden zu lassen“ (Th. W. Adorno). Zugleich verweist diese Forderung auf die Tatsache, „dass nur eine intakte Privatsphäre eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit hervorzubringen vermag“¹⁴⁶, wie Karl Gabriel konstatiert; dass also die Zivilgesellschaft sich

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Manemann: Unterwegs zu einem »prophetischen Pragmatismus«. S. 34.

¹⁴² Dubiel: Ungewissheit und Politik. S. 76

¹⁴³ Manemann: »Die Permanenz des Theologisch-Politischen«. S. 257 / ders.: Art. Monotheismus. S. 114f. Mit dieser Forderung rekurriert Manemann auf die Ausführungen zum Verhältnis von Religion und Moderne bei José Casanova, der feststellt, dass „die Privatisierung von Religion kein zwangsläufiger, struktureller Entwicklungstrend der Moderne [ist], sondern nur eine ihrer historisch möglichen Optionen – freilich eine »vorzugsweise« gewählte Option“ (Casanova, José: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a.M. 1996. S. 181-210. hier: S. 187 vgl. weiterhin: ders.: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994).

¹⁴⁴ Manemann: »Die Permanenz des Theologisch-Politischen«. S. 257 / Vgl. hierzu auch Casanova: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. S. 189f.

¹⁴⁵ Casanova: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. S. 190.

¹⁴⁶ Gabriel: Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen. S. 29f.

nur dann als Mittlerin zwischen Privatsphäre und politischer Öffentlichkeit instituieren kann, wenn die der Leidenssensibilität entspringende Interessenbildung bis auf die „unterste“, mithin die familiäre Ebene als intakt vorausgesetzt und angenommen werden kann.¹⁴⁷

Weiterhin erweist sich auch die geforderte *Repolitisierung des Privaten* nicht als voraussetzungslos: so bedarf es zum Gelingen dieser Repolitisierung nicht nur einer unmittelbaren Motivierung zur Übernahme von Verantwortung und zur Beteiligung an Diskursen, sondern darüber hinaus auch der Gewährleistung einer möglichst von systemischen Funktionsimperativen, d.h. von ökonomischen oder von Quotenzwängen freigehaltenen (medialen) Möglichkeit, die diskutierten Anliegen „lautverstärkend“¹⁴⁸ zu artikulieren, um sie so politisch wirksam zu platzieren.

Die Politische Theologie ist demnach gehalten, ihren eigenen Öffentlichkeitsanspruch dahingehend deutlicher herauszuarbeiten, dass ihre Forderungen nach einer Repolitisierung des Privaten und einer gleichzeitigen Renormativierung der Öffentlichkeit unter dem Handlungsdruck dieser Krisendiagnose weiter konkretisiert. Wo nämlich die „Krise der Lebenswelt [...] unweigerlich eine Krise der kommunikativen Kooperation und Verständigung nach sich [zieht]“¹⁴⁹, wo also die Einflussnahme medialer Öffentlichkeit die Ebene der Sprachfähigkeit und der auf ihr basierenden Fähigkeit zur Solidarität selbst erreicht, verweist die Krise des Politischen auf die Subjekte selbst zurück. Somit gilt es auch aus der Perspektive einer Politischen Theologie, dem Medium und seinen Wirkweisen auf zivilgesellschaftlicher wie lebensweltlicher Ebene „größte Aufmerksamkeit“¹⁵⁰ zu schenken. Denn wo die Politische Theologie erkennt, dass – wie es Metz schreibt – „uns [...] der Schritt vom Wissen zum Tun, von der Information zum Handeln noch nie so aussichtslos erschien wie heute“¹⁵¹, ist sie gehalten, eine Pragmatik zu entwickeln, die alternative Handlungsräume des Politischen eröffnet, ohne Öffentlichkeit in ihrer normativen und demokratietragenden Funktion weiter und zusätzlich zu desavouieren.

Bernd Wacker und Jürgen Manemann haben dazu im Rekurs auf Karl Gabriel vorgeschlagen, die Politische Theologie müsse „Arbeit an ‚unterbrechender‘ Gegenöffentlichkeit“¹⁵² betreiben und „das christliche Bekenntnis mit den in der

¹⁴⁷ vgl. Gabriel, Karl: Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit. In: Baldermann, Ingo u.a. (Hrsg.): Glaube und Öffentlichkeit. (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 11). Neukirchen-Vluyn 1996. S. 31-51. hier: S. 47: „Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft sozio-moralischer [!] Ressourcen voraus, »aus denen sich mit Blick auf die Beteiligten einer Zivilgesellschaft die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls speist.«“

¹⁴⁸ Vgl. Habermas: Faktizität und Geltung. S. 443f.

¹⁴⁹ Gorz, André: Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt a.M. 2000. S. 187.

¹⁵⁰ Metz: Was ist mit der Gottesrede geschehen? S. 422.

¹⁵¹ Ebd. S. 419.

¹⁵² Wacker, Bernd/ Manemann, Jürgen: Art. Politische Theologie. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuausgabe. München 2005. S. 388-398. hier: S. 395 / Gabriel, Karl: Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen. In: Arens, Ed-

Politik verhandelten (oder verschwiegenen) öffentlichen Problemen sowie Politik und Öffentlichkeit mit den Fragen der Religion [...] konfrontieren, um auch moderne Gesellschaften dazu zu motivieren, sich reflexiv – und ohne Frageverbote – auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen und diese zu rekonstruieren.¹⁵³ Eine konkrete Umsetzung einer solchen Konfrontation ist – dies sollte mit dem Hinweis auf eine medial forcierte Krise des Politischen verdeutlicht werde – dringend geboten; sie muss sich jedoch der Gefahr bewusst sein, im Kampf um Aufmerksamkeit ihr Eigentliches, die Eröffnung neuer Handlungsperspektiven, zu verlieren, denn: Im Zeitalter medialer Globalisierung wird Öffentlichkeit in ihrer normativen politischen Bedeutung zu einer „gefährdeten Öffentlichkeit“ (S. Benhabib) und Politik auf die „Kunst des Möglichen“¹⁵⁴ reduziert, anstatt sie über sich selbst hinauszutreiben zu einer „Kunst des Unmöglichen“ (S. Žižek)¹⁵⁵. Diese Tatsache bedeutet jedoch keinesfalls die Absentierung des Anspruchs einer politischen Öffentlichkeit. Im Gegenteil: Nur wo die Gefahren medialer Destituierung erkannt werden, erwächst auch die Möglichkeit zum Anderen.

Eine solche theologische Zuspitzung würde freilich auch ekklesiologische Konsequenzen zeitigen. Repolitisierung und Renormativierung wären dabei zwar die zentralen Anliegen, dennoch kann die Devise nicht lauten, ein „Mehr“ an Öffentlichkeitsarbeit und „Promotion“ zu betreiben. Vielleicht wäre es an der Zeit, wie es Johann Baptist Metz einmal in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer formulierte, den Wert des *Arkanums* gerade im Umgang mit einer medialen Öffentlichkeit neu zu entdecken – nicht nur um des ekklesialen Selbstschutzes Willen, sondern zum Schutz der Öffentlichkeit vor sich selbst.¹⁵⁶

mund/ Hoping, Helmut (Hrsg.): *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (Quaestiones disputatae, Bd. 183). Freiburg 2000. S. 16-37. hier: S. 25.

¹⁵³ Wacker/ Manemann: Art. Politische Theologie. S. 395.

¹⁵⁴ Manemann: Unterwegs zu einem »prophetischen Pragmatismus«. S. 36.

¹⁵⁵ Manemann: Politik ist die Kunst des Unmöglichen / Heil, Reinhard: Die Kunst des Unmöglichen. Slavoj Žižeks Begriff des Politischen. In: Flügel, Oliver u.a. (Hrsg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt 2004. S. 230-253.

¹⁵⁶ Vgl. Metz: Was ist mit der Gottesrede geschehen?