

⇒ Bernhard Bleyer, Bernhard Laux

Anwälte der Öffentlichkeit Über Zivilgesellschaft, Befähigungsarbeit und den Auftrag der Kirchen

»In der Demokratie ist es nicht nur möglich, sondern geboten, Orientierungen umzukehren, sich zu korrigieren, Dinge anders zu machen als zuvor. [...] Wäre es anders, gäbe es keine demokratische Selbstherrschaft, sondern nur eine Ordnung, die in demokratische Formen verkleidet weitermachen würde wie bisher« (Möllers 2008, 55).

Öffentlichkeit steht in einem gewissen Sinn »in der Mitte« gesellschaftlicher Reflexions- und demokratischer Selbstgestaltungsprozesse. Bilder für Öffentlichkeit bringen diese Zentralität zum Ausdruck: Forum, Marktplatz, runder Tisch. Öffentlichkeit nimmt aber auch in der Prozesslogik einen mittleren Platz ein: Es geht ihr der gesellschaftliche Prozess der Befähigung zur Teilhabe an ihr voraus, der sowohl die Dimension des Wollens und Könnens von Personen als auch die strukturellen Möglichkeiten und Gelegenheiten zur Beteiligung

umfasst. Öffentlichkeit muss aber auch etwas nachfolgen; im öffentlichen, kommunikativen Vernunftgebrauch wird Praxis reflektiert und veränderte Praxis angestoßen oder auch unveränderte Praxis bestätigt bzw. gegen Veränderung verteidigt. Insbesondere zielt Öffentlichkeit als zentrales Element demokratischer Praxis mittelbar auf die Gestaltung verbindlicher, zwingender Entscheidung.

Insofern ist Öffentlichkeit, die offene Kommunikation über die Angelegenheiten des Gemeinwesens, einerseits nicht Zweck in sich selbst, sondern Mittel der Handlungsreflexion und -koordination im zivilgesellschaftlichen Raum, insbesondere im Hinblick auf verbindliches politisches Entscheiden. Andererseits realisiert sich im öffentlichen Vernunftgebrauch die freie Selbstbestimmung auf der kollektiven Ebene in der deliberativen Demokratie. Insofern sind Öffentlichkeit und Demokratie »Mittel und Zweck zugleich« (Eduard Bernstein). Sie sind Mittel um freie gesellschaftliche Verhältnisse in solidarischer

Bernhard Bleyer, 1977, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie an den Universitäten Regensburg und Cochabamba (Bolivien), Akademischer Rat a. Z. an der Professur für Theologische Anthropologie und Wertorientierung der Universität Regensburg sowie Leiter des Instituts für Nachhaltigkeit in Technik und Wirtschaft an der Hochschule Amberg-Weiden.

Neuere Veröffentlichungen: Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie, Regensburg, 2009 (Lorenz-Werthmann-Preis der Caritas 2008); Zivilgesellschaftliches Engagement. Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe, in: Amos International 5 (2011) Heft 1.

Bernhard Laux, 1955, Prof. Dr. theol., Diplomstudium der katholischen Theologie, der Soziologie und der Pädagogik an der Universität Bamberg, Professor für Theologische Anthropologie und Wertorientierung an der Universität Regensburg;

Neuere Veröffentlichungen: Vielfalt der Religionen und Kulturen als Herausforderung an das Religionsverfassungsrecht, Hilpert, K. (Hg.): Theologische Ethik im Pluralismus. Freiburg 2012; Wandel von Generationenverhältnissen – sozialpolitische Herausforderungen der Generationengerechtigkeit, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 53 (2012); Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts, in: Amos International 5 (2011) Heft 1.

Verbundenheit zu erreichen und sie sind selbst Form der Freiheit in Solidarität. Normatives Potential entfalten sie dabei in zwei Richtungen: auf das nachfolgende Handeln, das von ihrer Legitimität zehrt, und auf die vorhergehenden Verhältnisse, indem sie normative solche gesellschaftlichen Verhältnisse einfordern, dass offene, für alle zugängliche Öffentlichkeit möglich wird.

Anders gesagt: im Prozess deliberativer demokratischer Politik wirkt Gesellschaft bewusst und gezielt – aber normativ und empirisch begrenzt – auf ihre eigene Entwicklung ein. Aber um diesen demokratischen Prozess angemessen zu vollziehen, muss sie sich vorgängig entwickelt haben und weiter entwickeln. Diesen Voraussetzungen der Öffentlichkeit gilt das Interesse des Beitrags und der Frage, welche Rolle das kirchliche verfasste Christentum darin spielen kann und soll.

Nachfolgend (Kap. 1) wird zunächst Zivilgesellschaft aufgrund ihrer spezifischen Interaktionsqualität von anderen Handlungszusammenhängen unterschieden und zu ihnen in Beziehung gesetzt sowie das Verhältnis von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit bestimmt. Im weiteren Fortgang (Kap.2) wird deutlich, dass Öffentlichkeit ein voraussetzungsreiches Geschehen ist, das anfällig für Deformationen ist, insbesondere für Exklusionsprozesse. Kirche (Kap 3) ist unter diesen Prämissen als Befähigungsakteur hinsichtlich personeller Kompetenzen und struktureller Voraussetzungen gefordert. Sie kommt dabei nicht umhin, auch ihre innere Öffentlichkeit zu entfalten (Kap 4).

⇒ 1. Zur Verortung von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit

»Zivilgesellschaft« bezeichnet einen eigenständigen Handlungszusammenhang in der Gesellschaft, der aufgrund einer bestimmten Kommunikationsqualität von andern Zusammenhängen abgehoben ist, aber zu diesen in Beziehung steht. Abzugrenzen ist die Zivilgesellschaft gegen machtbestimmte Handlungszusammenhänge, in denen verbindliche Entscheidungen getroffen und durchgesetzt werden, gegen geldbestimmte Interaktionssysteme, in denen unter Verfolgung wirtschaftlicher Eigeninteressen Güter und Dienstleistungen erstellt werden, und gegen affektive Bindungen, in denen Menschen ihr privates Leben gestalten (Gosewinkel u.a. 2004a; Habermas 1992, 415-416; Kocka 2003).

⇒ 1.1 Zivilgesellschaft und geldbestimmte Wirtschaft

Wirtschaftliche Interaktionen sind intentional durch Interessenorientierung in Verbindung mit einem zweckrationalen Handlungskalkül gekennzeichnet, wobei ihre Anschlussfähigkeit durch das Medium Geld hergestellt wird. Die Einzelhandlungen verknüpfen sich »hinter dem Rücken der Handelnden« via Geld und Markt zum komplexen, transnationalen System Wirtschaft (vgl. Habermas 1981 Bd. 2, 255-293). Die Akteure im Handlungsfeld der Wirtschaft

begegnen sich interessenrational und strategisch: eigene Handlungszüge sind so zu wählen, dass unter Berücksichtigung der Handlungszüge der anderen die eigenen Handlungsziele bestmöglich realisiert werden können. In der wirtschaftlichen Handlungslogik ist das Interesse am anderen durch das eigene Selbstinteresse motiviert und limitiert (vgl. Smith 1974[1776], 17; Laux 2011). Diese Interessenlage reinen wirtschaftlichen Handelns – das natürlich nicht immer rein auftreten muss – ist Grund der Abgrenzung der Zivilgesellschaft gegenüber der Wirtschaft. Wechselwirkungen zwischen Wirtschaft und Zivilgesellschaft bestehen in einer Abhängigkeit der Gesellschaft und darin auch der Zivilgesellschaft von Gütern und Dienstleistungen ebenso wie von Arbeitsplätzen und Einkommen. Umgekehrt ist die Wirtschaft aber auch von zivilgesellschaftlichen Ressourcen abhängig und benötigt Akzeptanz.

⇒ 1.2 Zivilgesellschaft und affektbestimmte Privatsphäre

Die Privatsphäre, für die idealtypisch Familie, Verwandtschaft, Freundschaften, Peergroups etc. stehen können, ist durch Kommunikationsverhältnisse gekennzeichnet, die mit affektiver Bindung, direkter Interaktion und spontaner Solidarität verbunden sind (vgl. Gosewinkel/Rucht 2004b, 45ff). Diese umfassenden, nicht funktionalisierten und spezialisierten Beziehungen sind wesentliche Grundlage der eigenen Identität und der sozialen Verankerung (vgl. Honneth 2011, 233-317).

Im Verhältnis von Privatsphäre und Zivilgesellschaft ist aus der Perspektive der Lebensführung zunächst ein Element der Abschottung zentral. Die privaten, ja intimen und von Zuneigung geprägten Beziehungen sind gegen den zudringlichen Blick von außen, gegen die Einmischung in die privaten Angelegenheiten und gegen äußere Regulierung zu schützen (vgl. Habermas 1992, 446). Andererseits werden im öffentlichen Raum der Zivilgesellschaft ganz wesentlich die – nicht singulären – Erfahrungen, Belastungen und Problemlagen der privaten Lebensgestaltung thematisiert und reflektiert. So sehr – als Beispiel – die Ausgestaltung ihres Familienlebens in die Kompetenz einer Familie selbst gehört, so sehr sind generelle Fragen der Ausgestaltung des Familienlebens und verallgemeinerbare Problemlagen – etwa Fragen der Geschlechterrollen oder Schwierigkeiten der Vereinbarung von Erwerbstätigkeit und Familie für Väter und Mütter – Gegenstand zivilgesellschaftlicher Debatten. Das in diesen Debatten entwickelte Problembewusstsein und Rationalitätsniveau ist einerseits Ressource für die Lebensgestaltung von Familien selbst und kann andererseits Erwartungen an das politische Entscheidungssystem hinsichtlich der Veränderung struktureller Rahmenbedingungen für das Familienleben artikulieren (vgl. Gabriel 2009, 15-16). An die Politik fließen aus der Privatsphäre via Zivilgesellschaft also vor allem zwei Anliegen: die Unversehrtheit privater Lebensbereiche gegenüber staatlichen Zugriffen zu sichern (liberale Freiheit) und die materiellen, sozialen und strukturellen Voraussetzungen zu schaffen,

die gelingende Privatheit möglich machen (soziale Freiheit) (vgl. Honneth 2011, 441-442).

⇒ 1.3 Zivilgesellschaft und machtbestimmte Politik

Zivilgesellschaft ist vom Staat zu unterscheiden, dessen zentrale Aufgabe es ist, in der Gesetzgebung verbindliche Entscheidungen zu treffen, in der Verwaltung diese Entscheidungen umzusetzen und zu implementieren und in der Rechtsprechung und -durchsetzung diese in Konfliktfällen verbindlich zu interpretieren, zu konkretisieren und ihnen Geltung zu verschaffen. Die Möglichkeit einer funktionierenden Zivilgesellschaft ist dabei von politischen Bedingungen abhängig, insbesondere von der Gewährleistung von Freiheits- und Partizipationsrechten, allen voran Meinungs-, Kommunikations-, Presse- und Vereinigungsfreiheit. Sie erst ermöglichen die Bildung freier Assoziationen und eine offene wie auch öffentliche Kommunikation. Indem beides entsteht, werden diese Freiheiten realisiert und damit auch verteidigt (vgl. ebd. 447). Umgekehrt ist eine demokratische, auf die Erfordernisse der Gesellschaft bezogene, leistungsfähige und rationale Politik auf die Zuflüsse aus der Zivilgesellschaft angewiesen, muss sie zulassen und – eigenständig – berücksichtigen.

Die zivilgesellschaftliche Artikulation von Belastungen in der Lebensführung und von gesellschaftlichen Problemlagen, die Diskussion dieser Fragen in Assoziationen und Medien, die Zusammenführung gesellschaftlichen Wissens und die Suche nach Problemlösungsmöglichkeiten schaffen eine politische Öffentlichkeit, in der Erwartungen an die politische Entscheidungstätigkeit – in der Regel plural und kontrovers – zur Sprache kommen. Eine demokratische Politik, die an den Willen der Bürger rückgekoppelt ist, kann im inhaltlichen Interesse einer leistungsfähigen und vernünftigen Politik von den im zivilgesellschaftlichen Diskurs sich zeigenden Rationalitätspotentialen nicht absehen und im selbstbezogenen Interesse des Machterhalts das Gewicht zivilgesellschaftlicher Meinungsbildung nicht ignorieren. Zivilgesellschaftliche Erwartungen werden unter demokratischen Verhältnissen letztlich über das zentrale, wenngleich kommunikativ »schmalbandige« Wahlrecht machtrelevant. Den Parteien kommt bei der Übersetzung zivilgesellschaftlicher Meinungsbildung in das Machtsystem politischer Entscheidung – bei der Übersetzung von Kommunikation in Macht – eine grundlegende Vermittlungsrolle zu.

Zivilgesellschaft ist in diesem Verständnis nicht der Ort verbindlicher Entscheidungen, die aus guten Gründen dem stärker formalisierten und normierten parlamentarischen Verfahren überlassen bleiben, sondern der Ort gesellschaftlicher Kommunikationen und Aktionen, die auf die politische Willensbildung und Entscheidungsfindung in argumentativer Weise Einfluss nehmen.

Diskurse herrschen nicht. Sie erzeugen eine kommunikative Macht, die die administrative nicht ersetzen, sondern nur beeinflussen kann.

Dieser Einfluss beschränkt sich auf die Beschaffung und den Entzug von Legitimation (Habermas 2010, 44).

Politisches Entscheiden in einer demokratischen Ordnung ist auf diese Weise eng mit dem normativ gehaltvollen Konzept der (politischen) Öffentlichkeit verbunden.

Die Funktionsfähigkeit der Zivilgesellschaft ist darauf angewiesen, dass der Staat weder zu stark noch zu schwach ist. Ein überstarker Staat, der das Medium Macht überzieht und die Gesellschaft kontrolliert und steuert, verhindert eigenständige und kritische gesellschaftliche Initiativen und freie Kommunikation. Diese Perspektive stand insbesondere im Kampf osteuropäischer Bürgerrechtsbewegungen und Dissidenten gegen totalitäre kommunistische Regime im Vordergrund. Zivilgesellschaft wird aber auch durch einen zu schwachen Staat verhindert, dem es nicht gelingt, Gewalt zu monopolisieren und gesellschaftliche Machtverhältnisse und soziale Ungleichheit soweit zu neutralisieren und zu reduzieren, dass ein friedlicher Umgang der Bürger und eine gewisse Chancengleichheit in der politischen Öffentlichkeit gewährleistet werden kann.

⇒ 2. Zivilgesellschaft als Ort der frei gewählten Auseinandersetzung

Öffentlichkeit trägt ihren normativen Anspruch schon im Namen vor sich her: die Offenheit des Zusammenkommens und der Auseinandersetzung. Jedoch ist es um die Realisation dieser anspruchsvollen Perspektive nicht per se zum Besten bestellt. Vor allem stellen Exklusionsprozesse, die sich als Nichtteilnehmen-Dürfen, -Können oder -Wollen differenzieren lassen, die Öffentlichkeit und damit zugleich die Zivilgesellschaft und die Demokratie in Frage. Sie ist immer auch gefährdete Öffentlichkeit, ist riskiert, steht auf der Kippe. Sie selbst braucht Anwälte, die sich um ihre vollständige Realisierung sorgen.

⇒ 2.1 Den freien Diskurs vervollständigen

Jürgen Habermas beschreibt den Zusammenhang von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit folgendermaßen:

Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und laut verstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiert (Habermas 1992, 443f).

Aus der Zivilgesellschaft entspringt also – als ein Teil ihrer Realität – Öffentlichkeit. In ihr vollziehen sich Reflexion und Diskussion gesellschaftlicher Herausforderungen und Entwicklungen. Diese Problemlagen können sich durchaus auf private oder wirtschaftliche Verhältnisse beziehen, sie werden aber häufig Themen als politische behandeln, d.h. unter der Perspektive angemessenen politischen Entscheidens. Dieser Ort offener, öffentlicher Kommunikation ist – pathetisch gesprochen – Herz und Verstand der Demokratie, ihr Engagement- und Rationalitätszentrum. Der Rationalitätsgewinn demokratischen Entscheidens liegt nicht eigentlich im Mehrheitsprinzip, sondern im eingeschränkten Diskurs, der alle Perspektiven einbezieht und der kritischen Prüfung aussetzt. Die Hoffnung der Demokratie ist, dass sich aus dem Diskurs heraus Mehrheit findet und bildet.

Öffentlichkeit ist einerseits eine deskriptive Kategorie, die in der Zivilgesellschaft verankerte Kommunikationsprozesse, die auf Klärungen zielen, beschreibt, und andererseits ein normatives Konzept, das im demokratischen Kontext Anforderungen an die Kommunikationsweisen formuliert. Die Kernforderung ist »Öffentlichkeit«, d.h. Offenheit des Zugangs zu dieser Kommunikation, Gleichheit, die sich in gleichen Zugangschancen realisiert, und Achtung, die mit Machtmechanismen und Täuschung nicht vereinbar ist (vgl. Gosewinkel/Rucht 2004b, 49). Das ist zumindest in den Kontexten als moralische Forderung – die nicht ohne Weiteres in Recht übersetzt werden kann und darf¹ – zu erheben, in denen die Kommunikationen sich auf politische Entscheidungen beziehen, also auf die Frage, ob eine verbindliche politische Regelung angemessen ist und wie sie gegebenenfalls beschaffen sein soll.

Ein Wesensmerkmal der zivilgesellschaftlichen Gruppen besteht also darin, dass sie aus selbstgesetzten Gründen und Motiven eigenständig ihr Verhältnis zu allen anderen Akteuren gestalteter Öffentlichkeit bestimmen, gleich ob jene der macht-, geld- oder affektbestimmten Sphäre zuzuordnen sind. Sie legen fest, ob sie sich stabilisierend oder korrektiv-kritisierend in die öffentlichkeitsrelevanten Pläne der anderen einmischen. Dafür müssen sie aber nicht nur unabhängig und gesellschaftsorientiert handeln wollen, sondern auch derart handeln können.

Alle sich so verstehenden Akteure tragen eine ethische Pflicht zur Vervollständigung öffentlichkeitsrepräsentierender Kommunikation mit sich. Sobald sie sich der demokratischen Interessenbewältigung verschreiben, haben sie auch deren Diskursbedingungen – nicht unbedingt aber deren Ergebnisse – zu akzeptieren. Und diese, so fordert Jacques Rancière, seien erst dann wirklich demokratisch, wenn sie auch denen einen begehbaren Zugang einrichteten,

(1) Aufgrund der notwendigen Staatsferne gesellschaftlicher Öffentlichkeit ist vom Staat deren Staatsfreiheit zu gewährleisten; er darf aber nicht kontrollieren, ob sie den weiteren normativen Erwartungen genügt; hier hat sich Öffentlichkeit im Prozess der Kommunikation selbst zu prüfen. Diese staatliche Zurückhaltung schließt allerdings nicht aus, dass es staatliche Regelungen im Blick auf die »Instrumente der sozialen Kommunikation«, wie ältere kirchliche Verlautbarungen die Medien bezeichnen, geben kann, die gesellschaftliche Macht im Medienbereich begrenzen und damit Zugang zur Öffentlichkeit für alle Gruppen sichern sollen.

die sonst in den Sphären des Marktes, des Staates und vielleicht auch in der Privatsphäre benachteiligt seien.

Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteillosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt. [...] Die Politik existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen. Diese Einrichtung ist das Ganze der Politik als spezifische Bindungsform (Rancière 2002, 24).

Erst wenn die Beteiligungsmöglichkeiten für alle Kommunikationsfähigen und die Vertreter der Nicht-Kommunikationsfähigen faktisch existieren, kann die Auseinandersetzung zu einer öffentlichen, kann die öffentliche Auseinandersetzung tatsächlich eine demokratische werden. So wird man auch auf der Linie der Diskursethik sagen können, dass die zivilgesellschaftliche und insbesondere die politische Öffentlichkeit der wichtigste – aber sicherlich nicht der einzige – gesellschaftliche Ort ist, an dem das ideale theoretische Konzept des Diskurses wirklich wird, natürlich unter den Bedingungen und Einschränkungen realer sozialer Gegebenheiten, aber dennoch von den idealen Bedingungen zehrend.

⇒ 2.2 An der Öffentlichkeit vorbei

Misst man dieses Bestreben mit der oben beschriebenen Matrix der macht-, geld- oder affektbestimmten Handlungssphären ab, so erkennt man schnell die Verkürzungen mit denen diese das Projekt Öffentlichkeit konturieren wollen. Am deutlichsten erkennbar wird für den Betrachter die allen drei Sphären gemeinsame Tendenz, dass sie wesentliche Inhalte ausschließlich in ihrer geschlossenen Sphäre verhandeln wollen. Dabei ergeben sich drei idealtypische Konstellationen:

Zwischen der Privatsphäre und der Wirtschaft gibt es legitime Austauschprozesse im Bereich der Arbeit und des Konsums, die nicht über die Öffentlichkeit vermittelt sind. Zwar können und sollen Konsumverhältnisse ebenso wie Arbeitsbedingungen Gegenstand öffentlicher Debatten werden, wenngleich sie gesellschaftlich und rechtlich als privatwirtschaftlicher Bereich konstituiert und – im Rahmen der rechtlichen Grenzen – der Freiheit individueller vertraglicher Gestaltung offen stehen.²

Schwierig wird es jedoch, wenn politikbezogene Kommunikation der Wirtschaft an der Öffentlichkeit vorbei stattfindet, wenn sie das Licht der Öffentlichkeit scheut. Solche Geld-Macht-Transfers müssen nicht plump im Sinne von Bestechung bzw. Vorteilsnahme geschehen. Parteienförderung ist beispielsweise ein Weg, bestimmte Positionen zu stärken und informelle Verpflichtetheit zu generieren.

Politik-Wirtschaft-Beziehungen entstehen legal und systemkonform, weil wirtschaftliche Prosperität ein hohes politisches Gut ist. Die Wirtschaft kann diese

(2) Kauf- und Arbeitsverträge unterscheiden sich natürlich nicht nur hinsichtlich der moralischen Anforderungen, sondern auch schon de jure, da individuelle Arbeitsverträge in das kollektive Arbeitsvertragssystem eingebettet sind.

politische Wichtigkeit insofern nutzen, indem sie verdeutlicht, was wachstumsförderlich – und das heißt auch, was wirtschaftsdienlich – ist und hat gerade unter den Bedingungen der Globalisierung Einfluss darauf, ob dieser Erfolg hier oder anderswo eintritt. Sie kann damit zwingende Mittel gegenüber der Politik in Anschlag bringen, um bestimmte wirtschaftsförderliche Maßnahmen etwa im Bereich der Unternehmensbesteuerung oder des Arbeitsrechts zu erreichen. Zwischen Politik und Privatsphäre ist ein Austrocknen der Öffentlichkeit und ihrer Diskursivität durch die extensive Nutzung von Mitteln der Demoskopie und der PR möglich. Die Vermittlungsleistung zwischen der politischen Spitze in Regierung und Parteien und der Basis wird durch die nicht diskursiven Formen der Demoskopie von unten nach oben bzw. durch die PR-Arbeit von oben nach unten verdrängt (vgl. Crouch 2008). Dabei sind insbesondere Public-Relations-Aktivitäten problematisch, insofern sie in gewissem Sinn in eine repräsentative Öffentlichkeit zurückfallen, also eine Öffentlichkeit vor dem Volk aufbauen.³ Das Gewicht der Öffentlichkeit gegenüber Kommunikationsströmen, die sie umgehen, könnte und müsste durch eine stärkere Resonanzfähigkeit des politischen Systems für zivilgesellschaftlich artikulierte Erwartungen, etwa durch verpflichtende Schlichtungen und erweiterte Anhörungen in Planungs- und Entscheidungsprozessen sowie durch Bürgerentscheide erhöht werden. Die erhöhte Inputchance ist zu ihrer qualifizierten Wahrnehmung um erweiterte Informations- und Transparenzverpflichtungen staatlicher Instanzen zu ergänzen.

⇒ 3. Kirche als Befähigungsakteur

Die Präsenz der Kirche in der politischen Öffentlichkeit gilt für alle ihre Gliederungen. Papst und Bischöfe beteiligen sich nicht weniger dezidiert am öffentlichen Diskurs als engagierte Laien. Dieser Zugang von Christinnen und Christen zur Öffentlichkeit erfolgt primär aus der Zugehörigkeit zur Zivilgesellschaft heraus. Zwar sind manche in Ausübung und Weitergabe ihrer religiösen Überzeugungen auf vielfältige Weise der machtbestimmten, staatlichen Gewalt zu- bzw. untergeordnet (z.B. Religionslehrer als Beamte an staatlichen Schulen, Theologieprofessoren an Hochschulen, Gefängnis- und Krankenhausseelsorger), nicht wenige tragen Verantwortung in geldbestimmten Handlungssektoren (z.B. als kirchliche Träger von Einrichtungen im Gesundheits- und Sozialwesen oder auch als Mitarbeiter bei kirchlichen Bank- und Kreditinstituten oder bei integrativen Dienstleistungsbetrieben) und kirchliches Leben ereignet sich wesentlich auch im affektbestimmten Nahbereich (z.B. in der Einbindung des familiären Nahbereichs in die sakramentalen Feiern, von der Taufe bis zur Krankensalbung), die weitaus größte Gruppe der in den Kirchen Tätigen engagiert sich jedoch in den Feldern einer unabhängigen Zivilgesellschaft: u.a. als Krankenbesuchsdienste, in Jugend-, Frauen- und Berufsverbänden, in den Eine-Welt-Gruppen, der ehrenamtlichen Behinderten- und Jugend-

(3) Zur Unterscheidung einer Öffentlichkeit vor dem Volk und einer Öffentlichkeit des Volkes vgl. Habermas (2010/1962).

hilfe, der Telefonseelsorge oder auch in der Vielzahl an geistlichen Gemeinschaften.

Das Christentum, christliche Gruppierungen und Personen sowie die Kirchen als solche, sind also – auch wenn sie weder in theologischer noch in gesellschaftstheoretischer Perspektive darin aufgehen – Teil der Zivilgesellschaft und Akteur in der politischen Öffentlichkeit. Die Bedeutung und Stärke des kirchlich verfassten Christentums, wobei sich die folgenden Überlegungen auf die katholische Kirche konzentrieren, liegt gerade darin, dass es zivilgesellschaftlich und öffentlich ist und zugleich durch die personale und alltagsweltliche Qualität der Glaubens in der Privatsphäre verankert ist. Erst sekundär tritt ein Einflusspotential hinzu, das sich der Einbindung in die geld- und machtbestimmte Sphäre verdankt: Kirchen sind ein großer Arbeitgeber, ein erheblicher Wirtschaftsfaktor in unserer Gesellschaft, insbesondere im Sozialbereich, und sie nehmen über ihre diplomatischen Vertretungen und ihre Präsenz in der Politikberatung (z.B. im Deutschen Ethikrat) Einfluss auf politische Entscheidungen in der Gesetzgebung. Nachfolgend wird versucht, diese vielfältige Präsenz zu reflektieren und die Aufgabe der Kirche in der Zivilgesellschaft zu bestimmen.

⇒ 3.1 Verfasstes Christentum als soziale Ressource – empirische Evidenzen

Kirchlich verfasstes Christentum kann als soziale Ressource verstanden werden, die für zivilgesellschaftliches Engagement Deutungen, Motive und Gelegenheitsstrukturen bietet und auch zu einer größeren Beteiligung in der Öffentlichkeit beiträgt. Empirische Studien haben gezeigt, »dass die Zugehörigkeit und Verbundenheit zu einer Religionsgemeinschaft sich allgemein positiv auf die Übernahme von Ehrenämtern und bürgerschaftliches Engagement auswirkt« (Liedhegener 2011, 236 mit weiteren Nachweisen).

Mit einer politikwissenschaftlichen Perspektive auf die Parteien, deren Wandlungsprozesse und insbesondere deren Verhältnis zur Religion reanalysiert Liedhegener den Freiwilligensurvey 2004.⁴ Dabei kann er zum einen feststellen, dass Religion selbst zu den großen Engagementbereichen zählt. »Kirchen und religiöse Organisationen stehen auch dann ganz oben auf der Liste, wenn es um den organisatorischen Rahmen des Engagements geht. Nicht ganz die Hälfte aller ehrenamtlichen Tätigkeiten findet im Rahmen von Vereinen ihre Gelegenheitsstrukturen. Es folgen auf Rang zwei Kirchen und religiöse Organisationen mit 15 Prozent« (Liedhegener 2011, 247). Etwa 15% des ehrenamtlichen Engagements erfolgen in Kirchen und kirchlichen Einrichtungen.

Zum anderen ist eine christliche Glaubensüberzeugung aber auch von erheblichem Einfluss auf das freiwillige Engagement in anderen gesellschaftlichen Bereichen. »Beachtlich ist, welche hohe Bedeutung die Kirchenbindung auch

(4) Zu Konzeption und Ergebnissen des Freiwilligensurvey vgl. Gensicke u.a. 2006.

und gerade für das politische Engagement spielt« (ebd. 248). Ähnliche Zusammenhänge wurden auch schon in der Studie zu »Christlichen Dritte-Welt-Gruppen« (Nuscheler u.a. 1995) oder in der spezifischen Auswertung des Sozioökonomischen Panels (SOEP) sichtbar (Traunmüller 2008).

⇒ 3.2 Vertretung »religiöser« Interessen

Eine Demokratietheorie, die das politische Handeln unter dem Gesichtspunkt der geordneten und durch Wahlen an die Mehrheit rückgekoppelten Interessenvertretung versteht, sieht in der Konsequenz die Kirchen im politischen Geschäft auf die Vertretung »religiöser Interessen« bezogen. Diese werden primär in der »egoistischen« Sicherung von Ideen, Werten, Rechten und Ressourcen der Institution Religion und der entsprechenden Organisationen verortet (beispielsweise Schutz religiöser Feiertage, Präsenz religiöser Symbole, Blasphemieverbot, Kirchensteuer, Verteidigung »christlicher Werte«). Evident kann aber nicht alles Handeln der Kirchen unter dem Gesichtspunkt der strikten Verfolgung von Eigeninteressen gedeutet werden. Will man im Interessenparadigma bleiben, muss man eine Interessenverfolgung mit »altruistischer« Zielsetzung zulassen und das verfasste Christentum als eine Organisation verstehen, die versucht, »die Aufgabe einer Ausfallbürgschaft für all jene Interessen zu übernehmen, die nicht aus eigener Kraft heraus organisations-, artikulations- und verhandlungsfähig sind« (Haus 2003, 52). Während aus der Fremdperspektive die Verfolgung eigener Interessen und die altruistische Wahrnehmung fremder Interessen unverbunden nebeneinander stehen – und das Eintreten für die Anliegen anderer die Interessenkonzeption der Demokratie überhaupt an die Grenze bringt – sind dies aus der Binnenperspektive des verfassten Christentums nur unterschiedliche Aspekte einer Identität, die in »cohabitation« (Butler) und »compassion« (Metz) ihre Orientierungspunkte hat. Die anwaltschaftliche Vertretung anderer ist Teil der eigenen Identität und insofern auch Teil der eigenen »Interessen«. Diese Vertretung weiß sich nämlich vor allem im Sozialbereich getragen von breitem zivilgesellschaftlichen Engagement, das durch eine gebündelte Vertretung erst strategisch ihre Anliegen vertreten kann. Damit bleibt die anwaltschaftliche Vertretung schwacher bzw. nicht organisationsfähiger Interessen sozialetisch eine wichtige Aufgabe kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit.

Inwieweit sie ihr gerecht wird, kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Neben dem Verfehlen bzw. der unzureichenden Wahrnehmung dieses grundsätzlich bejahten Anspruchs sind systematisch jene Konstellationen von besonderem Interesse, in denen die legitime Vertretung bestimmter Wahrheitsansprüche und Konzeptionen des guten Lebens zu politischen Forderungen führen können, die mit Gerechtigkeitsforderungen in Konflikt geraten. Fragen der rechtlichen Ausgestaltung partnerschaftlicher und familialer Lebensformen (vgl. Laux 2007, 217-256), der Rechtsstellung anderer Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen (vgl. Laux 2012) oder der arbeitsrechtlichen Ausge-

staltung kirchlicher Dienstverhältnisse sind hier insbesondere reflektionsbedürftig.

Das interessenorientierte Theoriedesign von Demokratie und Öffentlichkeit wird von der Vorstellung anwaltschaftlicher Interessenvertretung allerdings an seine Grenzen geführt, weil sie dazu zwingt den puren Interessenhorizont der Konzeption in Richtung auf ein Gemeinwohlverständnis zu überschreiten. Wenn gleich diese Demokratietheorie zu kurz greift und deshalb auch die Rolle der Kirchen in der Öffentlichkeit unzureichend erfasst, so ist dennoch unübersehbar, dass Interessenvertretung ein bedeutsamer und legitimer Teil des politischen Geschäfts ist, in die auch die verfasste Kirche einbezogen ist.

⇒ 3.3 Legitimität und Problematik religiöser Rede in der politischen Öffentlichkeit

Beiträge aus christlicher Perspektive in der politischen Öffentlichkeit werden sich zum Teil nicht auf explizite religiöse Argumentation stützen, sondern – in den normativen Fragen, um die es in der Regel geht – auf Gerechtigkeitsgesichtspunkte unter der expliziten oder impliziten Perspektive der Verallgemeinerungsfähigkeit; oder sie greifen in Fragen des guten Lebens auf gesellschaftlich zugängliche Erfahrungen und Deutungsmuster zurück. Zum Teil beziehen sie sich allerdings auch auf Glaubensüberzeugungen und formulieren in religiöser Sprache.⁵

Um die Legitimität und die Sinnhaftigkeit religiöser Rede im Raum der politischen Öffentlichkeit gibt es eine nun schon länger dauernde Debatte in der politischen Philosophie und Politikwissenschaft. Rawls (2002) und Habermas (2005; 2012) bringen beide zum Ausdruck, dass religiöse Gedanken in die politische Öffentlichkeit eingebracht werden können, bestehen aber auf deren Übersetzung. Während diese bei Rawls von denen, die religiöse Vorstellungen vorgetragen haben, zu leisten ist, nimmt Habermas alle Bürger – und gerade die säkularen unter ihnen – für den Übersetzungsprozess in die Pflicht. Eine Übersetzung dürfe nämlich von religiösen Bürgern im Interesse ihrer Kommunikationsfreiheit nicht gefordert werden; sie würden auch gar nicht immer dazu bereit oder in der Lage sein. Insofern steht es Bürgern in der politischen Öffentlichkeit frei,

ob sie sich einer religiösen Sprache bedienen wollen; allerdings müssen sie in diesem Fall akzeptieren, daß der Gehalt ihrer religiösen Äußerungen in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt wird, bevor er in die Agenden und Verhandlungen staatlicher Entscheidungsgremien Eingang finden kann. An die Stelle der moralischen Zumutung an den einzelnen Bürger tritt ein institutioneller Filter zwischen der informellen Kommunikation in der Öffentlichkeit

(5) Anhand der Hirtenworte der Deutschen Bischöfe zu den Bundestagswahlen ließe sich die unterschiedliche Sprechweise genauer untersuchen.

und den formalen Beratungen, die zu kollektiv verbindlichen Entscheidungen führen (Habermas 2012, 43).

Habermas geht offensichtlich davon aus, dass eine solche Übersetzung erstens nötig und zweitens möglich ist. Weiterhin hat er mittlerweile mehrfach zum Ausdruck gebracht, dass sie drittens auch lohnend ist. Letzterer Aspekt soll bis zum nächsten Abschnitt zurückgestellt werden.

Hinsichtlich der zweiwertigen Unterscheidung von religiöser und säkularer Sprache wie auch des Gebrauchs der Metapher »Übersetzung« hat Jürgen Habermas Widerspruch von Charles Taylor erfahren. Dieser wendet sich gegen einen »erkenntnistheoretischen Bruch zwischen säkularer Vernunft und religiösem Denken« (Taylor 2012, 76) bei Habermas und Rawls und einer damit implizit verbundenen Behauptung der Inferiorität⁶ der Religion. Er sieht Religion nicht als Sonderfall, sondern als Fall in der Vielfalt der Weltanschauungen, die pluralistische und letztlich multikulturelle Gesellschaften kennzeichnen. Die moderne Welt ist nicht zweisprachig, sondern vielsprachig. Es geht nicht um das Problem Religion, sondern um das Problem Vielfalt – um eine Politik der Multikulturalität.

Es versteht sich von selbst, dass ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz oder ein Gerichtsurteil sich nicht auf die Heilige Schrift berufen kann. Das aber hat nichts mit der besonderen Beschaffenheit der religiösen Sprache zu tun. Denn ebenso wenig könnten sie sich darauf stützen, dass Marx gezeigt habe, Religion sei das Opium des Volkes, oder darauf, dass laut Kant das einzige, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, ein guter Wille sei. In beiden Fällen verbietet dies die Neutralität des Staates. Der Staat darf weder christlich noch muslimisch, noch jüdisch sein; aber ebenso wenig darf er marxistisch, kantianisch oder utilitaristisch sein (Taylor 2012, 77).

Die hier verhandelten Fragen berühren basale moraltheoretische Grundlegungsfragen und müssen in der Moraltheorie eine Auflösung in die eine oder andere Richtung erfahren.⁷ Im Blick auf die politische Öffentlichkeit ist diese Eindeutigkeit jedoch weder möglich noch angemessen. Das hängt vor allem damit zusammen, dass in ihr nicht nur Gerechtigkeitsfragen diskutiert und Gerechtigkeitsargumente ausgetauscht werden, sondern auch Fragen des guten Lebens auf kollektiver Ebene – von der Kommune bis zur Weltebene – Gegenstand der Debatte sind. Diese ethischen Themen sind aber mit Menschenbildern, Weltanschauungen und Geschichtskonzeptionen verbunden, die

(6) Implizit – und bei Einbeziehung von »Quellen des Selbst« (Taylor 1996, 560–561, 891–894) auch explizit – stellt Taylor eine Superioritätsbehauptung der (christlichen) Religion dagegen (vgl. Taylor 2012, 72–73).

(7) Die Position von Jürgen Habermas scheint dabei deutlich stringenter. Zur Begründung vgl. Laux 2010.

keinen Anspruch auf universale Gültigkeit erheben können.⁸ Insofern sind wegen der unterschiedlichen Fragestellungen sowohl die dichotomische Unterscheidung zwischen religiös und säkular als auch die pluralistische Differenzierung unterschiedlicher Weltanschauungshorizonte relevant. Das Problem der Verständlichkeit und des Mühens um Verstehen – der »Übersetzung«, wenn man es so sagen will – bleibt insofern vielfältig bestehen: nicht nur zwischen religiösen und säkularen Konzepten, sondern auch zwischen den vielfältigen Weltanschauungen. Habermas' Gedanke, dass die Übersetzung nicht allein vom Sprecher zu leisten ist, sondern im Prozess der öffentlichen Kommunikation auch von anderen erbracht werden muss, wenn Äußerungen wirksam werden sollen, ist dabei weiterhin bedeutsam.

⇒ 3.4 »Kommunikative Diakonie« als innerer Anspruch

Neben der Vertretung eigener Interessen und Themen kann die Präsenz des kirchlich verfassten Christentums in der politischen Öffentlichkeit aus der Binnenperspektive – und dem idealen Anspruch nach, der auch verfehlt wird – wesentlich unter dem Stichwort der »kommunikativen Diakonie« (Peter Dürstfeld) gefasst werden.

⇒ 3.4.1 Kirche als gesellschaftlicher Befähigungsakteur

Die Kirche hat nach Evangelii nuntiandi die Identität und den Auftrag der Evangelisierung: »sie ist da, um zu evangelisieren«. Dieses Selbstverständnis hat eine zweifache Dimension: das Evangelium den Menschen nahe zu bringen und die Strukturen der Welt im Sinne des Evangeliums zu verändern. Im Blick auf die Praxis in Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit ist damit die Perspektive der Hinwendung zu den Benachteiligten aller Art, das heißt zu den Menschen mit Behinderung, den Demenzerkrankten, den Suizidgefährdeten, den Kindern aus prekären Familienverhältnissen, den Asylbewerbern, den Krebspatienten, den Obdachlosen... verbunden. Dass sich die christlichen Kirchen den Randständigen jeder Gesellschaft zuwenden und dabei nicht nur die Mitglieder ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft berücksichtigen, bleibt ihr Verdienst, aber auch ihr Auftrag, über den sie nicht verfügen können. Auch das oberste katholische Lehramt insistiert immer wieder auf der Gültigkeit dieses Erbes. Geht man nur die lehramtlichen Dokumente der katholischen Kirche der letzten Jahrzehnte durch, so taucht in den Konzilskonstitutionen Gaudium et Spes (1), Lumen Gentium (8, 41, 42, 88) und Sacrosanctum Concilium (5) oder in den Dekreten Christus Dominus (13), Presbyterorum Ordinis (20) und Ad Gentes (3) oder in der Sozialverkündigung der Kirche wie Octogesima Adveniens (23), Laborem Exercens (8), Sollicitudo Rei Socialis (42) und Centesimus Annus (11) immer

(8) Zur Unterscheidung von ethischen und moralischen Fragen und zu deren unterschiedlicher Rationalität vgl. Habermas 1991.

wieder das Einholen dieser Vorgabe auf: Die Kirche verstehe sich selbst nur vollständig, wenn sie sich vor allem als Kirche der Randständigen verstehe, der gesellschaftlich Unbeachteten, der Unbeteiligten, der Anteilslosen. In einer prägnanten Passage findet sich die theologische Begründung dafür im Katechismus der Katholischen Kirche. Noch im Teil I zum christlichen Glaubensbekenntnis stößt man auf eine Reflexion der »Mysterien des Lebens Christi« (vgl. KKK 512–570). Dort heißt es: die Menschwerdung sei zugleich eine »Armerwerdung« gewesen. Die Entäußerung Gottes sei geschehen, indem er als armer Mensch in die Welt kam und mit den Armen der Zeit lebte:

Von der Krippe bis zum Kreuz teilt Jesus das Leben der Armen; er kennt Hunger [...], Durst [...] und Entbehrung [...]. Mehr noch: Er identifiziert sich mit den Armen aller Art und macht die tätige Liebe zu ihnen zur Voraussetzung für die Aufnahme in sein Reich [...] (KKK 544).

Was die Christen, im Folgenden vor allem die Laien, überhaupt tun sollen, wenn sie sich den Randständigen zuwenden, erfahren sie in den Grundlagenebestimmungen des Konzilsdekrets *Apostolicam Actuositatem*:

Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und Trank, an Kleidung, Wohnung, Medikamenten, Arbeit, Unterweisung, notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheit gequält werden, Verbannung und Haft erdulden müssen, muß die christliche Hilfe sie suchen und finden, alle Sorgen für sie aufwenden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern. Diese Verpflichtung obliegt in erster Linie den einzelnen Menschen wie den Völkern, die in Wohlstand leben. Damit die Übung dieser Liebe [...] als solche auch in Erscheinung trete, muß man im Nächsten das Bild Gottes sehen [...]. Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können (8).

Fragt man wiederum nach, wie man sich dieses »auf Dauer selbst helfen können« vorzustellen und womit man dies zu erreichen habe, muss man noch einmal die Texte des Konzils nebeneinanderlegen. Der ideale Leser wird beim Durchgang der Dokumente bemerkt haben, mit welchem Nachdruck das Schlusswort der Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* die »überragende Bedeutung der Erziehungsaufgaben« unterstreicht. Bereits im Vorwort liest man, dass, indem sich die Menschen mehr und mehr ihrer Würde bewusst würden, auch »immer mehr nach einer aktiveren Teilnahme am gesellschaftlichen und besonders am wirtschaftlichen und politischen Leben« verlangten.

Auf den hier zu verhandelnden Kontext übertragen, bedeutet dies, dass die unverfügbare Aufgabe eines kirchlichen Handelns in jedweder Gesellschaft in der Hinwendung zu den Anteilslosen besteht. Diese Hinwendung geschieht nicht als Selbstzweck der Zuwendenden, sondern mit dem Ziel der Selbstbefähigung der Handlungsunfähigen zu Handlungsfähigen. Als Methodik schlägt die lehramtliche Verkündigung eine zur Teilhabe befähigende, konkrete Bildung vor, damit die Randständigen zu Subjekten ihrer selbst werden.

Aus gesellschaftstheoretischer Sicht widmet sich der kirchliche Handlungsauftrag wesentlich der oben aufgezeigten Aufgabe einer Vervollständigung öffentlichkeitsrepräsentierender Kommunikation. Indem die Anteilslosen zum Anteilhaben, zur verständigungsorientierten Durchsetzung ihrer Interessen befähigt werden, kompensieren kirchliche Initiatoren »demokratische« Defizite, die der machtbestimmte Sektor des Sozialstaats, der geldbestimmte der privaten sozialen Dienstleister sowie auch der affektbestimmte des familiären und nachbarschaftlichen Solidarbereichs hinterlassen.

⇒ 3.4.2 Nichtbeteiligung als Herausforderung

Inmitten der intensiven Debatten um die Geltungsansprüche der Evolutionstheorie und damit der Wahrheitsansprüche von Philosophie, Theologie und empirischen Wissenschaften formulierte der Biologe Thomas Henry Huxley, Großvater des Schriftstellers Aldous Huxley, einen treffenden Vorwurf an jedes geisteswissenschaftliche Denken, das den Bezug zu den empirischen Sachverhalten verliert: »But the great tragedy of Science – the slaying of a beautiful hypothesis by an ugly fact«. (Huxley 2005, 244)

Bis hierher wird man sagen können, dass das Geschilderte einer solch schönen Hypothese gleicht, wie sie Philosophen und Theologen gerne entwerfen und pflegen. Im hiesigen Fall besteht der »ugly fact« in der Tatsache, dass sich Individuen und Gruppen, obwohl sie die Möglichkeit zur Meinungsäußerung und der Beteiligung hätten, davon nicht Gebrauch machen, sei es aus Desinteresse an Themen, Frustration aufgrund empfundener Machtlosigkeit, Ablehnung bestimmter öffentlich verhandelter Themen oder aufgrund struktureller Zugangsbarrieren. Diese Gründe sind allesamt oft diskutiert worden. Jean Baudrillard beispielsweise näherte sich Ende der 1970er Jahre mit seinem Werk »Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen« einer weit ausgreifenden Deutung der bröckelnden Sozialempfindlichkeit saturierter Gesellschaften. Er bestätigte unter dem Begriff »Nullpunkt des Politischen« der zusehends informations- und konsumbedürftigen Masse eine unaufgeregte Kapitulation vor dem Politischen, ein eingelassenes Erkalten vor dem Sozialen, eine regungslose Passivität gegenüber dem öffentlichen Streit (2010, 48-55).

Diese lethargische Autarkie könne sich die saturierte Masse jedoch nur leisten, weil sie um den Sicherungskomfort negativer Freiheitsrechte wisse. Sie bestünde auf der unbedingten Gültigkeit des Grundrechts der »Freiheit von« und

forderte dessen Reichweite bis zu dem Punkt, an dem sie sagen könnte: die negative Freiheit hat kategorischen Vorrang vor jeder positiven Freiheit, das Recht auf »Freiheit von« sichert uns zu, jede Forderung einer »Freiheit zu« ablehnen zu können. Niemand kann die saturierte Masse zu irgendwas verpflichten.

Man muss das Gesamt der ausgreifenden Analysen Baudrillards nicht in allen Facetten verstanden haben wollen und noch weniger muss man ihm zustimmen, um einzugestehen, dass die Nichtbeteiligung von Individuen und Gruppen eine Anfrage an jedes System politischer Demokratie und darin besonders an das zivilgesellschaftliche Engagement stellt. Sie wirft das Problem auf, dass eine staatlich regulierte Öffentlichkeit, die den Bürgern grundlegende Freiheiten in Form von Gebrauchsfreiheiten garantiert, auch auf den orientierten Einsatz eben dieser Freiheiten in Form von Gebrauchspflichten selbst angewiesen ist. Indem man dies diskutiert, stellt man mit Isaiah Berlin fest, dass »die Verbindung zwischen Demokratie und individueller Freiheit [...] sehr viel brüchiger ist«, als man gemeinhin vermutet. Denn

beide Wünsche richten sich nicht auf das gleiche Ziel. Der Unterschied zwischen diesen Zielen ist vielmehr so groß, daß aus ihm letztlich der massive ideologische Konflikt erwachsen ist, der unsere Welt prägt. Es ist nämlich diese »positive« Freiheitsauffassung – Freiheit nicht von, sondern Freiheit zu etwas, Freiheit, eine bestimmte, vorgeschriebene Form von Leben zu führen –, von der die Anhänger des »negativen« Freiheitsbegriffs bisweilen behaupten, sie sei nur ein Deckmantel brutaler Tyrannei (Berlin 2006, 210).

⇒ 3.4.3 Befähigungsarbeit als Vervollständigung des öffentlichen Diskurses

Der Auftrag, den die katholische Kirche sich selbst in pluralen Gesellschaften vorzuschreiben hat, wird in der säkularen Übersetzung ihres eigenen Freiheitsverständnis (exemplarisch argumentiert am Beispiel der Religionsfreiheit, Dignitatis Humanae 4) die Wahrnehmbarkeit positiver Freiheitsrechte und -pflichten als Ziel vorgeben und das Bewusstsein aufrecht erhalten, dass negative Freiheitsrechte immer nur eine Zwischentappe eines vollständig zu erfassenden Freiheitsbegriffs sein können. Damit übersetzt sie den oben beschriebenen Grundauftrag ebenso in eine säkulare Sprache und bekräftigt, denjenigen Zugang zum gesellschaftlichen Leben verschaffen zu wollen, die aufgrund struktureller (z.B. Analphabeten, Inhaftierte), körperlicher (z.B. geh-, seh- und hörbehinderte alte Menschen) oder kognitiver (z.B. Menschen mit geistiger Behinderung) Barrieren sich nicht in dem Maß an öffentlichen Diskursen beteiligen können, wie sie das gerne möchten. Oder wie es Gaudium et Spes im Kapitel II über die menschliche Gemeinschaft formuliert: »Die menschliche Freiheit ist oft eingeschränkt, wenn der Mensch in äußerster Armut lebt«. Sie gewinnt »an Kraft, wenn der Mensch die unvermeidlichen Notwendigkeiten des

gesellschaftlichen Lebens auf sich nimmt, die vielfachen Forderungen des menschlichen Zusammenlebens bejaht und sich dem Dienst an der menschlichen Gemeinschaft verpflichtet weiß. Bei allen muß daher der Wille zur Mitwirkung an gemeinsamen Werken geweckt werden. Anerkennung verdient das Vorgehen jener Nationen, in denen ein möglichst großer Teil der Bürger in echter Freiheit am Gemeinwesen beteiligt ist« (31). Die Kirche muss sich also, gemäß ihrem Selbstverständnis, weit mehr für die interessieren, die sich nicht am öffentlichen Diskurs beteiligen können, als für die, die sich nicht beteiligen wollen – auch wenn die ausschlaggebende Ursache für eine Nichtbeteiligung in vielen Fällen nicht eindeutig einem der beiden Bereiche zuzuordnen sein wird.

Damit ist weit mehr angesprochen, als Analysen über das Verhalten und die Beweggründe von Nicht- und Protestwählern auszusagen vermögen. Die Kirche als gemeindeorientierter und überregionaler Akteur zielt auf Beteiligungsmöglichkeiten in sämtlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Ob nun körper- und sinnesbehinderte Menschen durch eine Integrationsfirma an den ersten Arbeitsmarkt herangeführt werden, ob sich Jugendliche mit psychisch komplexen Störungsbildern in berufsvorbereitenden Maßnahmen bewähren, ob ein Fahrdienst gehbehinderte Menschen zum Arzt und Friseur bringt oder ob eine Gruppe liturgische Formen vorschlägt, damit Menschen mit Alzheimererkrankung auch ihren religiösen Überzeugungen Ausdruck verleihen können, alles das sind Ermöglichungshandlungen, die aus einer spezifischen Form gesellschaftlicher Exklusion befreien helfen. Damit ist noch lange nicht gesagt, dass dies ausreichend wäre, damit Menschen sich auch anderweitig in gesellschaftliche Belange einbringen. Man wird aber andersherum sagen können, dass ohne solche, meist zivilgesellschaftlich erbrachten Unterstützungsleistungen eine Beteiligung von benachteiligten Menschen in vielen Fällen schier unmöglich wird (vgl. Richter 2011, 241-251).

Trotzdem bleibt die Beteiligung des Unbeteiligten das primäre Ziel kirchlicher Unterstützungsarbeit. Der Weg dorthin vollzieht sich über den ständig zu suchenden Ausgleich zwischen Distanz und Nähe sowie das begleitende Bewusstsein, dass advokatorisch wahrgenommene Interessen eben keine wirklich eigenen Interessen sind und sein können (vgl. Brumlik 2004, 117). Die advokatorische Funktion wohlfahrtlicher Hilfe hat lediglich sekundären Charakter. Sie tritt immer dann an, wenn der Benachteiligte mit seinem Hilfesuch an Grenzen kommt und zieht sich – ganz dem Prinzip subsidiären Verhaltens verpflichtet – zurück, sobald die Hilfe aus eigenen Kräften geleistet oder geholt werden kann.

⇒ 4. Öffentlichkeit in der Kirche – Ansatzpunkt demokratischer Mitwirkung

Öffentlichkeit in der Kirche ergibt sich zum einen als Folge der Beteiligung von Christinnen und Christen in der gesellschaftlichen bzw. politischen Öffentlich-

keit. Zum anderen ist Kirche als *societas* um ihrer inneren Rationalität willen auf eine innere Öffentlichkeit angewiesen.

⇒ 4.1 Kirchliche Öffentlichkeit durch Beteiligung an gesellschaftlichen Debatten

Gesellschaftlich-politische Positionierungen kirchlicher Akteure in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ergeben sich nicht als bloße Ableitungen aus dem Glaubensgut, sondern sind das Ergebnis vielfältiger Reflexionen und Abwägungen hinsichtlich der Frage, wie das Evangelium in einem bestimmten Kultur- und Sozialraum angesichts aktueller gesellschaftlicher Herausforderungen am besten zur Verwirklichung kommt. Diese Reflexion kommt nicht ohne Deliberationsprozesse aus, erfordert bzw. schafft also kirchliche Öffentlichkeit. Man muss diesen Prozess allerdings nicht notwendig als zweistufig ansehen: erst innerkirchliche Reflexion, dann Positionierung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeiten fließen vielfach ineinander. Die Präsenz kirchlicher Akteure, die perspektivisch von unterschiedlichen Lebenswelten und unterschiedlichen spirituellen Traditionen her in der politischen Öffentlichkeit – durchaus polyphon – aktiv werden, sind darin zugleich auch ein Teil der kirchlichen Öffentlichkeit und tragen damit auch zu einer kirchlichen Meinungsbildung und rationalen Positionsbestimmung bei. Die kirchliche Präsenz in der politischen Öffentlichkeit generiert zugleich auch eine kirchliche Öffentlichkeit.

⇒ 4.2 Öffentlichkeit im Sozialgebilde Kirche

Kirche ist eine *societas* eigener Art. Damit wird zum einen ihre Unterschiedlichkeit und Besonderheit festgehalten, zum anderen ihre Vergleichbarkeit mit anderen gesellschaftlichen Gebilden ausgedrückt. Da es in der Kirche Gesetzgebung, Jurisdiktion und Exekutive gibt, sind Analogien zu staatlichen Prozeduren feststellbar und explizit gewollt, die in der alten Selbstkennzeichnung als *societas perfecta* eine deutliche Akzentuierung erfuhren. Auch im Vollzug von Kirche finden auf verschiedenen Ebenen permanent vielfältige Prozesse der Deutung, Bewertung und Entscheidung sowie der Gesetzgebung statt, die um der Vernünftigkeit und Richtigkeit – im Horizont des Evangeliums – willen kirchliche Öffentlichkeit erfordern.

Diese Aussage ist einerseits alles andere als neu, schon lange kirchenamtliche Position und dennoch nicht ganz ohne Brisanz. Die im Auftrag des 2. Vatikanischen Konzils entstandene Pastoralinstruktion »*Communio et Progressio*« von 1971 befasst sich mit der öffentlichen Medienkommunikation in Gesellschaft und Kirche.⁹ Sie bewegt sich dabei auf einem Niveau, das an eine deliberative Demokratietheorie anschlussfähig ist. Die Pastoralinstruktion tritt für Kommunikationsfreiheit, für ein plurales Mediensystem, das die Vielfalt der

(9) Die weiteren Ausführungen zu CP stützen sich teilweise auf Laux 1991 und 1986.

Positionen widerspiegelt, und für eine äußerste Begrenzung von Geheimhaltung ein – und zwar gesellschaftlich wie kirchlich gleichermaßen.

»Communio et Progressio« betont die Bedeutung des innerkirchlichen öffentlichen Gesprächs und der daraus entstehenden öffentlichen Meinung in der Kirche. Wo der offene Dialog nicht gefördert und zugelassen wird, liegt ein gravierendes Defizit vor.¹⁰ Die Pastoralinstruktion fordert deshalb die Sicherung von Meinungs- und Informationsfreiheit innerhalb der Kirche, die Schaffung von Strukturen auf allen Ebenen, die dem Austausch von Meinungen und Informationen dienen (hierzu gehören die verschiedenen Gremien und Räte genauso wie kommunikative und offene Medien) und einen ungehinderten Prozess öffentlichen Reflektierens über die Angelegenheiten des Glaubens und der Kirche. Auch für die innerkirchliche Kommunikation ist nicht die Pyramide, sondern der runde Tisch das angemessene Bild. Alle kirchlichen Gruppen, Einrichtungen und Ämter sollen in einen freien Austausch miteinander kommen können.

Darum müssen Katholiken sich völlig dessen bewusst sein, dass sie wirklich die Freiheit der Meinungsäußerung besitzen. Diese Freiheit gründet im Glaubenssinn und in der Liebe (CP 116).

Wenn die Kirche lebendig sein und ihre Aufgaben wirklich erfüllen will, muss es zwischen kirchlichen Autoritäten auf jeder Ebene, katholischen Einrichtungen und allen Gläubigen einen ständigen, wechselseitigen und weltweiten Fluss von Informationen und Meinungen geben« (ebd., 120)

Das Eintreten von »Communio et Progressio« für eine freie und offene Kommunikation gründet im Wissen, dass die Botschaft des Glaubens Transparenz und Öffentlichkeit nicht zu scheuen hat und in freier Kommunikation und Argumentation bestehen kann. Mehr als jede Kirchenkritik der Kirche schaden kann, kann sie sich selber schaden, wenn sie – aus Angst vor ihr – Kommunikation zu begrenzen und zu kontrollieren sucht. Nicht zu große Offenheit und Öffentlichkeit, sondern zu große Geschlossenheit und Verslossenheit sind in der gegenwärtigen Situation die Gefahren, die den Auftrag der Evangelisierung verdunkeln.

Maßstäbe und Bedingungen einer funktionierenden politischen Öffentlichkeit sind, wie »Communio et Progressio« exemplarisch vorführt, auf die innerkirchliche Öffentlichkeit zu übertragen. Damit kann auch das Projekt der Entwicklung demokratischer Prozesse in der Kirche vorangebracht werden.

Wenn, wie oben festgestellt, Öffentlichkeit Herz und Verstand eines demokratischen Gemeinwesens ist, dann wäre mit einer wirklich offenen Öffentlichkeit in der Kirche ein zentraler Schritt zu Demokratie in der Kirche getan und die grundlegende Voraussetzung für weitergehende Demokratisierungsprozesse

(10) Dieses Defizit ist seit CP nicht geringer geworden. Die von der Instruktion geforderte innere Kommunikationsstruktur und -kultur hat sich nicht entwickelt und viele ihrer Forderungen wurden nicht umgesetzt.

geschaffen. Alles das ist die traditionelle Grundlage jeder kirchlichen Vereins- und Verbandsarbeit. Dabei würde man – um einem Einwand entgegenzutreten – die Kraft der Argumente und der Argumentation unterschätzen, wenn man eine wirkliche Öffentlichkeit nur für einen Raum des Geredes hielte, der die Entscheidungsverhältnisse nicht antasten würde. Die Kraft der Öffentlichkeit ist allerdings davon abhängig, dass die entscheidenden Kommunikationen nicht an der Öffentlichkeit vorbeigeführt werden. Weitreichende Öffentlichkeitspflichten – Geheimhaltungsverbote bzw. Transparenzgebote¹¹ – sind damit notwendig verbunden. Im staatlichen Bereich werden sie zunehmend klarer durchgesetzt.

Richtig am Einwand gegen »bloße Öffentlichkeit« ist jedoch auch, dass Öffentlichkeit nur ein Teil eines Demokratisierungsprozesses sein kann und weitere Schritte dazugehören.¹² Für eine differenzierte, kirchengemäße Ausgestaltung stehen verschiedene Modelle kooperativen Entscheidens und Wählens sowohl aus dem staatlichen Bereich als auch aus der Tradition der Kirche zur Verfügung.

Aus der alten Kirche wären Grundsätze, dass kein Bischof aufgezwungen werden dürfe (Coelestin I.), dass wer allen vorstehen soll, von allen gewählt werden soll (Gregor der Große), für eine innerkirchliche Entfaltung der Demokratie ebenso bedeutsam wie das mittelalterliche Prinzip kirchlichen Verfahrens, nämlich dass das, was alle betrifft, von allen verhandelt und gebilligt werden muss (vgl. dazu mit weiteren Belegen Zsifkovits 1997, 68; Kosch 2007, 169; Congar 1980). Dieses Prinzip wird bei Nikolaus v. Kues fortgeführt und geht in die Grundlagen des Parlamentarismus ein (vgl. Achterberg 1984, 18). Das 2. Vatikanische Konzil gab weitere Anstöße und Anknüpfungspunkte: Es

hat mit seiner Volk-Gottes-Ekklesiologie (Lumen gentium 9-17), insbesondere mit der Lehre vom gemeinsamen Priestertum (Lumen gentium 10) und vom Glaubenssinn des ganzen Volkes (Lumen gentium 12) sowie mit der Anerkennung der Tatsache, daß jede Christin und jeder Christ »vom Herrn selbst« zur Teilhabe an der Heilssendung der Kirche berufen ist (Lumen gentium 33), die Grundlage gelegt für ein Kirchenverständnis und für ein Kirchenrecht, das wesentlich mehr aktive Partizipation und effektive Mitverantwortung

(11) Vgl. dazu die sehr dezidierten Aussagen von CP 121: »Die geistigen Werte, die in der Kirche zum Ausdruck kommen, erfordern es allerdings, dass die Informationen über ihre Absichten und über die Fülle ihrer Tätigkeit mit einem Höchstmaß an Vollständigkeit, Wahrhaftigkeit und Offenheit gegeben werden. [...] Geheimhaltung muss daher unbedingt auf solche Fälle begrenzt bleiben, bei denen es um den Ruf und das Ansehen eines Menschen geht oder andere Rechte einzelner bzw. von Gruppen verletzt würden.«

(12) So die Kritik Gottfried Leders an der mehr auf gemeinsamer Willensbildung und weniger auf Beteiligung an der verbindlichen Entscheidungsfindung ausgerichtete Position Joseph Ratzingers. (Vgl. Leder 2002, 43; Ratzinger 2000, 82.) Generell sind zwei defensive Strategien gegen Demokratisierung in der Kirche erkennbar: a) Demokratie wird sehr bescheiden angesetzt, so dass auf die bereits bestehenden demokratischen Verfahren in der Kirche verwiesen werden kann und kein weitergehender Handlungsbedarf erkennbar wird. b) Ein überzogenes Demokratiekonzept, das weder dem demokratietheoretischen Diskussionsstand noch der Realität demokratischer Rechtsstaaten entspricht, wird vorgestellt und als untauglich zurückgewiesen, so dass Demokratie als unvereinbar mit dem Wesen der Kirche erscheint.

aller Gläubigen vorsieht, als die nachkonziliare Entwicklung effektiv ermöglicht hat (Kosch 2007, 169).

Diese Fragen sind hier nicht mehr zu vertiefen. Ausblickend – und mit Joseph Ratzinger – soll nur perspektivisch betont werden, dass Demokratie erstens durchaus zum Wesen der Kirche passt und zu ihrer Tradition gehört. Denn in

der Tat hat die Kirche ihre eigenen, wenn auch vielfach verschütteten demokratischen Überlieferungen, die neu zu entfalten ihrem Wesen durchaus gemäß ist (Ratzinger 2000 [1970], 35).

Zweitens gilt auch, dass die Kirche in ihrem Demokratisierungsprozess auch von den demokratischen Entwicklungen im politischen Bereich lernen kann und muss.

Sie darf sich nicht ins Gewordene verschließen: Auch und gerade das Zeitalter der Demokratie ist ein Anruf an sie, dem sie sich kritisch und offen zugleich zu stellen hat (ebd. 46).

Diese Impulse der eigenen Tradition wie der zeitgenössischen Demokratietheorien und -bewegungen auch tatsächlich aufzugreifen, ist dringliche Aufgabe, um dem eigenen Anspruch und Aufgabe gerecht zu werden. Der Zugang vom Konzept der Öffentlichkeit kann die kirchliche Demokratiedebatte einerseits realistischer machen und jene Missverständnisse überwinden, die von einem engeführten Verständnis der Demokratie als Abstimmung¹³ und Mehrheitsentscheidung herkommen; andererseits wird das Demokratiekonzept auch radikaler bzw. basisnaher. Demokratie beginnt nicht erst in Gremien und formalen Entscheidungsverfahren, sondern in den vielen Kommunikationen der Kirche, in Gemeinden und Vereinigungen, die sich den Kriterien der Öffentlichkeit zu stellen haben. Sie kann nur dort nicht enden.

(13) Und wenn Demokratie auch Abstimmung ist, dann doch erst unter der Voraussetzung der Klärung des Unabstimmbaren, wie der SPD-Jurist und Mitgestalter des Godesberger Programms Adolf Arndt mehrfach und in unterschiedlichen Frontstellungen betonte: »Denn die durch das Mehrheitsprinzip gekennzeichnete Abstimmbarkeit in der Demokratie kann als friedliches Mittel des Gestaltens erst dadurch Verbindlichkeit und Geltung gewinnen, daß sie im Schutz und auf dem Boden des gemeinsam Unabstimmbaren sich vollzieht« (Arndt 1953).

⇒ Literatur

Achterberg, Norbert (1984): Parlamentsrecht, Tübingen: Mohr.

Arndt, Adolf: Korreferat. Verhandlungen des 40. Deutschen Juristentages 1953, öffentlich-rechtliche Abteilung. Empfiehlt es sich, die vollständige Selbstverwaltung aller Gerichte im Rahmen des Grundgesetzes gesetzlich einzuführen? Online verfügbar: <http://www.gewaltenteilung.de/juristentag1953.htm> (abgerufen 12.12.2012),

Baudrillard, Jean (2010): Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen, Berlin: Matthes & Seitz.

Berlin, Isaiah (2006): Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/Main: Fischer.

Brumlik, Micha (2004): Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? in: ders.: Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe, 2. Aufl., Berlin: EVA, 108–142.

Congar, Yves (1980): Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: Heinz Rausch (Hg.): Die Entwicklung von den mittelalterlichen Korporationen zu den modernen Parlamenten, Darmstadt: WBG, 115–182.

Crouch, Colin (2008): Postdemokratie, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Düsterfeld, Peter (1988): Kommunikative Diakonie. Überlegungen zum Verhältnis der Kirche zu den Massenmedien, in: Funk-Korrespondenz (13-14 / 31.3. 1988), 1–6.

Gabriel, Karl (2009): Phänomene öffentlicher Religion in Europa, in: Mariano Delgado, Ansgar Jödicke und Guido Vergauwen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart: Kohlhammer, 11–26.

Gensicke, Thomas; Picot, Sibylle; Geiss, Sabine (2006): Freiwilliges Engagement in Deutschland 1999-2004. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftlichem Engagement, Wiesbaden: VS.

Gosewinkel, Dieter; Rucht, Dieter; van den Daele, Wolfgang; Kocka, Jürgen (2004a): Einleitung. Zivilgesellschaft - national und transnational, in: dies. (Hg.): Zivilgesellschaft - national und transnational, Berlin: edition sigma, 11–26.

Gosewinkel, Dieter; Rucht, Dieter (2004b): »History meets sociology«. Zivilgesellschaft als Prozess, in: Gosewinkel, Dieter; Rucht, Dieter; van den Daele, Wolfgang; Kocka, Jürgen (Hg.): Zivilgesellschaft - national und transnational, Berlin: edition sigma, 29–60.

Große Kracht, Hermann-Josef (1997): Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn: Schöningh.

Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1991): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 100-118.

Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005): Religion in der Öffentlichkeit, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/Main 2005, 119-154.

Habermas, Jürgen (2010/1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Nachdr. der Ausg. 1962, ergänzt um ein Vorw. zur Neuaufl. 1990, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2012): »Das Politische« - Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Eduardo Mendieta (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: Suhrkamp, 28–52.

Haus, Michael (2003): Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie, in: Michael Minkenberg und Ulrich Willems (Hg.): Politik und Religion, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Politische Vierteljahresschrift - Sonderheft, 33/2002), 45–67.

Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp.

Huxley, Thomas (2005): Collected Essays of Thomas Huxley: Discourses Biological and Geological Part Eight, Whitefish: Kessinger Publishing.

Imhof, Kurt (2013): Austritt aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit. Wie differenzieren wir das Soziale? in: Kurt Imhof; Roger Blum; Heinz Bonfadelli; Otfried Jarren (Hg.): Stratifizierte und segmentierte Öffentlichkeit, Wiesbaden: Springer, 79–90.

Kocka, Jürgen et.al (2001): Neues über Zivilgesellschaft. Aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel, Wissenschaftszentrum Berlin (Discussion Paper P01-801). Online verfügbar unter <http://bibliothek.wz-berlin.de/pdf/2001/p01-801.pdf>.

Kocka, Jürgen (2003): Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 16 (2), 29–37.

Kosch, Daniel (2007): Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie, in: Orientierung 71, 168–174.

Laux, Bernhard (1986): Die institutionelle Ordnung der Massenkommunikation aus sozialetischer Sicht, Frankfurt/Main: Lang.

Laux, Bernhard (1991): Kommunikation und Öffentlichkeit, in: Referat Kommunikationspädagogik - Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Kirche und Kommunikation. Bonn (Medienpraxis. Grundlagen, 6), 5–23. Online verfügbar unter http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/ProfTAWO/Links_Eingangsseite/Medien.pdf.

Laux, Bernhard (2010): Zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor. Katholische Sozialethik im Spannungsfeld von liberalem und kommunitaristischem Denken, in: Michael Kühnlein (Hg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin: Akademie-Verlag, 303–318.

Laux, Bernhard (2011): Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts, in: Amos International 5 (2011) H 1, 3-10.

Leder, Gottfried (2002): Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie. Anmerkungen zu einem notwendigen Dialog, in: Stimmen der Zeit 220, 37–50.

Liedhegener, Antonius (2011): »Linkage« im Wandel. Parteien, Religion und Zivilgesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Antonius Liedhegener und Ines J. Werkner (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde - Positionen - Perspektiven, Wiesbaden: VS, 232–257.

Maak, Thomas; Ulrich, Peter (2007): Integre Unternehmensführung. Ethisches Orientierungswissen für die Wirtschaftspraxis, Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Möllers, Christoph (2008): Demokratie. Zumutungen und Versprechen, Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung.

Müller Jan-Werner (2010): Verfassungspatriotismus, Berlin: Suhrkamp.

Münker, Stefan (2009): Emergenz digitaler Öffentlichkeiten. Die sozialen Medien im Web 2.0, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Nuscheler, Franz; Gabriel, Karl; Keller, Sabine (1995): Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz: Grünewald.

Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation (1971): *Communio et progressio*. Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation, in: AAS. LXIII (1971) 593-656; dt.: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_ge.html

Rancière, Jacques (2000): Konsens, Dissens, Gewalt, in: Mihan Dabag, Anja Kapust, Bernhard Waldenfels (Hg.): Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen, München: Fink, 97-112.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ratzinger, Joseph (2000/1970): Demokratisierung der Kirche, in: Joseph Ratzinger und Hans Maier: Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg: Lahn, 7–46.

Ratzinger, Joseph (2000): Demokratisierung der Kirche - dreißig Jahre danach, in: Joseph Ratzinger und Hans Maier: Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg: Lahn, 78-92.

Rawls, John (2002): Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, in: John Rawls: Das Recht der Völker, Berlin/New York: de Gruyter, 165–218.

Richter Emanuel (2011): Was ist politische Kompetenz? Politiker und engagierte Bürger in der Demokratie, Frankfurt am Main: campus.

Smith, Adam (1974/1776): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung über seine Natur und seine Ursachen, München: Beck.

Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles (2012): Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus, in: Eduardo Mendieta (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: Suhrkamp, 53–88.

Traunmüller, Richard (2008): Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland. Hg. v. Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung (DIW). Berlin (SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research, 144). Online verfügbar unter http://www.diw.de/documents/publikationen/73/90639/diw_sp0144.pdf, zuletzt geprüft am 12.11.2012.

Zsifkovits, Valentin (1997): Die Kirche, eine Demokratie eigener Art? Münster: Lit.

Zitationsvorschlag:

Bernhard Bleyer, Bernhard Laux (2012): Anwälte der Öffentlichkeit. Über Zivilgesellschaft, Befähigungsarbeit und den Auftrag der Kirchen (Ethik und Gesellschaft 2/2012: Demokratie und Sozialethik). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Bleyer-Laux.pdf (Zugriff am [Datum])
