

Predigen in mediatisierten Welten. Wenn christliches Predigtgeschehen sich risikofreudig auf digital geprägte Gegenwartskulturen einlässt

Wolfgang Beck

In einer Gesellschaft, in der Digitalität von einer Medien- zu einer Kulturfrage avanciert ist und prägende Kraft für öffentliche Debatten entfaltet, sind auch die verschiedenen Formen kirchlicher Verkündigung vor dem »Hintergrund veränderter medialer Praxiserfahrung«¹ zu reflektieren. Damit entstehen vielfältige Facetten religiöser Praxis in digitalen Medien,² die schon früh mit ihren Potenzialen und Auswirkungen auf Belange der Homiletik analysiert und mit den verschiedenen Instrumenten einer »Internet-Homiletik«³ gewürdigt wurden. Sie werden zum Beispiel in Ansätzen für liturgische Formate in den Social Media experimentell entwickelt. Trauerportale und Ansätze einer Digital-Poimenik lassen auch in pastoralen Kontexten die klassische Gegenüberstellung von virtuellen und analogen Kommunikationsformen zunehmend obsolet erscheinen. Zugleich entstehen aber auch veränderte Erwartungen an die klassische Predigtsituation in Gemeindegottesdiensten, die gerade in der Frage nach Partizipationsofferten⁴ für Teilnehmende und Mitfeiernde in Liturgien thematisiert werden. Da gerade in der Kommunikationsstruktur der Social Media ein hohes Maß an Dialogizität üblich ist, entsteht auch innerhalb eines Predigtmonologs die Frage nach seiner dialogischen Ausgestaltung. Dies meint nicht nur eine

¹ KRISTIN MERLE, Gesucht: Interaktion und Partizipation. Predigten im Kontext von Online-Kommunikation, in: URSULA ROTH/JÖRG SEIP/BERNHARD SPIELBERG (Hrsg.), *Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen*, München 2018, 165–183: 166.

² Vgl. MARCELL SAB, »Rent a Pastor?« Beobachtungen zur Ritualpraxis im Zeitalter der Digitalisierung, in: ULRIKE WAGNER-RAU/EMILIA HANDKE (Hrsg.), *Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung*, Stuttgart 2019, 131–140: 133.

³ SABINE BOBERT, E-Prayer und Andachtsabo. Überlegungen zur Homiletik und Liturgik im Kontext heutiger Alltagskultur im Internet, in: *Informationes Theologiae Europae* 11 (2002), 253–283: 282.

⁴ MERLE, Gesucht (s. Anm. 1), 180.

Gesprächsgestaltung der Predigt, sondern eine »aktive Weltwahrnehmung«⁵ für die Predigt und innerhalb des Predigtgeschehens. Dies zielt auf die Erörterung eines Themas jenseits einer monolithischen und tendenziell doktrinären Präsentation, es geht um die aufrichtige wechselseitige Inkulturation von biblischen Texten und Lebensrealitäten. In dieser Dialogizität wird die Predigt zu einem »religiös relevanten Selbstdeutungsangebot«⁶, deren thematischen Bestimmungen in eine »Beziehungsdynamik«⁷ eingebettet sind.

1. Gesellschaft mit digital geprägter Kommunikation

Wer sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten mit der Predigt beschäftigt, wird die kommunikativen Eigenarten ihres jeweiligen Umfelds wahrzunehmen und zu analysieren haben. Diese zeigen in einer »Kultur der Digitalität«⁸ prägnante Elemente. Dazu gehören die breiten Partizipationsofferten⁹, die insbesondere in den Social Media alle Menschen in die Lage versetzen zu kommentieren, zu teilen, zu produzieren und Inhalte als Gestaltungsmasse neu zu kombinieren. Freilich werden diese Möglichkeiten eher selten in ihrer Bandbreite genutzt. Doch bleibt die Bedeutung als Option der Mitgestaltung eine klare Erwartung. Dass mit dem Verlust traditioneller redaktioneller Gatekeeper-Funktionen auch problematische Phänomene von Populismen und Erregtheit gesellschaftlich expandieren, wird in den Kommunikationswissenschaften intensiv problematisiert. So fordert Bernhard Pörksen eine erneuerte Etablierung redaktioneller Instanzen.¹⁰ Hier drängt sich der Eindruck auf, dass die entstandene kommunikative Unübersichtlichkeit von neuen Autoritäten geordnet werden soll.

Die onlinebasierten optionalen Partizipationsmodi und die realen Mitgestaltungspraktiken erzeugen einerseits kommerziell ausgerichtete Kontrollre-

⁵ Vgl. HANS JÜRGEN SCHULTZ, Die unbewältigte Öffentlichkeit der Kirche, in: MANFRED JOSUTTIS (Hrsg.), Beiträge zu einer Rundfunkhomiletik, München 1967, 107–122: 122.

⁶ WILHELM GRÄB, Leben deuten, in: LARS CHARBONNIER/KONRAD MERZYN/PETER MEYER (Hrsg.), Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung, Göttingen 2012, 215–230: 216.

⁷ MANFRED JOSUTTIS, Die Wahrheit der Predigt, in: DERS., Texte und Feste in der Predigtarbeit, Homiletische Studien 3, Gütersloh 2002, 8–18: 13.

⁸ FELIX STALDER, Kultur der Digitalität, Berlin 2016, 95.

⁹ Vgl. SWANTJE LUTHE, Priestertum aller Glaubenden? Digitale Formen von Andacht und Partizipationsmöglichkeiten, in: Praktische Theologie 52 (2017) 1, 31–38: 31.

¹⁰ Vgl. BERNHARD PÖRKSEN, Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung, München 2018, 186.

gimes aus »technischer Kontrolle, Selbstkontrolle und sozialer Kontrolle«¹¹ in Gestalt von Datenmengen als »statistischem Herrschaftswissen«¹². Sie bedürfen zunehmend einer algorithmisierten Bearbeitung zur Handhabung und zur Erzeugung von Stabilität und Übersichtlichkeit.¹³ Es entsteht eine Tendenz zur »partizipativen Überwachungskultur«¹⁴. Andererseits bearbeiten Nutzer*innen die erlebte Unübersichtlichkeit durch einen gesteigerten Bedarf an »phatischer Kommunikation«¹⁵ als Ausdruck von Beziehungspflege. Eine einfache Kritik an vermeintlicher Oberflächlichkeit der Social Media verkennt in der Regel diese dominante Struktur gegenseitiger Vergewisserung, die auch in Form analoger Kommunikation ein zentrales Element von Beziehungspflege war und ist. Die als freundschaftlich suggerierten und inszenierten Beziehungsangebote etwa im Bereich von *YouTube*-Tutorials ermöglichen ein Vertrauen darauf, dass selektiv vorgestellte Inhalte aus der unübersichtlichen und überfordernden Optionsvielfalt übernommen und nicht weiter überprüft werden müssen. Sie entsprechen damit einer Sehnsucht nach »Vereindeutigung«¹⁶ vor dem Hintergrund von Komplexitätserfahrungen und bieten nicht nur konkrete Problemlösungshilfen, sondern auch die beruhigende Zusage, dass sich die erlebte Komplexität generell handhaben lässt. Gleichzeitig rückt die kritische Infragestellung hochprofessionell produzierter und meist als Geschäftsmodell im Kontext professioneller Marketingstrategien entwickelter Tutorials in den Hintergrund. Ebenso fragt kaum jemand nach den wirklichen Autor*innen eines *Wikipedia*-Artikels. Und den meisten Nutzer*innen genügt bei einer *Google*-Recherche das Angebot der ersten Seite von Treffern. Die vielfältigen Partizipationsofferten und Möglichkeiten selbstbestimmter Kontrolle werden in paradoxer Kontrastierung von einem Verzicht auf Nutzung eben dieser Möglichkeiten in der Medienpraxis der meisten Menschen begleitet. All dies nicht nur kritisch zu hinterfragen, sondern auch in eine Praxis alternativer Mediennutzung zu überführen, ginge mit einem großen Kraftaufwand einher, den viele schon mit Blick auf eine Gewöhnung an eine zweite Suchmaschine kaum gewillt sind zu leisten.¹⁷ Es genügt in der Regel das Wissen, dass es Alternativen gäbe.

¹¹ RAMÓN REICHERT, Digitale Selbstvermessung. Verdattung und soziale Kontrolle, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft 7 (2015) 2, 66–77: 72.

¹² ROBERTO SIMANOWSKI/RAMÓN REICHERT, Sozialmaschine Facebook, Berlin 2020, 33.

¹³ Vgl. ARMIN NASSEHI, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, 176.

¹⁴ SIMANOWSKI/REICHERT, Sozialmaschine (s. Anm. 12), 35.

¹⁵ ROBERTO SIMANOWSKI, Facebook-Gesellschaft, Berlin 2016, 147.

¹⁶ THOMAS BAUER, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018, 81.

¹⁷ Vgl. MARKUS BECKEDAHL/FALK LÜKE, Die digitale Gesellschaft. Netzpolitik, Bürgerrechte und die Machtfrage, München 2012, 19.

Doch geht es hier nicht um die Kritik der Strukturen von Social Media, der Medienpraxis und unabdingbarer medienethischer Reflexionsprozesse, sondern um ihre Würdigung als »Abbild«¹⁸ der Gesellschaft und als »Medium gesellschaftlicher Transformation«¹⁹. Denn was sich hier ablesen lässt, ist zum einen als Gesellschaftsphänomen des 21. Jahrhunderts zu beobachten und zum anderen in seiner kulturellen Prägekraft zu ermessen. Die aufgezeigten Kommunikationsphänomene erzeugen und verdanken sich zugleich einer öffentlichen Kommunikationskultur, deren Spezifika zu bedenken sind, wenn sich kirchliche Verkündigung als Bestandteil religiöser Kommunikation nicht einfach in einer zeitenthobenen Weitergabe vermeintlich immer gleicher Wahrheiten erschöpfen soll. Kirchliche Verkündigung des christlichen Glaubens setzt die biblischen Inhalte der befreienden Reich-Gottes-Botschaft zu den Lebensvollzügen von Zeitgenoss*innen und deren existentiellen Fragen in Bezug.²⁰ Sie hat sich also immer wieder neu dem Anliegen der Inkulturation des Christlichen zu stellen. Das gilt zum einen für die unterschiedlichen Sprachen, die im Kontext der Kommunikativen Theologie²¹ um Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer durchaus als konfliktiv bestimmt werden, wie auch für das Verhältnis zu den Sprachspielen des gesellschaftlichen Umfelds.²² Ein simples Kulturressentiment gegenüber der Gegenwartskommunikation verbietet sich deshalb ebenso wie eine unkritische Distanzlosigkeit. Gerade die biblische Tradition der *Parrhesia*²³ als freimütiger und kritischer Rede zeigt in den gegenwärtigen Protestkulturen²⁴, in denen ein entschiedenes Nein gegenüber hegemonial-kapitalistischen Strukturen und gegenüber generationenübergreifender Ungerechtigkeit ausgedrückt wird, wie groß der Bedarf an Formen der kritischen Distanznahme gegenüber

¹⁸ A. a. O., 37.

¹⁹ SIMANOWSKI/REICHERT, Sozialmaschine (s. Anm. 12), 36.

²⁰ Vgl. RAINER BUCHER, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: PThl 24 (2004) 2, 182–194: 189.

²¹ Vgl. BERND J. HILBERATH/MATTHIAS SCHARER, Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen, Ostfildern 2012, 141: »Eine Glaubenskommunikation, die den »Himmel offen hält«, die sich also nicht in zwischenmenschlicher Kommunikation und wechselseitiger Vergewisserung erschöpft, sondern die Gottesbeziehung in das Kommunikationsgeschehen und -verständnis mit einschließt, steht unter einem besonderen Illusionsverdacht.«

²² Vgl. MATTHIAS SCHARER, Die Sprache und Sprachprobleme »der Theologie«, in: GUIDO MEYER/NORBERT WICHARD (Hrsg.), Sprachen der Kirche. Über Vielfalt und Verständlichkeit kirchlichen Sprechens, München 2018, 107–119: 118.

²³ Vgl. CHRISTIAN HENGSTERMANN, Freie Rede in Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Begriff und Geschichte der griechischen *παρρησία*, in: Wort und Antwort 59 (2018), 107–112: 107.

²⁴ Vgl. ARMIN NASSEHI, Das große Nein. Über die Eigendynamik gesellschaftlichen Protestes, in: Kursbuch 200 (2019), 49–83: 73.

gesellschaftlich etablierten Formen der Ungerechtigkeit ist. So zeigt Michael Betancourt an einem Wirtschaftsmodell, das auf »Illusion einer Produktion ohne Konsumtion«²⁵ aufbaut, wie dominant die Tendenz zu einer Symbiose von Virtualität und Kapitalismus ausgeprägt ist. Darüber hinaus entwickeln digitale Medien wie auch andere Medienformate²⁶ eine gesellschaftliche Prägekraft, erzeugen also erhebliche politische Effekte. In der Frage nach Konsequenzen für homiletische Gegenwartsbestimmung können die medienethischen Analysen der sozialen Netzwerke als zweitrangig betrachtet werden. Wichtiger ist hier, dass die klassische Predigt im Rahmen eines sonntäglichen Gemeindegottesdienstes neben einer ganzen Reihe von Formaten religiöser Kommunikation steht. So zeigen die Mitglieder des Jesuitenordens mit ihrer *One Minute Homily* oder Pastorin Hanna Jacobs von *raumschiff.ruhr* als *YouTube*-Angebot, dass sich Predigtformate und andere Verkündigungsformate nicht eindeutig voneinander abgrenzen lassen. Zudem sind immer mehr Zeitgenoss*innen generationenübergreifend durch Kommunikationsphänomene geprägt, die sie als Erwartungsmuster und subjektives Qualitätskriterium der Beurteilung einer Predigt zugrunde legen. Dies erklärt die zunehmende Bedeutung von persönlicher Narration, wie sie beispielhaft in der Bewegung der »TED-Talks«²⁷ abgebildet und in biographischen Identitätsanalysen²⁸ integriert wird. Es erklärt die gesteigerte Bedeutung von visueller Erlebbarkeit von Redner*innen und Prediger*innen als Folge einer weiter steigenden Bedeutung bildgebender Formate und erwarteter Vertrautheit²⁹ innerhalb der Kommunikationsprozesse.

2. Digitales Communitybuilding als ekklesiales Lernfeld

Mit der Etablierung einer Kultur der Digitalität entstehen einerseits Impulse für bestehende Sozialformen, was sich in einer großen Bandbreite an Zugehörigkeits- und Partizipationsgestaltungen ausdrückt. Andererseits entstehen hier neue Sozialformen, in denen Menschen sich in Netzwerken, szenischen

²⁵ MICHAEL BETANCOURT, Kritik des digitalen Kapitalismus, Darmstadt 2018, 221.

²⁶ Vgl. LUCIE PANZER, Glauben ins Gespräch bringen. Verkündigung im Rundfunk als Mitteilung von Erfahrung, Praktische Theologie und Kultur, Bd. 22, Freiburg i. Br. 2012, 289.

²⁷ CHRIS ANDERSON, TED Talks. Die Kunst der öffentlichen Rede. Das offizielle Handbuch, Frankfurt a. M. 2017.

²⁸ Vgl. NILS KÖBEL, Identität – Werte – Weltdeutung. Zur biographischen Genese ethischer Lebensorientierungen, Weinheim 2018, 127.

²⁹ Vgl. RAMÓN REICHERT, Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung, Bielefeld 2013, 83.

Vergemeinschaftungen und Bewegungen zusammenfinden. Veränderungen zwischenmenschlicher Konstellationen durch Datingplattformen wie *Tinder*, *Bumble* oder *OkCupid* und Partner*innenschaftsbörsen, nähräumliche Vernetzungen zur Gestaltung von Nachbarschaften wie *nebenan.de*³⁰ oder *vernetztenachbarn.de* sind nur einige Beispiele für das Hervorbringen neuer Sozialförderlichkeit von zwischenmenschlichen und gruppenbezogenen Konstellationen. Dafür sind fragile Konstellationen von Netzwerken³¹ und Szenen mit einer individuellen Bestimmbarkeit von Partizipationsgraden und -dauer dominierend. Es fällt auf, dass hier die Entstehung von »hybriden Netzwerken«³² beobachtet werden kann, in denen sich analoge und virtuelle Begegnungsformen ergänzen und eine bemerkenswerte Steigerung lokaler Identifikation zu beobachten ist. Die Beobachtung dieser hybriden Sozialformen wirft Fragen nach neuen Ansätzen ekklesiogenetischer Konstitutionsprozesse im Digitalen oder einer Weitung des Verständnisses des Sozialen³³ in caritastheologischen Reflexionen auf und lässt weitergehende Wirkungen erkennen. So entsteht aus den Formaten der Social Media auch die Erwartung an eine Dialogizität, in der nicht nur Kommentare als Indikator persönlicher Bindung und der Erzeugung von Sozialförderlichkeit (Communitybuilding), sondern auch die anstehenden Themen von Nutzer*innen aktiv mit eingebracht werden können. So verzichtet kein *YouTube*-Tutorial darauf, zur Diskussion der vorgestellten Inhalte in den Kommentarspalten aufzufordern und um Themenvorschläge für nächste Bearbeitungen zu bitten. Gerade durch diese Partizipationsmöglichkeiten entstehen die wichtigsten Formen der Informationsbeschaffung.³⁴ Dabei werden Nutzer*innen nicht nur

³⁰ Vgl. ANNA BECKER/HANNAH GÖPPERT/OLAF SCHNUR/Franziska SCHREIBER, Die digitale Renaissance der Nachbarschaft. Soziale Medien als Instrument postmoderner Nachbarschaftsbildung, in: vhw FWS (2018) 4, 206–210: 207.

³¹ Vgl. JONAS MEINE, Hybride Sozialräume durch digitale Netzwerkstrukturen im Stadtquartier, in: TIM HAGEMANN (Hrsg.), Gestaltung des Sozial- und Gesundheitswesens im Zeitalter von Digitalisierung und technischer Assistenz, Forschung und Entwicklung in der Sozialwirtschaft, Band 11, Baden-Baden 2017, 21–34.

³² FRANZISKA SCHREIBER/HANNAH GÖPPERT, Wandel von Nachbarschaft in Zeiten digitaler Vernetzung.

Explorationsstudie zur Wirkung digitaler Medien mit lokalem Bezug auf sozialen Zusammenhalt und lokale Teilhabe in Quartieren, Berlin 2018 (abrufbar unter vernetztenachbarn.de), 3.

³³ Vgl. THOMAS ZIPPERT, Was ändert die zunehmende Digitalisierung und Virtualisierung an einem christlichen Verständnis des Sozialen? in: TIM HAGEMANN (Hrsg.), Gestaltung des Sozial- und Gesundheitswesens im Zeitalter von Digitalisierung und technischer Assistenz, Baden-Baden 2017, 137–151: 150.

³⁴ Vgl. THOMAS BRECHTEL/ANKE BAUMANN, Diagnose YouTube. Berühmt, glücklich und gesund – eine Reise durch den Video-Dschungel, Köln 2019, 150.

dialogisch in das Format eingebunden, sondern durch das Angebot einer aktiven Rolle als Mitgestalter*innen auch zu einer Gemeinschaft gebildet. Zwar gibt es mit Podcasts auch Formate, die relativ stark klassischen Predigtformaten entsprechen können, doch drückt sich hier die Möglichkeit der aktiven Partizipation zumindest in der freien Wahl des Angebots, des Ortes und der Dauer beim Zuhören aus. Nun wird im Spektrum christlicher Theologien die Zielbestimmung der Predigt kaum noch in den verschiedenen Dimensionen von Kirchenbildungsprozessen angesiedelt oder für eine Intensivierung erhoffter Kirchenbindung in Dienst genommen, weil dies allzu schnell den Verdacht ekklesialer Manipulation erzeugt. Doch werfen digitale Praktiken der Mitgestaltungsofferten eben hier die Fragen auf, ob mit den Partizipationsangeboten nicht auch legitime Spielarten unterschiedlicher ekklesiogenetischer Prozesse anzustoßen sind. Darin verlieren konfessionsspezifische Praktiken der Begrenzung von Zugangsmöglichkeiten zum Predigtendienst, sei es aufgrund amtstheologischer Verengungen, sei es aufgrund akademisch-elitärer Selbstverständnisse, ihre Plausibilität.³⁵ Die Zulassungsdiskurse zu kirchlichen Kompetenzbereichen und Tätigkeitsfeldern, die mit kräftezehrenden Aushandlungsprozessen vielerorts im Zentrum autopoietischer Selbststabilisierung des Institutionellen Energien binden und kreative Initiativen für neue Verkündigungsansätze lähmen, finden häufig in der gängigen Predigtpraxis ihre symbolische Repräsentanz.

3. Die Predigt als Anachronismus?

Soll vor diesem Hintergrund die klassische Predigt mit ihrer Länge, ihrem mancherorts deklaratorischen Habitus und ihrer Einbettung in die genannten sozialen Zwänge insbesondere für Menschen ohne regelmäßige Gottesdienstpraxis nicht als Anachronismus erscheinen, wird es auf zwei wichtige Elemente ankommen: ihre kontextuelle Einbettung in ein Gesamtsetting religiöser Kommunikation der Gegenwartsgesellschaft und eine dialogische Ausgestaltung ihrer monologischen Struktur.

Insbesondere die Einordnung in das offenbarungstheologische Verständnis biblischer Texte als Wort Gottes, ihre konfessionsspezifischen Diskurse und die Auseinandersetzung damit, dass biblische Texte nur indirekt als Wort Gottes zu verstehen sind, insofern sie bereits bearbeitete und Jesus Christus als das eigentliche Wort Gottes reflektierende Texte darstellen, kann als wichtiger Impuls eines reformatorischen Predigtverständnisses für katholische Einordnung

³⁵ Vgl. ANNE GIDION, Wir müssen reden! Ein Blick aus evangelischer Perspektive, in: UR-SULA ROTH/JÖRG SEIP/BERNHARD SPIELBERG (Hrsg.), Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens, Ökumenische Studien zur Predigt, Bd. 11, München 2018, 35-41: 37.

gen verstanden werden.³⁶ Dieses Bewusstsein ermöglicht jedoch auch die Wahrnehmung der Predigt als »Ort, an dem Gott selbst redet«³⁷ und weitet den Predigtcharakter als Glaubenszeugnis.³⁸ Das persönliche Glaubenszeugnis, nicht neben der Predigt, sondern als deren Bestandteil, erzeugt gerade in digitalen Verkündigungsformen ein Anschlusspotenzial gegenüber den Social-Media-Formaten, die auf phatische Kommunikation und das Angebot von Nähe³⁹ ausgerichtet sind.

Klassisch und idealisiert ist jede Predigt in einem Gemeindekontext in kommunikative Kontexte eingebettet. So flankieren im Idealfall vielfältige zwischenmenschliche Begegnungen im Gemeindeleben das liturgische Geschehen und schaffen eine Vertrautheit, mit der sogar misslungene Predigten aufgefangen werden können. Hier ließe sich jedenfalls ein Kommunikationsideal gemeinde-theologischer Flankierungen entwerfen. Von dem ist die kirchliche Realität mit regionalen und konfessionellen Spezifika allerdings sehr weit entfernt. Aufgrund stark reduzierter Praxis regelmäßiger Gottesdienstbesuche, forcierten Migrationsphänomenen und ihren Folgen für das an biographischen Verläufen orientierte Konzept pastoraler Begleitung oder auch aufgrund einer massiven Entfremdung von Prediger*innen von der Ortsgemeinde durch die Zuständigkeit für eine Vielzahl von Kirchen vor allem in den Strukturveränderungen der katholischen Diözesen ist die Bandbreite kommunikativer Einbettung längst deutlich reduziert. Hier gibt es zwar konfessionelle, regionale und im individuellen Kommunikationsverhalten begründete Spezifika von Entfremdungen. Vertrautheit kann vor diesem Hintergrund meist allenfalls innerhalb des gottesdienstlichen Geschehens entstehen, fordert zum Einbringen der persönlichen Glaubenserfahrung heraus (indem sich Prediger*innen mit ihrem persönlichen Glaubensweg zeigen⁴⁰) und fungiert nicht mehr als sichernde Rahmung der Redesituation. Für viele Zuhörer*innen entscheidet sich deshalb im liturgischen Verlauf oder innerhalb des Predigtgeschehens, inwieweit der agierenden Person Autorität zugesprochen wird, sie stehen unter der Herausforderung eines permanenten »Relevanzaufweises«⁴¹. Das in der Moderne etablierte Bewusstsein für

³⁶ Vgl. ISABELLE SENN, *Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung*, Innsbruck 2016, 98.

³⁷ ULRICH H.J. KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*, Göttingen 2001, 267.

³⁸ Vgl. SENN, *Gottes Wort* (s. Anm. 36), 429.

³⁹ Vgl. RAMÓN REICHERT, *Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung*, Bielefeld 2013, 83.

⁴⁰ Vgl. SIEGFRIED KLEYMANN, *Wenn Prediger »ich« sagen. Zur autobiographischen Dimension von Verkündigung*, in: *Der Prediger und Katechet* 166 (2016) 3, 417-425: 425.

⁴¹ CHRISTIAN RENTSCH, *Liturgische Normen und Gesellschaft. Normabweichungen als Indikatoren eines gewandelten Referenzrahmen*, in: MARTIN STUFLESSER/TOBIAS WEYLER

die eigene Verantwortlichkeit zur Gestaltung religiöser Überzeugungen und Praktiken bewirkt nicht nur, dass kirchliche Glaubensaussagen unter einen »Zustimmungsvorbehalt«⁴² der Einzelnen gestellt sind, sondern auch die Einordnung der Predigt in einen Impuls neben anderen. So vermindern sich auch die Möglichkeit und die Bereitschaft, die Predigt in Relation zu anderen Begegnungen zu setzen. Umso wichtiger wären deshalb flankierende Kommunikations- und Beziehungsangebote, die neu zu entwickeln und zu etablieren wären.

Längst ist es bei Kongressen und Tagungen üblich, dass Teilnehmer*innen sich über *Twitter* oder andere Formate über das Erlebte austauschen können, kritische Rückmeldungen geben oder sich nach Interessenlagen vernetzen können. Obwohl dem Christentum die Verbindung des Kommunikationsgeschehens mit der Weiterentwicklung des Sozialförmigen besonders wichtig ist, kommt es bislang nur sehr vereinzelt zu solchen Ansätzen eines die Predigt begleitenden Austausches jenseits des Gottesdienstes. Es wären deshalb Gelegenheiten zu entwickeln, den Prediger*innen Rückmeldungen zu geben und Diskussion zu den vorgestellten Gedanken zu führen. Die Bereitschaft zur Entwicklung solcher Gelegenheiten und Formate scheint gering, bedeutet sie doch auch die Bereitschaft zu Ohnmachtserfahrungen. Dass die Feedback- und Diskussionskultur im Feld der Predigtpraxis so gering ausgeprägt ist, kann die verhaltene Bereitschaft zur Entwicklung solcher flankierenden Kommunikationsangebote erklären. Prediger*innen, die Predigtaufnahmen medial zur Verfügung stellen, werden nicht selten im Kolleg*innenkreis der Eitelkeit verächtigt.

Die kirchliche Realität des 21. Jahrhunderts in Deutschland ist von der Reduktion kommunikativer Begegnungsmöglichkeiten in gemeindlichen und ortskirchlichen Kontexten bestimmt. Deshalb bedarf es innerhalb des liturgischen Geschehens und der Predigt der Bereitschaft, die Persönlichkeit der Prediger*innen sichtbar zu machen. Das persönliche Glaubensringen, die eigene Suche nach tragfähigen Antworten zu zeigen, eröffnet ein nicht eben unerhebliches Risiko, sich im Aussetzen des Eigenen verletzen zu lassen. Erfahrungen der paulinischen Peinlichkeit des Areopags markieren innerhalb christlicher Predigtpraxis diese situativen Konfrontationen der Vulnerabilität als das zentrale Element: das Risiko der persönlichen Blamage, der Verletzung, der Schwäche. Die Philosophin Anne Dufourmantelle betrachtet die religiöse Rede insbesondere aufgrund des modernen Umgangs mit Tabus und Geheimnissen als Riskieren

(Hrsg.), *Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven*, Würzburg/Regensburg 2018, 187–200: 195.

⁴² RAINER BUCHER, *Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise?*, in: DERS. (Hrsg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 11–29: 19.

des Vertrauten⁴³ und damit auch als markant politischen Akt.⁴⁴ Dieses Risiko der persönlichen Rede ist, im Sinne des »Sprungs«⁴⁵ in dem als fideistisch bestimmten Glaubensverständnis von Søren Kierkegaard,⁴⁶ Ausdruck der unüberwindbaren theologischen Unabgeschlossenheit.⁴⁷ Das Risiko persönlicher Sichtbarkeit wird als Indiz von Unsicherheit und in einer Haltung der »Zärtlichkeit«⁴⁸ zum Ausdruck zeitgenössischer Solidarität.

Die Dialogizität des Sprechaktes innerhalb der Predigt drückt sich indes nicht nur in den angedeuteten kommunikativen Rahmungen aus. Sie hat auch den Sprachstil und die inhaltliche Ausgestaltung zu prägen, wenn sie nicht als enthoben bildungsbürgerliches Spielfeld fungieren und in ein Instrument der Exklusion hinein deformiert werden soll. Derartiges wird nach wie vor gepflegt, wo die Predigt mit einem bildungsbürgerlichen Habitus selbstbehaupteter Kulturträgerschaft verbunden wird. Prediger*innen, die sich dabei dem Erhalt der Sprachkunst verschreiben, manifestieren subtil eine reklamierte Sonderstellung und geraten unter den Verdacht einer Entsolidarisierung von den Zeitgenoss*innen. Gerade die wäre jedoch Indiz für ein gestörtes Verhältnis von Theologie und Gegenwartskultur.⁴⁹

Wo Predigten nicht primär gehalten, sondern geschrieben werden und als fein ziseliertes Kunstwerk die Rettung der gehobenen Sprache verfolgen, weisen sie primär das Anliegen einer akademischen Selbstinszenierung aus. Die Debatte um Chancen und Risiken der freien Predigt⁵⁰ wurde in den letzten Jahren gerade in der evangelischen Homiletik sehr emotional⁵¹ und nicht selten mit konstru-

⁴³ Vgl. ANNE DUFOURMANTELLE, *Lob des Risikos. Plädoyer für das Ungewisse*, Berlin 2018, 87.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 158.

⁴⁵ SØREN KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift*, München 2005, 552.

⁴⁶ Vgl. JÜRGEN HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 675.

⁴⁷ Vgl. DUFOURMANTELLE, *Lob des Risikos* (s. Anm. 43), 197.

⁴⁸ ISABELLA GUANZINI, *Eine Philosophie der sanften Macht*, München 2019, 101.

⁴⁹ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, *Homiletics: Principles and Patterns of Reasoning*, Berlin/Boston 2019, 453.

⁵⁰ Vgl. VOLKER A. LEHNERT, *Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen in sieben Schritten*. Kleine praktische Homiletik, *Neukirchen-Vluyn* 2008, 15; ARNDT ELMAR SCHNEPPER, *Frei predigen*. Ohne Manuskript auf der Kanzel, Witten 2010, 10.

⁵¹ Vgl. FULBERT STEFFENSKY, *Die katholische und die evangelische Predigt. Eine biographische Skizze*, in: ERICH GARHAMMER/URSULA ROTH/HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER (Hrsg.), *Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur*, München 2006, 26–36: 36.

ierten Alternativen geführt.⁵² In manchen Diskussionsbeiträgen avanciert die persönliche Unsichtbarkeit der Prediger*innen gar zum Ausweis evangelisch-konfessionellen Predigtverständnisses. Nun kommt es in diesem Kontext nicht auf eine abschließende Positionierung in dieser Debatte um die freie Predigt an.⁵³ Doch ist sie eine Möglichkeit, der Person der Prediger*innen mit ihrem Glaubensringen Sichtbarkeit zu verleihen. Sie ist ein Weg, die Predigt als kommunikatives Geschehen und »dreipoligen Prozeß«⁵⁴ zu gestalten. Die Wertschätzung der Sichtbarkeit der Menschen wird zur impliziten Theologie des Körperlichen.⁵⁵ Diese Sichtbarkeit der Menschen wurde gerade von Giorgio Agamben in ihrer schöpfungstheologischen Einordnung⁵⁶ und in ihrem Verhältnis zur Entzogenheit bearbeitet. Im Kontext digitaler Kommunikation wird die Nacktheit und Sichtbarkeit der Menschen, sei es in ihren körperlichen Facetten, sei es hinsichtlich der persönlich errungenen Positionen und Denkwege zum Angebot von Nähe. Die Sichtbarkeit, in der sich auch die Aporien⁵⁷ und unabgeschlossene Theologien⁵⁸ aussetzen, ist deshalb immer auch Bestandteil eines Beziehungsgeschehens, in dem Formen des Rückzugs weniger als bescheidene Indienststellung für Inhalte und Themen als vielmehr als Reduktion von Beziehungsangeboten und Ängstlichkeit interpretiert werden und darin sogar die Inhalte kirchlicher Verkündigung konterkarieren können.

4. Theologische Konsequenzen der Digitalen Struktur der Dialogizität

Zu den religionssoziologischen Beobachtungen und Analysen gehört im 21. Jahrhundert die Beobachtung schwindender Bindekräfte der kirchlichen Sozialformen:

⁵² Vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK, Homiletische Präsenz. Ein Plädoyer im Rahmen der Diskussion um die »freie Rede« in der Homiletik, in: DERS./ALEXANDER DEEG/CHRISTIAN STÄBLEIN (Hrsg.), Präsent predigen. Eine Streitschrift wider die Ideologisierung der »freien« Kanzelrede, Göttingen 2011, 21–55: 27.

⁵³ Vgl. WOLFGANG BECK, Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese, Ostfildern 2022, 321.

⁵⁴ HENNING LUTHER, Spätmodern predigen, in: DERS., Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 2008, 12–16: 14.

⁵⁵ Vgl. ECKHARD NORDHOFEN, Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg i. Br. 2018, 299.

⁵⁶ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, Nacktheiten, Frankfurt a. M. 2010, 100.

⁵⁷ Vgl. HEINZ ROBERT SCHLETTE, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg i. Br. 1972, 117.

⁵⁸ Vgl. GREGOR M. HOFF, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn 1997, 75.

»Die Verortung der Kirchenbindung in den Kontext moderner mediatisierter Kommunikation kann dazu beitragen, vermeintliche Paradoxien und Diskrepanzen als in sich schlüssige Phänomene verstehen zu können. Der hilfreiche »Kniff« besteht darin, Kirchenbindung nicht mit sozialer Nähe oder gar konkreter Partizipation gleichzusetzen und, dem korrespondierend, nicht vorhandene Kirchenbindung mit sozialer Distanz. Vielmehr wird Kirchenbindung unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation durch beides konstituiert: durch soziale Distanz *und* durch soziale Nähe.«⁵⁹

Verstärkt wird diese Unübersichtlichkeit, die nicht einfach nur als Abnahme von Kirchenbindung⁶⁰ analysiert werden kann, durch das veränderte Verhältnis von Christ*innen und Kirchenmitgliedern zu den Glaubensinhalten.⁶¹ So gehören die Ürdigung und »Selbstermächtigung des religiösen Subjekts«⁶² gegenüber lehramtlichen Vorgaben, die im Kontext katholischer Theologie mit dem »Pastoralen Prinzip«⁶³ der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils einen grundlegenden Ausdruck gefunden haben, zu den zentralen Elementen eines Theologie- und Glaubensverständnisses der Spätmoderne.⁶⁴ Diese Entwicklungen sind vielfach Gegenstand religionswissenschaftlicher Analysen der Moderne. Sie werden in digitalen Kontexten forciert und durch massive Vertrauensverluste gegenüber kirchlichen Institutionen und Amtsträger*innen einerseits längst unter den persönlichen Zustimmungsvorbehalt der Einzelnen gestellt und finden selbst in zentralen Feldern kirchlicher Identität geringe Zustimmung. Und die

⁵⁹ GERALD KRETZSCHMAR, Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Kirchenmitglieder, in: HEINRICH BEDFORD-STROHM/VÖLKER JUNG (Hrsg.), Vernetzt Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, 208–218: 217.

⁶⁰ Vgl. BJÖRN SZYMANOWSKI/BENEDIKT JÜRGENS/MATTHIAS SELLMANN, Dimensionen der Kirchenbindung. Meta-Studie, in: MARKUS ETSCHIED-STAMS/REGINA LAUDAGE-KLEEGERG/THOMAS RÜNKER (Hrsg.), Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg i. Br. 2018, 57–124: 73.

⁶¹ Vgl. ANDREAS BENK, Zur Einführung: Krise christlicher Rede von Gott, in: DERS./MARTIN WEYER-MENKHOF (Hrsg.), Gesucht: Glaubwürdige Gottesrede. Fundorte vor unserer Haustür, Ostfildern 2012, 11–24: 15.

⁶² CHRISTOPH BOCHINGER, Religion ohne Orthodoxie, in: DERS./MARTIN ENGELBRECHT/WINFRIED GEBHARDT (Hrsg.), Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009, 145–161: 150.

⁶³ HANJO SAUER, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des Pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt a. M. 1993, 476.

⁶⁴ Vgl. BENJAMIN GNAN, Konziliare Predigt. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils als Quelle homiletischer Wegmarken, Würzburg 2019, 318.

Kombination unterschiedlicher religiöser Traditionen entwickelt in der Gestalt der »Religionshybride« besondere Formen der Uneindeutigkeit. Klaus-Peter Jörns leitet daraus eine fundamentale Infragestellung lehramtlicher Kanones und eine positive Fragmentierung theologischer Konzepte ab:

»Die religiösen Erfahrungen der Menschen bezeugen, daß die Begegnungen mit Gott über die Schaffung und Schließung aller Kanons hinausgehen. Die Begegnungen mit dem einen Gott liegen vor aller schriftlichen Bezeugung. Ihr Kriterium ist Authentizität, nicht Wahrheit.«⁶⁵

Wer indes nicht vorschnell den Abschied ganzer Traditionsstränge und Topoi kommen sieht, wird hier doch nach den theologischen Spezifika eines digitalen Gesellschaftskontextes zu fragen haben. Die können mit Horst Gorski in der Wahrnehmung des Phänomens gesteigerter »Konnektivität«⁶⁶ ausgemacht werden. In Absetzung von einer durch Kollektivität geprägten Gesellschaft ist hier ein Eingebundensein des Menschen benannt, das sich jeglicher Regulierung entzieht. In dieser unregulierbaren Konnektivität ist das digitale Paradox von Freiheitsgewinnen und gleichzeitiger Kontrollexpansion begründet. Es prägt gesellschaftliche Diskurse um Formen und Auswirkungen von Digitalität mit Beginn des 21. Jahrhunderts permanent und fortlaufend. Nun sei davor gewarnt, diese Phänomene vorschnell in bestehende theologische Topoi zu überführen, wie dies mit Versuchen der Trinitätstheologie erfolgt.⁶⁷ Hier scheint vielmehr eine Dynamisierung des Wahrheitsbegriffs möglich zu werden, der – aufbauend auf der Würdigung von »Verunsicherungen«⁶⁸ als konstitutives Element jeglichen Ringens um Wahrheiten – für die Theologie gewinnbringend sein könnte.⁶⁹ Denn mit dem geschilderten Paradox des Digitalen aus einer Verbindung von Freiheit und Kontrolle, von Rekombination und Speichern, erfolgt ein positives Ver-

⁶⁵ KLAUS-PETER JÖRNS, *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 42008, 181.

⁶⁶ HORST GORSKI, *Theologie in der digitalen Welt. Ein Versuch*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 187–211: 199.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 201.

⁶⁸ THOMAS EGGENSFELGER, *Verunsicherung trotz Wahrheit. Individuelle und kollektive Suche nach der souveränen Entscheidung*, in: THOMAS MÖLLENBECK/LUDGER SCHULTE (Hrsg.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*, Münster 2020, 359–368: 366.

⁶⁹ Vgl. THOMAS SCHLAG, *Nach Wahrheit fragen. Überlegungen zur theologischen Verantwortung religiöser Bildung in pluralistischen Lebenswelten*, in: DERS./ILONA NORD (Hrsg.), *Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive*, Fachtagung »Renaissance religiöser Wahrheit? Thematisierungen und Deutungen in Literatur, Kunst und Praktischer Theologie«, Leipzig 2017, 185–202: 176.

ständnis der Ambivalenz. Er baut bei John Caputo auf der dynamischen Lernentwicklung und beständigen Korrekturbedürftigkeit auf, mit deren Hilfe eine »schwache Theologie der Vielfalt«⁷⁰ möglich wird. Die Anklänge philosophischer Konzepte der Postmoderne von Gianni Vattimo⁷¹ und Jean-Luc Nancy⁷² und die soziologische Arbeit von Michel de Certeau⁷³ und seiner theologischen Einordnung⁷⁴ sind hier unverkennbar. So wäre im Blick auf gegenwartssensible Kontextualisierungen der Predigt deren Befreiung aus monokulturellen Formaten zu suchen, »Zweideutigkeit«⁷⁵ als Grundlage einer theologischen Ästhetik zu suchen und eine Pluralität von Predigtformen zu kultivieren. Dies erfordert eine Wertschätzung gegenüber religiöser Kommunikation in »kurzer Form«⁷⁶, wie sie in Rundfunkandachten oder *YouTube*-Channels zu beobachten ist. Sie wären in die homiletische Reflexion zu integrieren⁷⁷ und können dabei auf theologische Rezeption des Schwäche-Begriffs⁷⁸ im Rahmen der Kenosistheologie⁷⁹ aufbauen. Die

⁷⁰ JULIA KOLL, Pluralität: drei Perspektiven, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 230–235: 235.

⁷¹ Vgl. GIANNI VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München/Wien 2004, 68.

⁷² Vgl. JEAN-LUC NANCY, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich/Berlin 2008, 244.

⁷³ Vgl. MICHEL DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 156; MARIAN FÜSSEL, *Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2018, 37.

⁷⁴ Vgl. DANIEL BOGNER, *Erfahrungsraum statt Bekenntniszwang. Certeaus Beitrag zu einer Theologie der Welt*, in: CHRISTIAN BAUER/MARCO A. SORACE (Hrsg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2019, 99–106: 105: »Christlich« hört auf, ein Adjektiv zu sein, das einen semantisch stabilen Sinn aus sich selbst heraus sichtbar macht. Es ist nicht länger ein Marker fester Identität. [...] Ein konturloses Christentum aber wird zu einer Chimäre, einem Paradoxon. Ohne Welt kein Christentum, wäre hingegen die Aussage, die mit Certeau zu machen ist.«

⁷⁵ ERICH GARHAMMER, »Wahrheit als Zweideutigkeit? (Gregor der Grosse). Ästhetische Ansätze in der Praktischen Theologie, in: ILONA NORD/THOMAS SCHLAG (Hrsg.), *Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 49, Leipzig 2017, 103–110: 109.

⁷⁶ MAIKE SCHULT, *Unser täglich Wort gib uns heute. Ein Plädoyer für die kleine Form*, in: *Weniger ist mehr?! Über homiletische Kleinformate*, Themenheft der Zeitschrift *Praktische Theologie (PrTh)*. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 52 (2017) 1, 5–7.

⁷⁷ Vgl. ANGELA RINN, *Das Fragment kultivieren. Interdisziplinäre Anregungen für eine Homiletik der Kurzen Form*, in: *Praktische Theologie* 52 (2017) 1, 20–24: 22.

⁷⁸ Vgl. JAKOB HELMUT DEIBL, *Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Renarration Europas bei Gianni Vattimo*, in: REBEKKA A. KLEIN/FRIEDERIKE RASS (Hrsg.), *Gottes schwache Macht. Alternative zur Rede von Gottes Allmacht*, Leipzig 2017, 35–54: 49.

Pluralisierung der Predigtformen entspricht der von Armin Nassehi in der Analyse des Digitalen aufgezeigten Vervielfältigung von Gestaltungsoptionen auf Grundlage einer einfachen technischen Basis. Digitalität und Moderne entsprechen sich in einem Schnittpunkt: dem Verlust einer Zentralperspektive und dem Verzicht auf einen »Zentralalgorithmus«⁸⁰. Doch nicht nur die äußeren Formen und verschiedenen Typen des Verkündigungsgeschehens, in der auch die Predigt der eindeutigen Definition entzogen ist, werden hier in eine pluriforme Bandbreite überführt. Auch innerhalb des Predigtgeschehens bedeutet dies eine Befreiung von theologischen Verengungen, woraus ein besonderes kontextuelles Potenzial der Negativen Theologie⁸¹ in der Spätmoderne erwächst. In einer Pluralität von Predigtverständnissen und Bibelhermeneutiken auch in der Praxis von Theolog*innen⁸² dürfte es darauf ankommen, die Relevanz von biblischen Texten und christlichen Glaubensinhalten aufzuzeigen, indem biblische Texte sowohl kritisch als auch persönlich eingeordnet und gesellschaftliche Kontexte achtsam⁸³ wahrgenommen werden.⁸⁴ Dies ermöglicht, dass biblische Texte wie auch liturgisch-rituelle Vollzüge eine lebensdienliche Wirkung für alle unterschiedlich von ihnen Betroffenen und an ihnen Beteiligten entfalten können. Die Predigtformen und -formate werden so in ihrer Pluralität zu einem Spiegelbild theologischer Vielfalt.

Dies umfasst auch, dass sie Impulse für »Prozesse des Nachdenkens«⁸⁵ setzen und damit eine theologische Irritationsleistung erbringen.⁸⁶ Doch erschöpft sie sich nicht in dieser Funktion und müsste über eine bloße Nachdenklichkeit hinaus auf gesellschaftliche Fragestellungen hin ausgerichtet von diesen her verunsichert sein. Predigtgeschehen sind Teil Öffentlicher Theologie⁸⁷, die sich

⁷⁹ Vgl. ANSGAR KREUTZER, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i.Br. 2011, 56.

⁸⁰ ARMIN NASSEHI, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, 240.

⁸¹ Vgl. ANDREAS BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart*, Ostfildern 2012, 107.

⁸² Vgl. KERSTIN MENZEL, *Die »Diener am Wort« und die heilige Schrift. Bibelverständnis und homiletische Praxis von Pfarrerinnen und Pfarrern empirisch untersucht*, in: *Pastoraltheologie* 1 (2012), 51–68: 67.

⁸³ Vgl. REINHARD FEITER, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, Münster 2002, 318.

⁸⁴ Vgl. MENZEL, »Diener am Wort« (s. Anm. 81), 68.

⁸⁵ RUTH CONRAD, *Weil wir etwas wollen! Plädoyer für eine Predigt mit Absicht und Inhalt*, Neukirchen-Vluyn 2014, 152.

⁸⁶ Vgl. TOMÁŠ HALÍK, *Theater für Engel. Das Leben als religiöses Experiment*, Freiburg i.Br. 2019, 112.

⁸⁷ Vgl. FLORIAN HÖHNE, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2015, 45.

unter dem Anspruch sieht, gesellschaftliche Diskurse mitzugestalten. Sie sind aber auch als »geöffnete Theologie« zu gestalten, indem sie sich selbst als notwendig verunsicherte verstehen, sich also von gesellschaftlichen Diskursen selbst »aus dem Tritt« bringen lassen. Predigt hat also nicht nur eine Nachdenklichkeit⁸⁸ in der Auseinandersetzung mit biblischen Überlieferungen zu erzeugen, sondern sich auch ihre Fragen aus den öffentlichen Diskursen und gesellschaftlichen Belangen stellen zu lassen, um darin – und nicht davon separiert! – die Relevanz biblischer Theologien und kirchlicher Glaubenstraditionen aufzuzeigen. Gerade in einem digitalen Gesellschaftsumfeld erlangt eine theologische Gottesrede Tragfähigkeit und Relevanz, wenn sie als »Theologie im Gespräch«⁸⁹, also in permanenter gesellschaftlicher Kontextualisierung und der Bereitschaft zu eigener Verunsicherung in Gestalt einer »Theologie der Unterbrechung«⁹⁰ gesucht wird. Diese Verunsicherungen, in denen Theologie sich an Orte der Fremdbestimmung begibt,⁹¹ dürften als unbedingt zu würdigende, ja konstitutive Elemente einer spätmodernen Gottesrede im digitalen Kontext fungieren.

Neben der bereits benannten Flankierung des Predigtgeschehens durch unterschiedliche Angebote begleitender, auch digitaler Kommunikation wäre in Aus- und Fortbildung von Prediger*innen die Bandbreite des Medienengagements einzubringen. Prediger*innen und Theolog*innen, die sich neuen Medienformaten bis hin zu Social Media mit den verbreiteten und in kirchlichen Milieus fest verwurzelten Kulturressentiments verschließen, verpassen nicht nur die Chance, ihren christlichen Verkündigungsauftrag in gesellschaftliche Vollzüge hinein zu realisieren. Viel bedeutsamer ist, dass sie sich darin wichtigen Impulsen zur Entwicklung zeitgemäßer und relevanter Theologien verschließen. Stattdessen wäre auch in den kommunikativen Formen digitaler Lebenswelten als einem »größeren Marktplatz«⁹² die theologische Wahrnehmungsfä-

⁸⁸ Vgl. CONRAD, Plädoyer (s. Anm. 84), 153.

⁸⁹ CHRISTINE BÜCHNER, Kontur gewinnen in Beziehung. Zum Konzept einer Theologie im Gespräch, in: DIESS./GERRIT SPALLEK (Hrsg.), Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, Ostfildern 2016, 9–26: 16.

⁹⁰ LIEVEN BOEVE, Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung, in: GREGOR MARIA HOFF (Hrsg.), Sicher unsicher (Salzburger Hochschulwochen 2011), Innsbruck 2011, 49–91: 91.

⁹¹ HANS-JOACHIM SANDER, Glaubensräume. Topologische Dogmatik 1, Ostfildern 2019, 101.

⁹² PAUL NOLTE, Theologen, Intellektuelle und soziale Bewegungen. Wolfgang Huber in der Geschichte der Bundesrepublik bis 1989, in: DERS./HEINRICH BEDFORD-STROHM/RÜDIGER SACHAU (Hrsg.), Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, Leipzig 2014, 17–36: 25.

higkeit, die ekklesiale Selbstwahrnehmung⁹³ in den Rezipient*innen, die als Dialogpartner*innen ein Teil des Volkes Gottes und nicht nur Adressat*innen sind, und die Lernbereitschaft gegenüber »Gelebten Theologien«⁹⁴ mit Risikofreude zu suchen.⁹⁵ Christliches Predigtgeschehen ist Bestandteil gesellschaftlicher Öffentlichkeiten. Es ist einer der Orte, an denen einzelne Menschen exemplarisch Belange menschlicher Existenz mit den Überlieferungen christlichen Glaubens in Bezug setzen.

⁹³ Vgl. FLORIAN HÖHNE, *Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche*, Leipzig 2015, 347.

⁹⁴ WILHELM GRÄB, *Lebensgeschichten - Lebensentwürfe - Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh ²2000, 87; WILHELM GRÄB, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006, 37; SABRINA MÜLLER, *Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, Zürich 2019, 65.

⁹⁵ Vgl. CHRISTIAN DANZ, *Christus und sein Medienkörper. Religiöse Kommunikation im digitalen Zeitalter*, in: WOLFGANG BECK/ILONA NORD/JOACHIM VALENTIN (Hrsg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*, Freiburg i. Br. 2021, 388-406: 406.