

Heute von Gott reden. Praktisch-theologische Impulse gesellschaftlicher Öffentlichkeiten im 21. Jahrhundert

Wolfgang Beck

Der Ruf nach Evangelisierung und Mission angesichts einer fortschreitenden Marginalisierung von Kirche wird lauter. Zugleich scheiden sich an dieser Forderung die Geister aufgrund unterschiedlicher Kirchenbilder bzw. divergierender Kommunikationskonzepte. Der folgende Beitrag nimmt dazu Stellung, insbesondere anhand der Auseinandersetzung mit einer „Kultur der Digitalität“ heute. Sie ist gekennzeichnet durch neue Partizipationsmöglichkeiten aller Beteiligten, die Gefahren wie Chancen, auch für eine religiöse Kommunikation, bereithält. Voraussetzungen und Potentiale dafür werden in diesem Beitrag ebenso erkennbar wie Konsequenzen für eine zeitgenössische Theologie.

Facing a progressive marginalisation of church the call for evangelisation and mission is getting louder and louder. But this demand is causing a division of opinions due to different church images and divergent communication concepts. The following contribution comments on it, particularly on the basis of the debate about a “culture of digitality” today. This era is characterised by new possibilities of participation for all participants, which holds dangers as well as chances, also for a religious communication. Preconditions and potentials become just as recognisable in this contribution as consequences for a contemporary theology.

In einer kirchlichen Situation, die nicht nur in deutschen und westeuropäischen Ländern durch massive Säkularisierungseffekte¹ und Kirchenkrisen durch Missbrauchsskandale und Klerikalismen, sondern auch durch Prozesse der gesellschaftlichen Marginalisierung geprägt ist, steigt erkennbar die allgemeine Aufgeregtheit. Der Empörungsspiegel in der Diskussion um notwendige Re-

¹ Pollack, D.; Rosta, R.: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015, 484.

formen, um Aufbrüche und missionarische Anliegen² ist beachtlich und verweist auf die eklatante Diskrepanz zwischen der institutionellen Absicherung der großen Kirchen (hier: der katholischen) durch das Spezifikum ihrer staatlichen Kooperationsfacetten und einer parallelen inhaltlichen Aushöhlung kirchlichen Lebens. Deren Analysen knüpfen an den schwindenden Bindungskräften³ von Diözesen und Gemeindepastoral im individuellen Biographieverlauf der Kirchenmitglieder und den Kirchenaustrittszahlen oder an den sinkenden Zahlen von Gottesdienstbesucher*innen, dem Sakramentenempfang, den Kandidat*innen für den seelsorglichen Dienst in Priesteramt und pastoralen Berufsgruppen an. Der Personalmangel entwickelt mittlerweile Konkurrenzeffekte zwischen den Diözesen und erzeugt die weltkirchlich wohl einmalige Situation, genügend Finanzen, aber zu wenige Interessent*innen für eine berufliche Anstellung zu finden. Zu den ortskirchlichen Spezifika gehört also neben den für westliche Gesellschaften typischen Krisenphänomenen die beachtliche Diskrepanz zu den vor allem finanziellen Potenzialen.

1. Das Problem selbsteuphorisierter Verkündigung

Eine erkennbare Folge dieser Diskrepanz lässt sich vielfach beobachten: Es ist der aufgeregte Ruf nach Evangelisierung und Mission. Dieser Ruf wird auch in einer globalen Kontextualisierung in der jüngst von der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellten Positionierung mit dem Dokument „Evangelisierung und Globalisierung“ sichtbar, wie auch in Richtung des eigenen kulturellen Umfelds, wo er manchmal mit dem Begriff der „Neuevangelisierung“ verbunden wird.

Dass diese Themen, die mit Fragen der christlichen Glaubensverkündigung verbunden sind, die zum biblischen Grundbestand christlichen Selbstverständnisses gehören, durchaus größeres Konfliktpotenzial in sich tragen, veranschaulicht die heftige Diskussion um das „Mission Manifest“⁴ oder auch um die Bedeutung der Evangelisierung in der inhaltlichen Ausgestaltung des gerade begonnenen „Synodalen Weges“ der katholischen Kirche in Deutschland. Vor

² Höhn, H.-J.: Mission first? – oder: Wenn man mit halben Wahrheiten aufs Ganze gehen will, in: Nothelle-Wildfeuer, U.; Striet, M. (Hrsg.): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Freiburg/B. 2018, 34-52, 46.

³ Szymanowski, B.; Jürgens, B.; Sellmann, M.: Dimensionen der Kirchenbindung. Meta-Studie, in: Etscheid-Stams, M.; Laudage-Kleeberg, R.; Rünker, T. (Hrsg.): Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg i. Br. 2018, 57-124, 73.

⁴ Nothelle-Wildfeuer, U.: Mission Manifest – Welche Mission? Welche Theologie? Welche Kirche?, in: Dies.; Striet, M. (Hrsg.): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Freiburg i. Br. 2018, 75-96, 84.

diesem Hintergrund ist die Rede von Mission und Evangelisierung in ihrer Ambivalenz zu reflektieren.⁵

Denn diese Rede von der Evangelisierung und Mission ist in der Regel ein Transportmittel für Subbotschaften und eigene Positionsbestimmungen. So lässt sich darin meist auch so manches Ressentiment gegenüber Gegenwarts-kulturen finden. Kein Christ und keine Christin kann ohne den Auftrag der Glaubensweitergabe den eigenen Glauben leben und deshalb ist nicht die Mission an sich, sondern ihre Fehlformen und die erhitzte Rede von Mission (!) zu problematisieren. Ob er/sie das nun explizit tut oder durch das eigene Lebenszeugnis zu realisieren sucht, so findet sich wohl niemand, der sich gegen das Anliegen der Evangelisierung aussprechen würde. Der Verweis darauf, dass es jedoch sehr unterschiedliche Formen der Evangelisierung und kirchlichen Verkündigung zwischen den Polen einer sich anbietenden Glaubenspraxis des französischen „Propose la foi“ einerseits und einem indoktrinär verstandenen Katechisieren andererseits, gibt, ermöglicht bereits eine wichtige Differenzierung.

Nicht nur in der Kirchengeschichte, sondern auch in der Gegenwart finden sich unterschiedliche Missions- und Verkündigungsverständnisse⁶, von denen sich sagen lässt, dass selbst in kirchlichen Verlautbarungen immer wieder Rückgriffe in vormoderne Formen des Missionsverständnisses zu beobachten sind. Die Diskussionen um das Konzilsdokument „Inter mirifica“⁷ und die dann nachfolgende Enzyklika „Communio et progressio“⁸ zeigen dieses Ringen darum, von einem Festhalten an der Zensur und der Forderung nach einer lehramtlichen Zentralperspektive schrittweise Abschied zu nehmen.⁹ In den vor-modernen Verkündigungskonzepten wird meist von einem Glaubensverständnis ausgegangen, in dessen Zentrum ein eng umrissenes Katechismuswissen als

⁵ Walter, P.: Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie. Perspektiven des II. Vaticanums, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012), 64-74, 64.

⁶ Sievernich, M.: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 139.

⁷ Wustmans, H.: Soziale Medien und Vergegenwärtigungen des Konzils, in: Böttigheimer, C.; Dausner, R. (Hrsg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2016, 556-564, 559.

⁸ Rolfes, H.: Gibt es eine kirchenamtliche Lehre der sozialen Kommunikation? Ein Rückblick auf 40 Jahre nach „Inter Mirifica“, in: Altmeyden, H.-D.; Filipović, A.; Hackel-de Latour, R. (Hrsg.): Soziale Kommunikation im Wandel. 50 Jahre Medienethik und Kommunikation in Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2017, 76-104, 87.

⁹ Beck, W.: Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis, Würzburg 2018, 125.

Substrat besteht, das lediglich zu den Konsument*innen transportiert werden müsste. Es ist erstaunlich, wie hartnäckig sich nicht nur solch ein zum Informationspaket deformiertes Glaubensverständnis, sondern auch ein auf bloße Transportmittel beschränktes Medienverständnis hält.

Wer immer im Raum der Kirche und Gegenwartskultur von Evangelisierung und Mission spricht, muss erklären, was er darunter genau versteht. Zu stark sind die Begriffe historisch belastet und zu heterogen ist die kirchliche Landschaft der Missionsansätze und -theologien, als dass ein bloßes Fordern mit Hilfe dieser Schlagwörter hilfreich sein könnte. Und es ist schlichtweg unlauter, wenn in der Rede von der Mission die mit diesem Begriff verbundenen Opfer ihrer gewaltförmigen Konkretion in der Kirchengeschichte ausgeblendet und diese Opfer in der Euphorie der eigenen Missionsbegeisterung einfach übergangen werden und ungenannt bleiben. Wo sich Theologie und Kirche mit Fragen der Glaubensverkündigung beschäftigen, haben sie das in Ehrlichkeit mit den eigenen Fehlern, den Machtmissbräuchen, zu tun.

Wenn hier nun in fokussierter Form auf gesellschaftliche Öffentlichkeiten, die stets im Plural zu verstehen sind, Fragen der religiösen Kommunikation nachgegangen werden soll, geschieht dies mit besonderer Aufmerksamkeit für digitale Formen der Kommunikation. Digitalität wird dabei längst nicht nur als Kommunikationstechnik reflektiert, sondern als umfassende Kulturfrage des 21. Jahrhunderts, weil digitale Elemente längst alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens prägen und eine klassisch-dichotome Gegenüberstellung von virtuellen und realen Kommunikationsformen zunehmend obsolet wird. Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass die jüngste Positionsschrift der Bischofskonferenz zu Fragen der Evangelisierung und Globalisierung zwar mit Bezügen zu wirtschaftlichen Zusammenhängen der Globalisierung, zu religiösen Pluralitätsphänomenen, zu Säkularisierungseffekten arbeitet. Fragen der Digitalität widmet die Schrift aber kein eigenes Kapitel, sondern begnügt sich mit einem Absatz:

„Das digitale Zeitalter bringt einen grundlegenden Wandel mit sich, nicht nur durch die Digitalisierung in vielen Bereichen, sondern auch für die Kommunikation. Die Technologie des Internets und des Smartphones verändern die private und öffentliche Kommunikation nachhaltig, vor allem bei der jungen Generation der ‚digital natives‘. Sie nutzen vornehmlich die Sozilen Medien, um zu ‚teilen‘, Followers zu gewinnen oder Influencer zu werden. Nicht wenige junge Leute haben die Bibel auf ihr Smartphone geladen oder unterhalten einen Kanal auf Youtube, um dort auch über ihren Glauben zu reden. Die Kirche kann hier von der Jungen

Generation lernen. Und wer sich im Netz für Religion interessiert, für den oder die ist Papst Franziskus der wichtigste Influencer.“¹⁰

Nun übersieht die Schrift nicht nur, dass Fragen digitaler Medien und der Social Media keinesfalls nur noch eine Angelegenheit von jungen Menschen sind, sondern der Nutzungsgrad auch bei allen anderen gesellschaftlichen Gruppen und Alterskohorten eine Annäherung an die 100%-Nutzung aufweist (wenngleich natürlich mit großen internationalen Unterschieden), eine eindeutige Generationenzuordnung aber kaum möglich ist.¹¹ Sie markiert vor allem eine Leerstelle, wenn es heißt, dass mit der Digitalität ein Wandel der Kommunikation in vielen Bereichen eintritt, aber dann nicht konkreter wird. Worin dieser Wandel besteht und was diese veränderte Kommunikationsstruktur ausmacht, bleibt hier offen. Gerade im Hinblick auf Fragen der Glaubensverkündigung wäre jedoch je neu nach zeit- und kulturspezifischen Kommunikationsstrukturen zu fragen.¹² Diese ermöglichen gerade aufgrund ihrer einfachen Struktur der Algorithmizität eine unüberschaubare Gestaltungsvielfalt: „Die Digitalisierung erweist sich eher als ein Spiegel, in dem die moderne Gesellschaft ihrer selbst ansichtig wird, wenn sie dort auf die kontrollaverse Kombination von Einfalt im Medium und Vielfalt in der Form stößt.“¹³ Mit Fragen der Digitalität ergibt sich so ein „radikaler Umbruch“¹⁴ der Gesellschaft, der in theologische Reflexionen und die Frage nach den Zeichen der Zeit einzubeziehen ist.

Unterließe man diese kulturwissenschaftliche Einordnung der Digitalität und begrenzte sie auf bloße Technik- und Kommunikationsfragen, forcierte sich eine zentrales Problem gegenwärtiger kirchlicher Verkündigungspraxis: Da werden die bereits bestehenden Inhalte und Informationen lediglich auf technischer Ebene in digitale Kontexte übersetzt. Dahinter wird die Annahme erkennbar, Theologie könne von grundlegenden kulturellen Wandlungen unberührt betrieben und kommuniziert werden. Stattdessen ist das theologische Einlassen auf eine Kultur der Digitalität der Ernstfall eines kontinuierlich-anhaltenden Ansatzes des Inkulturation.

2. Gibt es noch eine statthafte Gottesrede?

Eine Glaubensverkündigung, die jedoch den weniger euphorischen, dafür aber differenzierenden Weg einschlägt, wird auch in ihrer Gottesrede verändert und

¹⁰ Deutsche Bischofskonferenz: Evangelisierung und Globalisierung, Bonn 2019, 67.

¹¹ Schwenkenbecher, S.; Leitlein, H.: Generation Y. Wie wir glauben, lieben, hoffen, Neukirchen-Vluyn 2017, 22.

¹² Simanowski, R.: Facebook-Gesellschaft, Berlin 2016, 16.

¹³ Nassehi, A.: Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, 186.

¹⁴ Beckedahl, M.; Lüke, F.: Die digitale Gesellschaft. Netzpolitik, Bürgerrechte und die Machtfrage, München 2012, 208.

von dem grundlegenden Bewusstsein für die fortwährende Entzogenheit ihres eigenen Gegenstands geprägt, wie sich sowohl mit Thomas von Aquin¹⁵, wie auch mit dem IV. Laterankonzil von 1251 n.Chr. in Erinnerung rufen lässt. In diesem Bewusstsein konstituiert sich die Negative Theologie, die Heinz Robert Schlette als „Überbietung der Analogie“¹⁶ würdigt und zugleich beklagt, man könne „den Eindruck gewinnen, dass der Analogie-Charakter jeder theologischen Gottesrede (...) und dass erst recht dessen Überbietung durch eine unähnliche Weise des Redens in Theologie und Kirche nicht sehr ernst genommen werden, jedenfalls Bewusstsein, Spiritualität und Sprechweise kaum prägen.“¹⁷ So hat für Schlette auch die eigene, hinsichtlich der Existenz Gottes „negativste Theologie“¹⁸, als Sprechversuch zu scheitern. Er knüpft damit indirekt an das Analogie-Verständnis bei Pier Aldo Rovatti¹⁹ und Gregory Bateson an, die in der Analogie die verbleibende Form der adäquaten Annäherung ausmachen. Dieser immer neue, zu scheiternde Versuch, erfolgt im Wissen um den Bruch²⁰ zwischen dem Wort und seinem Sinn und zielt im Letzten nicht auf eine Antwort, sondern auf eine „letzte Frage“, die über den Bereich des Glaubens hinausgeht, ab. Die offene „Letztfrage“ verhindert theologische Gesamtkonzeptionen und Stimmigkeiten. Sie würdigt das Fragmentarische als theologisch unumgänglich.

Sie beginnt dann, die „Parzellierung der Weltbilder“²¹ nicht nur als Kränkung des eigenen, umfassenden Deutungsanspruchs einzuordnen, sondern darin Chancen zur Selbstfindung ausmachen. Der Wiener Theologe Jakob Helmut Deibl hat in der letzten Zeit wiederholt und zusammen mit anderen darauf verwiesen, dass die Rede von Gottes Allmacht einerseits – ganz in der Tradition von Johann Baptist Metz – spätestens nach den Ereignissen der Shoa im 20. Jahrhundert nicht mehr möglich ist und andererseits im Angesicht kritischen Denkens nicht mal mehr innerhalb der religiösen Vollzüge statthaft ist.²² Mit

¹⁵ Thomas von Aquin, De Pot. Q. 7 a 5 ad 14.

¹⁶ Schlette, H. R.: Notwendige Verneinungen auf der Suche nach Gültigem, Königswinter 2011, 43.

¹⁷ Schlette, Notwendige Verneinungen, 43.

¹⁸ Schlette, Notwendige Verneinungen, 47.

¹⁹ Rovatti, P. A.: Die Distanz bewohnen. Für eine Ethik der Sprache, Wien 2000, 55.

²⁰ Senn, I.: Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung, Innsbruck 2016, 293.

²¹ Schönherr-Mann, H.-M.: Politischer Liberalismus in der Postmoderne. Zivilgesellschaft, Individualisierung, Popkultur, München 2000, 65.

²² Deibl, J. H.: Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Re-Narration Europas bei Gianni Vattimo, in: Klein, R. A.: Rass, F. (Hrsg.): Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017, 35-54, 37.

dieser Krise der Gottesrede, die von Julia Enxing in einem feministisch-theologischen Kontext auf die alte Problematik der Gottesbilder und Gottesnamen fortgeschrieben wird²³, zeigt sich eine Fragmentierung, die weitreichende Effekte für Fragen der religiösen Kommunikation und kirchlichen Verkündigung erzeugt.

Bereits Heinz Robert Schlette hat in seiner Skeptischen Religionsphilosophie eine Kritik eines Glaubensverständnisses vorgelegt, in dem der Glaube zu einer bloßen „Pietät“ herabsinkt, einem bloßen Einverstandensein mit dem Vorfindlichen. Es ist ein Glaubensverständnis, das in einem umfassenden „Einverständnis“²⁴ mit der Realität alle Lebenserfahrungen zu integrieren vermag, jede Differenz in ein heilsgeschichtliches Gesamtkonzept auflösen kann²⁵ und sich selbst in Bruchlosigkeiten inszeniert. Mit der Pietät nimmt der religiöse Mensch „seine eigene Verantwortung, seine Fähigkeiten und Fertigkeiten, sich von sich aus in der Welt zu bewegen zurück und bringt sich selbst in der Übermacht Gottes zum Verschwinden.“²⁶ Der Preis solch eines kritisierten, pietätvollen Glaubenskonzeptes liegt indes in der Verweigerung von Irritationen durch die gesellschaftlichen und individuellen Krisenerfahrungen und ist damit Ausdruck theologischer Imprägnierung.

Wo sich die theologische Selbstvergewisserung nicht in der Kontrastierung zu den menschlichen Erfahrungen des Fragmentarischen²⁷ und in der Fragilität²⁸ potenziellen und realen Scheiterns²⁹ konstituiert, sondern sich – an der

²³ Enxing, J.: Grenzgänge. Theologie angesichts der Unverfügbarkeit Gottes, in: Krannich, Laura-Christin; Reichel, H.; Evers, D. (Hrsg.): Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion, Leipzig 2019, 164-184.

²⁴ Schlette, H. R.: Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg i. Br. 1972, 20.

²⁵ Schlette, H. R.: Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne, Düsseldorf 1981, 110: „An der Wurzel aller Religionen steht die Erfahrung einer profunden Welt-Distanz, eine Verweigerung des Einverstandenseins mit dem, was konkret ist, eine Zerrissenheit, eben ein fundamentaler Dissens.“

²⁶ John, O.: Glaube und Pietät. Die Bedeutung kritischer Religionsphilosophie für die Theologie, in: Hell, C.; Petzel, P.; Wenzel, K. (Hrsg.): Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes, Ostfildern 2011, 277-296, 279.

²⁷ Beck, W.: Was fällt, zerbricht – Die Notwendigkeit theologischer Fragmentierungen für eine tragfähige religiöse Rede in Theologie und Spiritualität, (FS Michael Schneider), (im Erscheinen/Herbst 2019).

²⁸ Kern, C.: Fragiles Menschsein. Sensibilisierungen durch eine Theologie des Scheiterns, in: Strube, Sonja (Hrsg.): Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken – Theologische Ansätze, Freiburg i. Br. 2017, 138-152.

konziliaren Selbstverpflichtung zu zeitgenössischer Solidarität ausgerichtet – in den gesellschaftlichen Prozessen bewährt, zeigt sie ihre Gegenwartsrelevanz auf.³⁰ Und genau darin weist jede Theologie, insofern es Pastoraltheologie, ist nach, worum es auch einer kirchlichen Glaubensverkündigung zu gehen hat: dem Inbezugsetzen von Leben und Evangelium, von Biographie und Glauben. Erst in diesen Bezug kann glaubwürdig vermittelt werden, dass christlichem Glauben und kirchlicher Tradition Relevanz zukommt.

3. Gesellschaftlicher Kontext einer „Kultur der Digitalität“

Eine kontextuelle Theologie, die an Prozessen der Inkulturation interessiert ist und ohne das Instrument des Kulturressentiments in Gegenwartsgesellschaften ihre religiöse Kommunikation zu praktizieren versucht, wird sich daher für gesellschaftliche Realitäten zu interessieren haben, ohne deren Facetten vorschnell als „Gelebte Religion“ zu vereinnahmen. Zu den prägenden Elementen der westlichen Kultur im 21. Jahrhundert gehört ganz grundlegend die Digitalität. Sie ist aber nicht nur ein neues Medium oder nur ein Element der Jugendkultur. Von ihr ist in ihren direkten und indirekten Folgen kein Mensch ausgenommen und sie prägt gesellschaftliche Prozesse so weitgehend, dass der Soziologe Felix Stalder von der „Kultur der Digitalität“³¹ spricht und mit den drei Grundzügen der Referentialität, der Gemeinschaftlichkeit und der Algorithmizität wesentliche Teile dieser Entwicklung identifiziert. Längst gibt es verschiedene Ansätze, auch jenseits von Medienethik und Medienpädagogik, nach den theologiegenerativen Anteilen der Digitalität zu fragen. Insofern hier der Fokus auf Fragen der religiösen Kommunikation und kirchlichen Verkündigung ausgerichtet ist, soll zunächst nach den spezifischen Prägungen gefragt werden, die in einer Kultur der Digitalität entstehen.

Durch ihre Dezentralität ermöglicht Digitalität weitgehende Partizipationsofferten, die nahezu alle Menschen in die Lage versetzt, sich annähernd in Echtzeit über gesellschaftliche Entwicklungen zu informieren, selbst aus der Rolle der bloßen User*innen und Konsument*innen von Nachrichtendiensten in die Rolle der aktiver Akteur*innen zu wechseln und kommunikative Prozesse mitzugestalten. Daraus ergeben sich einerseits Demokratisierungseffekte und Kontrollmöglichkeiten, die vor allem von Diktatoren, aber auch von fragwürdigen Autoritäten als subversive Gefährdung eingeordnet werden, wie der Kommunikationswissenschaftler Bernhard Pörksen verdeutlicht: „Der Kon-

²⁹ Kern, C.: Ziemlich menschlich. Zum gesellschaftlichen und spirituellen Umgang mit Scheitern heute, in: Bibel und Kirche 72 (2017), 163-169.

³⁰ Bausenhardt, B.: „Ein wahres Wort ist ein helfendes Wort“. Skizze einer ‚pastoralen Dogmatik‘, in: ThGl 91 (2001), 581-604, 582.

³¹ Stalder, F.: Kultur der Digitalität, Berlin 2016, 95.

trollapparat wird zum Kontrollverlust.“³² So liegen in den Potenzialen digitaler Strukturen zugleich die großen Ambivalenzen, da auch alle Menschen zu Kontrollierten werden, woraus sich eine Bedrohung für Freiheits- und Menschenrechte ergeben kann. In dieser Ambivalenz wird sichtbar, dass die aktive Beteiligung an den kommunikativen Prozessen mit Risiken, zunächst vor allem mit dem Risiko verbunden ist, in den „politischen Topologien“³³ der neuen Vernetzungstechnologien die Deutungshoheit über die selbst gesetzten Themen zu verlieren.

So wird das Einlassen auf Kommunikationsstrukturen einer „Kultur der Digitalität“ jedoch auch zur Chance, mit Jean-Luc Nancy³⁴ zur unumgänglichen Autodekonstruktion des Christlichen zu gelangen. Dies beschreibt Felix Stalder mit dem Begriff der „Referentialität“, nach der alle Menschen ausnahmslos alles in neue Bezüge stellen, fragmentieren und re-konstellieren können. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass kirchliche Versuche, bestehende Inhalte und Informationen nur äußerlich neu aufzubereiten, um sie dann in digitalen Kontexten anzubieten, scheitern müssen. Es bedeutet aber auch, dass das Angebot von den anderen Akteuren als Material betrachtet wird, das nach Belieben ganz unterschiedlich benutzt und rekombiniert wird.

Es liegt auf der Hand, dass dieses Vorgehen geeignet ist, die Tendenz zu hybriden Religionsformen weiter zu forcieren. Wo digitale Medien nach dem Muster vormoderner Indoktrination genutzt werden, wie das im Umfeld manchen Missionsaufrufs erfolgt, vor allem die noch behauptete Autorität weiter nivelliert wird. In diesem Umfeld ereignet sich ein weitreichender Verlust von zentralen Instanzen, der sich nicht zuletzt in einem Autoritätsverlust von Institutionen niederschlägt. Dass dabei durchaus neue, auch attraktive Formen der religiösen Kommunikation entstehen, lässt nach den ermöglichenden Strukturelementen der Digitalität fragen.

4. Religiöse Kommunikation in digitalem Umfeld?

Doch wie könnte ein alternativer Zugang zu religiöser Kommunikation in einem digitalen Kontext gefunden werden?

Ich möchte mich nicht vor einem Antwortversuch drücken und stelle diesen zugleich gerne zur Diskussion. Er besteht in einem mutigen, risikofreudigen Einlassen auf die Erfahrung der Schwäche, wie es in den philosophischen An-

³² Pörksen, B.: Der entfesselte Skandal. Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter, Köln 2012, 82.

³³ Reichert, R.: Die Macht der Vielen. Über den neuen Kult der digitalen Vernetzung, Bielefeld 2013, 19.

³⁴ Nancy, J.-L.: Dekonstruktion des Christentums, Zürich–Berlin 2008, 237.

sätzen des „Schwachen Denkens“³⁵ von Gianni Vattimo³⁶ und Jean-Luc Nancy repräsentiert wird. Fana Schiefen³⁷ hat Nancys Ansatz der Auto-Dekonstruktion des Christlichen aufgegriffen und in der Struktur kirchlicher Tradition identifiziert:

„Indem es sich selbst überschreitet, befragt es sich selbst und seine Ursprünge, es begibt sich in den Konflikt der Interpretation, es zeigt seine Selbstreflexivität, in dem es von sich Abstand nimmt. Nancys These könnte man dahingehend zuspitzen, dass das Christentum nicht (nur) Wahrheiten, sondern vielmehr Konflikte, Widersprüchlichkeiten und Paradoxien tradiert.“³⁸

Machtförmige Selbstbehauptungen der Kirche bauen meist auf sozialförmigen Homogenitätsfiktionen und traditionsbezogenen Kontinuitätsbehauptungen auf und münden in die entsprechende Identitätskrise und „Kontinuitätskrise“³⁹. Der ekklesiale Modus der Schwäche fungiert hingegen als die große Alternative zur machtförmigen Selbstbehauptung und lässt erkennen, wie Glaubenskommunikation im digitalen Kontext denkbar wäre. In der Bereitschaft zum diskursiven Aussetzen und in der Ehrlichkeit gegenüber der Unabgeschlossenheit eigener Wahrheitssuche⁴⁰ in ihrer je individuellen Ausgestaltung.

Florian Kunz⁴¹ zeigt jüngst in einem Beitrag die ekklesiogenetischen Potenziale auf, die mit dem Abschied von Homogenitätskonstruktionen⁴² von Kirche entstehen. Hier lässt sich anknüpfen, wenn es in der kirchlichen Verkündigung nicht nur darum gehen soll, Mission zu „betreiben“, sondern tiefergehend mis-

³⁵ Vattimo, G.: Dialektik, Differenz, schwaches Denken, in: Schönherr-Mann, H.-M. (Hrsg.): Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricœur, Manfred Riedel, Wolfgang Welsch, München 2000, 79-97, 92.

³⁶ Vattimo, G.; Rovatti, P. A.: *Il pensiere debole*, Milano 2011.

³⁷ Schiefen, F.: Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy, Regensburg 2018.

³⁸ Schiefen, F.: Von der Öffnung und Selbstüberschreitung des Christentums – Annäherung an die dekonstruktive Rede vom transimmanenten Sinn, in: Rass, F. D.; Horn, A.; Braunschweig, M. U. (Hrsg.): Entzug des Göttlichen. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“ (Alber Philosophie), Freiburg i. Br.–München 2017, 38-50, 39.

³⁹ Schlette, H. R.: Die Verschiedenheit der Wege. Schriften zur „Theologie der Religionen“ (1959–2006), Bonn 2009, 110.

⁴⁰ Caputo, J. D.: *Truth. Philosophy in Transit*, London 2013, 77.

⁴¹ Sauer, H.: Theologie im Fragment. Zum Ansatz von Franz Schupp, in: Gruber, F.; Kreutzer, A.; Telser, A. (Hrsg.): Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch, Ostfildern 2015, 297-311, 307.

⁴² Bauer, Th.: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen 2018, 37.

sionarisch zu sein! Solche Verkündigung im Modus der nicht nur erlittenen sondern gesuchten Schwäche kann die Befreiung von ihren machtförmigen Konstellationen erleben, in denen sie sonst von einer Warte der Sicherheit⁴³, des sicher Gewussten, ausgeht. In dem gerade durch die Bischofskonferenz veröffentlichten Dokument „Evangelisierung und Globalisierung“ drückt sich dies vor allem darin aus, Kirche als Solidargemeinschaft und als Lerngemeinschaft zu verstehen. Sie betreibt nicht Kommunikation, sondern sie ist „Kommunikationsgemeinschaft“. Das macht sie eigentlich anschlussfähig an Kommunikationsstrukturen der Social Media, die nicht als oberflächlich zu diskreditieren, sondern im Sinne „phatischer Kommunikation“⁴⁴ der Beziehungspflege zu würdigen sind. In den Social Media zeigt sich deshalb sehr schnell, ob Institutionen und Menschen sich dort nur bewegen, um den anderen „etwas“ zu sagen. Oder ob sie sich dort bewegen, um mit den Anderen Beziehung zu gestalten. Die grundlegende Differenz zwischen beiden Ansätzen liegt in der Bereitschaft, die eigene Person im Risiko der Beziehung auszusetzen, sich also angreifbar zu machen und der eigenen Vulnerabilität zu begegnen.

Viele kirchliche Ansätze scheitern in den Social Media vor allem daran, sich als Persönlichkeit nicht zeigen und nicht angreifbar machen zu wollen. Ansätze, wie etwa ein bischöflicher Account, der nicht selbst sondern von Mitarbeiter*innen verwaltet wird, werden in der Regel durch Nichtbeachtung abgestraft. Aufrichtiges Diskutieren, das Aufgreifen von vorgeschlagenen Themen und das Interesse an den Fragehorizonten der Beteiligten hingegen ist sehr viel aufwändiger zu betreiben, ermöglicht jedoch, religiöse Fragen in das Beziehungsgeschehen einzubringen. Dieses Vorgehen ist nicht nur aufwändig, es setzt die eigenen Themen auch der Diskussion aus und muss es aushalten, für die eigenen Themen keine besonders exponierte Position oder besondere Geltung einfordern zu können.

5. Der Entzug monopolisierter Themensetzungen

Solch eine Verkündigung der Schwäche zielt nicht in der Art der Öffentlichen Theologie, wie sie im evangelischen Bereich der Sozialethik von Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber und Florian Höhne⁴⁵ entwickelt wurde, auf die profilierte Gestaltung öffentlicher Diskurse ab, sondern gesteht den gesellschaftlichen Öffentlichkeiten die Setzung von Themen zu, mit denen sie sich

⁴³ John, Glaube und Pietät, 282: „Nur wer sich der Unsicherheit seiner Identität im Wandel aussetzt, gewinnt mehr, als er selbst hervorbringen kann. Verlieren wird der, der sich auf die Enge absoluter Sicherheit beschränkt.“

⁴⁴ Simanowski, R.: Facebook-Gesellschaft, Berlin 2016, 69.

⁴⁵ Höhne, F.: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, 110.

auseinandersetzen muss. Gerade die katholische Kirche musste und konnte in den zurückliegenden zehn Jahren in Deutschland im Kontext der klerikalen Missbrauchsskandale lernen, wieviel sie den gesellschaftlichen Öffentlichkeiten zu verdanken hat, wenn diese die Setzung von Themen bestimmen und ekklesiogenetische Prozesse anstoßen. Diese öffentlichen Diskurse fungieren als wichtige, notfalls auch korrigierende Impulsgeberinnen für Kirchenentwicklungsprozesse. In diesen Kommunikationsprozessen der Schwäche verzichten kirchliche Akteur*innen also sogar auf die Themensetzungshoheit, lassen sich nach dem Muster des erkenntnistheoretischen Ansatzes des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce⁴⁶ in abduktiven Lernprozessen auf Irritationen und Verunsicherungen ein, um an Orte zu gelangen, die der Theologie selbst nicht ganz geheuer sind. Wer meint, dass solch ein im besten Sinne verunsicherndes Verständnis nicht mehr viel mit dem zu tun hat, was er/sie sich als Mission und Evangelisierung vorstellt, hat Recht und Unrecht zugleich. Er/sie hat Recht, weil es wirklich ein Abschied ist von einem Verständnis von Verkündigung ist, die machtvoll auftritt, sich auf die Mitteilung von Informationen beschränkt und die Deutungshoheit sowohl über die eigenen Traditionsbestände wie auch über die Lebenserfahrungen in ihrer religiösen Reflexion für sich reklamiert. Er/sie hat zugleich Unrecht, weil gerade ein klassisches, vormodernes Verständnis von Mission in seiner Versuchung der Romantisierung und des Ausblendens seiner Gewalt- und Missbrauchsexzesse, doch für die meisten Menschen mit erheblichen Risiken verbunden war. Auch diese vormodernen, indoktrinären Missionsformen gab es nur im Verbund mit den Risiken, an unbekannte Orte zu gelangen, mit fremden Kulturen und fremdem Denken konfrontiert zu werden und von diesen kulturellen Kontexten in nicht absehbaren Dimensionen selbst geprägt zu werden. In diesen Risiken läge durchaus auch eine wichtige Würdigung vormoderne Missionsverständnisse. Sie finden sich in dem vorgestellten Ansatz der Schwäche insofern wieder, dass auch hier der Weg offen bleibt, an den sich die Akteur*innen und ihre Mitmenschen führen lassen.

6. Gottesrede braucht Risikofreude

Hier kommen zwei Risiken zusammen, die mit zwei biblischen Motiven knapp veranschaulicht werden können: Es ist einerseits das Risiko des Philippos, der in den Wagen des Äthiopiens steigt (Apg 8, 26-40). Er führt in dem Wagen das vielleicht wichtigste Glaubensgespräch, das uns aus apostolischer Zeit überliefert ist, weil hier nicht der Apostel, sondern sein Gastgeber die Themen bestimmt, den Verlauf bis hin zur Taufe in Händen hält und den Apostel in einer

⁴⁶ Sander, H.-J.: Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 24.

radikalen Form der Schwäche und gerade darin mit größter Autorität zeigt.⁴⁷ Nicht einmal die eigentliche Taufe des Äthiopiens kann vom Apostel für die eigene, sozialförmige Absicherung im Sinne eines Initiationsritus einer abgegrenzten Gemeinschaft in Dienst genommen werden, weil der weitere Verlauf völlig offen bleibt, weil selbst die Interpretationshoheit über das rituelle Handeln komplett in der Verfügung des Äthiopiens verbleibt. Von ihm ist weder bekannt, ob er anschließend sein Leben radikal verändert hat, noch ob für seinen Glauben irgendeine Form von Gemeinschaftlichkeit nötig sein wird. Nicht einmal die Art, wie er seinen Glauben mit den kulturellen und religiösen Vorstellungen seiner Heimatkultur verknüpft oder auch vermischt hat, ist bekannt. Es ist die Initiation in einen individuellen Glaubens- und Suchprozess, der sich auch im Verlauf der Christentumsgeschichte nicht für autopoietische Stabilisierungsstrategien institutioneller Kirchlichkeit instrumentalisieren lässt. Hier wird erkennbar, dass die Glaubensverkündigung mit dem Risiko verknüpft ist, die Hoheit über die eigenen Themen und deren nachfolgende Bedeutung abzugeben.

Doch das Risiko ist ein doppeltes, da nicht nur die Themen der Verkündigung davon betroffen sind, sondern auch die Akteure selbst. Wer sich auf die Gottesrede in der Glaubensverkündigung einlässt, wird von ihr auch selbst grundlegend und anhaltend verändert und geprägt. Ein Prophet Jona (Jona 4), der unter dem Rizinusstrauch erst schwer lernen muss, von der eigenen Härte Abschied zu nehmen und sich auf den barmherzigen Umgang mit den Menschen einzulassen, verkörpert diese Veränderung des Eigenen sehr anschaulich. Neben den Anfeindungen, die mit der Glaubensverkündigung nicht nur bei den Prophet*innen verbunden sein könnten, gehört dieses Risiko⁴⁸ der eigenen Verunsicherung zum Kern des Geschehens, in der eigene „Resonanzfähigkeit“⁴⁹ erst erlernt werden muss. Das zweite Motiv der Schwäche ist mit dem Propheten Jona im alttestamentlichen Rahmen gegeben, der insbesondere mit der Barmherzigkeit Gottes hadert und sich vom Schatten spendendem Bäumchen und einem kleinen Wurm als Instrumenten Gottes in seiner eigenen Engstirnigkeit vorführen lassen muss. Er muss lernen, dass Gottes Barmherzigkeit subversiv gegenüber seiner eigenen Strenge und den verfestigten Bildern von Gott und Mensch wirkt. Das riskante Einlassen auf das Projekt des Prophetischen bewirkt Verunsicherungen und Entdeckung im Eigenen wie im Göttlichen.⁵⁰ Im

⁴⁷ Fuchs, O.: Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015, bes. 49-71.

⁴⁸ Dufourmantelle, A.: Lob des Risikos. Ein Plädoyer für das Ungewisse, Berlin 2018, 89.

⁴⁹ Fuchs, O.: Prophetische Wachsamkeit, in: KatBl 142 (2017), 144-147, 145.

⁵⁰ Levinson, H. L.: Die nie aufhörende Suche nach Gottes weiblicher Seite. Weibliche Aspekte im Gottesbild der Prophetie, in: Fischer, I.; Claasens, J. (Hrsg.): Prophetie, Stuttgart 2019, 322-335, 334.

solidarischen Einlassen auf eine „Kultur der Digitalität“ könnte auch katholische Theologie in ihrem Erleben grundlegender Schwächung im eigenen Zentrum, der Gottesfrage und ihren fragmentarischen Versuchen der Gottesrede, zu ihrer unerlässlichen Verunsicherung finden.